

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Bruno Wagner D'Almeida de Souza Santana**

**Positivo e ponto ausente sobreposto:  
uma articulação entre psicanálise e Nietzsche**

**Tese de Doutorado**

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

Orientador: Prof. Paulo Cesar Duque Estrada

Rio de Janeiro  
Setembro de 2017



**Bruno Wagner D’Almeida de Souza Santana**

**Positivo e ponto ausente sobreposto:  
uma articulação entre psicanálise e Nietzsche**

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

**Prof. Paulo Cesar Duque Estrada**

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Rodrigo Guimarães Nunes**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Miguel Angel de Barrenechea**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

**Prof. Marco Antonio Coutinho Jorge**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

**Prof<sup>a</sup>. Denise Maurano Mello**

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

**Prof<sup>a</sup>. Monah Winograd**

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

Rio de Janeiro, 19 de setembro de 2017

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

### **Bruno Wagner D’Almeida de Souza Santana**

Graduou-se em Psicologia pela UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora) em 2007, e em Filosofia pelo CES-JF (Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora) em 2008. É psicanalista em formação pela Escola de Psicanálise Corpo Freudiano. Pós-graduou-se na Especialização em Arte e Filosofia pela PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) em 2011 e obteve o grau de Mestre em Filosofia também pela PUC-Rio em 2013.

### **Ficha catalográfica**

Santana, Bruno Wagner D’Almeida de Souza

Positivo e ponto ausente sobreposto : uma articulação entre psicanálise e Nietzsche / Bruno Wagner D’Almeida de Souza Santana ; orientador: Paulo Cesar Duque Estrada. – 2017.

194 f. ; 30 cm

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

Inclui bibliografia

I. Filosofia – Teses. 2. Nietzsche. 3. Psicanálise. 4. Trágico. I. Duque-Estrada, Paulo César. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

## **Agradecimentos**

Agradeço aos amigos, parentes, e em especial a Denise Maurano e Paulo Cesar Duque Estrada.

## Resumo

Santana, Bruno Wagner D'Almeida de Souza; Duque Estrada, Paulo Cesar. **Positivo e ponto ausente sobreposto: uma articulação entre psicanálise e Nietzsche**. Rio de Janeiro, 2017. 194p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho se divide em duas partes: uma primeira dedicada a Nietzsche, e uma segunda dedicada à psicanálise. Na primeira parte, dedica-se aos conceitos nietzschianos de vontade de potência e niilismo. Na segunda parte, são os conceitos psicanalíticos de pulsão e *das Ding* que orientam o trabalho do autor. Com isso, busca-se interpretar a obra de Nietzsche e da psicanálise sem sair do horizonte próprio a cada uma, sem proceder por comparações intermitentes entre Nietzsche e psicanálise, mas por um trabalho interno que visa aprofundar cada um desses campos para que, então, apenas num segundo momento, uma analogia entre eles possa se dar: articulando primeiramente vontade de potência e niilismo, e depois pulsão e *das Ding*, articula-se em ambos os casos *positivo* e *ponto ausente* por meio de uma ética trágica.

## Palavras-chave

Nietzsche; psicanálise; trágico.

## Résumé

Santana, Bruno Wagner D'Almeida de Souza; Duque Estrada, Paulo Cesar (Conseiller). **Positif et point absent superposé: une articulation entre la psychanalyse et Nietzsche.** Rio de Janeiro, 2017. 194p. Thèse de Doctorat – Departamento de Filosofia, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Le présent travail est divisé en deux parties: la première est dédiée à Nietzsche, et la deuxième à la psychanalyse. Dans la première partie, le travail se consacre aux concepts nietzschéens de volonté de puissance et nihilisme. Dans la deuxième partie ce sont les concepts psychanalytiques de pulsion et *das Ding* qui guident le travail de l'auteur. De cette manière on recherche interpréter l'oeuvre de Nietzsche et de la psychanalyse sans sortir de l'horizon propre à chacune des deux, sans procéder par comparaisons clignotants entre Nietzsche et psychanalyse, mais par un travail intérieur qui vise approfondir chacun de ces champs pour que, seulement dans un deuxième moment, une analogie entre eux puisse surgir: en articulant premièrement volonté de puissance et nihilisme, et plus tard pulsion et *das Ding*, s'articule dans les deux cas *positif* et *point absent* par voie d'une éthique tragique.

## Mots-clés

Nietzsche; psychanalyse; tragique.

## **Sumário**

<b>1. Introdução</b>	9
----------------------	---

### **Primeira parte: DE NIETZSCHE**

<b>2. Da autossupressão da moral</b>	16
<b>3. De um mundo sem sujeito: da vida como vontade de potência</b>	37
<b>4. De um mundo com sujeito: o niilismo</b>	77
4.1. Sobre a morte de Deus	77
4.2. A defusão pulsional	82

### **Segunda parte: DA PSICANÁLISE**

<b>5. Da moral como presença negativa do desejo</b>	116
5.1. Neurose obsessiva, neurose histérica e psicose	119
5.2. Excitação endógena: prelúdio da pulsão	140
<b>6. Das pulsões</b>	155
<b>7. De uma ética trágica</b>	177
<b>8. Conclusão</b>	188
<b>9. Referências bibliográficas</b>	189

*Fui no mangue catar lixo  
Pegar caranguejo  
Conversar com o urubu.*

Chico Science

*Somente tarde demais temos coragem  
para o que realmente sabemos.*

Friedrich Nietzsche

*Se não encontras o que querias  
O desencontro te acha  
Para que continues querendo.*

Bruno W. Santana

## I. Introdução

Na segunda parte de *Tristes trópicos*, no capítulo “Olhando para trás”, em que descreve suas relações com o Brasil antes de nele chegar propriamente, Lévi-Strauss assim diz:

fiquei um tanto espantado quando, durante um almoço (...), ouvi da boca do embaixador do Brasil em Paris a versão oficial: “Índios? Infelizmente, prezado cavalheiro, lá se vão anos que eles desapareceram. Ah, essa é uma página bem triste, bem vergonhosa da história de meu país. Mas os colonos portugueses do séculos XVI eram homens ávidos e brutais. Como reprová-los por terem participado da rudeza geral dos homens? Apanhavam os índios, amarravam-nos na boca dos canhões e estrapalhavam-nos vivos, a tiros. Foi assim que eliminaram, até o último. Como sociólogo, o senhor vai descobrir no Brasil coisas apaixonantes, mas nos índios, não pense mais, não encontrará nem um único...”<sup>1</sup>

Foi o que Lévi-Strauss ouviu do embaixador brasileiro em Paris, no ano de 1934, índios não *mais existem no Brasil*. Ora, mas não foi *sobre* os índios existentes que Lévi-Strauss construiu toda a sua obra? Segundo o embaixador, indo em direção aos índios, o que Lévi-Strauss encontraria seria o nada, o vazio, o nada *post-mortem*, lastro dos índios já mortos e que portanto agora já se *encontrariam* como ponto-ausentes. No entanto, o antropólogo foi até o Brasil, e aonde o embaixador *nada* via, Lévi-Strauss viu muitas coisas (*vielen Dingen*<sup>2</sup>), viu a presença de muitos índios, viu uma nova forma de pensamento, uma nova estética, viu uma nova maneira de se orientar em meio ao real. – Seriam apenas *espectros*, fantasmas? Pois como? Mas se até então, para os olhos do embaixador, era o nada, como então veio a ser? *Como do nada se passou ao ser?* À semelhança do que o embaixador disse para Lévi-Strauss, podemos imaginar um grande proprietário de terras no Brasil que atualmente dissesse algo do tipo: ‘aqui não existe índio, eles que estão dizendo isso por aí, ouvi mesmo dizer que estão espalhando esses boatos por aí, mas aqui nunca houve índio, e isso desde quando eu cheguei aqui; quando eu cheguei já não tinha índio nenhum por aqui. Isso que estão dizendo por aí é *mentira*, pura invencionice de quem não tem nada pra fazer, gente que ao invés vez de trabalhar, ao invés de gerar dinheiro para o progresso desse país, fica criando coisas que não existem’. – Afinal de contas, podemos então aqui colocar o problema: o que existe? O que decide essa respos-

---

1 LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*, p.46.

2 Aproveito aqui o eco ao conceito de Lacan, do alemão *das Ding*, isto é, a “Coisa”, conceito que explicarei ao longo do texto.

ta? Quem a determina? seria o olhar, o plano da visibilidade? No entanto, é justo a princípio no plano do olhar, no plano do visível, aonde o problema da existência se coloca e a aporia, o impasse, persiste: o ponto de mira era o mesmo, mas a visão divergia, o embaixador nada via, Lévi-Strauss via os índios. – E é bem verdade que ainda hoje os *tiros* continuam: segundo o embaixador, no século XVI os portugueses estilhaçavam os índios com canhões; podemos acrescentar aí um outro modo que eles encontravam para anular a existência dos índios, uma que se dava não no plano propriamente do corpo, mas no plano do registro simbólico, quando eles diziam que ‘os índios não têm alma’, tal como nos dias de hoje ainda é possível encontrar quem diga que ‘os índios [os “primitivos”] não têm simbólico’, o que, convenhamos, são formas de estilhaçar a existência de maneira muito semelhante: ser acusado de não ter alma ou ser acusado de não ter simbólico, qual a diferença? talvez apenas o refinamento de uma certa micropolítica que, por uma violência simbólica, procura determinar o que é que em último termo *existe* ou o que é que em último termo pode ter o direito de existir, o que em último termo nossos órgãos e sentidos podem ver e sobre o quê eles devem desviar a percepção, inibi-la. Tal discussão mostra que a existência não se define apenas pela condição isolada do objeto, fora do âmbito da subjetividade, mas sempre está nela imbricada, sempre “sujeitobjeto”, “objetosujeito”; a subjetividade é um circuito que estende seus pseudópodes, e o objeto só existe na medida em que o inconsciente estende as bordas do corpo, estende o campo dos sentidos, estende as bordas do desejo até onde ele deseja ver, limite recíproco do que ele *deseja não ver* (e não do que ele *não deseja ver*). A atividade da pulsão é aí fundamental, e por isso a questão principal talvez não seja ontológica, isto é, não seja da ordem da pergunta “o que é?”, mas mais propriamente ética, ou seja, da ordem do “que queres?” – conforme pergunta Lacan; dimensão ética que em Nietzsche se expressa pela primazia da pergunta pelo “valor” em detrimento da pergunta pelo “ser”, ou seja, mais do que saber “o que é” a vida, mais importa saber ‘qual o valor’ atribuído à ela, mais do que a ‘origem’ da moral, Nietzsche se ocupa antes com o *valor* da moral<sup>3</sup>. Ao invés de ocupar-se com o que seria a vida “em si”, é antes o *valor* atribuído à vida que deve ser posto em questão<sup>4</sup>, pois o em si... quem poderá falar por ele? Num mundo onde não há “em si”, é a pergunta pelo querer que ascende, a dimensão ética ganha primazia sobre a questão ontológica, de maneira que ao invés do ser, é com o *problema do valor*<sup>5</sup> que Nietzsche está ocupado.

– Foi por dar primazia ao ético sobre o ontológico que Lévi-Strauss pôde avançar nesse terreno, construindo uma obra de valor inestimável para todas as

3 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, prefácio, §5, p.11.

4 Ibid. §6, p.12.

5 Ibid. I, p.46.

ciências humanas dos séculos XX e XXI, adquirindo uma importância fundamental na obra de Lacan em diversos pontos (no que diz respeito, por exemplo, ao tratamento dos mitos na neurose, à eficácia simbólica na relação com o inconsciente, à proibição do incesto, etc.), tudo isso tendo decorrido do fato de ter sido capaz de ver algo aonde o embaixador brasileiro nada via. – Enredado nesse problema constituinte, vem a calhar o poeta brasileiro que, tal como Lévi-Strauss, também erigiu uma obra nesse mesmo ponto onde o embaixador nada via; no ponto onde o olhar do embaixador brasileiro recusava ver, retroagindo para a uma negação da existência, o do poeta avançava; o poeta se tornou capaz de ver, nele “já se pode ver o nada”<sup>6</sup>, e ali onde se diz que nada mais existe, ali ele ergue a sua obra, erige a sua existência, intensifica seu desejo de ver ainda mais.

Trazendo à baila esse evento contado por Lévi-Strauss, quero chamar atenção para um deslocamento de perspectiva, para o momento em que o foco da questão deixa de recair numa pergunta pelo *ser*, pelo *o que é*, e se torna *uma pergunta pelo desejo*, pelo a quê o desejo está ligado, pelo o quê o desejo afirma e o quê o desejo nega, recusa. Tal deslocamento, no que ele se orienta por uma ética do desejo, e não por uma ontologia do *ser* (do que é, do que *existe*), se coaduna com a direção proposta pelo presente trabalho.

Em *Positivo e ponto ausente sobreposto* traço uma articulação entre Psicanálise e Nietzsche. Essa articulação não consiste numa articulação propriamente conceitual, mas numa articulação ética, em uma analogia ética fundada sobre um pressuposto comum que reúne Freud e Nietzsche: o encontro entre a pulsão e a ausência. Tanto Nietzsche quanto Freud, herdeiros de Schopenhauer, erigiram suas obras em contraponto às leituras afeitas à consciência e, ao invés de privilegiar a razão no que esta se alinha a uma lógica do pensamento consciente, primaram por uma leitura centrada na noção de pulsão (*Trieb*), por meio da qual desferiram um golpe ao narcisismo humano.

Tomando as pulsões que atravessam nossos corpos como *missing link* para pensar o caráter geral do mundo e da vida, Nietzsche desaloja o homem do centro do universo, do que fora a aspiração da sua consciência, e o recoloca na posição de ser mais um dentre outros efeitos da ‘natureza’, mais um efeito da dimensão pulsativa dos jogos de forças da vida, isto é, do mundo visto como vontade de potência. Segundo Nietzsche, visto enquanto vontade de potência, o mundo (ou “vida”) constitui-se e reconstitui-se por um excesso de forças em atividade, pois, como ele o diz na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, uma força não pode exercer-se como fraqueza, de modo que um *quantum* de força equivale sempre a um quantum de *atividade* com vistas a acumular sempre um *a mais* de potência. Vê-se portanto que, para Nietzsche, considerada sob a perspectiva da vontade de potência, a vida na sua dimensão mais

---

<sup>6</sup> BARROS, M. *Livro sobre nada*, p.63.

elementar é efeito de um jogo pulsional inteiramente positivo, isto é, do excesso de forças em luta, de uma atividade que exerce-se sempre com vistas a um acúmulo por *mais* potência. – A vida, sob essa ótica, nunca exerce-se “para trás” (tal como o tempo nunca exerce-se negativamente), mas sempre avança num ‘crescendo’ (mesmo quando está decrescendo, isto é, mesmo quando encontra-se em estado de desgaste e perda de potência). Pois, segundo Nietzsche, uma força pode desgastar-se, perder domínios, mas nunca pode exercer-se para trás; uma força não pode nunca exercer-se como fraqueza, passivamente, por meio do “não”, “não querendo”.

Enquanto jogo pulsativo, a vida *quer sempre mais*, é pois uma *atividade constante*, e nesse sentido, *positiva*. O prazer aí é o *pathos* que acompanha a vontade de potência, mas não o alvo que ela persegue. Para Nietzsche, o *pathos fundamental* da vida é a vontade de potência, e não a vontade de prazer. Com isso, Nietzsche quer dizer que a vida é abundante, que age como um excesso que transborda para além dos limites impostos pela moral, que escorre para além de toda unidade, para além de toda conservação, que é indiferente ao prazer estático que se autocompra consigo mesmo, que excede ao jogo imaginário que busca fixar e substancializar valores. O mundo como vontade de potência se expande para além da realidade imaginária e incide no real da vida, dimensão esta aonde não há pontos de sentido onde se possa fixar-se – a vida não busca um sentido, nem tampouco a falta de sentido, mas caracteriza-se antes por um excesso que é indiferente ao que pertence à ordem do sentido e que *resta* sempre impenetrável pela linguagem. Nietzsche hipoteticamente falou do mundo como vontade de potência a fim de tentar chegar o mais próximo possível do real não enquanto “coisa em si”, mas enquanto excesso que caracteriza a vida, enquanto superfície que excede e extrapola toda e qualquer formação individual.

Quanto à “falta de sentido”, o presente trabalho procura mostrar como esse problema, para Nietzsche, é uma formação humana, ‘*demasiadamente humana*’. Pois no real não há falta; se há ou se não há sentido, o mundo/a vida não estancará por conta disso. A vida avança indiferentemente ao homem e à sua consciência, a vida avança para além dele, para além de todo indivíduo, quer sempre *mais*.

O problema da falta de sentido para o sofrimento, trabalhado por Nietzsche no terceiro capítulo da *Genealogia da moral*, é correlato da morte de Deus, acontecimento este que, para Nietzsche, inaugurou o niilismo na idade moderna. – O presente trabalho de tese discorre no terceiro capítulo sobre o problema do niilismo na filosofia de Nietzsche, mostrando como o niilismo é considerado por ele um problema *psicológico*, e portanto copartícipe do aparecimento do sujeito num mundo sem sujeito, num mundo que antecede ao sujeito, isto é, no mundo visto enquanto vontade de potência. No momento em que o homem não mais encontra uma referência substancial que lhe justifique o sentido da vida, pois que a crença em Deus, que servia para o homem como referência da Verdade e como suporte que lhe possibilitava estabelecer juízos

sobre a existência, entrou em colapso na modernidade, foi posto sob suspeita, foi “morto” pela descrença dos próprios homens, deixando lugar assim para o nascimento do niilismo, para o sentimento penetrante de um “nada”, de um *vácuo* de sentido.

O presente trabalho busca mostrar como a morte de Deus deixa em seu lugar, para Nietzsche, um vazio com o qual o humano terá de lidar, o que inaugura por sua vez o problema do nada (do latim *nihil*), o problema do *niilismo*. Desdobrado por Nietzsche em “niilismo passivo” e “niilismo ativo”, no primeiro caso procura-se de todo modo tapar o vazio deixado após a morte de Deus, colocando em seu lugar “o humano”, “a moral”, “a ciência”... e toda a gama de substitutos elegíveis e passíveis de encarnar para os homens o lugar da Verdade, o lugar de um referencial Absoluto.

Diante desse problema, Nietzsche irá propor não um materialismo como meio de ultrapassar o niilismo, como meio de superar o sentimento da perda de sentido e da derrocada dos valores que vive o homem da modernidade; Nietzsche não irá tampouco propor uma ausência de niilismo, mas sim um *niilismo ativo* enquanto forma de ultrapassamento do niilismo passivo, enquanto *pathos* que permite *saltar* sobre o “vazio” (tal como, por exemplo, um artista que, ao invés de fixar-se na perda de sentido, compõe uma música sobre isso, fazendo assim do sentimento de “ausência de sentido” um estímulo a mais para criar ao invés de tomá-lo como uma objeção à vida; ou ainda tal como o convalescente que toma a doença como estímulo para recobrar uma *grande saúde*) ao invés de fixar-se no *nada* de sentido e de fazer dele uma nova espécie de *Deus*.

Através do problema do niilismo, o atual trabalho se distancia das interpretações feitas por Heidegger e por Deleuze sobre a obra de Nietzsche, no que ambos concordam num ponto: segundo a leitura de Heidegger e Deleuze, em Nietzsche não há lugar para o *negativo*, isto é, não há lugar para o problema do “nada” em sua radicalidade, não há lugar para a presença radical da falta de sentido com a qual o homem tem de lidar após a morte de Deus. Segundo Heidegger e Deleuze, a obra de Nietzsche se caracteriza em último termo por não deixar lugar para o negativo. Ao contrário das interpretações feitas por Heidegger e por Deleuze, portanto, a proposta do presente trabalho consiste em apontar a presença do negativo no pensamento de Nietzsche em coexistência com a positividade da dinâmica dos impulsos que, enquanto vontade de potência, estão sempre avançando e constituindo um mundo que em permanente expansão. Para isso, o presente trabalho ressalta o fato de que o niilismo ativo, para Nietzsche, constitui uma posição subjetiva em que ao invés de se procurar tapar o vazio de sentido que ficou no lugar da morte de Deus, busca-se tomá-lo como estímulo para transfigurar o real da vida, para transfigurar o que nela, na vida, escapa à dimensão do sentido e conclama uma ética de orientação trágica – na medida em que não se orienta por condições ideais nem nega a ausência de sentidos absolutos, mas afirma-a, intensifica-a a ponto de fazer dela um estimulante que força e que impele à criação de novos valores ao invés de, tal como é o caso do niilismo passivo, fixar-se

no ‘nada’ de valores ou colocar um novo ‘Deus’ no vácuo que surgiu em seu lugar, vácuo nascido no seu lugar *morto*, substituindo este por uma nova Verdade (seja ela a ciência, o humanismo, ou mesmo o Nada tomado como Deus).

Em seguida, na segunda parte do trabalho (capítulos quinto, sexto e sétimo), é introduzida a psicanálise a fim de ressaltar a sua afinidade ética com o itinerário de Nietzsche (traçado na primeira parte do trabalho): assim como em Nietzsche há um cruzamento entre a positividade dos impulsos que atravessam o corpo (considerados por Nietzsche como expressão do mundo visto enquanto vontade de potência) e o aparecimento do problema do *niilismo*, isto é, o aparecimento do sentimento da perda de sentido, do *nada* de sentido experimentado pelo homem após a morte de Deus, de igual maneira o presente trabalho aponta na psicanálise um cruzamento entre a positividade das pulsões (no que elas são, segundo Freud, sempre ativas do ponto de vista da *pressão* que exercem e cuja *fonte* se localiza no corpo) e o seu encontro com o que do real escapa à linguagem, deixando lugar no humano para a experiência da falta de sentido, da falta de um objeto que pudesse fazer cessar o desejo e que lhe garantisse uma satisfação plena, da falta de um gozo pleno que eliminasse a quota de desprazer que o desejo lhe acarreta.

Assim como em Nietzsche a vida é um jogo de forças desdobrado sobre uma dimensão abismal, na medida em que “Deus morreu” e a razão não consegue justificá-la por completo<sup>7</sup>, na psicanálise a presença sempre ativa das pulsões também se choca *contra*<sup>8</sup> uma ausência não do real, mas criada pelo simbólico, isto é, esculpida pela linguagem humana. Assim como em Nietzsche a vontade de potência se choca contra o *niilismo* por meio do homem, na psicanálise a presença constante das pulsões se choca contra a ausência dos objetos ideais que, almejados pelo sujeito, viriam satisfazê-las por completo. Procurar elaborar como isso se dá em Freud se torna nesse momento meu escopo, e para isso a contribuição de Lacan me é indispensável e fundamental, sobretudo no que Lacan, em seu sétimo seminário, afirma que a psicanálise se orienta por uma ética trágica que, em suma, se caracteriza por não se furtar ao que é da alçada do desejo, ao que adentra nessa zona aonde a morte invade a vida, assim como, por outro lado, dado o caráter afirmativo da tragédia (no que ela não cede diante do desejo), essa zona é também e ao mesmo tempo um lugar que nos permite ver o domínio em que a vida invade a morte.

Certamente, ao fim este percurso não poderá ocultar seu inacabamento, o que no entanto não impede nosso esforço em tentar traçá-lo e percorrê-lo.

7 Justificar a vida através de sentidos absolutos sempre foi, segundo Nietzsche, a pretensão de uma moral caluniadora que mantém uma perspectiva ideal sobre a vida ao invés de dirigir-se ao real, isto é, ao invés de afirmar o que na vida se furta e escapa à ordem do sentido.

8 Esse “contra” aqui não é excludente, mas inclusivo, não é do campo adversativo do “... ou... ou...”, mas muito mais próximo da partícula aditiva “e”.

PRIMEIRA PARTE  
**DE NIETZSCHE**

## 2. Da autossupressão da moral.

Num mundo que transcorre em tantas direções e para além do humano, anunciando, por um lado, a finitude humana como também, por outro lado, a vida em todo seu excesso, em todo seu esbanjamento e *esplendor*, no cume de sua abundância, – neste mundo, qual pode ser o valor da existência? em quê o querer pode se fiar? qual ponto de referência pode servir a orientar nossas ações, nossos impulsos, nossos olhos e ouvidos? Ou antes devemos negar, nos furtar ao que há de problemático na existência? Diante de tal questão, qual posição assumimos, afirmamos ou negamos? acolhemos ou rejeitamos? incluímos ou excluimos? dizemos sim ou não? Em que podemos nos fiar? E em quais perigos incorremos com isso, em que abismos podemos soçobrar, assim como também experimentar os maiores êxtases e alegrias? *Onde podemos nos fiar a fim de ter confiança na existência?*<sup>9</sup> O problema está em que, segundo Nietzsche, não podemos saber o que “é”<sup>10</sup>, e isso não por conta de um erro do nosso intelecto, mas porque o que que “é” não existe.

Buscando apreender única e exclusivamente a verdade em detrimento da mentira, procedendo assim por oposições dicotômicas – como se a verdade e a mentira fossem termos excludentes, como se fosse possível falar de uma saúde robusta<sup>11</sup> completamente alheia à doença, assim como também se fosse possível falar de bem e mal enquanto substâncias em si – os filósofos, segundo Nietzsche, procedendo dessa maneira apenas deram a ver a vontade de verdade que age neles próprios, e não a verdade nela mesma, pois esta não existe enquanto tal. Buscando encontrar a verdade enquanto tal, em si, nua, pura, os filósofos apenas encontraram a sua vontade de verdade, isto é, o seu próprio querer. Nietzsche se dedica a um exame dessa questão no primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*, intitulado *Dos preconceitos dos filósofos*, onde toma a vontade de verdade e a abstração filosófica como sintomas, sintomas de “um desejo íntimo tornado abstrato”<sup>12</sup>. Meu intento será então aqui procurar apontar como é a partir do tema da auto-supressão da moral que Nietzsche vai procurar elaborar uma nova linguagem<sup>13</sup> onde, sob a perspectiva do real, ele possa falar criticamente do imaginário. Nesse decurso, a fim de não recair numa moral sobre o real, Nietzsche não irá falar em nome da verdade, mas

---

9 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §109, p.48.

10 Ibid. Livre I, §109, p.48.

11 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, §214, p.132.

12 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §5, p.12.

13 Ibid. §4, p.11.

ao nível *fisiológico*<sup>14</sup>, isto é, ao nível dos impulsos que atravessam o corpo e agem à revelia do “eu”, resistindo à consciência do investigador. Se a psicologia, considera Nietzsche, “não ousou descer às profundezas” e o que ela considera verdade não é senão “um sintoma do que foi até aqui silenciado”<sup>15</sup>, estando portanto presa a preconceitos morais, a uma autocomplacência imaginária que reifica o “si” do investigador sem levar em conta as resistências inconscientes que aí estão agindo, Nietzsche irá procurar elaborar uma *psicofisiologia* que não despreza o corpo e a dinâmica dos impulsos inconscientes que ativamente agem quando querem, e não quando o *eu* quer. “Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar *com*<sup>16</sup> [e não contra] resistências inconscientes no coração do investigador, tem o “coração” contra si”<sup>17</sup>. O intuito de Nietzsche é com isso desferir uma crítica às perspectivas ideais por meio de uma lógica pulsional que atravessa o sujeito mas que no entanto se dirige para além dele, lógica pulsional que constitui o mundo em sua dimensão por assim dizer *cosmológica*, e não somente psicológica, pois não quer subordinar o mundo e a vida em geral à humanidade e ao privilégio do “eu”. Golpe narcísico.

No prefácio de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche se utiliza da mulher como metáfora para deslocar o que na verdade seduz, e é através dessa suposição, dessa suspeita – “supondo que a verdade seja uma mulher” –, que ele busca se opor à ótica dogmática. Se ao invés da objetividade dos dogmáticos, supusermos que o que sempre se quis encontrar sob o nome da “verdade” possui mais afinidade com o poder de sedução de uma mulher (operando num jogo de lusco-fusco que não se deixa fixar, se desdobrando ao mesmo tempo em muitos ângulos e posições, aparecendo para tão logo não estar lá, num jogo que se processa sempre à distância e que faz com que de perto só se possa ver o “nada”, pois que de perto talvez não haja realmente nada a ver, senão outra coisa, isto é, “a inverdade como condição de vida”<sup>18</sup>) do que da unidade viril; se a verdade, tal qual o feminino, assumisse demasiados pontos e perspectivas, acenando para um enxame de direções e desdobramentos, operando assim como que por encobrimentos sucessivos de uma dimensão que não cessa de ratear, tal qual a *vita femina* em *Assim falava Zaratustra*<sup>19</sup> – onde a vida diz “sou apenas inconstante e selvagem, e em tudo uma mulher” – mais próxima do amolecimento que se desfaz do que do vigor que erige e fixa formas que se destacam proeminentemente e se diferenciam da indiferenciação do real, não seria então bem fundada a suspeita de Nietzsche?

14 MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*, p.13.

15 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §23, p.27.

16 Destaque em itálico feito por mim, e não por Nietzsche.

17 Ibid. §23, p.27.

18 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §4, p.11.

19 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, “O canto da dança”, p.103.

– não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo.<sup>20</sup>

A verdade não seria para o homem apenas a ponte para o seu ideal? O encontro com a hora da verdade, para um homem, não seria antes o encontro com a mulher, tal como diz Lacan no *Seminário XVIII*<sup>21</sup> ? Por trás dessa imagem traçada por Nietzsche, que correlaciona a verdade a um modo de funcionamento feminino, manifesta-se uma suspeita: a de que, se há uma verdade, ela não é do registro de um *bem em si*, como querem os dogmáticos, mas é muito mais da ordem de uma sedução, como no caso da superstição do Eu, e talvez não passe de um jogo de palavras, ou ainda de uma sedução da gramática. Tal qual uma mulher que não se deixa conquistar, a verdade tem a estrutura de um encantamento, a estrutura do mito, ela seduz, ela entusiasma, ela faz delirar (*schwärmen*). Porém, é já de se supor que talvez não haja nada para se ver atrás desse véu, nada que se deixe apreender ou capturar além desse jogo de perspectivas que criam a ilusão do espaço de uma pintura. Ao contrário do que pretendem os dogmáticos, a verdade rateia a todo tempo, e talvez não passe de um ideal do homem. Ao contrário da “invenção platônica do puro espírito e do bem em si”, invenção que precisou negar a *perspectiva*, condição básica de toda vida<sup>22</sup>, a verdade talvez não passe da crença numa realidade que não existe, ideal imaginário que procura fixar o que do real escapa ao saber, o que no real é uma multiplicidade constante de linhas e nós que não se pode determinar nem se deixa apreender, mas do qual estamos sempre sentindo seus efeitos. Ao revés do ideal que fixa margens e medidas, talvez – já erigindo uma interpretação, o que portanto pressupõe já o simbólico da linguagem, para o que sempre escapa – o que haja de mais real seja um vir-a-ser desmedido e fluente que toca em demasiados pontos e direções, profundidade onde não se pode chegar ao fundo<sup>23</sup>, superfície abismal sobre a qual o homem, negando essa dimensão abismal do real, erige um ideal de verdade, uma *mulher* de verdade, negando assim a ausência de resposta que seus olhos vêem/deixam de ver, paradoxalmente de maneira simultânea, quando olham para a vida.<sup>24</sup>

20 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, prefácio, p.07.

21 LACAN, J. *Le Séminaire, Livre XVIII*, p.34.

22 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, prefácio, p.08.

23 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, “Máximas e flechas”, §27, p.13.

24 Ibid. “Máximas e flechas”, §13, p.11.

A instância da *verdade*, portanto, seria antes uma interpretação que atesta sintomaticamente o que do real resiste à apreensão pelo intelecto, na medida em que é uma *verdade* criada, uma perspectiva, o sintoma de um desejo, e não uma verdade em si; esta possui antes a estrutura de uma ficção, de uma presunção moral. No entanto, ignorando essa suspeita, os dogmáticos fazem da verdade um *fato* moral, um sentido de significação absoluta, ao passo que é contra esse efeito ideal da verdade, efeito imaginário, que Nietzsche escreve sua obra (como uma espécie de exigência que vai contra os ideais e que resiste àquilo que no inconsciente parece impelir à busca pelo repouso a qualquer preço):

Conhece-se minha exigência de filósofo de colocar-se *além* do bem e do mal – de ter a ilusão do julgamento moral *abaixo* de si. Tal exigência resulta de uma percepção que fui o primeiro a formular: *de que não existem absolutamente fatos morais*. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidades. Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação. O julgamento moral é parte, como o religioso, de um estágio de ignorância em que falta inclusive o conceito de real, a distinção entre real e imaginário: de modo que “verdade”, nesse estágio, designa coisas que agora chamamos de “quimeras”. Portanto, o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui apenas contra-senso. Mas como *semiótica* é inestimável: revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não sabiam o bastante para “compreenderem” a si próprias. Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes de que se trata, para dela tirar proveito.<sup>25</sup>

Como algo que não existe pode tornar-se realidade, e o que existe apenas imaginariamente ganhar a consistência de algo real? Do que se trata na ilusão senão de um jogo entre o *real* e o *imaginário* aonde uma nova realidade advém, jogo de substituições onde o imaginário quer substituir o real, tomá-lo sobre si, de modo que o que imaginário passa a existir como *real*, e o real, por sua vez, agora se *reduz* ao imaginário? Buscando colocar-se além dos valores de bem e de mal, Nietzsche põe em questão todo um jogo entre o real e o imaginário, contra-senso demasiadamente humano em que realidades ideais passam a existir como se fossem reais, em que realidades que no real não existem passam a existir imaginariamente, fixadas e determinadas pelo imaginário. Se por um lado o imaginário é o irreal, se todas essas *antinomias*: “moral”, “imoral”, “desinteressado”, “altruísta”, “devotado”, – tudo isso é *irreal*, imaginário<sup>26</sup>, o irreal nem por isso deixa de constituir uma realidade, a realidade do imaginário. Nietzsche traça aí uma distinção entre o real e o imaginário, entre o real e a realidade: o que é realidade não necessariamente é real, assim como o que é real não necessariamente é realidade. Traçar tal distinção é fundamental para se

25 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, cap. VII, §1, p.49.

26 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §318, p.149.

pôr *além* de verdades morais, condensadas por Nietzsche nos termos “bem” e “mal”. A realidade é fruto de uma interpretação, a realidade é ela própria interpretação, interpretação do real, seja ela uma boa ou má interpretação. E o real, por sua vez, não é uma coisa em si, mas algo do qual não podemos fixar um sentido. De modo que se Nietzsche toma a moral como sendo uma *má* interpretação, isso se dá na medida em que ela fixa um sentido para o que no real não se deixa fixar e assim não leva em conta a contribuição que advém de uma distinção entre o imaginário e o real. Essa é justamente a maneira como os dogmáticos procedem com “a mulher”, como se ela fosse uma verdade em si, facilmente apreensível e localizável, sem suspeitarem, no entanto, que o que esperam encontrar talvez não passe do ideal sintomático do seu próprio desejo. – Por baixo dos véus da “verdade”, por trás de todas as dobras e ornamentos, o que os dogmáticos encontrarão? Mais uma sedução? Uma sedução a mais para a sua vontade, para a sua vontade de verdade? Não sabemos muito bem o que se passou, mas o trecho de Nietzsche nos indica que sob os véus da “verdade” os dogmáticos ficaram de braços cruzados, tristes, sua vontade não foi satisfeita.

É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo. Se é que ainda está de pé! (...) e talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como a superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos.<sup>27</sup>

A verdade escapou mais uma vez; ponto de miragem da moral, que esperava capturá-la em seu cerco. Porém, malgrado exista a moral, *fatos* morais não existem, senão a sua semiótica, seu sistema de signos. E para tirarmos proveito disso, assim Nietzsche afirma, é preciso tomarmos a moral como sendo um sintoma, uma linguagem de signos, pois se considerada a partir da distinção entre o imaginário e o real, uma sintomatologia da moral pode nos revelar “as mais valiosas realidades das culturas e interioridades”. – Quero chamar atenção para isso, Nietzsche não quer extirpar a moral, mas tomá-la como sintoma, o que significa acolhê-la de modo a sabermos melhor do que aí se trata, “é preciso saber antes do que se trata”. Ao invés de extirpar a moral, tal como faz o castracionismo das igrejas, “lá se diz, por exemplo, referindo-se à sexualidade: “se teu olho te escandaliza, arranca-o de ti”<sup>28</sup>, e procedem assim extirpando toda forma de incômodo, nessa prática elegem a sua profilaxia, a sua forma de

27 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, prefácio, p.07.

28 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, V, §1, p.33.

“cura”<sup>29</sup>, porém ao invés desse castracionismo, Nietzsche toma a moral, assim como o ideal de modo geral, como um problema<sup>30</sup>, e opera não mais ao modo do castracionismo, mas como o filólogo que mantém dedos e olhos delicados em face dos signos que terá de interpretar, lentamente e sem pressa de “compreender”<sup>31</sup>.

É tomando a verdade como um sintoma que Nietzsche pode encaminhar o tema da autossupressão da moral. Fazendo da moral uma *sintomatologia*, nela se pode ver uma vontade em ação, a “vontade de verdade”, vontade de encontrar a verdade, vontade essa que construiu uma longa história. A longa história da busca da verdade, essa reverenciada dama a quem filósofos, poetas, viajantes, moralistas e sonhadores sempre se sacrificaram, nos levou às mais estranhas, graves e discutíveis questões<sup>32</sup>. – Mas essa longa história, não é como se nela recorrentemente ao “fim” sempre voltássemos ao começo? Já não seria de suspeitar que a busca pela verdade não é senão o sintoma de uma vontade, e não da verdade, de uma vontade de verdade, e não da verdade mesma? Nessa procura sempre fracassada, não se revelaria já um impulso de morte? “Vontade de verdade – poderia ser uma oculta vontade de morte”<sup>33</sup>. Não encontrando a verdade, isso não nos faz seres mais desconfiados com relação à verdade? “Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e por fim nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar?”<sup>34</sup> Obstinada em encontrar a verdade, a moral se encaminha na direção da morte de si mesma, tal como Édipo, e nesse percurso acaba por se autossuprimir. “Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge?”<sup>35</sup> Os dogmáticos são como Édipo, terminarão como Édipo, e a verdade é uma esfinge que a eles propõe senão enigmas, a verdade é uma *mulher*. Ao fim desse processo, vê-se que a verdade não existe, a mulher não existe, e a moral é apenas o efeito de uma sedução. A moral se autossuprimiu, e os dogmáticos acabaram de braços cruzados, mas talvez com isso puderam se tornar mais desconfiados e passaram a se questionar melhor. A originalidade de Nietzsche em meio a tais questões consiste em operar uma digressão que eu chamaria de topológica, em relação à localização da origem da verdade: ao invés de tomar a verdade como dimensão objetiva do real, Nietzsche lança a suspeita de que sua origem, seu espaço, sua geografia, não está no mundo das *coisas*, mas num mundo seduzido pela linguagem, sintoma de um desejo que revela uma topologia

---

29 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, V, §1, p.34.

30 NIETZSCHE, F. *Aurora*, prefácio, §3, p.10.

31 *Ibid.*, §5, p.14.

32 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §1, p.09.

33 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §344, p.236.

34 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §1, p.09.

35 *Ibid.* p.09.

psíquica, *psicofisiológica*, – “a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais”<sup>36</sup> –, e não para o que seria uma ciência da verdade.

*Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente à “verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou a insciência?<sup>37</sup>

Ao invés de propor uma reforma do conhecimento, e uma ontologia da verdade, Nietzsche, através de um deslocamento topológico, vai tomar o problema da verdade como sendo fundamentalmente um problema ético e não ontológico, o que Heidegger<sup>38</sup> irá criticar em Nietzsche. Para Heidegger, a verdade possui um estatuto ontológico. Já para Nietzsche, a verdade é um *valor* e não possui qualquer estatuto ontológico, mas ético. A desconfiança de Nietzsche é justamente o de que a verdade pudesse constituir uma ontologia. Ao contrário de Heidegger, para Nietzsche a verdade constitui antes o sintoma de um querer, constitui antes de mais nada um valor, toda a verdade é antes um *valor* de verdade, é relativa a um querer, a uma vontade de verdade, e não à uma dimensão ontológica das coisas ou do ser. Pelo contrário, a *coisa* para Nietzsche é já *um fermento imaginário*<sup>39</sup>, um preconceito psicológico, de modo que *nossa* tarefa consiste em colocar aí onde se vêem coisas, onde se vêem a verdade, colocar aí o nosso *olho*, nossa *psicologia*<sup>40</sup>, o que equivale a desmanchar o mundo pretensamente *objetivo*, macro, nas múltiplas microperspectivas e ângulos que o constituem e erigem. O que seria a grande síntese da verdade, essa, para Nietzsche, *falta*, “o que falta ainda é a grande *síntese*”<sup>41</sup>, ponto ideal imaginário que jamais será preenchido. Assim como diz Lacan, a psicanálise não se presta a uma ontologia, mas a uma ética, pois não há o *ser*, essa grande cópula, essa grande síntese; a ontologia é já uma sedução da linguagem, é a superestimação do que na linguagem tem a função de cópula<sup>42</sup>. Assim também para Nietzsche, a “verdade do ser” exprime já um *valor*<sup>43</sup>, o que se dá portanto a um nível ético e não ontológico; a “verdade do ser” é já a manifestação de um horror ao vácuo<sup>44</sup>, e não de uma ontologia.

36 Ibid. §23, p.28.

37 Ibid. §1, p.09.

38 HEIDEGGER. *Nietzsche II*, p.36.

39 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §143, p.63.

40 Ibid. Livre II, §373, p.354.

41 Ibid. Livre II, §4, p.218.

42 LACAN, J. *Seminário, livro 20*, p.37.

43 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §1, p.09.

44 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, §1, p.87.

*Aurora* é um livro onde Nietzsche se põe a solapar a confiança na moral<sup>45</sup>, e busca fazer isso a partir de “dentro”, isto é, mostrando como a moral, por um rigor intelectual consigo mesma, se autossuprime ela própria. Em *Aurora*, Nietzsche se coloca sob a perspectiva de um animal subterrâneo<sup>46</sup>, a toupeira, um roedor que escava, que perfura, que solapa, um animal que sulca a terra, animal solitário que vai “lentamente avançando, cauteloso, suavemente implacável, sem muito revelar da aflição causada pela demorada privação de luz e ar”<sup>47</sup>. – Tendo escrito esse livro num momento aonde sua saúde se encontrava debilitada, Nietzsche decide fazer mais tarde, em 1886, um prólogo tardio a essa obra, aonde ele diz que ela poderia ter sido como “um último adeus, uma oração fúnebre”<sup>48</sup>, mas que desse estado de demorada privação de luz e de ar ele conseguira escapar, conseguira retornar; em semelhantes estados de doença, de decomposição, *queimamos como madeira verde*<sup>49</sup>, isto é, lentamente, sem que valor moral nenhum possa nos salvar, e aonde temos de lidar sozinho contra tudo o que a nós se depara de perigo, de acaso, de maldade e mau tempo<sup>50</sup>.

Ter experimentado esses momentos de debilitamento, no entanto, não impediu Nietzsche de utilizar para a sua obra uma epígrafe de exortação à vida, *Há tantas auroras que não brilharam ainda*<sup>51</sup>, o que por sua vez vai de encontro com a seguinte frase escrita por ele em *A gaia ciência*: “Eu sei mais sobre a vida, porque frequentemente estive a ponto de perdê-la”<sup>52</sup>. Importa também destacar aqui que em tais estados de “demorada privação e impotência”<sup>53</sup>, de doença, miséria, amolecimento, decomposição, fraqueza, é também onde costuma cumular o impulso de negação da vida, quando “o *corpo* doente, com sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para o sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido”<sup>54</sup>, e desse modo apreende a felicidade *negativamente*<sup>55</sup>, isto é, como negação dos estados parciais e debilitados, ao passo que é justamente desses *estados parciais*<sup>56</sup> que Nietzsche ganha seu interesse de

45 NIETZSCHE, F. *Aurora*, prefácio, §2, p.10.

46 NIETZSCHE, F. *Aurora*, prefácio, §1, p.09.

47 Ibid. p.09.

48 Ibid. §2, p.09.

49 NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, §3, p.13.

50 NIETZSCHE, F. *Aurora*, prefácio, §2, p.10.

51 Frase retirada do livro Rigveda, conjunto de hinos Hindus.

52 NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, §303, p.206.

53 NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, prefácio, §1, p.09.

54 Ibid. §2, p.11.

55 Ibid. §2, p.11.

56 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §72, p.31.

elaborar uma ética trágica, isto é, uma ética que se dirige ao que permanece sempre incurável<sup>57</sup>, à afirmação do que resiste à plenitude de estados ideais, não fazendo de tais estados parciais uma ponte para mundos ideais e plenamente satisfeitos<sup>58</sup>. Ora, mas o que seria apreender a felicidade negativamente? poderia a felicidade provir então do seu oposto? Analogamente, poderia a verdade provir do erro?<sup>59</sup> Seguindo a psicofisiologia elaborada por Nietzsche, que vê na origem da oposição dicotômica dos valores o próprio exercício metafísico da negação dos estados parciais e *imorais*<sup>60</sup>, poderíamos dizer que, sim, a verdade, a felicidade, o bem... são sintomas de um ideal que atestam o que do *real* resiste à realização do desejo. O desejo sempre avança em meio à resistências, é só assim que a vida pode avançar.

Se ao contrário olhamos o homem no que ele *deseja*, é o maior dos absurdos... Parece que ele tem necessidade de uma região onde deixar vir à forra sua covardia, sua preguiça, suas ninharias, sua servidão, onde possam relaxar as suas virtudes fortes e viris. (...) “O ideal” é uma espécie de imposto que o homem tem de pagar sobre a enorme despesa que exigem as tarefas reais e prementes.<sup>61</sup>

Nietzsche mostra em *Aurora* como no ocidente ocorreu um processo de autossupressão da moral, onde perseguindo a verdade com todo o rigor e honestidade intelectual, o homem teve de se deparar com um fracasso da noção de verdade. Onde a verdade se fundamenta? A verdade se auto-fundamenta ou encontra sua condição de possibilidade num fundamento externo a ela? O que se percebe a partir da *Crítica da razão pura* é que, voltada sobre si mesma, a noção de verdade não pode fundamentar-se a si mesma sem passar por um crivo externo a ela própria. A verdade enquanto tal, a “coisa em si”, identidade absoluta, quem poderia falar em nome dela? Um ponto-de-vista absoluto já não seria uma negação da sua própria condição? falar em ponto-de-vista-absoluto já não equivaleria a um deixar de ser ponto-de-vista, tornando-se então “a coisa mesma”? Supor um ponto-de-vista que falasse em nome da coisa-mesma, da coisa-em-si, já não seria recair numa *moral* que pretende falar em nome do absoluto? Falar em nome da coisa-em-si, isso já não seria tornar-se *Deus*? Tal como dizia Parmênides, o coração inabalável da verdade difere da opinião dos mortais, nestes não há verdade certa<sup>62</sup>, de modo que à verdade plena equivale a condição de torna-se imortal, tornar-se Deus. Mas o pensamento de Nietzsche se desdobra não a partir da prova da existência de Deus, porém dos efeitos

57 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano* II, “Opiniões e sentenças”, §23, p.23.

58 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §43, p.17.

59 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §2, 09.

60 Ibid. §2, p.09-10.

61 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §33, p.13.

62 LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p.256.

de sua morte, dos efeitos da morte da “verdade suprema”, da morte de Deus<sup>63</sup>, ente máximo onde a moral sempre encontrou sua última morada, seu último esteio.

A moral é um cultivo da *veracidade*<sup>64</sup>, o anseio de falar única e exclusivamente em nome da verdade, devendo para isso “desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira”<sup>65</sup>, de modo que acaba manejando conceitos-múmia e falando apenas do que existiria “sob a perspectiva da eternidade, (...) nada realmente vivo saiu de suas mãos”<sup>66</sup>. A moral é uma pretensão de saber de antemão e em si o que “seja bem e mal”<sup>67</sup>, sem jamais desconfiar que, determinando a verdade, determinando o que seja “bem e mal”, ela pode estar sendo dominada por um preconceito, sem jamais suspeitar que o que ela toma por “verdade” possa ser apenas um *valor*, um eco de consciências, um eco, um valor que não designa nada de real mas antes uma realidade imaginária, interessada, uma interpretação, malgrado se arrogue estar falando em nome do real em si; “a consciência moral não é senão um eco, ela não cria valores”<sup>68</sup>. A moral venera apenas o que é *causa sui* [causa de si mesmo], o que é incondicionado, o que não se tornou, pois é causa de si mesmo. A moral é a crença no conhecimento incondicionado, e é dessa maneira que acaba chegando a Deus, o *ens realissimum* [ente realíssimo]<sup>69</sup>.

Buscando fixar a verdade e com isso eliminar o erro, o engano, a moral termina substancializando a verdade e recaindo assim num pensamento que procede por oposições dicotômicas, numa lógica excludente fundada num *ou...ou...*, numa lógica da contradição que produz um mundo esquadrihado em coordenadas estanques, e que em último acaba tomando o mundo que devém, que está em constante movimento, e portanto em inconstância, como ponte para um mundo ideal, para uma moral, pois que, como diz Nietzsche, “para *fazer* moral é preciso ter a vontade incondicional do oposto”<sup>70</sup>: ou algo é verdade, ou é mentira; ou é saúde, ou é doença; ou é moral, ou é imoral, ou é o céu, ou é o inferno; ou é certo, ou é errado... Ora, essa oposição de valores é justo o que Nietzsche caracteriza como sendo “a crença fundamental dos metafísicos”<sup>71</sup>. Buscando falar em nome da verdade, a moral cultiva um mundo fictício; “em si, nenhuma moral tem valor”<sup>72</sup>, senão para

63 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §125, p.148.

64 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §228, p.105.

65 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, III, §1, p.25.

66 Ibid. §1, p.25.

67 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §236, p.108.

68 Ibid. §239, p.108.

69 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, III, §1, p.25.

70 Ibid. VII, §5, p.52.

71 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §2, p.10.

72 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, §37, p.86.

mostrar o mecanismo da produção de ideais, da produção do sintoma, assim como “tudo [que é] absoluto pertence à patologia”<sup>73</sup>.

Visando falar da verdade em si mesma, a moral produziu uma *falsa moeda*<sup>74</sup>, por meio da qual a moral se mostrou uma grande mestra na arte da sedução<sup>75</sup>, e “até agora foi sobre bem e mal que se refletiu da pior maneira<sup>76</sup>, pois procurando determinar o que é o bem nele mesmo, em si, e o mal nele mesmo, em si, a moral separa em tendências opostas e dicotômicas o que na vida se encontra estreitamente ligado, o que por sua vez debilita os homens não apenas por pretender extirpar a dimensão conflituosa que constitui cada “indivíduo”, mas também por fazer dos homens seres dóceis a quem só é dado obedecer, servir, sem poder levantar suspeita ou desconfiança alguma sobre o que são “valores”, isto é, sentidos<sup>77</sup> elegidos moralmente, e não verdades objetivas.

Ao contrário dessa tendência moral que paralisa a elaboração de uma reflexão ética acerca dos valores, forçando os homens ao que seria uma *hemiplegia da virtude*, segundo Nietzsche, pois que os congela numa única “virtude” e os impede de transitar por uma gama mais ampla de sentimentos e experiências, numa cultura de maior vigor, numa cultura trágica, não espantaria caso encontrássemos uma perspectiva diferenciada, uma perspectiva onde “o amor e o ódio, o reconhecimento e o rancor, a bondade e a cólera, a ação positiva e a ação negativa estão estreitamente ligadas uma à outra”<sup>78</sup>. Na medida em que visa amputar a variabilidade paradoxal dos impulsos que vigoram na natureza, a exigência moral se mostra como sendo uma ideologia contra-natureza na medida em que exige que os homens extirpem, castrem, os impulsos graças aos quais eles podem odiar, prejudicar, errar, sentir cólera... “Essa concepção contra natureza corresponde assim à ideia dualista de um ser inteiramente bom ou inteiramente mau, (...) que totaliza no primeiro caso todas as forças, as intenções e estados positivos”<sup>79</sup>, ao passo que no segundo caso seria totalizado todos “os estados negativos”<sup>80</sup>. Uma tábua de valores como essa é uma tábua idealista, fundada numa divisão que opera por dicotomias, que eleva a concepção de “bem” a uma verticalidade ideal e a desliga de tudo o que no mundo parece-lhe deixar mais vulnerável à transitoriedade, à decrepitude, à doença, à

73 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §154, p.71.

74 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §236, p.108.

75 NIETZSCHE, F. *Aurora*, prefácio, §3, p.10.

76 NIETZSCHE, F. *Aurora*, prefácio, §3, p.09.

77 KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p.142.

78 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §277, p.124.

79 Ibid. §277, p.124.

80 Ibid. §277, p.124.

morte, em suma, ao que na vida se opõe à conservação. A moral procede assim desligando o que na vida é constituído por paradoxos, onde a origem de um valor pode se ligar ao seu estado oposto, por exemplo, e a verdade nascer do erro, a vontade de verdade nascer da vontade de engano, a ação desinteressada ter sua origem no egoísmo, e a pura e radiante contemplação do sábio ter sua origem na concupiscência<sup>81</sup>. É se opondo a essa tendência moralizante que Nietzsche encaminha a sua *psicologia dos filósofos*<sup>82</sup>, suspeitando de que, enquanto atrelada à moral, a especulação filosófica tenha se mantido inteiramente estrangeira ao real, erigindo assim o reflexo sintomático de uma dimensão que resiste à moral, a dimensão *fisiológica*, isto é, a dimensão pulsional que age no corpo e escapa ao controle das razões morais, fundadas na consciência. O intuito de Nietzsche será então o de incluir e reaver o que a moral quer excluir, extirpar, castrar: “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas [*Instinkt-Tätigkeiten*], até mesmo o pensamento filosófico”<sup>83</sup>.

Tomando assim o bem e o mal como realidades fundamentalmente opostas, e não como um antagonismo fundamental, regido pelo paradoxo e não mais pela contradição, o que a moral faz é *negar a vida*, na medida em que esta não separa o sim e o não<sup>84</sup>. Tal como Müller-Lauter o diz, o pensamento de Nietzsche procede em meio a um antagonismo que não privilegia um pólo e exclui radicalmente o pólo oposto, mas que toma esses opostos dinamicamente e de maneira inclusiva, isto é, de maneira complementar<sup>85</sup>, e não como estados contraditórios, o que paralisaria a transitoriedade do mundo num ideal de “bem”, de “repouso”, de “homem bom”, de “verdade”...

Para Nietzsche, “*Talvez jamais tenha havido ideologia mais perigosa, de maior desastre in ‘psychologicis’, que essa vontade de fazer o bem*”<sup>86</sup>: fora com isso que surgiu o homem de tipo servil, fanático. Separando o sim do não, imagina-se estar a caminho da apreensão da verdade, da pureza, da unidade, da totalidade e do triunfo sobre a inconstância dos instintos e do paradoxo que delas resulta. Porém, a vida não separa o sim do não, e fundar essa distinção no fim das contas termina sendo o que fomenta na moral uma condenação do mundo, uma negação do que na vida há de problemático, do que nela resiste a um *optimum* de condições favoráveis, pois a partir do momento em que se erige um “bem” como instância suprema da vida, é esta instância “suprema” que acaba servindo como instância ideal

81 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §2, p.09.

82 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §56, p.21.

83 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §3, p.10.

84 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §277, p.125.

85 MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p.40.

86 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §277, p.125.

que fomenta uma condenação da vida na medida em que esta resiste à idealização: “a história inteira é a refutação experimental da sentença da dita “ordem moral universal””<sup>87</sup>, e se em alguns momentos precisamos nos lavar com água limpa, há também os momentos em que precisamos nos lavar com água suja<sup>88</sup>. – Procurando um “bem”, a moral inventa uma *outra vida*<sup>89</sup>, *outra vida* essa que não é senão o *desejo de ser outro* que está por trás do ideal ascético<sup>90</sup>, ideal que por sua vez procura negar a falta de sentido do sofrimento atribuindo a ele um sentido. Nessa direção, o sentido fornecido, pelo ideal ascético, à falta de sentido do sofrimento, opera do mesmo modo que a moral, na medida em que pretende curar o que na vida permanece incurável, na medida em que busca dar um sentido para o que na vida escapa à toda pretensão de sentido.

Se a moral busca fixar um sentido, fixar uma imagem da verdade, a auto-supressão da moral é o processo inverso, processo aonde a imagem da verdade vai se dissolvendo cada vez mais, incapaz de se sustentar, de auto-fundamentar-se, acabando assim por ruir-se; a autosupressão da moral é o ocaso do sentido. No prefácio de *Aurora*, um importante momento nesse processo da auto-supressão da moral é por Nietzsche situado em Kant, na transformação que se dá entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*. Na primeira obra<sup>91</sup>, Kant faz uma distinção entre a coisa-em-si e o fenômeno, onde afirma que nosso intelecto não é capaz de apreender a coisa-em-si nela mesma, o que significa que do ponto de vista do conhecimento não podemos falar em nome do que seria a verdade enquanto tal, em si, nela mesma. No entanto, na *Crítica da razão prática* a noção de verdade é reabilitada por Kant, na medida em que ao nível da moral a verdade se torna uma instância necessária. Com isso, Kant acaba dando mostras, um tanto a contrapelo, de que a verdade não é algo ao qual podemos apreender ao nível da natureza da razão, do conhecimento puro, mas apenas ao nível de uma ordem prática, *moral*, como ficção *necessária* capaz de orientar nossas ações, na medida em que possibilita a determinação de juízos de ordem prática. Ao nível da razão prática, segundo Kant, é *como se* conhecêssemos a coisa-em-si, e é isso que pode orientar nossas ações. – O que Nietzsche detecta aí? o desenrolar de um processo de perda da consistência do sentido da verdade. Quando na modernidade a razão rigorosamente critica a si mesma, a “verdade” então se pulveriza, pois a razão é levada a admitir a sua finitude no que seu acesso à coisa-em-si só lhe chega mediante uma negativi-

87 NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Por que sou um destino”, §3, p.102.

88 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano* II, “Opiniões e sentenças”, §82, p.43.

89 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §277, p.125.

90 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, §13.

91 KANT, I. *Crítica da razão pura*, p.154.

dade fundamental, como *não* conhecida, e é essa negatividade que os juízos morais, de ordem prática, virão tentar recobrir e preencher.

A que se deve que, a partir de Platão, todos os arquitetos da Europa tenham construído em vão? Que tudo o que eles próprios tinham séria e honestamente por ‘aere perennis’ [mais duradouro que o bronze] ameace desabar ou já se encontre em ruínas? Ah, como é falsa a resposta que ainda hoje se tem para essa pergunta, “porque todos eles negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira” – a fatídica resposta de Kant, que verdadeiramente não nos atraiu, a nós, filósofos modernos, para um terreno mais sólido e traiçoeiro! (–e, perguntando agora, não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto “conhecesse” seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um absurdo? A resposta correta seria, isto sim, que todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant – que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à “verdade”, mas, na realidade, a “majestosos edifícios morais” (...). Por outro lado, (...) ‘não teria necessitado dela, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o “mundo moral” inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão.’<sup>92</sup>

Kant, ao voltar a razão sobre si mesma, colocando a razão diante dela própria, na *Crítica da razão pura*, a fim de determinar as condições de possibilidade da razão *pura*, isto é, não determinada pela experiência, com isso acaba levando “boa parcela de sensualismo para sua teoria do conhecimento”<sup>93</sup>, na medida em que foi o primeiro na filosofia moderna a radicalizar uma crítica ao poder abstrato do intelecto, tal como afirma em *Prolegômenos*:

(...) os puros conceitos do entendimento não têm qualquer significado se se afastam dos objetos da experiência e se referem a coisas em si (*noumena*). De algum modo servem apenas para soletrar os fenômenos a fim de os poder ler como experiência.<sup>94</sup>

Segundo Kant, intuições (sensíveis) não ligadas a conceitos são cegas, assim como conceitos puros, desligados da experiência, sem conteúdo, são vazios<sup>95</sup>. Todo conhecimento, segundo Kant, parte necessariamente da experiência, do contrário o que há são delírios metafísicos, ilusão, pretensão de conhecimento, uso transcendente da razão. Conhecer verdadeiramente, segundo Kant, consiste antes numa articulação entre a dimensão cognitiva e a dimensão sensível, numa articulação capaz de ligar em conceitos a materialidade sensível: o “objeto é aquilo em cujo conceito se encontra reunida a multiplicidade de uma intuição dada”<sup>96</sup>. Não conseguimos

<sup>92</sup> NIETZSCHE, F. *Aurora*, prólogo, §3, p.11.

<sup>93</sup> Ibid. §3, p.11.

<sup>94</sup> KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*, §30, p.89.

<sup>95</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*, p.55.

<sup>96</sup> Ibid. p.115.

conhecer um objeto independentemente de nossas faculdades; em outras palavras, não podemos, segundo Kant na *Crítica da razão pura*, conhecer a coisa em si, mas somente os fenômenos, isto é, a coisa em si *tal qual aparece* às nossas faculdades e não nela mesma. Com isso Kant desabilita a *intuição intelectual*, noção tão corrente no pensamento medieval; segundo os padres desse período, a intuição intelectual era como um “olhar do espírito” que tornava possível a apreensão de uma realidade em sua essência, em sua totalidade própria<sup>97</sup>. Noção que esteve tão presente na Idade Média, Kant desabilitou a intuição intelectual<sup>98</sup>, golpeando o homem em sua pretensão de expor e compreender algo de modo imediato, isto é, sem qualquer mediação sensível, pois para ele isso só seria possível a um intelecto divino<sup>99</sup>, só mesmo um Ser Supremo poderia fornecer a si mesmo o objeto que vê em seu pensamento. Ao contrário de um ser divino, ao homem só são possíveis realizar intuições sensíveis, só por meio da sensibilidade ele é capaz de obter um acréscimo de conhecimento; desconsiderando a sensibilidade o homem produz ideias metafísicas, ilusões, mas não o conhecimento. “Pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições”.<sup>100</sup> Nietzsche também desabilita a intuição intelectual, e nesse sentido reconhece a importância de Kant:

Kant percebia muito bem como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão! Pois ante a natureza e a história, ante a radical *imoralidade* da natureza e da história, Kant era pessimista, como todo bom alemão desde sempre.<sup>101</sup>

Uma passagem também importante de Nietzsche a esse respeito está no aforismo número cento e seis, de *Humano, demasiado humano*:

– mesmo os lógicos falam de “intuições” da verdade na moral e na arte (por exemplo, da intuição de que “a essência das coisas é uma”). (...) A fome não demonstra que «existe» um alimento para saciá-la; ela deseja esse alimento. «Intuir» não significa reconhecer num grau qualquer a existência de uma coisa, mas em tê-la como possível, na medida em que por ela ansiamos ou a ela tememos; a “intuição” não faz avançar um passo na certeza. (...) no fundo é apenas o contrário, temos apenas o

---

<sup>97</sup> FONTAINE, J-M. *Le vocabulaire latin de la philosophie*, p.83.

<sup>98</sup> É *intuição* porque imediata. Mas é *intelectual* porque não é sensível.

<sup>99</sup> BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. p. 28. Benjamin irá mostrar que, no entanto, se Kant desabilitou a intuição intelectual, Fichte (filósofo relevante para a compreensão da teoria romântica da crítica de arte que se inicia propriamente apenas com Friedrich Schlegel) e os primeiros românticos estão preocupados em reconquistá-la, pois ela é imprescindível quando se quer falar de um autoconhecimento via pensamento, de uma autoconsciência reflexiva, ou seja, de uma consciência capaz de se refletir, de voltar sobre si mesma sem recorrer a uma dimensão sensível exterior a ela própria, recuperando assim uma imediatez no conhecimento de si.

<sup>100</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*, p.39.

<sup>101</sup> NIETZSCHE, F. *Aurora*, prólogo, §3, p.12.

desejo íntimo de que *possa* ser assim – isto é, de que o que torna feliz seja também verdadeiro.<sup>102</sup>

Na esteira de Kant, assim como de grande parte da filosofia posterior a Kant, para Nietzsche o pensamento não mais é capaz de, como ocorria no período medieval, por si só se assegurar da existência de algo; nosso conhecimento intelectual não tem acesso ao Absoluto, pois nossa “razão” e nossa existência se encontram subordinadas a condições finitas, o que significa que não somos seres oniscientes<sup>103</sup> e não conseguimos lançar os olhos ao que seria a vida em sua dimensão geral e universal, mas somente a partes limitadas dela<sup>104</sup>, isto é, só conhecemos *perspectivamente*, tudo o que vemos, ouvimos e sentimos em geral, o fazemos sob uma perspectiva, sob a nossa perspectiva, como por ângulos, e não por apreensão imediata e total do que conhecemos. Assim portanto, a perspectiva, condição básica da vida<sup>105</sup>, é negada pelos dogmáticos ao tomarem a *verdade* segundo um ponto de vista imaginário e imediato, total, como uma espécie de bem em si que sugere a permanência em detrimento do que em meio ao devir comporta-se inconstantemente e ocupando posições parciais.

Na passagem da primeira crítica para a segunda crítica, *A Crítica da razão prática*, segundo Nietzsche a vê, nela a vontade crítica opera “tal como o escorpião, ela crava o ferrão no próprio corpo”<sup>106</sup>. E por quê? Por conta do processo de contra-investimento no qual a moral incorre e que, a contrapelo, opera sobre si mesma. Na segunda crítica, a moral, buscando se fiar rigorosamente na verdade, se auto-suprime, se volta contra si mesma<sup>107</sup>, entra num processo de entropia interna que, como por efração, culmina no seu mais íntimo avesso, isto é, na sua *imoralidade*, na sua presunção de querer falar em nome da mais pura verdade. – Paradoxalmente, o que Kant fez com a segunda crítica foi redimensionar a moral, forçando esta ao máximo de suas capacidades e levando-a então a ter de se deparar com a sua própria estrutura de auto-engodo, de sua intimidade estrutural com o falso, pois nesse momento Kant pôs à mostra que no âmbito de nossas ações práticas não há lugar para o conhecimento segundo o entendimento; no âmbito da razão prática não podemos nos fiar em algo sólido segundo o conhecimento, mas devemos nos subordinar a valores morais, a crenças morais, a imperativos morais, a suposições tais quais aquela que diz que por meio do *imperativo categórico* – “age de tal modo que a máxima de tua ação possa valer como máxima universal” – iremos atingir o *Bem supremo*.

<sup>102</sup> NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, §131, p.93.

<sup>103</sup> Ibid. §106, p.76.

<sup>104</sup> Ibid. §33, p.38.

<sup>105</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, prólogo, p.08.

<sup>106</sup> NIETZSCHE, F. *Aurora*, prólogo, §3, p.10.

<sup>107</sup> Ibid. §3, p.10.

É aí nesse momento que Nietzsche percebe uma virada: a moral, ao invés de levar a um imperativo ao qual devemos nos subordinar e *obedecer*, deve antes ser tomada como problema, como sintoma, como algo que não passa de uma *semiótica dos afetos*<sup>108</sup> e que portanto deve servir como pressuposto para uma liberação<sup>109</sup>, por conta de uma desconfiança e suspeita com relação à noção de “verdade”. Para além da obediência a uma instância a qual já não se acredita mais, para além de toda fixação de valor, para além de toda “verdade”, para além de toda lei, para além de toda moral, para além da oposição entre bem e mal, para além do imaginário, lancemo-nos então ao que até agora a moral considerou “proibido”<sup>110</sup>. – A moral se auto-suprimiu, não se acredita mais nela, tudo se mostra agora como sempre o foi, isto é, como *provisoriedade*, como *experimento*; a própria moral sempre foi um estado inconfessado de experimentação que, negando-se, se arrogava agir conforme normas absolutas.

*Interregno da moral.* – Quem já estaria agora em condições de descrever o que *substituirá*, um dia, os sentimentos e juízos morais? – ainda que possamos ver claramente que todos os seus fundamentos se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação: seu caráter obrigatório diminuirá dia após dia, enquanto não diminuir o caráter obrigatório da razão! Constituir novamente as leis da vida e do agir – para essa tarefa nossas ciências da fisiologia, da medicina, da sociedade e da solidão não se acham ainda suficientemente seguras de si: e somente delas podemos extrair as pedras fundamentais para novos ideais (se não os próprios ideais mesmos). De modo que levamos uma existência *provisória* ou uma existência *póstuma*, conforme o gosto e o talento, e o melhor que fazemos, nesse interregno, é ser o máximo possível nossos próprios *reges* [reis] e fundar pequenos *Estados experimentais*. Nós somos experimentos: sejamo-lo de bom grado!<sup>111</sup>

Se estar sob a moral consiste em prestar-lhe honrar antes de honrar a si mesmo, obedecer às suas normas antes de dar ouvido a si mesmo, ao ruir a moral, tomemos de bom grado as consequências desse desmoronamento para reconquistar o direito de errar, de conquistar, de perder, de criar, reconquistemos o direito de experimentar, de nos perder para também nos achar, esse é o convite feito por Nietzsche após a desvalorização dos valores morais, uma aposta na contribuição que pode advir de cada subjetividade a partir de si mesma e não mais da subserviência a uma “verdade”, criando a partir de novas pedras fundamentais, como Nietzsche prefere chamar, novas maneiras de agir, deslocando antigos ideais em prol da ocupação de novas posições diante da vida. Junto com a moral, ruiu também o caráter

108 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §187, p.76.

109 NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*, prólogo, §3. p.13.

110 NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, prólogo, §3, p.16.

111 NIETZSCHE, F. *Aurora*, §453, p.234.

obrigatório da razão – que desde Parmênides serviu como critério da verdade<sup>112</sup> –, *experimental* se torna então possível, e aonde “a verdade” era o que existia, o sujeito agora, na sua dimensão a mais singular, adveio. E aonde a moral se auto-suprimiu, *incipit tragoedia* [a tragédia começa]: “este cálice quer novamente ficar vazio, e Zaratustra quer novamente ser homem”<sup>113</sup>. – Ao invés de servir à moral da verdade, com o trágico tem início a força de desejar<sup>114</sup>, o que inclui o que no desejo há de involuntário e que para isso tenha também de se perder<sup>115</sup> do narcisismo de si mesmo, de se tornar capaz de querer<sup>116</sup>, não o bem-estar<sup>117</sup>, mas de querer o que é sem-deus<sup>118</sup> e sem garantias, capaz de amar a si mesmo<sup>119</sup> ao invés de se entregar a uma moral do *outro*, a um mundo do Além, o que inclui ter boa vontade para com as próprias imperfeições ao invés do nojo<sup>120</sup> para consigo mesmo, ao invés de fazer das próprias imperfeições uma ponte para mundos ideais, uma ponte para mundos infinitos<sup>121</sup> onde o “sumo bem” pode encontrar um lugar. Após a auto-supressão da moral, é preciso ter boa vontade para consigo mesmo e querer algo diferente dos ideais de reconciliação<sup>122</sup>, é preciso ter boa vontade para com o amor, e portanto também para com a morte<sup>123</sup>, pois a moral foi posta sob suspeita, de modo que já não é capaz de fornecer um fundamento seguro capaz de orientar a ação humana; os valores absolutos colapsaram, ruíram.

Segundo Nietzsche, Kant deixa entrever como, na passagem da primeira para a segunda *Crítica*, a moral se auto-suprime, se volta contra si mesma; ela mesma, por rigor e honestidade intelectual, se auto-critica e abisma no vácuo de fundamento<sup>124</sup>. E a posição de Nietzsche é justamente a de radicalizar ainda mais essa honestidade intelectual<sup>125</sup>, levá-la às últimas consequências, de modo a poder ultrapassar, através das noções de *vontade de potência* e de *niilismo ativo*, ultrapas-

112 LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p.257.

113 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §342, p231.

114 Ibid. §118, p.143.

115 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, “Da bem-aventurança involuntária”, p.154.

116 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, “Da redenção”, p.131; “Da virtude que apequena”, p.164; “Do imaculado conhecimento”, p.117.

117 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, “Da virtude que apequena”, p.161

118 Ibid. “Da virtude que apequena”, p.163.

119 Ibid. “Da virtude que apequena”, p.164.

120 Ibid. “O mendigo voluntário”, p.255.

121 Ibid. “Dos três males”, p.178.

122 Ibid. “Da redenção”, p.134.

123 Ibid. “Do imaculado conhecimento”, p.117.

124 GIACÓIA, O. *Labirintos da alma*, p.134.

125 Ibid. p.121.

sar e superar o caráter aporético da auto-supressão da moral. – Por uma vontade de verdade, procurando falar em nome da verdade, Kant faz com que a razão se volte criticamente sobre si mesma e coloque a pergunta: “o que pode a razão conhecer?” temos acesso à verdade, à coisa em si? A razão e o intelecto nos permitem esse acesso? Distinguindo o fenômeno e o que seria a coisa em si<sup>126</sup>, Kant conclui que só alcançamos os fenômenos, os efeitos da coisa-em-si modificada pela receptividade que oferece à nossa sensibilidade: o nosso modo de perceber só é capaz de captar uma representação confusa das coisas<sup>127</sup>, a maneira como elas nos *aparecem*, a sua dimensão fenomênica, e não a *causa noumenon*, isto é, a coisa-em-si em mesma.

Na *Crítica da razão prática* Kant reabilita o que na *Crítica da razão pura* se concluiu ser um limite da razão além do qual ela não podia ir; na segunda *Crítica*, Kant postula que uma apreensão da coisa-em-si é não apenas realizável como também necessária ao nível da razão prática. Ora, mas como? Kant deixa assim um fosso aberto, um impasse entre essas duas obras – como ele mesmo reconhece – “um abismo intransponível”<sup>128</sup>, por conta de que *aquilo que é negado no âmbito do conhecimento é paradoxalmente assumido como pressuposto fundamental no nível da experiência moral*: o que ao nível do conhecimento fica restrito a uma dimensão *negativa*, na medida em que nele não temos acesso direto à coisa-em-si, é acessado ao nível da razão prática. “O que, portanto, é por nós denominado noumenon, deve ser entendido, enquanto tal, somente em *significação negativa*.”<sup>129</sup> Assim, por exemplo, Deus e a alma são vistos na primeira *Crítica* como exemplos do uso ilegítimo da razão, quando no seu interesse especulativo, ao invés de se ligar ao entendimento, a razão passa a se dirigir a ideias supra-sensíveis que ultrapassam os limites de toda experiência possível<sup>130</sup>. Na *Crítica da razão pura* o esforço de Kant será então o de conjurar os efeitos dessas ilusões internas da razão sobre o conhecimento<sup>131</sup>.

No entanto, procurando conjurar a ilusão, Kant deixa um abismo, um fosso em aberto entre as duas *Críticas*: no âmbito do conhecimento teórico “o conceito de natureza representa os seus objetos na intuição, mas não como coisas em si mesmas, porém na qualidade de simples fenômenos”<sup>132</sup>; já no âmbito da moral “o conceito de liberdade representa no seu objeto uma coisa em si mesma, mas não na intuição”<sup>133</sup>.

---

126 KANT, I. *Crítica da razão pura*, p.44.

127 Ibid. p.49.

128 KANT, I. *Crítica do juízo*, Introdução, §2, p.20.

129 KANT, I. *Crítica da razão pura*, p.155.

130 KANT, I. *Crítica da razão pura*, volume II, p.08.

131 DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*, p.38.

132 KANT, I. *Crítica do juízo*, p.19.

133 Ibid. p.19.

Na *Crítica da razão prática* Kant assim reabilita a existência de uma “intuição intelectual singular”<sup>134</sup> e atribui realidade objetiva ao supra-sensível<sup>135</sup>, pois o princípio de toda lei moral (enquanto um postulado da razão prática) implica simultaneamente a possibilidade do seu objeto supremo, isto é, implica a condição em que podemos pensar a realização do seu objeto supremo<sup>136</sup>. Ao nível prático, para além do que podemos conhecer, “o fim terminal de todos os seres racionais (a felicidade, na medida em que esta é possível em acordo com o dever) é imposta mediante a lei do dever”<sup>137</sup>. E o fiador aí, dessa passagem que vai do dever moral para a realização da felicidade, é Deus: “só este oferece o fim terminal com o qual podemos contar”<sup>138</sup>.

Na *Crítica da razão prática*, Deus e a alma são ideias que não configuram o uso ilegítimo da razão – como foi o caso da *Crítica da razão pura*, onde Kant examina tais noções no trecho reservado à uma lógica da ilusão<sup>139</sup>, outro nome para a dialética transcendental – mas condições necessárias sem as quais o objeto da razão prática não seria possível nem realizável<sup>140</sup>: Deus se torna tão mais necessário quanto mais ele não é um objeto dos sentidos<sup>141</sup>. Nessa segunda *Crítica*, o pressuposto de Kant é o de que a razão capaz de legislar na moral prática deve ser autônoma e não patológica<sup>142</sup>, isto é, deve determinar-se unicamente pelo sentimento do dever e não pelas sensações empíricas e particulares dos sentidos.

Ora, segundo o aforismo número três do prólogo de *Aurora*, o que Kant deixa manifesto com isso é que como por um rigor intelectual em busca da verdade, a moral se volta contra si mesma, e deixa entrever que “a verdade” é uma questão que pertence já ao campo da moral (razão prática) e não ao campo do conhecimento (razão pura). – A moral assim se auto-suprime, e isso por querer manter um rigor e honestidade intelectual que tem de reconhecer que não é possível falar da verdade segundo um conhecimento verdadeiro, mas unicamente a partir de uma interpretação moral da existência. A verdade é uma pretensão imaginativa da razão, que quer fixar no âmbito prático o que ao nível do conhecimento falta, escapa; a fim de orientar-se no campo das ações, diante da questão “como se deve agir?”, a razão é levada a se refugiar do real criando para si a ilusão de poder falar em nome da

134 KANT, I. *Crítica da razão prática*, p.199.

135 KANT, I. *Crítica da razão prática*, p.71.

136 KANT, I. *Crítica do juízo*, §91, p.310.

137 Ibid. §91, p.311.

138 Ibid. §91, p.310.

139 KANT, I. *Crítica da razão pura*, vol. II, p.07.

140 KANT, I. *Crítica da razão prática*, “Dos motivos da razão prática pura”, p.134.

141 KANT, I. *Crítica da razão prática*, p.134.

142 Ibid. p.42.

coisa-em-si, em nome da lei do dever que permitiria operar uma conciliação, uma conformidade entre o sentimento de dever e a realização da felicidade.

Com isso, segundo Nietzsche, Kant nos torna mais desconfiados em relação à verdade e ao âmbito da moral. Kant, a contrapelo, nos faz perceber que o mundo “verdadeiro” é uma mentira acrescentada<sup>143</sup> ao que escapa ao sentido e não pode ser fixado por ele. A moral quer fixar no ideal o que no real não se deixa reduzir nem limitar, e que nos chega sempre já sob o efeito do avanço da surpresa, da transformação contínua, da transitoriedade, da pulverização das formas que procuram se erigir e fixar. A auto-supressão da moral vem corroborar isso, nos mostrando que a moral não nos apresenta Ideias puras, e sim signos eleitos, privilegiados não por conta de uma “linguagem natural”<sup>144</sup>, mas por uma simbólica que acena já para o que na linguagem age sob o efeito da criação do artifício e da sedução da linguagem<sup>145</sup>— “símbolos são todos os nomes do bem e do mal: não enunciam, apenas acenam”<sup>146</sup>—, arte do encantamento por meio do qual criamos mediatizações para o real e dele tomamos uma certa distância, incorrendo com isso no risco de nos deixar encantar e fixar pelos símbolos que nós mesmos criamos, fazendo deles imagens ideais de cujo poder de sedução não conseguimos escapar: “desligando o ideal do real, rebaixamos o real, o empobrecemos, o caluniamos. O *belo pelo belo – o verdadeiro pelo verdadeiro – o bem pelo bem* – três maneiras de lançar um mau olhar ao real»<sup>147</sup>.

Derrocada da moral. A vida agora, para além da moral, para além da verdade, se desdobra como puro negativo? Após recusar à moral a possibilidade de assegurar-se de um fundamento sobre a verdade, Nietzsche se fecha numa perspectiva negativa?<sup>148</sup> O que tocamos neste momento? Pelo que somos tocados? Puro nada, puro vazio do real?

143 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, “A razão na filosofia”, §2, p.26.

144 BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*, p.170.

145 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, “A razão na filosofia”, §2, p.28.

146 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, Da virtude dadivosa”, p.73.

147 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Livre I, §280, p.126.

148 WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*, p.60.

### 3. De um mundo sem sujeito: da vida como vontade de potência

Para além da moral, para além do imaginário, para além de toda fixação de sentido, o que há? Quando esgarçamos a moral ao máximo e então a vemos se consumindo, se auto-suprimindo, perecendo até declinar inteiramente... com o que então nos deparamos? o que há do outro lado da moral? um bem? um mal? a verdadeira felicidade, a que até agora fora proibida? O proibido estaria além da moral? Quando Nietzsche diz, *Nitimus in vetitum* (“Lançamo-nos ao proibido”<sup>149</sup>), visa ele atingir algum *bem*?

Por que o tempo até hoje não parou, e o mundo inteiro, do macrocosmo ao microcosmo, com todos seus astros e larvas, não gritou com toda a euforia e disse “atingimos nosso fim!”? Por que as estrelas não cessam nunca de se mover? Por que a Terra até hoje não parou seu movimento, pois já não deveria ter ela encontrado o que queria? Por que o sol até hoje, incansavelmente, não parou de fazer ressurgir a aurora a cada manhã? Por que o tempo não se congelou num eterno meio-dia? ou ainda numa eterna meia-noite? Ou até mesmo por que o sol nunca fez um movimento para trás de si? Por que as estações do ano não fazem uma sequência reversa da que costumam fazer? Por que a chuva não ‘cai’ para cima, não ‘sobe’ de volta para o lugar de onde veio? Por que a velhice não caminha para trás e retorna ao viço da sua juventude? Por que a vida e o tempo avançam incansavelmente? Por que tudo ainda não acabou e desaguou num grande e imenso deserto? Por que o sertão virou mar? Por que onde viviam populações e culturas inteiras, há séculos, surgiu um rio engolindo tudo, de maneira que toda vida que havia ali se viu desfeita e submersa? Não é possível voltar atrás e assegurar-se da vida sem que a morte faça os indivíduos submergirem? Por que as camadas geológicas ao longo dos anos se superpuseram? as águas secaram; e onde era mar tornou-se grandes desfiladeiros; onde havia desertos formou-se imensas e densas florestas, com as mais variadas cores da fauna e da flora. Por que a vida não pôde se conservar, por que a vida não anda para trás? Por que a vida orgânica parece estar submetida a um imperativo de *crescimento*<sup>150</sup> que submete tudo o que vive, numa expansão irrefreável em meio a quê tudo que nasce também perece, num antagonismo fundamental para o qual tudo o que vive não encontra cura nem escapatória? Já não deveria o tempo ter parado e atingido seu fim? – Excesso

---

<sup>149</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, prefácio, §3, p.16.

<sup>150</sup> NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance* I, Livre II, §95, p.251.

do real, o mundo quer sempre mais, e segue indiferente à toda formação de unidade, indiferente à formação do *eu*, indiferente à toda vida individual, segue estilhaçando e fragmentando toda unidade organizada em sua superfície.

Ao invés de uma apologia ao homem, é preciso estarmos atentos ao que por meio da concepção da *vontade de potência* Nietzsche desfere um golpe ao narcisismo humano, desalojando a autobiografia que o homem construiu para si mesmo – para Nietzsche, o homem é não apenas o mais cruel dos animais, mas sobretudo o mais cruel dos animais consigo mesmo, capaz de extrair extrema volúpia do desprazer que inflige a si próprio, capaz de violentar a si mesmo<sup>151</sup>, animal capaz de *avaliar* suas perdas<sup>152</sup> e de fazer promessas<sup>153</sup>, bicho-homem em quem se gravou uma memória que procura subordinar os seus instintos mais fundamentais [*Grund-Instinkte*]<sup>154</sup>, animal de faces vermelhas<sup>155</sup>, *o animal mais indeterminado dentre todos*<sup>156</sup> – deslocando aquilo do que esta planta, *a planta “homem”*<sup>157</sup>, se vangloriou até então: de ter um *eu*, uma *alma*, e ocupar o centro do universo. Por meio da concepção da vontade de potência, Nietzsche leva o humano a refrear seu ideal de potência, ideal de ser um animal privilegiado dentre todos, levando-o à beira de si mesmo, levando o humano a interrogar a autobiografia que faz de si para então poder esticar outras posições, ouvir o que no mundo transcorre além do humano, além do “indivíduo”, e dar vazão ao que o homem tantas vezes parece querer *negar*: o que na vida resiste ao seu apoderamento, as forças que crescem e avançam sem se deixar subordinar ao seus domínios intelectuais, geográficos... forças que desdobram outras perspectivas, além do *eu* e do *nós*, perspectivas alheias a ele conquanto a ele se ligue e sempre retorne, resto ao qual seu *não* já não pode tapar inteiramente, sobra, resíduo que sempre retorna, pois a vida

151 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*, “O convalescente”, p.209

152 ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée II*, p.531.

153 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, §1, p.47.

154 Ibid. §3, p.51.

155 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*, “Dos compassivos”, p.84.

156 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, §13, p.110. É esse caráter indeterminado, inconstante, inseguro, que permite pensarmos o homem em Nietzsche a partir de *uma lógica pulsional*, possuindo uma extrema variabilidade nas suas posições, nas suas escolhas, numa plasticidade tamanha de posições sexuais, religiosas, éticas, artísticas, culturais, pessoais, que não admite uma determinação unicamente biológica ou mesmo uma outra qualquer determinação que seja. À toda determinação posta sobre ele, o homem é capaz de subvertê-la, à todos os ciclos o homem perverte, animal mais indeterminado que é, assume inúmeras formas e deformações, animal perverso, o mais cruel de todos, também o mais “santo” por vezes, capaz de se domesticar ao máximo, e também por isso de ser o mais perverso, o mais polimorfo dos animais, capaz de *negar* tudo, de dizer *não* a qualquer coisa, assim como também de dizer *sim*, fazendo-o por mero capricho e não por uma determinação biológica da espécie, capaz de *negar* até mesmo a vontade, como mostra §44 de *Além do bem e do mal*. O que me faz lembrar a obra de Dostoiévski, “O sonho de um homem ridículo”, onde basta que um ser “humano” apareça para que um reino até então perfeito descambe para um total desarranjo e desordem.

157 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §44, p.45.

se afirma sempre *mais, e mais, e mais...* Sobre esse dorso, sobre essa superfície, mais além dos fins e da finitude humana, onde outras finitudes se colocam, avançam e jogam entre si, entre resistências, o mundo se desdobra como vontade de potência. Essa é a hipótese, a vontade de potência é já uma experimentação com a *verdade* justamente porque a verdade enquanto tal não existe.

Num mundo finito, constituído por forças finitas, limitadas,<sup>158</sup> Nietzsche não propõe um novo positivismo, uma nova realidade *de fato*, nem também um ceticismo – o que, segundo Nietzsche, seria ainda uma espécie de positivismo de cabeça-pra-baixo, às avessas, invertido, pois permanece vinculado, mesmo que negativamente, ao imperativo dogmático da verdade<sup>159</sup>; ao invés de um dogmatismo invertido, Nietzsche propõe uma experimentação com a verdade, uma “interpretação”, pois a verdade enquanto tal não existe, e a vontade de verdade contém nela velada um impulso em direção ao que não há, um impulso em direção à morte<sup>160</sup>, uma vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, a vontade de verdade constitui “um estado defensivo”, “*uma brusca decisão de não saber*, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento das janelas, um dizer Não interiormente a essa ou àquela coisa”<sup>161</sup> – o que por sua vez se aproxima muito de uma das definições de “neurose” dadas por Freud: a neurose é da ordem de um “não querer saber de nada disso”, uma fuga diante da vida real, um não querer tomar conhecimento dela<sup>162</sup> –. Ao invés de um outra “verdade”, Nietzsche propõe uma experimentação com ela, um usufruir de novas máscaras, criá-las de modo a poder levá-las ao máximo do que permitem ver, pois, após a auto-supressão da moral, num mundo portanto onde já não se encontram certezas imediatas<sup>163</sup>, para quem toda verdade desfaleceu e se encontra morta ao mesmo tempo em que o mundo não pára de avançar e *crescer*, a ficção se torna necessária, assim como tudo o que é profundo ama a máscara<sup>164</sup>, pois no “fundo” aquilo com o que nos deparamos não é com uma imagem e o que nela pressupõe fixidez, mas com o sem-fundo, pura opacidade em que o pensamento não consegue se fiar nem encontrar sentido, malgrado no corpo experimentemos impulsos que sempre impelem a avançar em alguma direção. “Toda filosofia também esconde uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara”<sup>165</sup>, e o abismo entre saber e poder é talvez

158 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, §310, p.332.

159 GIACÓIA, O. *Labirintos da alma*, p.137.

160 NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, §344, p.236.

161 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §230, p.123. O destaque em itálico é de minha autoria.

162 FREUD, S. *A perda da realidade na neurose e na psicose*, p.127, 129.

163 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §16, p.20.

164 Ibid. §40, p.42.

165 Ibid. §288, p.175.

maior, e mais inquietante, do que se imagina”<sup>166</sup>. A vontade de potência, portanto, é mais uma experimentação proposta por Nietzsche.

Por meio da vontade de potência, Nietzsche desloca o que este *humano* narra de si mesmo, a sua identificação gregária, a sua criação de um “*nós, os homens*”, de modo a tomá-lo não como ser superior, portador de faculdades superiores, ser especial, senhor do universo, mas como uma planta a mais, um bicho a mais, inscrito na natureza, uma formação orgânica. Se a moral acena para uma tirania contra a natureza, a vontade de potência aponta para a prodigalidade e indiferença da natureza<sup>167</sup> com relação ao surgimento do homem em um dado momento do decurso da vida. O mundo visto como vontade de potência aponta para o homem não como grau mais alto de uma evolução *natural*, mas como resultado de um acontecimento casual, formação casual que tal como se formou poderá tão logo desaparecer em meio à dimensão finita das forças que constituem o mundo, isto é, os homens podem desaparecer assim como também as condições *naturais* por meio das quais ele encontrou condições para crescer e se cultivar. – Importante dizer que a questão aqui não é a mesma do ideal estóico, da ética estóica, que consistia no ideal de querer viver “conforme a natureza”, pois essa natureza “em si” e benevolente com os seres vivos não existe, a “natureza” é já a própria manifestação de um esbanjamento de forças que são indiferentes ao homem. “Viver – isto não é precisamente querer ser diverso da natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser indiferente?”<sup>168</sup> Buscando recolocar o homem na “natureza”, Nietzsche não está se fiando no ideal de uma “vida natural”, numa vida harmônica e sem percalços, sua perspectiva é antes a de se insurgir contra os ideais que querem negar o que no real resiste à realização dos ideais de conservação do homem, o que resiste à realização da “felicidade” e do “bem supremo”.

Os sentimentos de prazer lógicos, aritméticos e geométricos formam o fundo dos juízos estéticos; certas condições de existência aparecem como tão importantes, e a *resistência que o real* opõe a elas é tão frequente e tão grande, que de tais formas surge o prazer.<sup>169</sup>

O real oferece resistências; diante disso, a formação humana irá buscar *lugares* onde possa contra-investir, onde possa descarregar suas forças. O ideal, nesse sentido, é um *lugar*. No entanto, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que

---

<sup>166</sup> Ibid. §253, p.146.

<sup>167</sup> Ibid. §188, p.77.

<sup>168</sup> Ibid. §9, p.14.

<sup>169</sup> NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre II, §381, p.359. Destaque em itálico de minha autoria.

o homem consagra sua vida à perseguição de um sentido, à realização de ideais – deixando ver que nele, no homem, algo se encaminha e se dirige para um além da vida – ele sacrifica a si próprio, nega a si próprio, e nos faz entrever que os impulsos que o governam não visam seu bem-estar, mas o seu próprio desgaste, o seu próprio gozo, o sacrifício de si mesmo, o que lhe oferece resistência e lhe atrela a algo que já o estende para além do puro prazer, pois que o encaminha também à dor, à perda de si, à perda da unidade, ou seja, para a morte, para as resistências mesmas, para a vida em todo o seu *esplendor*, em toda a sua pujança e *potência*.

Quantas *vantagens* o homem sacrifica! (...) O que se busca, não é sua “felicidade”. (...) Nossos desejos buscam com uma paixão persistente se atacar às coisas, sua força acumulada busca resistências.<sup>170</sup>

Experimentalizar essa dor como um prazer, esse é o paradoxo que a vida nos força, pois que se a vida é prazer, só o é sob a condição de se ter um bom estômago<sup>171</sup>, e é esse estômago que liberta, que pode liberar. A liberdade não existe “de fato”, a vida por “ela mesma” não é potência, prazer, nem felicidade, nem impotência, nem dor, nem tristeza, a potência não é um fato, a vida é jogo de resistências que avança irreversivelmente, e por isso é também pressão à vontade de potência, a *querer* criar outras condições, a *ter* de criar outras condições, outros domínios; querer é o único motivo que pode libertar, pois querer é criar<sup>172</sup>, criar outras formações, pois só assim o que vive pode encontrar lugar, tomar posições, crescer, se expandir, a vida o coage a isso, a vencer resistências, a vida força a isso, ainda que se queira negá-la, ainda que não se queira acompanhá-la, ainda que não se queira viver, a vida cresce mesmo assim, indiferente, alheia à morte dos indivíduos. O mundo como vontade de potência é um mundo sem sujeito, prescinde dele, desfaz toda unidade, é desumana, assim como também não é “natural”, não acontece como gratuidade, mas como força de vontade, dimensão acéfala que não pára de se expandir em todas as direções, para o alto e para baixo, crescendo e decrescendo, mas sempre se expandindo. A vida é a direção, a dimensão qualitativa dessas forças, que excitam, impelem, coagem, pressionam, *crescem*, interpõem obstáculos... e tudo que vive precisa tomar parte nisso, superar, reverter os obstáculos em *vantagem* própria, reverter o que no real, em último termo, é pura irreversibilidade e não volta atrás, reverter o que resiste ao sentido, o que resiste à uma conversão plena, o que resiste à fixação de sentido da moral, o que resiste à busca de um fundamento, de modo a então criar condições possíveis, *impô-las*, sem fazer dessa irreversibilidade, que resiste à realização de condições ideais,

<sup>170</sup> NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre II, §376, p.357.

<sup>171</sup> NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, “De velhas e novas tábuas”, p.197.

<sup>172</sup> Ibid. p.197.

uma objeção à vida, sem fazer dela um motivo para negá-la e para tomá-la como ponte para novos ideais. – A esse propósito, numa perspectiva contrária à postura que toma as condições desfavoráveis da vida como ponte para novos ideais, vem a calhar a metáfora do dançarino utilizada por Nietzsche, daquele que caminha aos saltos, pois a vida porta um abismo e não oferece solo seguro onde podemos repousar nossos “pés”: “Melhor dançar toscamente que andar coxeando. Aprendei, então, da minha sabedoria: mesmo a pior coisa tem dois bons reversos”<sup>173</sup>. A dança serve aqui como metáfora de uma posição que não se fia na estabilidade, pois a vida é algo que sempre se mostra excessiva, transitória, *hybris* que excede toda medida e todo sentido, toda felicidade, toda dor, todo bem e todo mal, a vida excede toda polarização e compartimentação do real, não se deixando reduzir a pares de opostos contraditórios.

Meu mundo se tornou perfeito nesse instante, meia-noite é também meio-dia, –  
A dor também é um prazer, a maldição também é uma bênção, a noite também é um sol – ide embora, ou aprendereis: um sábio também é um tolo.  
Disseste alguma vez Sim a um só prazer? Oh, meu amigos, então dissestes também Sim a *todo* sofrimento. Todas as coisas são encadeadas, emaranhadas, enamoradas, –<sup>174</sup>

O real não se deixa reduzir e fixar, a vida sempre escapa à lógica, à apreensão pelo pensamento, malgrado exija dele, do pensamento, uma posição. O dia era dia e quando se viu, num contínuo, já tinha virado noite; o termo médio dessa mutação não se pode determinar precisamente, e essa reversibilidade, essa superfície de oposições que constitui a *natureza* remete a algo que o pensamento não consegue determinar, e *isso* que não conseguimos determinar, que escapa à apreensão pelo sentido, *isso avança* e aponta para uma dimensão de irreversibilidade presente na vida, constitui uma força de oposição positiva às tendências do eu humano. Isso que *avança* (seja crescendo ou decrescendo, como luz ou sombra, como saúde ou doença, como unidade ou multiplicidade, antagonismo do qual sempre sobra um excesso indeterminável) e que rateia à apreensão pelo campo do sentido, *isso* constitui o *real* para Nietzsche, dimensão que por sua vez não se confunde com a *realidade* humana nem com a linguagem, isto é, com o simbólico, com as palavras, embora todos esses registros estejam encadeados, entrelaçados.

A vida é em tudo inconstante e selvagem<sup>175</sup>, e cobra do pensamento uma posição, uma orientação diante do real, uma posição primitiva do pensamento<sup>176</sup>. O mundo visto como vontade de potência desfaz o homem de seus mundos ideais

173 Ibid. “Do homem superior”, p.280.

174 Ibid. “O canto ébrio”, p.307.

175 Ibid. “O canto da dança”, p.103.

176 LÉVI-STRAUSS. C. *O pensamento selvagem*, p.26.

para reinscrevê-lo numa meta primitiva<sup>177</sup> do pensamento, isto é, coagido a ter de se posicionar diante do mundo, a se orientar em meio a um mundo que não se deixa submeter a uma lógica da contradição, binária, pois convive com oposições reais<sup>178</sup>, isto é, com direções contrárias que não se anulam mas, paradoxalmente, coexistem e têm dimensões positivas num mundo sem centro, sem *sujeito* e sem coisa-em-si. O homem, assim como os demais seres, são coagidos a terem de se orientar em meio a essa “desorganização” da matéria bruta, às mil ordens nas quais ela é posta, de modo a poder reverter essa *outra* ordem da “matéria bruta” num ordenamento possível para si mesmo, onde já se possa habitar, se situar, *crescer*. No mundo tomado enquanto vontade de potência, o humano, assim como toda unidade que se erige, é uma formação secundária, posterior ao conflito propulsivo das forças.

A auto-supressão da moral é parte de um trajeto da filosofia de Nietzsche que exige do filósofo que ele seja capaz de se encaminhar para além da moral, para *além* do bem e do mal<sup>179</sup>. Ora, se para a moral as noções de bem e mal são tomadas como dados inquestionáveis, para Nietzsche, assim como para Freud, as noções de bem e mal não são noções naturais<sup>180</sup>, mas morais, isto é, uma interpretação imaginária acrescentada ao real, o que faz com que, por outro lado, tomando a moral enquanto sintoma, Nietzsche possa fazer o percurso inverso do imaginário e cair, cair na real, traçando uma distinção entre o imaginário e o real. – À moral, afirma Nietzsche, falta estabelecer uma distinção entre o imaginário e o real.

Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação. O julgamento moral é parte, como o religioso, de um estágio de ignorância em que falta inclusive o conceito de *real*<sup>181</sup>, a distinção entre real e imaginário: de modo que “verdade”, nesse estágio, designa coisas que agora chamamos de “quimeras”.<sup>182</sup>

Partindo da suspeita de que “a verdade” e a “certeza” tenha sido antes o fruto de uma má interpretação do real, Nietzsche considera imprescindível fazer uma distinção entre imaginário e real. Justamente por não se suspeitar da loucura que há

177 ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée II*, p.525. Segundo Andler, por meio da vontade de potência, Nietzsche está reconstruindo à sua maneira um pensamento pré-lógico sobre a vida, – semelhante ao pensamento descrito pelo antropólogo Lévy-Bruhl em *L'Âme primitive* – um pensamento onde a “materialidade” da vida é considerada como sendo constituída por uma densidade pensante e emotiva, nem matéria pura nem espírito puro, embora participe tanto do corpo quanto do espírito e só possa ser conhecida através do corpo.

178 KANT, I. *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*, p.66.

179 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, “Os melhoradores da humanidade”, §1, p.49.

180 FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p.93.

181 Destaque em itálico de minha autoria.

182 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, “Os melhoradores da humanidade”, §1, p.49.

na vontade do homem<sup>183</sup>, a loucura de produzir certezas e acreditar nelas, de erigir em *ideais* virtudes que agem mesmo contra nós, virtudes que, à revelia do eu, nos rebaixam e arruinam<sup>184</sup>, como a abnegação de si, por exemplo, os homens tomam o imaginário pelo real e se agarram a realidades que não existem. *Não existem absolutamente fatos morais. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidades.*<sup>185</sup> Ora, Nietzsche poderia então refutar inteiramente essa loucura da vontade humana, excluir a produção de ilusões, a produção de erros, aniquilar de vez o imaginário, rejeitá-lo de vez, e passar direto ao que seria uma espécie de *cura*, propondo talvez o que seria uma reforma do intelecto que nos permitisse falar diretamente em nome da verdade, do juízo correto, do verdadeiro “homem bom” ou de uma saúde robusta, inquebrantável... porém, fazendo uma sintomatologia da moral, Nietzsche trabalha “não para refutá-la – *o que tenho eu a ver com refutações!* – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro”<sup>186</sup>. Se a filosofia clássica buscou expurgar o erro do pensamento, a ética trágica consiste antes em se dirigir ao que é incurável<sup>187</sup> e à reconquista do direito de errar. Ao invés de refutar inteiramente o imaginário da moral, Nietzsche considera ser antes preciso escutá-lo<sup>188</sup>, tomar o sintoma com luvas<sup>189</sup> e, através de uma distinção entre o real e o imaginário, fazer uma sintomatologia da moral, uma sintomatologia não desprezível, mas inestimável, apanhá-la enquanto uma linguagem de signos, enquanto semiótica relevante e capaz de contribuir para uma reorientação do pensamento em meio ao real.

Portanto, o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui apenas contra-senso. Mas como *semiótica* é inestimável: revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não *sabiam* o bastante para “compreenderem” a si próprias. Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito.<sup>190</sup>

Nietzsche possui muitas passagens onde se refere ao imaginário, sobretudo nos fragmentos póstumos, dentre elas destaco algumas: “Se se é desses filósofos tais como sempre existiu, não se tem olhos para o que foi nem para o que se torna – apenas se vê o *ser presente*. Mas como o ser presente não existe, apenas resta ao filósofo a *realidade*

183 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, “Da redenção”, p.133.

184 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance* I, Introduction, §33, p.13. Trad. Geneviève Bianquis.

185 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, “Os melhoradores da humanidade”, §1, p.49.

186 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, prólogo, §4, p.10.

187 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano* II, Opiniões e sentenças diversas, §23, p.23.

188 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, I, §5, p.21.

189 NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, prólogo, §3, p.16.

190 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, “Os melhoradores da humanidade”, §1, p.49.

*imaginária*, que é seu “mundo”<sup>191</sup>; “Tudo o que é simples é puramente imaginário, não é “verdade”. Mas o que é real, o que é verdadeiro, não é um, nem redutivo à unidade”<sup>192</sup>; “O que acontece se toda unidade apenas for unidade enquanto organização? Mas a “coisa” a qual acreditamos não é senão um germe imaginário *acrescentado* a diversos atributos”<sup>193</sup>; “Toda “experiência interna” repousa sobre o fato de que toda excitação nervosa exige que lhe procuremos uma causa e que a representemos; ora é a causa imaginária que se apresenta primeiro à consciência: essa causa não é nada adequada à causa real (...)”<sup>194</sup>; “De fato, nós somos uma multiplicidade *que se construiu uma unidade imaginária*”<sup>195</sup>; “O “bem do indivíduo” é tão imaginário quanto o “bem da espécie””<sup>196</sup>; “Para o organismo, a consciência é uma mão que lhe permite alcançar mais longe. (...) Nossa lógica, nosso sentido do tempo e do espaço são faculdades de abreviação (...) Mas esse mundo imaginário é para o homem um meio de se apropriar por meio de signos de uma multidão imensa de fatos e de os gravar na memória”<sup>197</sup>.

O imaginário, tal como Nietzsche o concebe, decorre de que nosso intelecto não foi organizado para conceber o devir, e na medida em que a causalidade é algo que nos escapa<sup>198</sup> ao mesmo tempo em que excitações nervosas nos impelem a buscar causas que não existem, o intelecto tende e pretende encontrar a estabilidade que não encontra no real erigindo sentidos e se fixando em *imagens*<sup>199</sup>. – A fim de se orientar em meio ao devir, o homem estabelece comparações e erige coisas e identidades imaginariamente: “Um axioma tal que: Duas coisas semelhantes a uma terceira são semelhantes entre elas, supõe de início coisas, identidades; nem uma nem outra existem”<sup>200</sup>. No entanto, a imagem, segundo Nietzsche, em sua maior parte não é uma impressão dos sentidos, mas antes um produto da imaginação, tal com as cores e os sons são *fantasias* que, longe de corresponderem ao real, apenas correspondem ao nosso estado individual<sup>201</sup>: *Não existem ações morais: elas são puramente imaginárias*. Todas essas antinomias: moral/imoral, desinteressado/altruísta – tudo isso é *irreal*, imaginário<sup>202</sup>. Em todos esses fragmentos [inúmeros são

191 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre I, §47, p.18. Trad. Geneviève Bianquis.

192 Ibid. Livre I, §118. p.52.

193 Ibid. Livre I, §143, p.63.

194 Ibid. Livre II, §245. p.306.

195 Ibid. Livre II, §177, p.284.

196 Ibid. Livre II, §81, p.246.

197 Ibid. Livre II, §236, p.303.

198 Ibid. Livre I, §96, p.42.

199 Ibid. §104, p.46.

200 Ibid. Livre II, §236, p.303.

201 Ibid. Livre II, §110, p.255.

202 Ibid. Livre I, §318, p.149.

os fragmentos que vão nesse mesmo sentido], em oposição ao real, o imaginário remete sempre a um estado individual, ao pensamento<sup>203</sup>, ao que na imagem reflete e devolve uma identidade especular, uma vontade do próprio indivíduo de se conservar em meio à multiplicidade do devir através da crença em realidades inalteráveis, fixas, permanentes. Porém, para Nietzsche, se o espelho supõe o permanente e o sujeito nasce da ilusão da identidade<sup>204</sup>, por detrás dessa unidade imaginária dos pensamentos conscientes são os impulsos que trabalham<sup>205</sup>.

Cabe então perguntarmos: se a moral é uma ficção, se a verdade é uma permanência imaginária assim como a identidade e a indivisibilidade do eu, assim como a suposta substancialidade da *coisa*, da consciência... o que há então para além do imaginário? O que há para além da moral? O real do nada? O puro negativo? – Tal é a importante pergunta formulada por Patrick Wotling: “rejeitando a possibilidade de se assegurar de um fundamento, Nietzsche se fecha numa perspectiva negativa?” Essa pergunta é fundamental na medida em que duas das maiores interpretações feitas da obra de Nietzsche, as interpretações feitas por Heidegger e Deleuze, têm no seu centro a questão do negativo. Tanto para Heidegger quanto para Deleuze, por motivos diferentes conforme cada um deles, a noção nietzscheana da vontade de potência elimina o negativo e dá a este um papel secundário (ou reativo), figurado sobretudo no niilismo e na moral (por meio do ressentimento, da má-consciência e do ideal ascético). Segundo Heidegger, Nietzsche recai numa metafísica ao consumir a ausência de sentido<sup>206</sup>, preenchendo a ausência de sentido, que é o problema específico do niilismo, com um novo sentido, um novo fundamento, fundamento esse que seria a vontade de potência enquanto sentido que determinaria o ente na sua totalidade e não deixaria espaço para o problema do nada (*nihil*). Já para Deleuze, o ponto fundamental da filosofia de Nietzsche é justamente o que na vontade de potência não deixa espaço para o negativo. Segundo Deleuze, vista enquanto vontade de potência, a vida é justamente o que transmuta o negativo em seu contrário<sup>207</sup>, dimensão plena de positivities que elimina o negativo de ser tomado como polaridade essencial do devir. O devir, segundo Deleuze, é puro positivo, de modo que se trata não de ver “o positivo do negativo”, mas de fazer do negativo uma decorrência do positivo, pois que tomar o negativo (a falta de sentido da dor, o sentimento de finitude...) como polaridade essencial do devir levaria a uma vida reativa, ressentida, ascética.

---

203 Ibid. Livre I, §169, p.75.

204 Ibid. Livre II, §55, p.238.

205 Ibid. Livre I, §51, p.19.

206 HEIDEGGER, M. *Nietzsche* II, p.12.

207 DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 201.

Colocamos então novamente a questão: após a diluição e auto-supressão da moral, após a dessuposição e morte dos pontos sólidos erigidos imaginariamente (a verdade, o bem e o mal, a coisa, Deus, a identidade do eu, e tantos outros), o que encontramos? Com o que nos deparamos do outro lado da moral, no avesso dela? No espaço fora da lei e dos valores morais, o que há? O nada, o puro negativo? uma outra *coisa*, um outro bem? um mal? O que há para além da moral, para além do imaginário?

A hipótese<sup>208</sup> de Nietzsche da *vontade de potência* consiste na sua tentativa de falar a partir de uma outra perspectiva, uma perspectiva além do *humano*, isto é, além do imaginário, a partir do real e não mais do imaginário. Como lembra Lou Andreas-Salomé, em seu período de *Humano, demasiado humano*, “Nietzsche aprendera a estimar o mundo real como o mais valioso”<sup>209</sup>, ao passo que o humano tende a só admirar as coisas que estão completas, acabadas, prontas, e a subestimar as coisas que se encontram inacabadas, em processo<sup>210</sup>. Contra essa tendência humana, a elaboração do conceito de vontade de potência corresponde ao esforço e ao risco que Nietzsche assume a fim de tentar uma interpretação que fale em nome do real, e não mais a partir do registro imaginário, isto é, da consciência, dos pensamentos conscientes, do eu, registros estes em que o humano se coloca como centro do universo e se porta como uma espécie de senhor do mundo – ora, mas um inseto também poderia se ver ocupando o centro do universo<sup>211</sup>. O discurso da consciência é onde a tradição procurou se fiar a fim de assegurar-se da posse da verdade; porém,

---

208 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §36, p.40.

209 ANDREAS-SALOMÉ, L. *Nietzsche em suas obras*, p.165.

210 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, §161, p.115.

211 NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p.26. Isso me parece estar em estreita correlação com o *perspectivismo ameríndio*, conceito desenvolvido pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, o que aparece mais especificamente no capítulo sete do seu livro *A inconstância da alma selvagem*. Segundo esse perspectivismo, a relação a si não é uma propriedade exclusiva da espécie humana, os animais possuem sua perspectiva *humana*, ocupam o centro da sua própria perspectiva, partem de *si* mesmos ao olharem ao mundo, e se vêem qualitativamente da mesma forma que o homem se vê a si mesmo; os animais são fundamentalmente humanos quando se olham a si mesmos e o outro (isto é, todas as perspectivas que não a dele mesmo). Os animais possuem uma relação a si tanto quanto o homem. Portanto, o substrato de base entre os homens e os animais não seria a *animalidade*, o homem visto enquanto animal (“animal racional”, por exemplo, tal como se deu na definição aristotélica), mas antes uma *humanidade* de forma, qualitativa, é que faria o substrato comum entre homens e animais. Os animais se percebem como nós nos percebemos. Quando se vêem, se vêem tal qual nós humanos nos vemos, e é isso que os índios querem dizer quando dizem que ‘os animais são gente’. Em tal universo, certamente, o “homem” não possui nada de especial. – Assim também para Nietzsche os animais se vêem como *humanos* na medida em que facilmente podem se ver como ocupando o centro e o lugar mais importante do universo, tal como o exemplo dos insetos em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*. Com a noção de *vontade de potência*, Nietzsche pretende radicalizar ao máximo uma crítica à consciência como única e suprema perspectiva sobre o mundo, pois assim como a consciência humana interpreta, as plantas e os animais também interpretam; em suma, segundo o conceito de vontade de potência, toda vida orgânica interpreta, e nisso a espécie humana não desfruta de privilégio algum.

segundo Nietzsche, a consciência é já uma locução e não uma unidade simples, é já uma dupla refração, *a consciência opera sempre por dupla refração*<sup>212</sup>, é especular, é fruto de um acordo e não uma realidade imediata. A consciência é já um sintoma, uma consequência, uma locução imagética<sup>213</sup>, *é a imagem que o espírito observa no seu próprio espelho*<sup>214</sup>, e não o real.

Sempre se supôs que na origem estivesse a verdade, mas a verdade é uma experiência que começa com o *outro*, efeito de uma dupla refração, imagem especular, fruto de uma experiência gregária, função da moral, função que começa com dois, acordo que surge como locução especular, imagética de *dois* – *Um está sempre errado: mas com dois começa a verdade. – Um não pode provar a si mesmo: mas dois já não podem ser refutados*<sup>215</sup>. Derrida mostra muito bem como ao falar em nome de si mesmo, Nietzsche está sempre jogando com uma lógica surda do entre-dois que não pode falar de si mesmo em primeira instância<sup>216</sup>, ao mesmo tempo em que não pode reduzir-se ao segundo termo desse jogo de espelhos. Dessa maneira, falar de si implica sempre passar pelo outro; seja esse outro o eterno retorno, seja o crucificado, seja Ariadne... é preciso captar a singularidade que não se congela imaginariamente em nenhum desses pólos, e que portanto decai do jogo especular, da lógica dual, o que decai no entre-dois, o mundo enquanto fluidez expansiva, antagonismo fundamental, vontade de potência, luta entre dois nomes<sup>217</sup> – tal como minha mãe, vivo, e tal como meu pai, já morri<sup>218</sup>.

Aonde o real escapa à regularidade das leis, o erro consiste em introduzirmos aí, onde os movimentos para nós permanecem invisíveis<sup>219</sup>, um sujeito imaginário livre para ser outro<sup>220</sup>, em supor termos achado a verdade quando o que estamos vendo não passa de nosso próprio reflexo, da refração da nossa consciência sobre o outro, e não de uma realidade imediata. Para Nietzsche não há “fatos de consciência”, mas antes um fenomenismo da observação de si<sup>221</sup>, a suposição de um eu, realidade imaginária de uma superfície que possui a força de criar realidades que não existem e depois passar a crer que aquilo que ela próprio criou é a verdade, esse

---

212 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §241, p.305. Trad. Geneviève Bianquis.

213 Ibid. §41, p.230.

214 Ibid. Introduction, §6, p.218.

215 NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, §260, p.184.

216 DERRIDA, J. *The ear of the other*, p.09.

217 Ibid. p.11.

218 NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, p.21.

219 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §252, p.308. Trad. Geneviève Bianquis.

220 Ibid. Livre I, §158, p.69. Trad. Geneviève Bianquis.

221 Ibid. Livre I, §88, p.40.

é o fenômeno fundamental<sup>222</sup>, a crença na “coisa”<sup>223</sup>, no “bem”<sup>224</sup>, a crença que existem sujeitos<sup>225</sup>, a crença de que existem indivíduos<sup>226</sup>. No entanto, essa realidade imaginária é antes o resultado de um trabalho pulsional. Assim como Freud define a pulsão como sendo a “medida de exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal”<sup>227</sup>, Nietzsche considera o imaginário como um sintoma pulsional, exigência de trabalho imposta pelo corpo, por uma pressão do corpo, por uma carga de excitação nervosa.

*O fenomenismo do “mundo interior”. (...) Toda a “experiência interna” repousa sobre o fato de que toda excitação nervosa exige que lhe procuremos uma causa e que a representemos; ora, é a causa imaginária que se apresenta primeiro à consciência: essa causa não é nada adequada à causa real, é um tateamento (...). Nosso “mundo exterior”, tal qual nós projetamos a cada instante, está indissolúvelmente ligado ao velho erro causal, nós o interpretamos graças ao esquematismo da “coisa”, etc.*<sup>228</sup>

A tentativa de Nietzsche, sua experimentação (*Versuch*), será então procurar falar não mais em nome da verdade, do imaginário, do bem, da coisa, do indivíduo, mas em nome do real, o que implica um colocar-se além do espelho, além da função especular, além do dois, do efeito ótico que é a refração da consciência. “Para que a existência do *sujeito* seja possível, é preciso que exista o permanente (...). O espelho supõe o permanente. – Ora, eu acredito que o sujeito poderia nascer da ilusão de identidade”<sup>229</sup>, ilusão da identidade que procura conservar-se da pressão e multiplicidade do real, assim como “por exemplo quando forças diversas (luz, eletricidade, pressão) produzem sobre um protoplasma uma excitação idêntica, ele conclui à identidade das causas”<sup>230</sup>.

Nesse sentido é que à concepção unitária da psicologia, que supõe uma unidade originária do eu, Nietzsche vai opor uma *fisiopsicologia*, uma teoria da evolução da vontade de potência<sup>231</sup>, uma lógica pulsional da multiplicidade das forças, forças que por sua vez são sempre ativas e que nunca se exercem negativamente. O mundo considerado enquanto vontade de potência, a vida na sua di-

222 Ibid. Livre I, §174, p.77.

223 Ibid. Livre I, §143, p.63.

224 Ibid. Livre II, §81, p.246.

225 Ibid. Livre I, §142, p.62.

226 Ibid. Livre II, §181, p.285.

227 FREUD, S. *As pulsões e seus destinos*, p.25.

228 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §245, p.306.

229 Ibid. §55, p.238.

230 Ibid. §55, p.238.

231 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §23.

mensão mais elementar, correlativa dos impulsos que experimentamos em nossos corpos, essa é a hipótese de Nietzsche para falar em nome do real, é uma dimensão onde não há negação, nem contradição nem vazio, mas pura afirmação, pura expansão, excesso. A vontade de potência é uma hipótese levantada por Nietzsche que parte de um primado dos impulsos do corpo sobre os arranjos da consciência, da multiplicidade dos impulsos corporais em detrimento da suposta unidade do eu, da experiência do que no mundo age à revelia da consciência, de um registro onde a mudança nunca cessa<sup>232</sup>. – A fim de não recair numa perspectiva moral, imaginária, Nietzsche procurará falar em nome do real, e para isso se colocará ao nível “fisiológico”, isto é, ao nível das forças que atravessam o corpo.

Supondo que nada seja “dado” como *real*<sup>233</sup>[*real*], exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade” [*Realität*], exceto à realidade de nossos impulsos [*Triebe*]– pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como ilusão, um “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem [*Realität-Range*<sup>234</sup>] de realidade que têm nossos afetos, – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável) como uma espécie de vida instintiva [*Triebleben*], em que todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma forma prévia de vida?<sup>235</sup>

Supondo que, inversamente à posição de realidade do eu, nada haja de *real* senão o que experimentamos sob a forma de impulsos, Nietzsche busca elaborar uma nova interpretação da realidade, uma interpretação nova de tudo o que acontece<sup>236</sup>, uma interpretação de caráter anti-idealista na medida em que se assenta não mais na *realidade* derivada da consciência, mas no real, no que escapa ao controle da consciência. Nessa nova interpretação dada por Nietzsche, o pensamento é já a manifestação de um *a posteriori*, de uma “realidade derivada”, secundária, sintoma de uma relação entre impulsos. O ponto de partida dessa nova interpretação é a dimensão impulsiva e propulsiva das forças que perpassam o corpo, e permanecem alheias à dimensão imaginária do eu: “Foi contra essa primeira pretensão que eu

232 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §42, p.231.

233 Destacado em itálico por mim.

234 Em alemão, numa tradução literal, *Realität-Range* poderia ser traduzido por “posição de realidade”.

235 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §36, p.40.

236 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, vol.XII, Automne 1885-printemps 1886, 1[35], p.28.

orientei minha *psicologia dos filósofos*; a especulação a mais estrangeira ao *real*<sup>237</sup> e a sua ‘intelectualidade’ não são senão o pálido reflexo de um fato fisiológico”<sup>238</sup>. – Não se furtar à dimensão propulsiva do que ao nível do corpo se revela sempre constante, ativo<sup>239</sup>, acéfalo, alheio à moral do eu, alheio ao que permanece imaginário e que escapa à apreensão racional, extraindo disso um motivo para falar ao nível do que se revela como o que há de mais real em nossas experiências, e arriscando-se em seguida a estender hipoteticamente isso que experimentamos de mais real em nossos corpos para a vida em geral, a fim de dar-lhe um novo critério de inteligibilidade, uma nova interpretação, capaz de explicar a vida no seu aspecto mais geral e mundano, esse é o fito de Nietzsche com a hipótese da vontade de potência.

O caráter da vontade de potência absoluta se acha em toda a extensão do domínio da vida. Se nós temos o direito de negar a presença do *consciente*, nos é difícil negar a das *paixões* propulsivas, por exemplo numa floresta virgem. (A consciência contém sempre uma dupla refração, – não há aí nada de imediato).<sup>240</sup>

A pergunta de fundo que ergue a hipótese do mundo enquanto vontade de poder é: a dimensão, por assim dizer, “material” (posta entre parênteses e entre aspas no aforismo trinta e seis de *Além do bem e do mal*) do mundo não estaria em consonância com as nossas pulsões? porquanto “ambos” se caracterizam como forças constantes<sup>241</sup>, *atividade* constante, *expansividade* elementar, excesso pulsional inesgotável. Nietzsche continua assim o aforismo trinta e seis de *Além do Bem e do mal*:

A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma – *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso *arriscar a hipótese*<sup>242</sup> de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva [*Triebleben*] como elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é só um problema –, então

237 Destaque em itálico de minha autoria.

238 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre I, §56, p.20.

239 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, I, §13, p.36.

240 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §21, p.224.

241 Uma das características atribuídas por Freud à pulsão, em *O inconsciente*, é a de ser uma força constante, o que ficará melhor explicitado na segunda parte do trabalho.

242 Destacado em itálico por mim.

se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais.<sup>243</sup>

O mundo é indiferente ao homem, e se a vida acontece, não é por um efeito da razão, mas por um efeito de força; a vida em seu nível mais elementar – se expandindo para além da vida humana, para além do enrijecimento e fixidez que todos os valores morais imaginariamente supõem – não advém por razão, por um *sentido*, por uma *utilidade*, mas por *vontade*, força do querer, força do que escorre mesmo que para isso não haja razão alguma, *inutilmente*. A vida não é um caso da razão, nem portanto da representação, nem mesmo do absurdo, mas de uma dimensão volitiva, pulsional, da vontade de apoderar-se de novos domínios, expansão de vontade de potência, vontade que espontaneamente e de maneira sempre ativa se exerce como *a mais* de poder, buscando acumular sempre mais potência e ampliar seu domínio sobre outras forças. A vida é um excesso e transborda sem razão de ser. A vida é um acréscimo. “Poderia não ser”, segundo a perspectiva da consciência, mas “é e continua *querendo mais, de novo, mais uma vez*”, segundo a perspectiva dos impulsos. Como diz “a terrível sabedoria do Sileno”<sup>244</sup> em *O Nascimento da tragédia*, melhor seria “não ter nascido, não ser, *nada ser*”<sup>245</sup>. De maneira acéfala, sem razão alguma, a vida parece continuar querendo sempre mais, mais, e mais, e de novo... inegotavelmente, compulsivamente. É preciso assim arriscar a hipótese, segundo Nietzsche, de que na base da vida age a força da vontade – em consonância com os impulsos que agitam nossos corpos e que agem à revelia do eu –, pois à vida não há razão que a justifique; a vida é antes o que pulveriza toda razão, todos os sentidos, todos os objetos e indivíduos, a vida expressa uma vontade que se expande malgrado a oscilação entre a geração e a corrupção, malgrado as ascensões e quedas, as formações e deformações, a vida é algo que se expande para além de todas essas dicotomias, nem mesmo o prazer e o desprazer a freia, a impede, a vida se expande malgrado toda a quota de sofrimentos e desprazer que há no mundo, o que faz Nietzsche supor que a vida é um excesso que não persegue nem o prazer, nem o desprazer, nem a saúde nem a doença, nem a luz nem a escuridão, mas um acúmulo de potência que não se detém no prazer, nem na dor, como um empuxo que se encaminha para além de toda unidade de sentido, esartejando toda unidade que queira se fixar, assim como Dionísio é a divindade que nasce do esartejamento da unidade representada por Apolo. Quando algo no mundo morre, algo também

<sup>243</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §36, p.40.

<sup>244</sup> NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, §4, p.40.

<sup>245</sup> Ibid. §3, p.36.

nasce, e a vida em âmbito geral é algo que pulula incessantemente; malgrado todas as mortes e catástrofes, a vida segue, malgrado todo o desprazer, a vida parece querer sempre *mais*. Ora, por que a vida ainda não parou? Por que o mundo ainda não parou seu movimento? Segundo Nietzsche, a vida em sua dimensão mais elementar não é da ordem da negatividade, nem mesmo da falta, mas da positividade dos impulsos, pura atividade da vontade de *mais* poder. Assim, portanto, ao nível do real visto enquanto vontade de potência, nada falta, ao nível do real não há negação, nem contradição; o real é justo onde vige um puro “sim”, sinalizado sempre por um “mais”, excesso. O que define o real é a prodigalidade, excesso para o qual nem mesmo a “utilidade” serve como justificativa; a prodigalidade da natureza ultrapassa mesmo os efeitos de utilidade, o que Nietzsche chega a localizar nos experimentos feitos pelo químico alemão Mayer.

“As dimensões do fenômeno químico ultrapassam sempre seu efeito útil” (Mayer).”As boas máquinas a vapor transformam por volta de 1/20 do seu calor em efeito mecânico, os canhões 1/10, os mamíferos 1/5.” Prodigalidade da natureza! (...) Nosso labor intelectual comparado à utilidade que dele tiram os instintos! Portanto, não tomar falsamente a “utilidade” por “norma”. A prodigalidade não é necessariamente um vício; pode ser que ela seja *necessária*! Seria também oportuno aqui falar da *violência dos instintos*.<sup>246</sup>

Se o útil se reporta à unidade de medida de um resultado que se considera eficaz, que age conforme o que era esperado, o real, ao contrário, não diz respeito ao domínio do que se considera útil, à unidade de medida ideal, mas ao contrário, o real enquanto vontade de potência se liga à *usura*, ao excesso, ao que na vida há de desmedida, ao que na ótica do pensamento utilitarista seria algo da ordem do puro “desperdício”, desgaste desnecessário, luxo inútil. É que, segundo Nietzsche, contrariamente ao imaginário, o real não é redutivo à unidade<sup>247</sup>, à utilidade, à medida, mas se reporta à dimensão de *hybris*, de desmedida, ao que se encaminha na direção do esfacelamento da unidade.

Tal como o corpo expressa muitas vontades, a vontade de potência nunca expressa uma única vontade, uma unidade, mas uma multiplicidade de impulsos se entrecrocando. Tomando o corpo como *fonte* dos impulsos<sup>248</sup>, e portanto como fonte de sua hipótese do mundo como vontade de potência, Nietzsche também pretende fazer uma crítica ao imaginário na medida em que, segundo Nietzsche, se o corpo encontra-se remetido a uma unidade, à *imagem* de um corpo cujos limites estão apolíneamente bem traçados e delineados, essa unidade do corpo é apenas

<sup>246</sup> NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §38, p.229.

<sup>247</sup> NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre I, §118, p.52.

<sup>248</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §36, p.39.

uma unidade imaginária, pois que quando tomado para além da fachada do eu, para além da dimensão sintética expressa no conceito do “eu”<sup>249</sup>, o corpo remete a uma pluralidade de impulsos, de direções, de vontades e perspectivas. Assim também o livre-arbítrio do indivíduo é considerado por Nietzsche um efeito imaginário do eu, efeito do prazer narcísico que a consciência extrai da suposição de que é ela própria quem está no comando das pulsões do corpo, de que ela detém as rédeas e o domínio sobre as vontades e desejos do corpo – o que não passa, no entanto, de um efeito de fachada do eu, pois o corpo é antes uma unidade efêmera e relativa que se formou em meio à constante variabilidade das forças no real, e como tal essa unidade poderá tão logo se apagar inteiramente, ter seu ocaso em meio à “plenitude” do que no mundo sempre avança e estilhaça toda unidade, em meio à multiplicidade sempre expansiva do real, tal como o tempo que nunca pára. No que Lacan afirma que *a vida é, no fundo, assimilação devoradora*<sup>250</sup>, e no que Freud afirma que a vida é transitoriedade – de forma equivalente, Nietzsche vê aí, poderíamos acrescentar, a justa expressão do mundo como vontade de potência.

*Expansividade do real.* Se a consciência narcisicamente busca satisfazer-se através de sua auto-conservação, o corpo não cessa de trocar suas peles, tal como diz o discurso de Diotima no *Banquete*<sup>251</sup>; o corpo não cessa nunca de acumular novas formações, sejam essas formações saudáveis ou doentias, joviais ou envelhecidas – o corpo é assim a expressão de um sempre “mais”, de uma *hybris* em relação à consciência, o corpo é assim a expressão involuntária (pois que ocorre mesmo à revelia da vontade do eu) do mundo enquanto vontade de potência real, e não enquanto vontade de potência imaginária do eu. O eu não pode se furtar à coação que à vida sobre ele exerce silenciosamente a todo instante, tal como a imagem não pode se furtar aos efeitos do tempo. A vida está sempre se expandindo para além da vontade de todo e qualquer indivíduo, e com isso ela não visa atingir nenhum fim útil, nem o prazer, nem a felicidade, nem o desprazer, nem a tristeza. A vida segue sempre adiante e não há como deter suas rédeas. Disposta em múltiplas direções e pontos moventes, a vida, em seu nível mais elementar, enquanto vontade de potência, é uma *mulher*, opera ao modo feminino, tocando em muitos pontos, e não ao modo da fixidez fálica que se congela em uma unidade, se erige num lugar *determinado*. A vida na sua dimensão mais elementar é violentamente e avassaladoramente indeterminada, avança em muitas direções. *Vita femina*, a vida é uma mulher<sup>252</sup>. A vida flui expansivamente e toca em muitos pontos e direções,

249 Ibid. §19, p.23.

250 LACAN, J. *O seminário, livro 8: a transferência*, p.256.

251 PLATÃO. *Banquete*, p.156.

252 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §339, p.229.

a vida em seu caráter geral é vontade de potência: *inconstante e selvagem, e em tudo uma mulher, e não sou virtuosa*<sup>253</sup>. Pelo fato de que o real escapa à apreensão lógica, tal como a mulher não se deixa submeter à razão dogmática<sup>254</sup>, é da metáfora feminina que Nietzsche se utiliza para expressar a vida. Se a virilidade e o estilo se fazem necessários, na medida em que forjam uma unidade, conjugando vários impulsos sob uma única direção, são no entanto formações secundárias da vida, necessárias porém secundárias. O homem, assim como toda formação individual que se erige num determinado lugar e tempo da vida, é já uma formação que se dá *sobre* a dimensão multiforme e inapreensível do real, uma formação em resposta à *mulher*, tal como a unidade é já um sintoma, uma certa *organização* do que no real escapa à unidade, tal como o corpo feminino escapa à lógica viril que mede e fixa o corpo masculino. O indivíduo *forte*, o *homem*, capaz de reunir e de impor uma unidade e direção aos impulsos, de coordená-los, ergue-se como contra-ponto ao *amolecimento* e *fraqueza* do que na mulher caracteriza um estado de *doença* do real, de desgovernabilidade do real. E o corpo mesmo, seja ele masculino ou feminino, não é ainda o real, mas o que de mais real experimentamos – embora o corpo feminino e o modo feminino de operar com a vida sugerem a Nietzsche, sem dúvida, uma maior proximidade com o que do real causa horror à lógica da unidade que constitui a identidade masculina. A suposta unidade do corpo é já um efeito imaginário do que no real remete ao esquarteramento da unidade, à multiplicidade de forças, ao conflito entre forças assim como também à cooperações temporárias e pontuais entre elas, o que se pode ver na afirmação de Nietzsche de que “o nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas”<sup>255</sup>, nossa unidade corporal é um efeito, uma organização, o arranjo de uma dimensão da vida que não se reduz à unidade, mas se insinua para mais além dela, mais além da unidade, transitoriedade movente, multiplicidade movente que escapa à apreensão do sentido.

O corpo é o ponto de partida e o fio condutor de Nietzsche para se pensar a hipótese do mundo como vontade de potência, pois que o corpo permite manter um posicionamento “afilosófico” diante do mundo e afirmar uma descontinuidade entre o ideal e o real, na medida em que tomando a perspectiva do corpo, a unidade do eu passa a ser vista como sintoma, efeito imaginário da multiplicidade de querereres, multiplicidade que avança e “se deixa ir” à revelia da consciência, à revelia da linguagem, sempre escapando ao domínio do eu, tal como a *vita femina* avança indiferentemente à racionalidade humana, sempre inconstante e selvagem, vetor que se expande em múltiplas direções e “quer” mesmo que para esse querer não haja razão alguma.

253 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, p.103.

254 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, prólogo, p.07.

255 Ibid. §19, p.24.

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então; sejamos “afilosóficos” – digamos que em todo querer existe, em primeiro lugar, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo (...).<sup>256</sup>

Segundo Schopenhauer, Kant operou na filosofia a maior revolução ao instaurar uma descontinuidade entre o real e o ideal, ao fazer uma distinção entre o que podemos conhecer – isto é, os fenômenos – e a coisa-em-si mesma; instaurar tal descontinuidade, segundo Schopenhauer, foi o grande mérito de Kant<sup>257</sup>. Para Kant toda nossa relação com o mundo se dá por uma relação de representação, pelo que representamos do mundo, e não por um conhecimento imediato das coisas. Segundo Schopenhauer, ao instaurar uma descontinuidade entre os fenômenos e a coisa-em-si no âmbito do conhecimento, a filosofia kantiana produziu um efeito negativo na medida em que gerou uma incerteza radical, uma crise profunda no âmbito do conhecimento, um sentimento de vazio e inquietude<sup>258</sup>. Schopenhauer pretendeu escapar disso através do conceito de *vontade*. Para Schopenhauer, ao contrário de Kant, nós temos também uma relação imediata com o mundo, o que se dá não pela representação, mas pela vontade. Pelo corpo temos um acesso imediato ao aspecto em-si do mundo, segundo Schopenhauer, acesso ao mundo como vontade, acesso esse a que chegamos não por meio da razão, da representação, mas através de nossos corpos. Por meio de nossos corpos temos um conhecimento imediato da dimensão volitiva do mundo, do mundo enquanto vontade, vontade essa que, segundo Schopenhauer, não é senão vontade de querer-viver, impulso rumo à existência<sup>259</sup>.

Contrariamente a Schopenhauer, ao tomar o corpo em consideração, Nietzsche não irá falar em nome da unidade do querer nem mesmo de uma relação imediata com o real, com o aspecto em-si do mundo. Muito pelo contrário, Nietzsche por meio do corpo irá pensar a vontade, sinônimo de querer, enquanto *complicatio*, multiplicidade de impulsos que não nos dá acesso ao que seria a unidade do querer suposta por Schopenhauer, multiplicidade que por sua vez também impossibilita o que seria um conhecimento imediato do real. Formulações como “eu penso”, “eu

<sup>256</sup> Ibid. §19, p.22.

<sup>257</sup> SCHOPENHAUER, A. *Critique de la philosophie kantienne*, p.522.

<sup>258</sup> Ibid. p.533.

<sup>259</sup> SCHOPENHAUER, A. *Le monde comme volonté et comme représentation*, “Caractère du vouloir-vivre”, p.1077-1079.

quero”, são para Nietzsche formulações da ordem da superstição, da sedução da linguagem, e não uma “certeza imediata”, como afirmava Schopenhauer<sup>260</sup>. Nietzsche irá assim tomar o corpo como meio de deslocar uma interpretação do real baseada na noção de unidade. O corpo, dirá Nietzsche, é um prédio de muitas almas, *uma estrutura social* de muitas “sub-vontades” ou “sub-almas”<sup>261</sup>. O corpo é a unidade sintomática de uma comunidade de querer. Para ilustrar essa dimensão múltipla da vontade, Nietzsche faz uma paródia de Luís XIV, que teria dito *L'état c'est moi*, e afirma *l'effet c'est moi*<sup>262</sup>, ou seja, o corpo é uma multiplicidade arregimentada sob a unidade imaginária do eu, a unidade do corpo é um *efeito*, e não uma unidade substancial, o corpo envolve uma multiplicidade de vontades e representações recalçadas<sup>263</sup> sob um *efeito* de unidade, sob o *sintético conceito do “eu”*<sup>264</sup>.

É por conta de tomar o “eu” como um efeito, e não como unidade substancial, indivisível, que Nietzsche poderá dizer que *um pensamento mesmo vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero*<sup>265</sup>, e que a maior parte da atividade subjetiva não se dá ao nível da consciência, mas do inconsciente; “é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa (*Es denkt*)”<sup>266</sup> por trás do eu, e na maioria das vezes não nos tratamos a nós próprios como seres indivisos<sup>267</sup>, mas como dualidade em conflito, multiplicidade conflituosa. O pensamento consciente é um sintoma, o pensamento inconsciente é já a seleção de algumas imagens<sup>268</sup>, *a grande principal atividade é inconsciente*.<sup>269</sup> A consciência é um efeito imaginário, para além do quê há o real que atravessa o corpo, real que escapa à apreensão da lógica e que Nietzsche irá tentar pensar hipoteticamente como sendo da ordem da vontade de potência. O real como vontade de potência é já uma interpretação formulada por Nietzsche, efeito de linguagem portanto, interpretação que procura dar uma certa elaboração ao que está já para além da linguagem, além da unidade de sentido. A linguagem supõe a unidade da palavra, a redução da multiplicidade de sensações e perspectivas sob a unidade gramatical da palavra, ao passo que por meio da vontade de potência Nietzsche está procurando pensar a vida em sua dimensão a mais próxima do real, isto é, no que

---

260 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §16, p.20.

261 Ibid. §19, p.24.

262 Ibid. §19, p.24.

263 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §196, p.290.

264 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §19, p.23.

265 Ibid. §17, p.21.

266 Ibid. §17, p.22.

267 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §181, p.285.

268 Ibid. §111, p.255.

269 Ibid. §227, p.300.

ela prescindir da realidade humana e escapa à unidade da lógica gramatical. É nesse sentido que Nietzsche ao pensar o mundo como vontade de potência dirá que a rigor não há “vontade”, no singular, mas vontades, pontuações de vontades que ora aumentam ora perdem potência<sup>270</sup>, nível elementar primitivo sempre em expansão onde nada falta e aonde não há vazio, mas perdas e mortes, *continuum* contrário à humanidade<sup>271</sup>. “Tantas espécies animais desapareceram; a supor que o humano desaparecesse também, nada faltaria ao universo. É preciso ser muito filósofo para admirar mesmo esse nada<sup>272</sup>, assim como toda vida é ao mesmo tempo uma morte perpétua<sup>273</sup>, e escorre feito água para além de toda e qualquer formação de unidade. *Hybris*, desmedida do real. “– O mundo não é para nós senão um agrupamento de relações reduzidas a uma comum medida? Desde que essa medida arbitrária falta, nosso universo *escorre* em água!”<sup>274</sup>. Eis o mundo como vontade de potência.

E vocês sabem bem o que é o “mundo” para mim? Querem que eu vos mostre em meu espelho? Esse mundo: um monstro de força, sem começo nem fim; uma soma fixa de força, dura como bronze, que não aumenta nem diminui, que não se desgasta mas se transforma, cuja totalidade é uma grandeza variável, uma economia onde não há nem despesas nem perdas, mas onde também não há crescimento nem benefício; fechado no “nada” que é seu limite, sem nada de flutuante, sem gasto, sem nada de infinitamente estendido, mas incrustado como uma força definida num espaço definido e não num espaço que compreendesse o “vazio”; uma força presente por toda parte, um e múltiplo como um jogo de forças e de ondas de força, acumulando-se em um ponto se elas diminuem num outro; um mar de forças em tempestade e em fluxo perpétuo, eternamente mudando, eternamente refluindo, com gigantescos anos até o regular retorno, um fluxo e um refluxo de suas formas, indo das mais simples às mais complexas, das mais calmas, das mais fixas, das mais frias às mais ardentes, às mais violentas, às mais contraditórias, para voltar em seguida da multiplicidade à simplicidade, do jogo de contrastes à necessidade de harmonia, afirmando ainda seu ser nessa regularidade dos ciclos e dos anos, (...) como um devir que não conhece saciedade, nem desgosto, nem cansaço –: eis meu universo *dionisíaco* que se cria e se destrói eternamente ele mesmo, esse mundo misterioso de volúpias duplas, eis meu para-além do bem e do mal, sem finalidade, (...) – querem um *nome* para este universo? Uma *solução* para todos esses enigmas? uma *luz* mesmo para vocês, os mais tenebrosos, os mais secretos, os mais fortes, os mais intrépidos de todos os espíritos? – *Esse mundo, é o mundo da vontade de potência – e nada mais!* E vocês mesmos, vocês são também essa vontade de potência – e nada mais!<sup>275</sup>

270 MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*, p.71.

271 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §356, p.349.

272 Ibid. §143, p.267.

273 Ibid. §226, p.299.

274 Ibid. §362, p.351.

275 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, v. XI, juin-juillet de 1885, 38 [12], p.343.

O primeiro aspecto que nos chama atenção nesse fragmento é a sua dimensão cosmológica. Por meio da vontade de potência, Nietzsche desfere um golpe ao narcisismo humano; a vontade de potência, ao contrário de uma apologia ao homem, corresponde à uma ferida narcísica que desloca o homem do centro do universo. Se até a revolução copernicana, ou mesmo até os dias atuais, o homem se via como o centro do universo, uma mosca também poderia se sentir assim, de modo que crer “ocupar o centro do universo” não faz do humano uma espécie especial e superior às outras. Segundo a perspectiva da mosca, é ela quem ocupa o centro do universo, ela, a mosca, é que é o *humano*. Esse deslocamento operado por Nietzsche ao tomar o mundo enquanto complexo de perspectivas, o mundo visto sob o prisma da vontade de potência, possui uma ressonância com o que os ameríndios querem dizer quando afirmam que no mundo tudo é *humano*, isto é, para os ameríndios, o homem na forma como conhecemos não é a formal final, substancial, signo de uma evolução, signo do progresso da natureza rumo ao seu *senhor*, rumo à figura a qual tudo no mundo se destinaria, o humano. Para os ameríndios o humano não é a única espécie a falar em nome de si mesma, não é a única espécie a possuir uma perspectiva do mundo, muito menos a perspectiva central, o humano é *apenas* mais uma perspectiva dentre muitas outras. E se tudo no mundo é, em certo sentido, *humano* – e aqui me sirvo de Derrida – é porque o animal também tem seu ponto de vista sobre nós<sup>276</sup>.

Ao elaborar a hipótese da vontade de potência, Nietzsche está procurando elaborar um princípio de inteligibilidade<sup>277</sup> onde o que está em questão não é o homem, mas o mundo em sua dimensão para além do inumana. A vontade de potência é uma hipótese “cosmológica”<sup>278</sup>, situada mais além do homem, onde este ocupa um lugar secundário enquanto efeito do “mar de forças” que constitui o mundo. O segundo aspecto para o qual chamo aqui atenção, nesse fragmento, é para a personalidade da interpretação de Nietzsche. Se por um lado Nietzsche procura dar uma interpretação geral da vida através do conceito de vontade de potência, isso não o faz falar em nome do que seria a “verdade” enquanto tal, a verdade em si, a coisa em si, a vida em si; muito pelo contrário, Nietzsche fala a partir de si mesmo, a hipótese do mundo como vontade de potência tem o caráter de interpretação e remete à pessoa de Nietzsche, como fica explícito na frase “Querem que eu vos mostre em meu espelho?” O paradoxo neste caso é que o espelho aí não remete à unidade, à fixidez, mas ao movimento incessante e à uma pluralidade conflituosa. A superfície que espelha a pessoa de Nietzsche é plena de conflitos e possui cem olhos – certamente, como diz Freud, porque “o grau de introspecção atingido por

276 DERRIDA, J. *O animal que logo sou (a seguir)*, p.28.

277 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §36, p.40.

278 MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p.41.

Nietzsche nunca foi atingido por alguém antes dele e não o será, sem dúvida, jamais<sup>279</sup>; e completa Freud, ao projetar “para o exterior como uma exigência da vida [*Lebensanforderung*] o que ele [Nietzsche] descobriu sob sua própria pessoa (...) nascem proposições desconcertantes, mas fundamentalmente justas<sup>280</sup>.”

Cabe aqui lembrarmos a passagem de *Assim falou Zaratustra*, em que é somente através de um espelho de cem faces<sup>281</sup> que Zaratustra pode captar o olhar da vida. O mundo como vontade de potência não desenha portanto um mundo positivista, para quem só há fatos, mas é justo o contrário disso – num mundo que é puro devir das forças em conflito, só há interpretações<sup>282</sup>, pois todo “sim” e todo “não” é já um juízo de valor sobre as coisas, e não um juízo de existência, a própria visão é já um juízo de valor: *toda visão (o simples fato de que uma coisa seja percebida, a escolha que isso implica) é já um julgamento de valor, uma aceitação, em oposição à repulsão, à recusa de ver*<sup>283</sup>, ideia que reaparece em Freud nos textos sobre *A concepção psicanalítica da psicogênese da visão* e em *A denegativa*.

Por outro lado, se só há interpretações, é preciso não confundir o real do “texto” com o imaginário, não confundir o real com a interpretação<sup>284</sup> que dele fazemos, com o sentido que a ele damos. Se não há nada além da interpretação, posto que o mundo é no seu mais íntimo o próprio conjunto de interpretações, interpretações feitas por todas formações viventes, desde os seres mais elementares aos mais complexos, cada uma dessas interpretações não pode se arrogar falar em nome do real, senão de realidades parciais, realidades de uma perspectiva. O sentido é imaginário, é uma interpretação, é uma arrumação, uma realidade “ingenuamente humanitária” e não uma existência de fato [*Tatbestand*]<sup>285</sup>. As próprias “leis da natureza” de que falam os físicos não são o real, mas são já uma interpretação, uma concessão moderna, de modo que bem poderia surgir alguém que com uma interpretação oposta dissesse que o curso “necessário” do mundo decorre não por conta das leis da física, mas, justamente porque nele *faltam* absolutamente as leis, é justamente “porque *faltam* absolutamente as leis, (...) [que] cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas

279 NUNDBERG, H; FEDERN, E. *Les premiers psychanalystes: Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, vol.II, séance du 7 octobre 1908, p.36.

280 Ibid. p.36.

281 NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*, “Da superação de si mesmo”, p.109.

282 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, v. XII, Fin de 1886-printemps de 1887, 7 [60], p.304.

283 Ibid. Livre II, §237, p.304.

284 BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*, p.111.

285 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §22, p.26. Na tradução de Paulo César Souza, consta “realidade de fato” para o termo *Tatbestand*.

interpretação”<sup>286</sup>. – Nietzsche parece se aproximar bastante desta concepção ao dizer que a sucessão invariável de certos fenômenos não exprime uma lei, mas uma relação de potência<sup>287</sup>, ou seja, o mundo em sua dimensão mais elementar se exerce como vontade justamente porque não há leis, e é isto que mede o grau de potência de cada vontade, isto é, o quanto ela suporta e avança em seu trabalho para além das garantias imaginárias, para além das “leis”, mais além do sentido, dimensão onde vige o risco da morte de si, do esquarteramento dionísio e da aniquilação dos contornos harmonicamente bem delineados.

Encarado sob o prisma da vontade de potência, para cada acontecimento no mundo há “cem” olhos, múltiplas perspectivas para um “mesmo” acontecimento, múltiplos ângulos para uma “mesma coisa”, de modo que toda “unidade” formada em meio a esse mar de forças é vista agora como uma organização<sup>288</sup> (e não como uma unidade de fato), como uma cooperação entre forças que terá também o seu ocaso, o seu perecimento. Enquanto vontade de potência, toda unidade que se forma no mundo, toda “coisa” passa a ser concebida como um germe imaginário assim como nós mesmos, enquanto “indivíduos”, somos antes uma multiplicidade que se construiu para si uma unidade imaginária<sup>289</sup>, uma unidade narcísica; *nós é que criamos a “coisa”*<sup>290</sup>. – Se Nietzsche aí mantém-se numa dimensão interpretativa, é porque ao fazer uma crítica do imaginário, no que este busca fixar uma imagem ideal do que viria a ser a verdade em si, ele não pode querer falar do real nesses mesmos termos, não pode querer falar em nome da verdade, como sempre fez a moral, ou seja, Nietzsche não pode fixar o que no real nos escapa<sup>291</sup>, e portanto não pode recusar o caráter de interpretação que tem o mundo visto enquanto vontade de potência; esta interpretação é já um efeito do *simbólico*, efeito da linguagem, do que colocamos palavras justamente aonde o saber nos escapa, *colocamos palavras aonde já não vemos mais*<sup>292</sup>.

Em meio à transitoriedade insistente e incessante não há unidade senão em sentido relativo, e a linguagem, por sua vez, não se presta a dizer o devir<sup>293</sup>, pois não há nenhum estado de fato quando tudo é fluido, inapreensível, evanescente<sup>294</sup>,

286 Ibid. §22, p.27.

287 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre I, §156, p.68.

288 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre I, §143, p.63.

289 Ibid. Livre II, §177, p.284.

290 Ibid. Livre I, §135, p.59.

291 Ibid. Livre I, §96, p.42.

292 Ibid. Livre I, §105, p.46.

293 Ibid. Livre II, §58, p.239.

294 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, v. XII, automne de 1885 - automne de 1886, 2 [82], p.107.

de maneira que a vontade de potência é nesse sentido considerada por Nietzsche não o real nele mesmo, mas o ponto-limite, o termo último até aonde podemos descer, a interpretação mais próxima do real da vida a que podemos chegar, a menor distância que podemos manter do que escapa à linguagem, ponto máximo do que dele, do real em detrimento do imaginário, podemos articular interpretativamente. Se, ao contrário do que faz a moral, suspeitarmos dos sentidos e valores apregoados em nome da “verdade” e tomarmos eles não como um fato, mas como uma *interpretação*, esses valores e interpretações se tornam sintomas e deixam de revestir-se com o aspecto de fixidez que caracteriza o imaginário para tornarem-se simbólicos, isto é, elementos mediadores que procuram recobrir e responder à pressão e exigência do real, da urgência da vida, concebida por Nietzsche, em extensão do que experimentamos no corpo, como pulsão, pulsão de apoderamento.

moral (“verdade”) → sintoma → pulsão

Esses vetores me parecem ilustrar e dar uma certa formalização do que Nietzsche está procurando elaborar, como se pode ver nesse fragmento póstumo:

Nossa inteligência, nossa vontade como nossas sensações, dependem de nossos *juízos de valor*: estes respondem às nossas pulsões e às suas condições de existência. Nossas pulsões são redutíveis à *vontade de potência*.

A vontade de potência é o fato último, o termo último ao qual podemos chegar.

Nossa inteligência, um instrumento

Nossa vontade

Nossas sensações de desprazer

Nossas percepções      {já determinados por nossos juízos de valor<sup>295</sup>}

Nosso *eu*, nossa consciência, nosso intelecto, não podem ser tomados como ponto de partida, como fundamento para se pensar a subjetividade, como fez Descartes, pois são antes efeitos terminais, sintomas da exigência de trabalho imposta pelas pulsões, sempre expansivas, sempre ativas, ao eu. Nem mesmo nossas sensações podem ser tomadas como ponto de partida para se chegar a um “fato”, a uma “verdade”. O “eu” é já uma síntese conceitual<sup>296</sup>. Nem o idealismo nem o materialismo poderiam ser tomados como pontes para se falar do “mundo verdadeiro”, do

<sup>295</sup> NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, v. XI, août - septembre 1885, 40 [61], p.398.

<sup>296</sup> NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §184, p.286.

mundo “real”, é preciso antes excluirmos termos como “mecanismo” e “matéria”<sup>297</sup> se quisermos falar do que na vida escapa ao registro do imaginário. Nossas percepções, nossos órgãos, são já julgamentos de valor, emitem juízos de valor antes de emitirem juízos de existência, juízos de fato. Todo juízo *de fato* é antes um juízo de valor, efeito de um juízo de valor que o predeterminou. Vemos o que *queremos*, o que *podemos* ver, e não o que existe “de fato”. Pois não há fatos, apenas interpretações. Assim como as plantas, nossos órgãos são também intérpretes e não servem como ponto de apoio para se falar do real, senão da realidade perspectiva de cada órgão. A pulsão, pura atividade, sinalizada por um sempre “mais”, exigência permanente de expansão, de acumulação de novos domínios – a vontade de potência, ela mesma *interpreta* (a formação de um órgão resulta de uma interpretação), isto é, ela delimita, fixa graus<sup>298</sup>. A vontade de potência é um *pathos*, não propriamente a força em sua acepção quantitativa, mas qualitativa. A vontade de potência é antes um vetor qualitativo que gera movimento ao que seria quantidade “morta”, para sempre estagnada. A vontade de potência é antes uma *direção, impulso à*. A vontade de potência não é um ser nem um devir, mas um *pathos*, dimensão elementar de onde resulta o devir<sup>299</sup>. Segundo Nietzsche, a quantidade da “matéria” é já sintoma de uma qualidade, e qual é a qualidade elementar de tudo o que vive? o crescimento, *desejo de ser mais*<sup>300</sup>, e por isso Nietzsche dirá que o desejo fundamental é a vontade de potência. Tal como diz a física atual, para quem o universo está sempre se expandindo, o mundo para Nietzsche na sua dimensão mais elementar é pura atividade expansiva, caracterizado sempre por um *mais*, o que por sua vez sempre gera um resto, uma sobra, uma morte a mais, uma perda a mais, uma riqueza a mais, um desperdício a mais, um acúmulo a mais, uma vida a mais, mais uma vida a menos, uma grandeza, um ocaso, uma variabilidade fundamental, uma inconstância, um desgaste “inútil” para os utilitaristas – a hipótese do mundo como vontade de potência advém do caráter esbanjador e “inútil” que marca a vida, sua ausência de justificativa. Não há um sentido capaz de justificar todos os acontecimentos da vida, e por isso Nietzsche às vezes usa o epíteto *imoral* para caracterizá-la. A vida cumula para além de todos os critérios e sentidos, é esbanjadora: nem o prazer nem o desprazer justificam a vida, esta corre em paralelo ao prazer, mas não estanca aí seu movimento. A vida incessantemente move-se para além do prazer, incorrendo em dor e sofrimento, mas não pára por aí e logo parece recobrar o estado de júbilo anterior do qual ela se viu privada. A vida cria e destrói incessantemente, nada retém os seus impulsos sempre insaciáveis.

<sup>297</sup> Ibid. Livre II, §171, p.280.

<sup>298</sup> Ibid. Livre II, §130, p.264.

<sup>299</sup> Ibid. Livre II, §373, p.354

<sup>300</sup> Ibid. Livre II, §343, p.345.

*Hybris* fundamental. Não se pode caracterizar a vida por nenhum estado durável. Nem o prazer, nem tampouco o desprazer serve como guia para nos assegurar do que seria a “identidade” da vida enquanto tal. Tudo o que vive é como uma linha, uma perspectiva, e o conjunto da vida é como um conjunto de linhas, um conjunto de “agulhas” bordando, tecendo o que vem a ser um *texto*, um grande *arranjo* feito de múltiplas posições e interpretações. Se anteriormente a filosofia procurou pensar a noção de unidade a partir da noção de substância, com Nietzsche toda unidade passa a ser vista como uma organização, uma forma constituída, derivada, sintoma de uma multiplicidade de impulsos, um arranjo de pulsões, um conjunto de linhas, pois que não podemos representar o movimento sem linhas<sup>301</sup>, e o próprio pensamento é já uma linha a mais, uma perspectiva a mais, a “coisa” mesma, assim como a “causalidade” mesma, nos escapa<sup>302</sup>, a *coisa* é já um efeito<sup>303</sup>, uma ficção, vivemos numa “semiótica que não designa nada de real”<sup>304</sup>, e todas as antinomias (moral/ímoral, bem/mal, verdade/mentira, saúde/doença....), tudo isso é “*irreal*, imaginário”<sup>305</sup>. – O imaginário é o irreal que resulta da exigência de trabalho imposta pelas pulsões ao psíquico, e que irá resultar na formação do “indivíduo” humano, do delineamento da imagem que ele faz de si, da imagem que forma e constrói de si mesmo assim como de tudo que o rodeia. Porém, por “trás” do “indivíduo” desdobram-se cisões, tensões em jogo, entrecchoque de posicionamentos, tensão trágica do que no real apaga toda unidade, combate entre tendências apolíneas e dionisíacas, combate entre o imaginário, onde vige a formação de unidades distintas, e o real, onde vige a deformação do que não se pode determinar, fragmentação da unidade, registro onde vige a indistinção, ponto de não-saber, êxtase das formas, o que faz com que Nietzsche diga que “o conceito de ‘indivíduo’ é falso”<sup>306</sup>.

Nietzsche pergunta: “Querem um *nome* para este universo?” – pois não há o «real» bruto para o homem<sup>307</sup>, de modo que importa mais saber como se nomeiam as coisas do que saber o que elas “são”<sup>308</sup>. Não há realidade imediata, a *afirmação* e a *negação*, as duas operações mais primitivas do pensamento, são já regidas pela crença de que há um conhecimento que nos é acessível, de que o juízo pode realmente atingir a verdade. O “A” idêntico da lógica, não existe, ela o criou. A lógica não nos fornece o

301 Ibid. Livre II, §358, p.349.

302 Ibid. Livre I, §96, p.42.

303 Ibid. Livre II, §83, p.247.

304 Ibid. Livre II, §374, p.355.

305 Ibid. Livre I, §318, p.149.

306 Ibid. Livre II, §193, p.289.

307 BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*, p.162.

308 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §58, p.96.

real, mas o cria<sup>309</sup>. E os motivos para essa crença no “A” idêntico estão enraizados “no inconsciente” e nele desaparecem<sup>310</sup>, “a grande atividade principal é inconsciente<sup>311</sup>, as verdadeiras séries de encadeamento se passam numa região subconsciente<sup>312</sup>. Contrariamente ao “bem do indivíduo”, que é imaginário<sup>313</sup>, o real é uma coisa *nova* e escapa à ordem do que pode ser deduzido, o real não é algo dedutível<sup>314</sup>. A lógica não nos fornece o real, mas antes o cria; os axiomas da lógica não são “adequados” ao real, mas antes se destinam à construção de conceitos de “realidade”<sup>315</sup>.

– Procurando dizer a verdade *exata* do real, a lógica nos forneceu “realidades”, porém não o real. Segundo Aristóteles, o princípio de contradição, que norteia sua concepção acerca da lógica, é o mais fundamental de todos os princípios. Porém, afirma Nietzsche, é preciso termos em conta o que o princípio de contradição tem por pressuposto, isto é, o que ele porta já de *afirmação* em seu pressuposto. O princípio de contradição consiste em afirmar que nós *não podemos* empregar atributos contraditórios ao ser ou que nós *não devemos* empregar atributos contraditórios a ele? Tomados assim pelo viés da lógica aristotélica, *as operações mais primitivas do pensamento, a afirmação e a negação*<sup>316</sup>, são regidas por uma crença, a crença de que o homem, “o animal *que julga*”<sup>317</sup>, pode por meio do juízo, isto é, tomando algo por verdadeiro ou por não verdadeiro, atingir realmente a verdade.<sup>318</sup> No entanto, querendo assegurar-se da verdade, a “lógica é [antes] uma tentativa de *compreender o mundo real a partir de um esquema de Ser que nós construímos*; ou, mais precisamente, *de o construir de modo tal que possamos formulá-lo, prevê-lo*”<sup>319</sup>. No entanto, o real escapa à toda tentativa de apreensão pela lógica, o real pertence a um outro registro da experiência; em relação à lógica o real é o resíduo que escapa à apreensão do pensamento.

Descartes pretendeu encontrar na realidade do “eu” um porto-seguro, uma certeza capaz de elevar o conhecimento ao seu grau máximo e de eliminar o problema do erro, almejando com isso poder oferecer à ciência um fundamento seguro para a descrição da realidade. Em relação ao intento de Descartes, Nietzsche toma

309 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre I, §115, p. 51.

310 Ibid. §132, p.56.

311 Ibid. Livre II, §227, p.300.

312 Ibid. Livre II, §248, p.307.

313 Ibid. Tome I, Livre II, §81, p.246.

314 Ibid. Tome I, Livre II, §82, p.246.

315 Ibid. Tome I, Livre I, §115, p.51.

316 Ibid. Tome I, Livre I, §115, p.51.

317 Ibid. Livre I, §132, p.57.

318 Ibid. Livre I, §115, p.51.

319 Ibid. Livre I, §115, p.52.

um outro ponto de partida<sup>320</sup>; Nietzsche parte dos impulsos que têm no corpo a sua fonte. Nietzsche procurou partir do real dos *Triebe*, isto é, do que age inconscientemente, do que quer à revelia da consciência, do que à revelia do eu age em nossos corpos, do que age impulsivamente sempre em vista de mais potência, pulsão de apoderamento, vontade de potência, e hipoteticamente procurou estender o real dos nossos corpos para o real da vida em geral. Mas por hipótese! É aí que surge a necessidade do simbólico, onde a interpretação é o marco, a linguagem, pois não há realidade imediata, não há a coisa enquanto tal, a coisa é o que resta sempre inominável, e “o movimento é um *simbolismo* destinado ao olho, ele indica que uma coisa foi sentida, querida, pensada”<sup>321</sup>.

A vida, malgrado toda a destruição que encontra pelo caminho, é o caso de um sempre *mais*, assim como os impulsos em nossos corpos são imperiosos e exigem a realização dos seus desígnios mesmo que isso nos acarrete altos danos, altas doses de desprazer, ou mesmo nossa própria morte. Só a morte pode parar nossos impulsos<sup>322</sup>. Mas ainda que morramos, ainda que morram nossos impulsos, a vida segue indiferente à nossa morte; a despeito de nossa morte, o mundo quer continuar para além de nós e não cessa de querer expandir-se em novos domínios. Nietzsche se vê levado assim a arriscar a hipótese da vontade de potência na base do mundo, pois nada mais parece ser *justo* com relação à vida do que afirmá-la em sua dimensão irrefreável e que escorre para além dos indivíduos. “Tantas espécies animais desapareceram; a supor que o homem também desaparecesse, nada faltaria ao universo. É preciso ser muito filósofo para admirar mesmo esse nada (*Nil admirari*).”<sup>323</sup>

Os indivíduos estão sobre o dorso dos impulsos, sobre o dorso da vontade de potência. “Na indiferença de seu não-saber, o homem repousa sobre o impiedoso, o voraz, o insaciável, o assassino, como se, em sonhos, estivesse dependurado sobre as costas de um tigre”<sup>324</sup>, almejando poder domar esse animal mas sem jamais conseguiu-lo por completo, pois o “tigre” sempre lhes escapa, assim como a potência da vida numa acepção ampla é muito maior que o limite da potência humana.

Esses filósofos gregos da estrita observância tinham a escolha entre se tornar animais ferozes ou domadores severos e sem alegria; assim já em *Sócrates*. Eles foram muito avisados para compreender que quem quer que seja que se torne um

320 WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p.66.

321 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre II, §230, p.301.

322 Ou a sublimação para desviá-los, dar-lhe outra direção. O que Freud chama de “sublimação”, concebida por ele como sendo um desvio da meta das pulsões, isto é, como sendo um desvio da satisfação sexual direta, Nietzsche chama de “espiritualização”. A respeito disso ver NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, V, §1, p.33.

323 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Livre II, §143, p.267.

324 NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p.29.

animal de rapina começa por se dilacerar a si mesmo constantemente. Mas então eles acreditaram que *todo homem* estava em perigo como eles de se tornar esse animal de rapina; eis *a grande crença* de todos os moralistas, a potência deles e o erro deles. A crença na proximidade da assustadora animalidade em todos. Tais homens não deviam ser belos.<sup>325</sup>

Que o homem *seja* o dorso da vontade de potência, isso não faz com que todos os homens se ocupem desse tigre da mesma forma. Se com a hipótese da vontade de potência Nietzsche quer elaborar uma interpretação do real que se oponha à interpretação feita pela moral, centrada no imaginário do eu como instância privilegiada, e que recoloca o homem na natureza<sup>326</sup>, isso não impede que cada formação humana dê uma direção singular a essas forças e constitua com isso um estilo que lhe é próprio, não impede que cada um *espiritualize*, isto é, que cada um dê ao jogo dos impulsos um destino específico, uma direção que embeleze seus desejos<sup>327</sup> de maneira singular, própria a cada um. O homem, assim como toda unidade formada no mundo, sempre morre de vida, da abundância de vida que extrapola o limite da potência dos indivíduos. A morte, seguindo a hipótese do mundo visto como vontade de potência, é um grau de força que se desorganiza e entra em colapso, é fruto da resistência, da castração no seio do conflito entre as vontades de potência; a resistência contra a qual toda força se exerce é o que faz com que a vontade de potência não se torne onipotência. É também o que faz com que a rigor não se possa falar de *a* vontade de potência, mas antes de vontades de potência.

Se Nietzsche é crítico à *causalidade imaginária*<sup>328</sup>, no que ela reduz a complexidade mais multiforme do real à unidades estanques e estáveis, em unidades inteiramente alheias ao movimento e à mudança, é porque a vê como sendo a introdução de uma causalidade que só leva em conta o que é visível à consciência, violentando e excluindo o que à consciência mesma, que por sua vez é um órgão secundário, permanece sempre invisível<sup>329</sup>. A causalidade imaginária busca assim afugentar o que ela não é capaz de dominar, recusando a ordem dos movimentos que escapam ao seu governo, ao seu domínio; a causalidade imaginária é uma maneira de negar os efeitos não-ideais da vontade, é uma maneira de negar a radicalidade do desejo fundamental, isto é, da vontade de potência. Se, por um lado, Nietzsche é avesso à causalidade imaginária, isso não significa que ele esteja buscando fornecer uma nova interpretação do mundo que seja livre de toda e qualquer determinação,

325 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre I, §65, p.27.

326 WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*, p.49.

327 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, V, §1, p.34.

328 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §252, p.308.

329 Ibid. Livre II, §252, p.308.

livre de toda e qualquer causalidade; ao contrário disso, partindo das experiências que vive em seu próprio corpo, Nietzsche está procurando pensar a partir do que nos coage e impele mais radicalmente, ao nível da insistência dos impulsos que atravessam o corpo e que imperiosamente buscam expandir-se, ao nível do que nos desejos irrompe sem submeter-se à moral da consciência, e a esse respeito Nietzsche afirma: o desejo fundamental é *vontade de potência*<sup>330</sup>; assim como não se pode querer que a força se expresse como fraqueza, como inatividade, para Nietzsche “um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade, (...) [ao nível dos impulsos] a ação é tudo”.<sup>331</sup>

A pretensão de fundar uma explicação da vida a partir do eu, a tentativa de fundar uma teoria da verdade tomando o eu como fundamento, “a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram”<sup>332</sup>, é uma pretensão fracassada porque não é capaz de explicar o comportamento ambíguo que mantemos diante de nós mesmos, não é capaz de explicar os rodeios e os subterfúgios que em nosso comportamento escapa e contradiz o que esperávamos de nós mesmos. Em nossa relação com nós mesmos, segundo Nietzsche, nós jamais nos tratamos enquanto indivíduos, íntegros, mas enquanto dualidades, pluralidade, enquanto seres divididos; em nossa relação com nós mesmos nos tratamos como seres cindidos em diversos seres, e, à revelia das promessas e expectativas que mantemos diante de nós mesmos, de nossa própria consciência, não cansamos de nos cindir sempre novamente<sup>333</sup>. A consciência é uma vegetação superficial<sup>334</sup>, por trás da qual *contemos* várias personalidades.

Nós contemos em nós o *esboço* de várias *personalidades*: o poeta se trai nas suas criaturas. As circunstâncias puxam de nós uma certa forma; quando as circunstâncias se alteram muito, descobrimos em si duas, três personalidades. – A partir de cada um dos instantes de nossa vida, há numerosas possibilidades: o acaso coloca *aí* todos os dias a mão. – E o que dizer da história! Os destinos de *cada* povo não são necessários do ponto de vista da razão; há em *cada* povo *as características de numerosos povos*, e todo acontecimento alimenta um mais que outro.<sup>335</sup>

Agimos à revelia de nós mesmos, não somos inteiramente previsíveis diante de nós mesmos, e, malgrado façamos promessas, somos uma realidade que se furta diante de si mesma; a “unidade” do eu supõe uma fixidez que é incapaz de explicar os antagonismos da subjetividade. Nesse sentido Nietzsche vai buscar a suposição

330 Ibid. Livre II, §10, p.221.

331 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, I, §13, p. 36.

332 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §1, p.09.

333 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §181, p.285.

334 Ibid. Livre II, §259, p.311.

335 Ibid. Livre II, §219, p.295.

contrária à tradição que procurou circunscrever os pensamentos à realidade do eu. – No excerto do parágrafo trinta e seis de *Além do bem e do mal*, Nietzsche parte do *real* dos impulsos como única “realidade” (destacado entre aspas pelo próprio Nietzsche) a qual temos verdadeiramente acesso, chegando a afirmar que a realidade do pensamento “é apenas a relação desses impulsos entre si”. Nietzsche inverte assim o procedimento lógico fundado no princípio de contradição que sempre procurou explicar a origem dos acontecimentos a partir de uma relação de identidade e assume uma outra perspectiva, uma perspectiva assentada não mais nas identidades, mas numa lógica do conflito, do antagonismo, do paradoxo, onde, alheio à tradição racionalista, a gênese dos acontecimentos nasce por oposição, nasce no seio da transitoriedade e não “do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’”<sup>336</sup>. Como diz Foucault, na genealogia nietzschiana o que se encontra na origem é antes o conflito, a discórdia: “E a liberdade, seria ela, na raiz do homem o que o liga ao ser e à verdade? De fato, ela é apenas uma “invenção das classes dominantes”. O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem - é a discórdia, (...), o disparate”<sup>337</sup>.

A noção de vontade de potência leva em conta dois pressupostos fundamentais: uma crítica da identidade e, na tentativa de fornecer uma interpretação nova de tudo o que acontece<sup>338</sup>, a instauração de uma lógica pulsional<sup>339</sup> (uma lógica para quem, na base do mundo age não a razão, mas um jogo entre impulsos em *atividade* constante). Em *O nascimento da tragédia* Nietzsche já afirmava que o que governa a natureza são dois impulsos básicos, Apolo e Dionísio, metáforas do jogo entre a boa-forma da unidade, as tendências apolíneas, e o esquarteramento de toda unidade, as tendências dionisíacas. O que a concepção da vontade de potência trará de inovação com relação às obras iniciais de Nietzsche é o estilhaçamento da noção de uno-primordial – isto é, do “verdadeiramente-existente, (...) o eterno padecente e pleno de contradição”<sup>340</sup> a quem a música estaria ligada “porque ela se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do Uno-primigênio, simbolizando em consequência uma esfera que está antes (...) de toda aparência”<sup>341</sup> – e a tentativa de reunir o dualismo pulsional, que vigora no *Nascimento da tragédia*, em um monismo pulsional. Paradoxalmente, a vontade de potência é um princípio de inteligibilidade que reúne nela mesma duas tendências opostas, a união, a tendência

336 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §2, p.10.

337 FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*, in “Microfísica do poder”, p.18.

338 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XII, 1 (35), p.28.

339 WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*, p.23.

340 NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, §4, p.39.

341 Ibid. §6, p.51.

a erigir novas unidades, por um lado, e, por outro, a tendência à ruptura, ao desfazimento e à destruição das unidades. A vontade de potência desse modo procura refazer o milagre da tragédia grega aonde Apolo e Dionísio se fundiram, pela primeira e única vez, numa única e paradoxal vontade<sup>342</sup>, ao mesmo tempo em que é também efeito de um resto do que dessa união nunca se completa efetivamente, pois que Apolo, o deus da cura<sup>343</sup>, nunca pode recobrir inteiramente o *real*, de maneira que há um registro da vida que permanece sempre avesso à medida e ao brilho do que se pode ver, um ponto que escapa ao que poderia remeter à uma saúde robusta – o que por sua vez não existe nem tampouco os gregos a tinham, o segredo deles era antes “venerar também a doença como uma divindade, desde que tivesse *poder*”<sup>344</sup> –, ponto que se dirige ao que na vida resta sempre incurável, ponto esse que, por sua vez, possibilita o surgimento de uma ética trágica<sup>345</sup> diante da vida.

Somente quando esse sentimento [o reluzente sentimento da *aparência* de Apolo] cessa, começam os efeitos patológicos, nos quais o sonho não mais revigora e a força natural curativa de seus estados se interrompe. (...) também o grave, o triste, o baço, o sombrio são contemplados com o mesmo prazer, com a ressalva de que também aqui o véu da aparência precisa estar em movimento flutuante e não pode recobrir completamente as formas fundamentais do *real*<sup>346, 347</sup>.

A tentativa de Nietzsche é partir do que caracteriza a vida em um nível mais *elementar*, mais aquém e mais além do imaginário e do simbólico, num nível que escapa a esses registros e insistentemente retorna no *real*. – Em seu modo primário de funcionamento, segundo a hipótese de Nietzsche, a vida se exerce como vontade de potência, atividade que muitas vezes se apresenta disruptivamente, força constante, vetor interno que quer expandir cada vez mais seus domínios, tração em vista de sempre mais potência. Destaco aqui três referências de onde parte Nietzsche para levantar a hipótese da vontade de potência: os impulsos que experimenta em seu próprio corpo; o protoplasma:

Não podemos reportar à vontade de conservação a atividade inferior e primitiva do protoplasma, pois ele absorve loucamente muito mais do que sua conservação exigiria; e sobretudo, ele não “se conserva” dessa maneira, pelo contrário, ele *se destrói*... O impulso que age aqui deve justamente explicar essa vontade *de não se conservar*: “a fome” é já uma interpretação nos organismos infinitamente mais

342 NIETZSCHE, F. *A visão dionisíaca do mundo*, p.05.

343 Ibid. p.26.

344 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, §214, p.132.

345 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano* II, “Opiniões e sentenças”, §23, p.23.

346 Destacado em itálico por mim.

347 NIETZSCHE, F. *A visão dionisíaca do mundo*, p.06.

complicados (a fome é uma forma especializada e tardia do instinto, a expressão da divisão do trabalho a serviço de um impulso superior dominante).<sup>348</sup>

e a sagacidade que observa também no movimento das plantas:

A aristocracia no interior do corpo, a multiplicidade de senhores. (...)  
 O prazer e a dor não são antinômicos. A sensação de potência.  
 A nutrição, simples consequência da apropriação insaciável da vontade de potência.  
 A reprodução, a cisão que se produz, na impotência das células dirigentes em organizar aquilo do que elas se apropriaram.  
 A “concepção mecanicista” apenas admite quantidades; mas a força reside na qualidade; o mecanicismo apenas pode descrever os fenômenos, não clareá-los.  
 O “fim”. Partir da “sagacidade” das plantas.<sup>349</sup>

Nessas três referências das quais parte Nietzsche, o corpo, o protoplasma e a sagacidade das plantas, vê-se que a vontade de potência é uma interpretação que não privilegia a consciência humana, mas tudo que vive, e que portanto também morre. Tudo que vive expressa uma medida de vigor, uma atividade, um querer vencer, um “sim” fundamental; toda força, toda interpretação, toda crença, todo “sim” e mesmo todo “não” partem de um primeiro “sim”, são já consequência de um posicionamento primeiro, de uma atividade primeira que distingue e interpreta. “O homem é antes de tudo um animal que julga; mas é no julgamento que reside nossa crença a mais antiga e constante; todo julgamento contém uma afirmação e uma crença fundamental, a certeza de que algo é assim e não outro”<sup>350</sup>. Implícito nesse primeiro “sim” está a crença de que podemos *distinguir*<sup>351</sup> entre sujeito e objeto, causa e efeito.... Essa primeira *distinção* não reflete uma passividade perante as *coisas*, perante um “fato”, mas consiste já numa atividade apropriativa e expansiva, numa determinação valorativa que acolhe certas formações em detrimento de outras, num primeiro “sim”, numa inicial tomada de posição que faz com que a percepção seja já um juízo de valor, extensão da atividade de dizer “não” ou “sim” e assim erigir certos contornos para o real, organizando-o em realidades parciais, em realidades limitadas a um jogo de perspectivas que resistem umas às outras.

Importa destacar aqui que a vida segundo Nietzsche não caracteriza um estado natural e automático. A vida para Nietzsche não existe como gratuidade, mas como processo de luta que implica a força de querer superar resistências e obstáculos. Não há uma medida «natural» que regule o mundo, e «desde que essa medida arbitrária

<sup>348</sup> NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §74, p.244.

<sup>349</sup> Ibid. §45, p.233.

<sup>350</sup> Ibid. Livre I, §132, p.57.

<sup>351</sup> Ibid. Livre I, §132, p.57.

falta, nosso universo *escorre* como água”<sup>352</sup>. Ao nível dos impulsos, a vida é cega e imprudente, e não fosse por isso, caso não fosse assim também com os impulsos sexuais, a humanidade já teria perecido<sup>353</sup>. Segundo Nietzsche, a única coisa *demonstrável* é que o mundo não visa atingir um estado durável<sup>354</sup> [état de durée], o que portanto torna necessário que tiremos proveito dos obstáculos que surgem e que os incluamos em nossos projetos<sup>355</sup>. A vida está sempre se exercendo contra resistências; mesmo a aparente plena liberdade dos pássaros é já uma sagaz utilização da resistência que o ar oferece, exerce-se contra a resistência do ar. Por conseguinte, a positividade fundamental de tudo o que acontece, a atividade primeira, o primeiro “sim” de tudo o que vive, exerce-se já em relação às contra-vontades que resistem a esse “sim”; dizendo de outra maneira, a dimensão positiva dos impulsos que constituem a vida estão sempre se exercendo contra uma força contrária, contra uma força opositiva real e nesse sentido *negativa*. É somente por esse ponto *negativo* que limita a potência de cada força que a força constante dos impulsos não se torna uma Unidade que abole o conflito no seio da vida, e por esse motivo é que o que está em questão para Nietzsche não é a *onipotência* da vontade, mas antes a vontade potência, isto é, as vontades finitas e limitadas que não cessam de movimentar-se em meio a um campo de forças contrárias e em permanente conflito numa extensão onde não há vazio.

A vontade de potência não pode se exprimir senão contra resistências; ela procura portanto o que lhe resiste, – é a tendência primitiva do protoplasma quando ele estende seus pseudópodes para tatear no entorno. A apropriação e a assimilação consistem em uma vontade de dominar (...). Se essa assimilação fracassa, o organismo entra em colapso, e a *divisão* aparece como consequência da vontade de potência; (...) a vontade de potência se divide em duas vontades (às vezes sem renunciar ao lugar que une essas duas partes dela mesma).<sup>356</sup>

A vida nesse sentido não se fia numa essência; viver não é uma essência, mas antes um *querer* crescer e se expandir, um querer se impor em um mundo que não tem uma razão ou uma essência que o guie naturalmente. Viver é antes uma conquista do que um dote natural; é vontade de potência; viver não é um movimento natural, mas uma interpretação, um movimento *violento* que se impõe, pressionado a ter de se impor com os recursos próprios de que dispõe para assim vencer as forças que oferecem resistência. Nesse nível primário, a atividade do homem não se distingue em nada do agir de uma planta, de um animal, ou de um processo

---

352 Ibid. Livre II, §362, p.351,

353 Ibid. Livre II, §27, p.226.

354 Ibid. Livre II, §317, p.334.

355 Ibid. Livre II, §36, p.228.

356 Ibid. Livre II, §73, p.243.

químico qualquer; no *real* o mundo não encontra garantias e advém daí um excesso, a exigência imperiosa de crescimento dos impulsos. O que até hoje se chamou de *natureza*, ao contrário do que a ciência moderna fez, não possui leis naturais, mas relações de potência, condições *criadas* e mantidas até o momento em que forças adversas e opostas não impuserem novas condições e formações de vida.

Quanto à presença do prazer, segundo Nietzsche, ele advém com o sentimento de ultrapassamento dos obstáculos e acompanha a vontade de potência. O prazer é a “excitação da sensação de potência, causada por um obstáculo (reforçada ainda pelos entraves e resistências rítmicas), o que a infla. Assim, em todo prazer a dor está incluída”<sup>357</sup>, e o mundo não pode ser explicado unicamente pela vontade de prazer, pois a constante presença da dor e do sofrimento na vida não pode ser tomada como um caso de exceção. O que desejam os impulsos, segundo a hipótese da vontade de potência, é sobretudo apoderar-se cada vez mais de novos domínios em um mundo onde não há vazios nem estados duráveis; os impulsos visam não o prazer e a satisfação, apesar de serem acompanhados por estes. Caso a vida perseguisse o prazer e a satisfação, como explicar a presença constante do desprazer e da dor na vida? Portanto, nem o prazer nem o desprazer servem como explicação para o caráter insaciável dos impulsos que estão na base do mundo, tampouco a felicidade pode servir nesse caso. Ao contrário do que fez Aristóteles, como também dirá Lacan, a vida não visa atingir a felicidade. No lugar da “felicidade”, Nietzsche – em sua concepção unitária da psicologia, em cujo centro está a vontade de potência – coloca não a tristeza, nem tampouco o nada, mas a vontade de potência.

Esclareçamos notavelmente a questão colocando a “potência” no lugar de “felicidade” individual (que todo vivente deve procurar). “ele se esforça em direção à *potência*, em direção ao *aumento de potência*”; o prazer não é senão um sintoma da sensação de potência adquirida, a consciência de uma diferença (o vivente não procura o prazer, mas o prazer se produz quando ele atinge o objetivo de seu esforço; o prazer acompanha o ato, não o desencadeia);

Que toda força motriz é vontade de dominar, que não há outra força física, nem dinâmica, nem psíquica. (...)

É um simples fato da experiência que a mudança *não cessa*; não temos a menor razão de compreender que uma mudança deve ser seguida por outra. Ao contrário: um estado ao qual se *alcançou* pareceria dever se conservar se não houvesse nele um poder de *não querer* durar...<sup>358</sup>

A vontade de potência é a hipótese explicativa que Nietzsche elabora como resposta ao que sente como caráter inesgotável e excessivo da vida, que por sua vez es-

<sup>357</sup> Ibid. Livro II, §44, p.232.

<sup>358</sup> Ibid. Livro II, §42, p.231.

corre indiferentemente à toda e qualquer formação individual, alheia à dor e ao prazer dos seres que se formam no seio dela, e onde o tempo sempre avança para frente sem deixar margem para uma volta no tempo, para um recuo no tempo, o que possibilitaria elidir a finitude temporal e criar condições eternamente favoráveis à conservação das existências individuais, num mundo ideal aonde o perecimento a que o tempo conduz tudo o que nasce não existiria. A esse respeito, Eugen Fink vai apontar a segunda parte de *Assim falou Zaratustra* como trecho central para uma compreensão da concepção da vontade de potência que leve em conta a noção de irreversibilidade do tempo: “o limite de toda a vontade de domínio é a irreversibilidade do tempo”<sup>359</sup>.

Na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, após ter suportado e superado suas feridas, Zaratustra ressurgue dos sepulcros não por conta de seu intelecto, da sua consciência ou da sua razão, mas por conta de sua *vontade*<sup>360</sup>. Após ter passado pelos “homens do presente”, “homens do puro conhecimento”, estêreis por *olhar a vida sem desejo*<sup>361</sup>, Zaratustra se depara com os aleijados às avessas, “homens aos quais falta tudo, exceto uma coisa que têm demais – homens que não são mais que um grande olho, uma grande boca, ou uma grande barriga, ou algo mais de grande –, aleijados às avessas, eu os chamo”<sup>362</sup>. Após sair de sua solidão, Zaratustra passa por uma ponte e não acredita à primeira vista, torna a olhar e vê que se trata, sim, de uma grande orelha, uma enorme orelha sobre um caule franzino e estreito, caule esse que percebe ser o corpo de um homem. Na travessia dessa ponte, Zaratustra também se diz ser um aleijado<sup>363</sup>. A diferença de Zaratustra com relação aos outros reside na intensificação do desejo: “Redimir todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isto seria para mim a redenção!”<sup>364</sup> Se, através do inchaço de um órgão, através do inchaço de um *sentido*, através de uma “grande orelha”, os aleijados às avessas procuram se recompensar da falta de sentido e da parcialidade que move o desejo, Zaratustra faz o movimento inverso: Zaratustra inclui o que é parcial em meio ao seu querer e por meio disso intensifica o seu desejo, transforma-o em paradoxo, num irônico “um”, inclui no seu desejo a falta que os aleijados às avessas querem recalcar – “Este é todo o meu engenho e esforço, eu componho e transformo em um o que é pedaço, enigma, e apavorante acaso”<sup>365</sup>.

Recalcando a representação do afeto que lhes causa horror, recalcando o que lhes é intolerável, os humanos não eliminam no entanto a carga de afeto à qual a

359 FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*, p.87.

360 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, “O canto dos sepulcros”, p.107.

361 Ibid. “Do imaculado conhecimento”, p.117.

362 Ibid. “Da redenção”, 131.

363 Ibid. “Da redenção”, p.132.

364 Ibid. “Da redenção”, p.133.

365 Ibid. “Da redenção”, p.133.

representação estava ligada. Muito pelo contrário, a carga de afeto ligada a essa representação, após o recalque, é deslocada e pressionada a ligar-se a um outro destino, a um outro sentido, a um substituto para a representação a qual estava ligada, e poderá então se descarregar no que pode ser uma “grande orelha”, uma “potência robusta”, uma “saúde robusta”, um “grande olho”, um “grande intelecto”... inflamações sintomáticas que manifestam às avessas a condição parcial a qual estão ligadas e querem no entanto negar, porém o que através do recalque elas querem negar retorna como sintoma, como inflamação reversa do que manca. Cabe lembrarmos que uma “grande orelha” não é uma *grande* saúde; o tema dos aleijados às avessas ilustra a distinção entre o “grande” na acepção substantiva de “grandioso” e na acepção qualitativa de “grandeza”: no *grandioso* está a promessa de que elidindo a tensão, dando livre curso a todos os impulsos sem opô-lhes resistência alguma, encontraremos repouso, felicidade, satisfação completa; diferentemente disso, “por *grandeza* Nietzsche quer dar a entender um princípio de seletividade que constrói e edifica sem se furtar à tensão”<sup>366</sup>, como é o caso da *grande saúde*, por exemplo, onde a saúde não é uma saúde fixa, inabalável, robusta, porém “uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir”<sup>367</sup>, pois não exclui os estados de perda da saúde e as condições desfavoráveis que encontra em seu trajeto, condições as quais precisa tomar como um estímulo caso queira reconquistar uma *grande* saúde, uma que não nega o que na vida não se submete a condições *ideais*, mas se dirige ao núcleo do real.

Tal como para Freud, poderíamos dizer, para Nietzsche essa relação invertida que expressam os aleijados às avessas é a própria precondição do recalque<sup>368</sup>, incide apenas sobre a representação e não sobre a carga de afeto<sup>369</sup>. Recalcando a representação da excitação intolerável, os aleijados às avessas deslocam a excitação para outras representações ou a convertem no seu próprio corpo, mas não a eliminam. Faço esse paralelo porque, tal como para Freud, para Nietzsche as pulsões intoleráveis à consciência não são aniquiladas, não são eliminadas, mas *recalcadas*, “na ordem do espírito nada retorna ao nada”:

A luta que se desdobra entre as representações e as percepções não é uma luta pela existência, mas uma luta por dominação: – a representação vencida não é *aniquilada*, mas *recalcada* ou *subordinada*. *Nada retorna ao nada na ordem do espírito*.<sup>370</sup>

366 SANTANA, B. *Da grande saúde em Nietzsche: para além do melhor e do pior*, p.29.

367 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §382, p.286.

368 FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa*, p. 169.

369 FREUD, S. *O recalque*, p.179.

370 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §196, p.290. Na tradução para o francês, a última frase ficou do seguinte modo: *Rien ne retourne au néant dans l'ordre de l'esprit*.

A irreversibilidade do tempo e o fato de não haver vazio no espaço do jogo das forças que constituem o mundo enquanto vontade de potência não impede, no entanto, que o homem experimente o *niilismo*, isto é, o problema da falta de sentido e do horror ao vácuo. E isso porque o homem é um animal ao qual não é dado desejar como os outros animais. Segundo Nietzsche, o homem sente inveja da felicidade dos outros animais, capazes de viver inteiramente no presente e de esquecer rapidamente<sup>371</sup>, capazes de viver inteiramente no instante presente e conforme à irreversibilidade do tempo. No homem, porém, há uma loucura da vontade<sup>372</sup>, no homem a vontade delira. No homem, por meio da memória, a vontade se exerce também em sentido contrário à irreversibilidade do tempo-no-espaço, ou no espaço-tempo. No espaço-tempo, a direção é irreversível, e as estações do ano, por exemplo, não podem caminhar para trás, não podem voltar no tempo, os mortos não podem renascer, a juventude não pode parar o avanço do tempo e a chuva não pode cair para cima. – Mas no pensamento humano isso é possível, como bem manifesta a arte. Por meio do pensamento, o fictício se torna realidade e suprime o real, suprime o que avança sem sentido algum; na realidade psíquica o “falso” se torna realidade. Na realidade psíquica, o sonho, a fantasia, o ideal, a alucinação, o delírio é realidade, tem positividade, escapa ao pleno domínio do eu e pode querer para trás, isto é, pode se fixar no passado. O homem é o mais indeterminado dentre os animais, “o que mais perigosamente se desviou de seus instintos”<sup>373</sup>, e nele o querer se exerce também para trás, assim como também para futuros inexistentes. E nada disso é “falso”, não tem para ele um valor nulo, não tem para ele um valor zero, mas é antes a manifestação do que é própria *consistência* em que vive a realidade humana, a consistência do erro e da produção do falso, assim como também da produção da “verdade”, no que, *além do bem e do mal*, verdade e mentira não se opõem, tanto quanto a ilusão e o mundo fictício são para ele uma *necessidade*. “O mundo *fictício* do sujeito, da substância, da “razão”, etc., é *necessário*: (...) o caráter do mundo do devir é de ser *informulável*, “falso”, “contraditório”<sup>374</sup>. – Nele, no humano, graças ao pensamento, o *não-verdadeiro* existe<sup>375</sup>.

---

371 NIETZSCHE, F. *Considération Inactuelle II: De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, §1, p.195.

372 NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, “Da redenção”, p.133.

373 NIETZSCHE, F. *O anticristo*, §14, p.19.

374 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre I, §138, p.59.

375 Ibid. Livre I, §169, p.75.

## 4. De um mundo com sujeito: o niilismo

Como a vontade de potência pode tornar-se vontade de nada? Como num mundo *pleno*, num mundo que se constitui como vontade de potência, isto é, como puro esbanjamento do jogo de forças – num mundo portanto onde não há espaço vazio –, como nesse mundo o “nada” pode surgir e pôr-se como problema para o homem? O operador simbólico que permite a passagem do real – caracterizado pelo puro “sim” dos impulsos, pela pura atividade, pelo transbordamento e ultrapassamento da lei, pelo excesso em relação à todas as medidas que tentam circunscrevê-lo – o que permite a passagem do real para o “nada”, do excesso dos impulsos para a ausência de sentido e valor, o que permite a transformação do puro “sim” na negatividade a mais radical do niilismo? como o vazio pode torna-se *presença*? – O operador simbólico que realiza essa passagem é a morte de Deus. A morte de Deus é o que converte o real em privação de sentido, de maneira que a pura atividade das pulsões, a sua força sempre constante, se torne inconstante, se torne retração do desejo, inibição, niilismo.

### 4.1. Sobre a morte de Deus

No aforismo §125 da *Gaia ciência*, intitulado “O homem louco”, pergunta-se: não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado pondo-se a gritar incessantemente *Procuro Deus! Procuro Deus!*?<sup>376</sup> Mas como os homens que estavam no mercado já não acreditavam em Deus, caíram na gargalhada diante do homem louco.

Para onde foi Deus? pergunta então o louco; e ele mesmo responde: “*Nós o matamos. Vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? (...) Não caímos continuamente? (...) Não sentimos na pele o sopro do vácuo? (...) Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã?*”<sup>377</sup>

Na continuação desse aforismo não há uma resposta de como se matou Deus, mas o testemunho prestado de que num dado momento da história os homens já não acreditavam mais em Deus, o que por sua vez desencadeou um estado de grande desorientação por parte dos homens. Isso mostra como a morte de Deus não é uma conclusão

<sup>376</sup> Esse aforismo de Nietzsche parece fazer referência à passagem contada por Diógenes Laértios a respeito de Diógenes de Sinope, que durante o dia andava com uma lanterna acesa dizendo “Procuro um homem!”, in: LAËRTIOS, Diógenes. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, p.162.

<sup>377</sup> NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, §125, p.147.

a qual o pensamento de Nietzsche pretende desembocar, o ateísmo não é um objetivo na sua obra filosófica, Nietzsche nem mesmo discute a existência de Deus, ao contrário, parte dela, da morte de Deus, como um pressuposto, um evento já ocorrido, um acontecimento ao qual já não se pode mais voltar atrás. A morte de Deus é o início da filosofia de Nietzsche, o ponto do qual ele parte e não onde quer chegar, donde a atmosfera crepuscular e instável que atravessa toda a sua obra – o que por sua vez não repele a também presente dimensão lúdica, irônica, alegre e risonha de seus escritos. Essa dimensão inconstante da sua obra é já efeito de que seu pensamento não se orienta por meio de um ponto fixo, seu estilo aforismático, descontínuo, testemunha uma tomada de posição que não se orienta por coordenadas estanques, por meio de oposições fixas, mas recorrendo à uma *lógica* do paradoxo, fundada em um antagonismo fundamental, o que insinua um ponto-cego aonde a tradição via uma *luz eterna*. Donde a importância do problema levantado pelo homem louco: se Deus morreu, caímos eternamente, estamos imersos numa escuridão eterna? Vê-se com essa pergunta que para Nietzsche Deus reveste-se de um caráter de *orientação*. E no entanto, a desorientação que resulta do assassinato de Deus pelos homens não faz de tudo o mais uma escuridão, mas paradoxalmente conjuga ao crepúsculo uma aurora, paradoxo que Nietzsche não recusa como sendo da ordem de uma contradição, mas antes o afirma como sendo um *grande acontecimento*. O desprender das sombras que ficam no lugar da morte de Deus desprende também uma aurora; o eclipsamento da orientação que tradicionalmente Deus fornecia libera um outro sentido, libera uma *jovialidade*, conclama uma nova maneira de orientar-se.

*O sentido de nossa jovialidade.* – O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja *suspeita* no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, “mais velho”. Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado *grande*, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*; e menos ainda que muitos soubessem já o que realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral européia, por exemplo. Essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para ter de servir de professor e prenunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na Terra? (...) Talvez soframos as *primeiras consequências* – e estas, as suas consequências para *nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora...<sup>378</sup>

---

378 NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, §343, p.233.

Nessa passagem, Nietzsche mostra como a morte de Deus é algo do qual ele se sente uma testemunha, e não um autor. A crença em Deus entra em declínio num dado momento da história, e com isso também o próprio fundamento da moral européia. O Deus cristão, a comunhão dos doces e dos bens simbólicos que “legitimava” a sua *moral* de extermínio sobre outras concepções de vida e de culturas inteiras, “legitimando” por exemplo a matança cruel e indiscriminada de milhões de índios, esse Deus cristão entra em um certo descrédito num dado momento, não pra todos os homens, é claro, mas apenas para aqueles que *suspeitavam* de que “a verdade” nunca dispensa uma moral caluniadora, pois reduz a um único sentido o que no real desdobra outras perspectivas, toma um ponto de vista absoluto e eterno sobre os acontecimentos, acrescenta uma “verdade” ao que no real não se submete a um sentido. A morte de Deus é assim o envio a um sem-sentido. A suspeita de que Deus é uma mentira abre as portas para uma vida sem sentido, sem direção, niilista; e aonde antes havia *natureza* agora só se vê o deserto, mortificação da realidade pelo que o sentido que a sustentava, que a organizava, o sentido cristão, entra em declínio: “Deus está morto”. Logo, o niilismo, isto é, a perda de todos os sentidos e horizontes, bate à porta da modernidade, surge a desconfiança de que Deus seja o efeito moral de uma vontade de verdade, e a cruz por sua vez, símbolo cristão da vida “verdadeira”, a *boa vida*, aquela a qual todos deveriam simbolicamente se submeter para que fossem aceitos na vida dos “céus”, fosse pelo viés da fogueira ou dos flagelos corporais, fosse pelas marcas de mutilamento corporal destinadas a simbolizar a ascensão a uma vida supostamente divina, ou ainda pelo ato de comungar da hóstia, a cruz é vista por Nietzsche como símbolo da divinização da morte, pois que Deus está morto, e a vida prometida no além, no céu, é vista por Nietzsche como um dizer *não* à vida terrena, um dizer “não” ao sentido da terra. Como diz Nietzsche: “Deus na cruz é uma maldição sobre a vida, uma indicação para dela se libertar”<sup>379</sup>.

É no contexto da modernidade que se inscreve o sentido da expressão de Nietzsche quando diz que “o velho Deus morreu”, é na modernidade que um declínio começa a recair sobre a teologia em detrimento do ponto de vista positivista da ciência, da busca por “objetividade”<sup>380</sup> em detrimento da fé; da substituição do ponto de vista de Deus pelo ponto de vista do homem; é no contexto da filosofia kantiana, que estabelece limites para o que a razão pode conhecer e a impossibilidade do homem conhecer o supra-sensível, a coisa-em-si; é no contexto da Revolução Francesa e de seus ideais de igualdade, liberdade e fraternidade; assim como também no contexto da arte romântica e da sua simpatia pelo sof-

379 NIETZSCHE, F. *Der Wille zur Macht*, §1052, p.688.

380 NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Além do bem e do mal”, §2, p.91.

rimento, pelo doentio e infeliz.<sup>381</sup> É o homem moderno que é o responsável pela perda da confiança em Deus, pela supressão da crença no mundo verdadeiro, pela ruptura introduzida na história da cultura através do desaparecimento dos sentidos absolutos e dos fundamentos divinos.<sup>382</sup> Quanto à filosofia moderna, é sobretudo Kant quem, em fins do século XVIII, desfere o golpe que irá permitir a escalada do niilismo, definido por Nietzsche como sendo a desvalorização dos valores superiores<sup>383</sup> e “o sentimento crescente do *nada*”<sup>384</sup>, pois a impossibilidade de se ter acesso a Deus por via do conhecimento e da razão, postulado por Kant na *Crítica da razão pura*, não o impediu de reintroduzir a alma e Deus no âmbito da moral, na *Crítica da razão prática*, acenando com isso que Deus e a verdade, ou Deus enquanto verdade, são de ordem moral e não do conhecimento que se dá por meio da razão. Após a *Crítica da razão pura*, Kant “foi furtivamente tomado pelo “imperativo categórico”, e com ele no coração extraviou-se de volta para “Deus”, “alma”, “liberdade” e “imortalidade””<sup>385</sup>.

Nietzsche não está ocupado em provar a inexistência de Deus, mas em mostrar como surgiu e desapareceu a crença em Deus<sup>386</sup> e, sobretudo, em desferir uma crítica a Deus não para provar a sua inexistência, mas para mostrá-lo enquanto sendo sobretudo o *locus* do ideal, *lugar* de uma “verdade” moral. Deus é uma figuração da vontade de verdade inventada pelo humano para se vingar da vida. Nietzsche percebe que a morte de Deus, que aparentemente inauguraria uma ruptura com a tradição, é antes parte de um processo do que de uma ruptura radical, de maneira que o positivismo e o humanismo, por exemplo, não constituem uma superação do cristianismo ou da metafísica<sup>387</sup>, mas são antes um deslocamento da noção de verdade tomada enquanto valor superior; o humanismo e o positivismo são substituições do lugar da “verdade” após o colapso do Deus da religião, são antídotos feitos para tentar tamponar o vazio gerado após a morte de Deus<sup>388</sup> assim como para abolir a falta de sentido para o sofrimento<sup>389</sup>.

A morte de Deus é um acontecimento que por sua vez remete ao nascimento de Deus; a morte de Deus e o seu nascimento constituem duas faces de uma

381 MACHADO, R. *Deus, homem, super-homem*, p.56.

382 HEIDEGGER, M. *Holzwege*, p.179, apud MACHADO, R. *Deus, homem, super-homem*. p.58.

383 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, 9 [35], p.28.

384 Ibid. XIII, 11[228] p.277.

385 NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, §335, p.223.

386 MACHADO, R. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*, p.47

387 MACHADO, R. *Deus, homem, super-homem*, p.59.

388 Ibid. p.55.

389 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, §7, p.58.

superestima pela noção de verdade, isto é, duas faces de uma vontade “moral” da verdade. A morte de Deus na modernidade se liga à invenção de Deus na antiguidade. “A noção de “Deus” foi inventada como noção-antítese à vida – tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade! Inventada a noção de “além”, “mundo verdadeiro” para desvalorizar o único mundo que existe.”<sup>390</sup> Esse movimento cristão de negação da vida em prol de um “outro mundo”, de um mundo melhor, de um mundo verdadeiro no além-mundo, a vontade de encontrar salvação num *outro*, num outro mundo, essa subordinação do mundo sensível a um mundo supra-sensível<sup>391</sup>, Nietzsche vê já em Platão, em Platão já se vê a antecipação desse movimento que faz a religião de negar o real e projetar a salvação num mundo imaginário ideal, pois Platão anteriormente ao cristianismo já postula o bem como conceito supremo<sup>392</sup>, nele já comparece “aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina”<sup>393</sup>.

A religião *falsificou* a concepção da vida: a ciência e a filosofia sempre foram apenas *ancilae* [servas] dessa doutrina...

Que acreditemos em Deus, no Cristo e em Adão, ou no nada: concorda-se que a vida é somente pura *ilusão*, nada de verdadeiro, de **real**.<sup>394</sup>

Seja com Platão ou com o cristianismo, há uma busca da verdade a qualquer custo, a crença de que existam “certezas imediatas”. A crença em certezas imediatas é considerada por Nietzsche um preconceito moral, é um preconceito moral supor que a verdade tenha mais valor que a aparência e insistir numa oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”.<sup>395</sup> Por que se quer somente a verdade, e não antes a inverdade? por que não se quer, de preferência, a incerteza ao invés da certeza?<sup>396</sup> Essa busca da verdade a qualquer custo, essa vontade de não deixar-se enganar nem de enganar a outro alguém, pertence ao terreno da moral: por que não querer enganar? e se a vida for, como parece, composta de erro, embuste, cegamento e autocegamento, simulação, e muitas vezes parecer estar do lado dos inescrupulosos e caluniadores, dos falsos moralistas? A vontade de verdade nesse caso seria uma oculta vontade de

<sup>390</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Por que sou um destino”, §8, p.109.

<sup>391</sup> MACHADO, R. *Deus, homem, super-homem*, p.59.

<sup>392</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, §2, p.102.

<sup>393</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §344, p.236.

<sup>394</sup> NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, 11 [264], p.285. Destaque em negrito de minha autoria.

<sup>395</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §34, p.39.

<sup>396</sup> *Ibid.* §1, p.09.

morte. – Para quê a moral quando a vida, a natureza e a história são “imorais”<sup>397</sup>, indiferentes ao que se convencionou chamar de “verdade”? O homem veraz não estaria antes afirmando um *outro mundo* quando persegue a verdade e somente a verdade? E Deus não seria a nossa mais longa mentira?<sup>398</sup> Buscando uma vida conforme à plena identidade e unidade da verdade consigo mesma não estaríamos sendo inconscientemente<sup>399</sup> desviados, empurrados e impelidos para o sol, sossego e brandura justamente por sofrermos com as condições desfavoráveis que a vida nos impõe?

A morte de Deus na modernidade reflete uma desconfiança a respeito da noção de verdade, o que irá gerar por sua vez o niilismo, isto é, o sentimento da perda de sentido, o sentimento de que falta uma resposta à pergunta pelo “por que?”<sup>400</sup>, o que caracteriza uma defasagem entre o grau de potência das pulsões e os valores ideais em vigência<sup>401</sup>, ponto donde Nietzsche diagnostica a formação de dois tipos de niilismo, o niilismo passivo<sup>402</sup>, signo da fraqueza e do esgotamento, da paralisia das pulsões, fixadas no sentimento de vacuidade da vida, na glorificação do Nada enquanto sentido, enquanto “Deus”<sup>403</sup>, e por outro lado o niilismo ativo, signo da força das pulsões para criar novos sentidos e tomar como um estímulo o vazio produzido no lugar da morte de Deus, sem para isso precisar negar o que na vida escapa ao registro do sentido e escorre para além de Deus e do humano, âmbito de uma ética trágica diante da existência, de uma ética que intensifica o desejo de afirmar o que do real não se subordina a condições ideais.

#### 4.2. A defusão pulsional

O niilismo é caracterizado por Nietzsche como sendo um *estado psicológico*<sup>404</sup>. Se, por um lado, ao tomar o mundo como vontade de potência, Nietzsche está se referindo ao que no mundo é indiferente ao surgimento do homem, e considera este como uma formação orgânica a mais, uma planta a mais, na medida em que a vontade de potência “faz do real um processo – e não um ser – e, mais ainda, um processo que não se liga a nenhum ser”<sup>405</sup>, ao tratar do niilismo, por outro lado,

397 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §344, p.236.

398 Ibid. §344, p.236.

399 Ibid. prólogo, §2, p.11.

400 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, 9 [35], p.28.

401 WOTLING, P. *Le vocabulaire de Nietzsche*, p.52.

402 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, 9 [35], p.28.

403 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIV, 14 [25], p.35.

404 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (351) 11 [98], p.242.

405 WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*, p.79.

Nietzsche está ocupado com um problema especificamente humano. Se o mundo enquanto vontade de potência é um mundo sem sujeito, o niilismo, por outro lado, é efeito de um mundo *com sujeito*<sup>406</sup>, não no que este supõe de transparência e lucidez da consciência, mas, ao contrário, no que ele é resultado de um jogo interminável entre a superfície da região consciente e superfícies outras, superfícies de regiões infra-conscientes<sup>407</sup>, superfícies que estão sob a consciência, inconsciente, e que nela, na consciência, exercem pressão, pois querem também dominar – o que faz com que no homem o caráter imperativo do *Trieb*<sup>408</sup>, da força constante do mundo enquanto vontade de potência, possam nele retroceder, recuar, recusar, desviar-se para direções retroativas, inibidas, retendo a sua dimensão puramente ativa e exercendo-se como que para trás, de forma ativamente inibida, isto é, elegendo metas passivas para o que na pulsão é imperativo de atividade e não comporta negação, mas unicamente um puro “sim”. No humano a atividade da pulsão pode eleger metas passivas, e o puro “sim” pode então se acoplar a um puro “não”.

No que o humano surge, surge com ele o campo do sentido, o que por sua vez logo acena para o seu correspondente, o seu avesso íntimo, o sem-sentido. Assim o humano *introduz* no mundo da vontade de potência a vontade de nada, o horror ao vácuo, introduz o nada de sentido, introduz o espaço de um abismo sem-fundo que parece não existir em lugar nenhum sobre a materialidade da terra (em seu ensaio *Das Ding*, Heidegger lembra que, na ótica da ciência, o espaço aparentemente “vazio” do jarro está na realidade cheio de ar, e portanto não constitui um espaço vazio)<sup>409</sup>, introduz o espaço de uma lacuna que seu pensamento tem dificuldade em preencher e o qual a religião, por exemplo, tentou recobrir com “Deus”; a formação humana introduz no mundo o problema de uma vida “em vão”, da ausência de resposta, da ausência de sentido, da ausência de prazer...introduz assim a *presença* de um vazio, de um absurdo, e é justamente nisso que reside o problema do niilismo: não mais encontrando sentido para viver, o niilista produz um saber<sup>410</sup>, um *pathos*, o pathos que afirma que tudo é “em vão”, esse é justo o pathos niilista<sup>411</sup>.

Segundo Nietzsche, essa é a “presunção do homem: onde ele não encontra sentido, ele *nega* a presença”<sup>412</sup>. – Isso não é um fator a se desprezar na obra de Nietzsche, que nela o problema do *nada* seja correlativo a essa formação orgânica

406 Entenda-se, o sujeito *humano*.

407 WOTLING, P. *La pensée du sous-sol*, p.107.

408 Ibid. p.79.

409 HEIDEGGER, M. *A coisa*, in “Ensaaios e conferências”, p.147.

410 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §6, p.11.

411 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.40.

412 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §113, p.56.

singular que é o humano. Qual seria aqui, no humano, o liame entre esse nada de sentido e a vontade de potência, entre esse sentimento de vazio e o excesso pulsional que o atravessa? Essa questão vem a calhar pelo fato de Nietzsche tomar o niilismo não propriamente ao nível da razão, como um erro do intelecto, mas sobretudo como um *sintoma*, “o movimento niilista não é senão a expressão de uma decadência fisiológica”<sup>413</sup>, expressão do nível em que se encontram as pulsões, portanto, da força constante das pulsões, da sua atividade.

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche começa o texto com uma fábula criada por ele mesmo para tentar ilustrar o “quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza”<sup>414</sup>: nesse mito, “animais astuciosos inventaram o conhecimento”<sup>415</sup>. Já que ao homem foi «denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas, [nele] essa arte da dissimulação atinge seu cume”<sup>416</sup>; o intelecto é um mestre da dissimulação<sup>417</sup> “outorgado apenas como instrumento auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres, para conservá-los um minuto na existência”<sup>418</sup>. Nietzsche vê no intelecto uma força, a força de dissimular, “pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se”<sup>419</sup> – Nos animais mais frágeis, sem presas e chifres para lutar, se defender e atacar, formou-se outro órgão, o intelecto. O intelecto é um órgão surgido no interior da natureza, como uma “pele” a mais, e tem como sua principal característica a astúcia, a volatilidade, a arte de mentir, de deslocar lugares, de construir máscaras. Nesse mito construído por Nietzsche, ser capaz de tomar a fragilidade como um estímulo é algo imprescindível à natureza humana, constituinte dela, pois foi só assim que o mais desprovido dos animais pôde afirmar a sua existência frente aos outros animais e plantas; é portanto constituinte da natureza humana um saber operar com o que há de inacabado nele mesmo, de indeterminado.

Cabe aqui lembrarmos uma passagem da *Genealogia da moral*, aonde Nietzsche usa termos com prefixos negativos para caracterizar o bicho-homem<sup>420</sup>:

Qual a origem dessa condição doentia? Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou

413 Ibid. §93, p.48.

414 NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p.25.

415 Ibid. p.25.

416 Ibid. p.27.

417 Ibid. p.48.

418 Ibid. p.26.

419 Ibid. p.27.

420 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, §7, 57.

o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, o insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?<sup>421</sup>

Nesta passagem, a exemplo do que desenvolve em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, a força do homem atinge seu cume a partir da condição frágil que o caracteriza e o distingue dos outros animais, e Nietzsche se refere a isso utilizando termos com prefixos negativos: o homem é o mais *inconstante*, *inseguro*, *enfermo*, *indeterminado* dos animais, o *insatisfeito*, o *insaciado*, o ainda *não* domado. Mas ao mesmo tempo essa sua indeterminação, essa determinação negativa de sua condição, age nele como uma espora, ajunta-se à positividade de uma força que o impele e da qual ele não encontra sossego em descarregar sua força. Nessa indeterminação que o caracteriza, o homem se faz um animal que tragicamente nasce desafiando as leis, desafiando o destino, que se vê impelido a agir sem estar completamente seguro da direção que deve tomar, que se vê desposuído de qualquer garantia biológica que pré-orienta os seus atos. O paradoxo está em que dessa condição desamparada o homem possa encontrar meios de fazer-se um animal tão rico e corajoso sem ao mesmo tempo poder converter seu desamparo em amparo, sem poder converter sua inconstância em plena constância. Como dissera Montaigne certa vez, “o que nos propusemos há pouco, ora logo mudamos, e ora, de novo, voltamos atrás: tudo não passa de oscilação e inconstância”<sup>422</sup>; “creio mais dificilmente na constância dos homens do que em qualquer outra coisa”<sup>423</sup>. O homem é o animal mais inconstante e não pode deixar de sê-lo, malgrado a moral tenha buscado fixá-lo por meio de normas ideais.

Várias são as passagens em que Nietzsche distingue o humano dos outros animais a partir do grau de indeterminação do primeiro, do grau de variabilidade em relação à sua ação no espaço e no tempo. “Todas as correlações entre o sim e o não, a preferência e a renúncia, o amor e o ódio, exprimem simplesmente a perspectiva e o interesse próprios a certos tipos de seres vivos; tudo que é, por sua simples existência, diz *sim*”<sup>424</sup>, mas no humano esse “sim” primeiro que caracteriza tudo o que está vivo, seja num mineral, num vegetal ou num animal, no humano esse “sim” primeiro se conjuga a uma miríade de direções, miríade essa que faz com

421 Ibid. III, §13, p.110.

422 MONTAIGNE, M. “Sobre a inconstância de nossas ações”, in *Os ensaios*, p.201.

423 Ibid. p.203.

424 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §485, p.182.

que ele não tenha, por exemplo, um *habitat* natural; o humano pode ser encontrado habitando as geografias as mais diversas possíveis, as mais artificiais e hostis possíveis, e isso sem uma razão necessária, mas apenas por uma questão de “gosto” em habitar determinados relevos, o que faz com que por vezes ele se comporte como uma praga que pode ser encontrada em qualquer planície ou planalto, devastando tudo o que encontra pela frente em nome de uma divindade que eles chamam de “lucro”, aonde todas as vidas que encontram pela frente são mortas e sacrificadas ao culto disso que eles tomam por um deus. Esse culto, mais um dentre muitos, é efeito do grau de indeterminação e variabilidade que caracteriza o animal humano. “O homem tal qual *deve* ser, isso é tão absurdo aos nossos olhos quanto ‘a árvore tal qual *deve* ser’”<sup>425</sup>. Toda essa plasticidade, esse alto grau de indeterminação e variabilidade, é justamente o que caracteriza a sua *natureza* pulsional, isto é, nele, na planta-homem, os instintos não estão definidos.

Há em multidão, num mesmo homem, juízos contraditórios *e por consequência impulsões contraditórias*. É o que revela *o estado mórbido do homem*, contrariamente aos animais em quem os instintos são suficientes para atingir fins perfeitamente definidos.<sup>426</sup>

Os instintos são insuficientes para definir o humano. Não que nele não haja instinto algum, como a alimentação, por exemplo, mas que nele os instintos são insuficientes para governar as suas ações, de maneira que ele permanentemente se apóia nos seus instintos para tão logo desviar-se deles, sendo assim premido a conviver em meio a uma abundância de impulsos contraditórios que o desestabilizam, o tornam o animal mais inconstante e indeterminado. O humano pode *negar* os instintos, retardá-los, negar-se a comer, por exemplo, ou querer comer apenas alimentos de matriz vegetal, ou então apenas de matriz animal... Enfim, a dieta do animal humano é indefinível. Nele os instintos podem retornar até mesmo contra a vida, como ocorre no pessimismo<sup>427</sup>.

As espécies animais estão geralmente bem adaptadas, como as plantas, a uma certa região terrestre e aí ganharam uma certa solidez, uma certa fixidez no seu caráter; elas *não se modificam mais*, em suma. Diferentemente do homem, sempre instável, e que recusa se adaptar definitivamente a um só clima. (...) O homem artificial, mestre dos climas, que sabe compensar as desvantagens de todos os climas e transporta sob todos os céus os meios de remediar o que aí falta (por exemplo, os fogões), que ser exigente, de conservação difícil!<sup>428</sup>

---

425 Ibid. §486, p.182.

426 Ibid. §478, p.178.

427 Ibid. §47, p.33.

428 Ibid. Livre IV, §78, p.297.

Ao contrário das outras formações orgânicas, o humano não consegue fixar-se em apenas um tipo de solo, em apenas um tipo de clima, relevo e determinadas condições naturais, seus impulsos excedem essas determinações, de modo que ele resta sempre inadaptado, ou parcialmente adaptado, errante sobre todas as terras e sob todos os céus. O homem, animal cuja espécie não está fixada<sup>429</sup>, *recusa* fixar-se em apenas uma determinada região terrestre e chega a buscar moradia em regiões e climas completamente contrários ao homem<sup>430</sup>, seus impulsos são insuficientes para determinar a sua ação, assim como para fixar o lugar da sua morada. Não possuindo o instinto que determinaria a orientação da sua ação, desenvolve-se no bicho-homem um órgão para remediar a fragilidade e insuficiência dos seus instintos: o intelecto. O intelecto, como o fogão, é a tentativa astuciosa de remediar o que seus instintos não recobrem, remediá-lo da instabilidade gerada pelo excesso das pulsões que mais parecem desorientá-lo do que orientá-lo. A orientação que viria pelo instinto, que lhe forneceria uma fixidez de caráter, tal como nos outros animais e plantas, esta orientação, esse saber, não vem ao homem, não lhe chega, e ele resta como um excesso em meio à natureza, sem entender o que se passa ao seu redor, sem saber como agir, se perguntando *por que?*, pois a direção instintiva que o guiaria, esta ele não têm, o homem se sente privado desse saber instintual, e por conta disso ele se viu compelido a tornar-se um animal inventivo, astuto, a fim de poder triunfar sobre essa privação, essa é a sua potência, sua *riqueza*, triunfar astuciosamente sobre a inconstância dos seus impulsos, sobre a perda da orientação instintual que ele não tem. Paradoxalmente, essa aparente “pobreza” instintual no humano recobre uma riqueza em excesso, uma multidão de impulsos que acabam por sobredeterminar o humano e deixá-lo sentindo-se tantas vezes como que manco frente ao restante da natureza, como que cambaleando, enfermo, embriagado, molenga, sem vigor, *feminino*, confuso entre tantas direções e nihilisticamente com o sentimento de que tudo é em vão, invejando a segurança instintiva dos outros animais, a felicidade dos outros animais<sup>431</sup>. Recobrar a *riqueza* de sua condição, recobrar o vigor, criá-lo mesmo, in-

---

429 Ibid. Livre IV, §168, p.323.

430 Ibid. Livre IV, §78, p.297.

431 NIETZSCHE, F. *Considération Inactuelle II: De l'utilité et des incovenients de l'histoire pour la vie*, §1, p.195. Na *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche abre o texto com uma conversa entre um homem e um animal que pastoreia no campo. O homem sente-se com inveja da felicidade do animal e pergunta-lhe o que é que ele faz pra ser feliz; o animal então escuta o homem, mas, na iminência de respondê-lo, o animal esquece de responder e segue seu próprio caminho. – Isso me faz lembrar também de um diálogo que se dá entre o homem e um pássaro, onde o motivo dessa conversa é também a inveja que o homem tem da felicidade dos outros animais. Esse diálogo aparece na letra de *Passarim*, de Tom Jobim, quando o homem pergunta: “Passarinho me conta então, me diz, por que que eu também não fui feliz? Me diz o que eu faço da paixão, que me devora o coração, que me maltrata o coração...”

intensificar o desejo, aumentar o gosto pela vida<sup>432</sup>, essa é a tarefa que Nietzsche se coloca, recobrar a potência de querer, recobrar o que dos impulsos se dirige à afirmação da vida: “Uma alma rica e potente é capaz não apenas de triunfar sobre as perdas, as privações, as espoliações (...); ela sai desses círculos infernais com uma plenitude e uma potência acrescida”<sup>433</sup>. – Mas que meios o homem encontrou para triunfar sobre a insuficiência dos seus impulsos? Qual foi a sua astúcia? Para triunfar sobre sua condição, o homem teve de tornar-se inventivo. O intelecto e a razão, segundo Nietzsche, teriam surgido para remediar a insuficiência instintual no homem, haja visto que, segundo ele, é justo para o que não entendemos que procuramos uma *razão*, “todas as sensações corporais *difusas* que nós não compreendemos são interpretadas pela inteligência, isto é, procuramos uma *razão* para sentir de tal ou tal maneira”<sup>434</sup>, e atribuímos isso ora a pessoas, ora a acontecimentos, etc.

Para remediar a falta de condições propícias à sua realização, o homem inventa artifícios para suprir a privação dessas condições; o fogão, por exemplo, é um desses artifícios. Mas como fazer para suprir a falta de sentido do sofrimento, do desprazer em excesso, do sentimento de absurdo e de *inutilidade* da vida na medida em que ela não parece dirigir-se a um Bem? Esse é o problema que move o sentimento psicológico do niilismo, esse é o problema que dinamiza a sua lógica própria, a lógica niilista.

Uma forma de tentar escapar desse problema é negá-la de antemão, negar a falta de sentido, como faz o ideal ascético. E como o ideal ascético faz isso? Dando-lhe um sentido. Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, o que caracteriza o ideal ascético não é a falta, mas a rejeição da falta. Isso aparece no próprio provérbio bíblico, quando diz: *O Senhor é meu pastor e nada me faltará*. Portanto, quando a interpretação de Heidegger e de Deleuze excluem a presença de uma dimensão negativa na obra de Nietzsche – o primeiro vendo nessa exclusão a própria característica do pensamento metafísico de Nietzsche, pois determinaria o ser em sua totalidade enquanto vontade de potência, ao passo que Deleuze vê no “expulsar o negativo, exorcisar o reativo”<sup>435</sup>, justamente o que faria de Nietzsche um pensador não metafísico, mas da imanência positiva do devir, voltado inteiramente para o devir-ativo na medida em que transmuta e converte todo ponto negativo em seu contrário<sup>436</sup> – ao fazer isso Heidegger e Deleuze estão, ao meu ver, fazendo uma leitura ascética de Nietzsche, na medida em que a crítica de Nietzsche ao ideal ascético é

---

432 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre IV, §582, p.216.

433 Ibid. Livre IV, §630, p.464.

434 Ibid. Livre IV, §178, p.326.

435 DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p.218.

436 Ibid. p.218.

justamente essa, a de que o ideal ascético elimina a falta de sentido do sofrimento por meio de um sentido que recobriria o que causa horror à vontade humana, isto é, o horror ao vácuo<sup>437</sup>, fazendo desse horror ao vácuo, da falta de sentido para o sofrimento, uma ponte para sentidos ideais que negariam esse vácuo e assim nos salvariam do que do real do devir, da vida, escapa ao sentido. Segundo me parece, a vontade de potência não é uma onipotência, o mundo como vontade de potência é um mundo que também *resiste* e que nem tudo converte, que não é capaz de *converter* todas as situações desfavoráveis em situações favoráveis. “Tudo converter” é o já o intento de um otimismo ascético que procura extirpar tudo o que na vida é fonte de desvantagens. Para Nietzsche, a vontade de tudo converter é o que gera o próprio niilismo passivo; “querer tudo converter” expressa sobretudo uma negação, um “não” à vida e um “sim” a condições ideais, e não uma atitude afirmativa perante a vida no que esta tem de melhor e de pior. Como ele mesmo diz: “Eis meus inimigos: esses que querem tudo reverter e não construir eles mesmos. Eles dizem: “Tudo isso é sem valor” e recusam criar valores.”<sup>438</sup>

É verdade que a vida para Nietzsche é instinto<sup>439</sup> de *crescimento*, de acumulação de forças, de *poder*, e que onde falta a vontade de poder há declínio, decadência; que quando um animal perde os seus instintos, quando escolhe e prefere o que lhe é *desvantajoso*, quando prefere valores ideais, Nietzsche considera que o humano se corrompe, de se deteriora<sup>440</sup>. Mas é preciso estarmos atentos para o que Nietzsche considera ser característico do humano, demasiadamente humano, frente às outras formações da natureza, para o paradoxo de que no humano a decadência, assim como o niilismo, não são características únicas e exclusivas da modernidade, mas se apresentam como um estado *normal*<sup>441</sup>, de modo que há momentos em que «é preciso *se guardar de combater a decadência* [– combater a decadência, o vício, a doença... visando um melhoramento da humanidade, isto é algo que a própria moral já faz]; ela é absolutamente necessária, ela pertence a todos os tempos e todas

437 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, §1, p.87.

438 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §360, p.135.

439 A respeito da insistência no termo “instinto” assim como sobre as variações desse termo na obra Nietzsche, reproduzo aqui a explicação fornecida por Patrick Wotling : “Os textos de Nietzsche procedem sempre por transferência, por deslocamento, por relação, e jamais por denotação ou designação direta de uma referência absoluta. Essa é também a razão pela qual (...) Nietzsche não cessa de jogar com variações lexicais para designar os instintos (...), o que lhe permite colocar o acento, segundo o caso, sobre tal ou tal das orientações anti-idealistas da sua psicologia: o termo instinto é assim privilegiado quando Nietzsche quer insistir sobre o caráter derivado da consciência e a ela opor o caráter inconsciente de processos originários de vontade de potência (isto é, quando ele quer lembrar que o homem é antes de mais nada um animal, e não puro espírito) (...)” WOTLING, P. *La pensée du sou-sol*, p.78.

440 NIETZSCHE, F. *O Anticristo*, §6, p.13.

441 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §277, p.110.

as épocas”<sup>442</sup>. É preciso atentarmos que quando Nietzsche afirma querer recolocar o homem na natureza ele está assumindo uma perspectiva crítica que se insurge contra a veneração de valores ideais e o desprezo de si mesmo, e que com isso Nietzsche está visando “não o ‘retorno à natureza’: pois jamais houve uma humanidade natural”<sup>443</sup>. – Se no humano os instintos entram num processo de colapso, de desfusão, de dispersão, de desorganização, de perda de unidade, de afrouxamento, de perversão dos “fins” – “Meu pensamento, é que os fins nos faltam, e que *esses fins não podem ser senão dos indivíduos*”<sup>444</sup> – disso provém não apenas o debilitamento do humano, sua enfermidade, sua decadência, mas também a sua grande saúde, a sua espiritualidade, sua astúcia, sua inventividade.

Em tudo nos tornamos mais modestos. Já não fazemos o homem derivar do “espírito”, da “divindade”, nós o recolocamos entre os animais. Nós o consideramos o animal mais forte porque é o mais astucioso: sua espiritualidade é uma consequência disso. Por outro lado, opomo-nos a uma vaidade que também aqui quer alçar a voz: como se o homem fosse o grande objetivo oculto da evolução animal. Ele não é absolutamente a coroa da criação, cada ser existente se acha, ao lado dele, no mesmo nível de perfeição... E, ao afirmar isso, ainda afirmamos muito: pois ele é, considerado relativamente, o animal mais malogrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos – e com tudo isso, é verdade, também *o mais interessante!*<sup>445</sup>

No humano, o mundo pode deixar de ter sentido, isto é, a orientação instintual deixa de ser suficiente para fornecer-lhe direção, as referências cosmológicas, ou seja, as estrelas, os odores, as cores, os ventos, as marés, os cantos dos diversos animais, os sinais da natureza, a semiótica da “terra”, enfim, não o determinam *inteiramente*, de modo que nele se vê formar-se também um *instinto mítico*<sup>446</sup>, um instinto que caminha para além dos limites da experiência; não possuindo garras, chifres e a constância dos instintos, o homem se vê impelido a prolongar seu organismo na formação de mitos, na formação de imagens, na invenção do campo do sentido; esse é seu novo órgão, a materialidade de seu *corpo*, a materialidade de seu corpo mítico, seu material, sua antena, sua teia sutil. – “O homem que não é capaz de colocar sua vontade nas coisas, o homem desprovido de vontade e de força, nelas

---

442 Ibid. §61, p.38.

443 Ibid. §288, p.113.

444 Ibid. §402, p.148.

445 NIETZSCHE, F. *O Anticristo*, §14, p.19.

446 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre IV, §174, p.325.

coloca pelo menos um *sentido*<sup>447</sup>. “A [própria] filosofia, [segundo Nietzsche] é a poesia fora dos limites da experiência, o prolongamento do *instinto mítico*; ela se serve essencialmente de imagens<sup>448</sup>. Ao contrário de Kant, ocupado com um pensamento que não ultrapassasse os limites da experiência, em Nietzsche o filósofo chega à verdade inventado-a, e a inventa descobrindo-a<sup>449</sup>, de modo que por fim ele acaba pondo a nu não a verdade nela mesma, mas antes o seu valor de verdade, a sua “vontade de verdade”, a sua parte de inventividade, de criação no mundo. Nessa perspectiva, o filósofo, por sua vez, guarda um parentesco com os fundadores de religiões, ele não pode se furtar a «ultrapassar o saber graça à invenção *mitológica*”<sup>450</sup>. Isso que Nietzsche afirma a respeito do filósofo, podemos estender para pensar o homem em âmbito geral, pois no humano “a mudança fisiológica não está necessariamente nem sempre a serviço da *utilidade* do organismo<sup>451</sup>, no humano os impulsos não estão biologicamente fixados, ele não sabe de antemão qual seu objetivo na vida, os objetivos lhe faltam (“O que significa o niilismo? *Que os valores superiores se depreciam*. Os fins faltam; ele não tem resposta pra essa questão: ‘Para que serve?’”<sup>452</sup>), seu desejo investe em coisas que nem sequer existem; nele, no homem, querer algo não quer dizer que esse algo, esse “objeto”, esse fim, exista, é assim que o homem *deseja* em detrimento da realidade, em detrimento do que *existe*, em detrimento da pura necessidade dos instintos – “A fome não demonstra que *existe* um alimento para saciá-la; ela deseja esse alimento”<sup>453</sup> –, de tal modo que é nessa formação orgânica em que o desejo não implica existência, e em que as pulsões se dirigem para coisas que não existem senão imaginariamente, é nela, no humano, que o niilismo pôde surgir.

A força das pulsões, sua atividade permanente, não pode expressar-se senão como força, assim como seria absurdo exigir que a fraqueza se expressasse como força, de modo que, para Nietzsche, um *quantum* de força equivale sempre a um *quantum* de impulso, vontade, atividade<sup>454</sup>. No entanto, para Nietzsche, o que veremos dar-se também em Freud, no humano essa dimensão positiva se choca contra

---

447 NIETZSCHE, F. *Fragments Posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.40. Na versão de *A vontade de potência*, traduzida por Geneviève Bianquis, volume II, §6, p.11, esse mesmo fragmento aparece traduzido da seguinte maneira: “O homem incapaz de impor sua vontade às coisas, o homem sem vontade e sem força, lhe impõe ao menos um *sentido*.”

448 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre IV, §174, p.325.

449 Ibid. §174, p.325.

450 Ibid. §174, p.325.

451 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §400, p.147.

452 Ibid. Livre III, §100, p.50.

453 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano* I, §131, p.93.

454 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, §13, p.36.

uma ausência, a ausência de fundamento para o seu querer, a presença do que existe se choca contra a *presença* do que não existe (ou, de outro modo, no homem a presença do que existe se choca contra a presença do que existe ‘*apenas*’ imaginariamente), a vontade de potência se choca contra o niilismo; em suma, no humano a força dos impulsos se choca contra o sentimento penetrante do “nada”<sup>455</sup> quando ele percebe que o mundo não tem o valor que ele lhe atribuía.<sup>456</sup> E não encontrando sentido para o mundo, o homem adocece, perde seu vigor, paralisa, se decompõe<sup>457</sup>. Esse momento de niilismo, para Nietzsche, “representa um clarão patológico *transitório* (a generalização exorbitante e a conclusão de que *nada tem sentido* é patológica)”<sup>458</sup>.

Nós sabemos que a desapareição de uma ilusão não cria logo em seguida uma verdade, mas um novo fragmento de ignorância, um alargamento de nosso “espaço vazio”, um acréscimo de nosso deserto.<sup>459</sup>

O niilismo é uma expressão, o *sintoma* de uma *decadência* fisiológica<sup>460</sup>, isto é, de um afrouxamento da unidade que atava os impulsos; na decadência, a unidade das pulsões se dissolve juntamente com o sentimento da perda de sentido que advém com a experiência da morte de Deus, surgindo assim um grande cansaço<sup>461</sup> diante da vida, o sentimento de que tudo é em vão, o sentimento de lassitude, da perda de vigor e da vontade de nada. – A música de Wagner é uma boa ilustração *material* do conceito de decadência em Nietzsche<sup>462</sup>: não dando muita importância ao ritmo em suas composições, Wagner, segundo Nietzsche, despreza a técnica do contraponto em detrimento de uma “melodia contínua”, uma melodia que escorre e evolui infinitamente, sem cadência, num cromatismo que dissolve toda tonalidade, como se dissolvendo toda cadência, todo ritmo, toda tonalidade, ela pudesse ao fim atingir um mundo Ideal<sup>463</sup>, um mundo onde o mal<sup>464</sup> e a dor estivessem abolidos. No entanto, rompendo com o sentido rítmico e a tonalidade, ao invés de fazer pressentir o inefável, a música wagneriana cai no caos e denigre<sup>465</sup> o que seria uma

455 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §89, p.47.

456 Ibid. §407, p.150.

457 Ibid. §277, p.110.

458 Ibid. §112, p.56.

459 Ibid. §118, p.59.

460 Ibid. §93, p.48.

461 NIETZSCHE, F. *Le cas Wagner*, §5, p.33.

462 SANTANA, B. W. *Da grande saúde em Nietzsche: para além do melhor e do pior*, p.26.

463 NIETZSCHE, F. *Le cas Wagner*, §6, p.38.

464 Ibid. §4, p.29.

465 Ibid. §6, p.39.

“bela melodia”, uma melodia que fosse capaz de construir e organizar. Por meio da melodia contínua, negando o contraponto da harmonia à melodia, negando a cadência rítmica e a tonalidade, Wagner foi a expressão, segundo Nietzsche, do que na música moderna se caracteriza como *decadência*, isto é, como sentimento de uma desfusão crescente, como sentimento de uma perda do sentimento de unidade, em que ao invés de se tomar o que faz contraponto à melodia como um estímulo para compor um estilo, ao invés de se tomar a dor como um estímulo<sup>466</sup>, busca-se atingir um mundo Ideal não através de um “nada de vontade”, mas antes por uma “vontade de nada”. Ao ouvir a “melodia contínua” de Wagner, segundo Nietzsche, “é como se entrássemos no mar e pouco a pouco fôssemos perdendo a sensação dos nossos pés (...): e então não nos restasse mais nada senão *nadar*”<sup>467</sup>. Querer o nada, ter vontade de nada, fazer do “nada” um Ideal, estabelecendo assim uma meta passiva para os impulsos, fixando a força ativa dos impulsos, a sua vontade de potência, numa *negação* Ideal: há nesse movimento, para usar uma noção freudiana, há nesse movimento uma fuga para a doença, e essa fuga para a doença é o que Nietzsche quer denunciar com o conceito de decadência e de niilismo passivo.

Com a morte de Deus, o imaginário se choca com o real, se choca com o que do mundo se expande como vontade de potência, com o que do mundo avança indiferentemente ao humano e escapa ao sentido e à lógica. Esse acontecimento, a morte de Deus, fomenta um desencantamento<sup>468</sup> diante da vida por parte dos homens, o que por sua vez se reflete numa desfusão dos instintos e no sentimento de um grande cansaço, no sentimento paralisante diante do *nada de sentido* que sucede à morte de Deus. Deus está morto, o que esse *grande acontecimento*<sup>469</sup> anuncia é a suspeita de que o real escapa ao sentido.

No niilismo, o imaginário se choca com o real: a imagem fixa de um sentido, a imagem da “verdade” por meio do niilismo começar a decair, a se desvalorizar, se chocando contra o que na vida não se deixa fixar numa imagem ou numa “verdade”. É nesse momento que o homem começa a suspeitar que o real possa ser não da ordem da sua própria realidade, subjetiva, individual, da “verdade” a qual ele sempre acreditou, mas antes da ordem de um não-verdadeiro, da presença de uma consistência que avança em detrimento dos seus ideais pessoais, destruindo-os. – Essa é uma das definições do real dadas por Nietzsche: “Não conheço a verdade senão como o contrário de um não-verdadeiro real e vivo”<sup>470</sup>. O niilismo é esse

---

<sup>466</sup> Ibid. §5, p.33.

<sup>467</sup> NIETZSCHE, F. *Nietzsche contre Wagner*, §4, p.108.

<sup>468</sup> NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §62, p.290.

<sup>469</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §343, p.233,

<sup>470</sup> NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §500, p.189.

*encontro*, o encontro de uma discordância fundamental entre a verdade que amávamos e o real enquanto vontade de potência que se estende para além do sentido, isto é, que se comporta indiferentemente aos sentidos atribuídos pelos homens à vida. O niilismo é portanto o encontro com uma perda, perda essa que faz nascer um desencantamento para com a vida por parte de alguns homens, mas que por outro lado poderá ensejar o ultrapassamento de um “pessimismo da fraqueza” por um pessimismo da fortitude<sup>471</sup>, por um pessimismo capaz de desejar<sup>472</sup> ao invés de querer tornar-se função do desejo do outro, dos sentidos atribuídos pelo outro, um pessimismo que se sente impelido a criar novos valores, um niilismo ativo. O niilismo é o encontro com algo que se perde, e o que Nietzsche irá chamar de niilismo passivo e de niilismo ativo nada mais são senão diferentes *posições* tomadas com relação a essa perda, a perda do sentido advinda do choque entre o imaginário e o real e figurada na modernidade através da morte de Deus.

Por meio do humano os valores cosmológicos entram em ruína, são postos em questão, declinam – o que expressa que as formações de unidade no mundo como vontade de potência se deformam no humano, nele os vetores de domínio se multiplicam a tal ponto que a estabilidade parece ratear a todo instante, e ele permanece sobre a terra como espécie não fixada, como espécie a mais inconstante, enferma e indeterminada, pois possui muitos “pés”, possui uma multiplicidade de pulsões que acaba lhe dificultando alcançar uma estabilidade em meio ao devir e à transitoriedade; abarcando nele próprio muitos “pés”, isto é, muito impulsos, vontades e direções, o humano acaba excedendo toda fixidez, seja no plano geográfico, corporal, alimentar, linguístico ou cultural. A pergunta feita a Édipo pela Esfinge incide sobre o enigma desse problema no que diz respeito à inconstância corporal do humano: quem é que de manhã anda com quatro, de tarde anda com dois e de noite anda com três pés? Poderíamos acrescentar ainda o campo do sentido como sendo ainda mais um “pé” usado pelo homem, mais um pé a fornece-lhe *orientação* em meio ao real do mundo enquanto transitoriedade. Seja como for, o que aqui importa ressaltar é que no niilismo esse “pé”, o fundamento que lhe prestaria orientação, esse fundamento rateia, manca, e no seu lugar o homem encontra um abismo, experimenta em sua pele o sentimento crescente do “nada”, sua força retrai, diminui<sup>473</sup>, ele tem a sensação de um grande cansaço, e a vida lhe chega sob o sentimento de uma vacuidade, de que tudo é “em vão”, absurdo. O desprazer nesse momento se torna para ele mais “pesado”, isto é, a soma de desprazer se torna maior que a do prazer, momento esse que caracteriza o pessimismo, quando o sofrimento

471 NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, prefácio, §14, p.14.

472 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §118, p.143.

473 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §12, p.17.

é tomado como argumento contra a vida<sup>474</sup>. No entanto, “o pessimismo, [é ainda a] forma preliminar do niilismo”<sup>475</sup>; o que faz o niilista paralisar não é que a soma de desprazer seja maior que a soma de prazer, mas o caráter de absurdo da existência. O niilismo é um desdobramento subsequente ao pessimismo, um dobramento a mais, uma radicalização do pessimismo, o sentimento de que o caráter geral da vida não é nem mesmo o desprazer, mas a falta de sentido, o absurdo.

O que deriva do pessimismo é a doutrina da *absurdez da existência*, a ideia de que a dor e o prazer não possuem nenhum sentido, que a ἡδονή<sup>476</sup> não pode ser um princípio. Isso está para o século seguinte. Doutrina do grande cansaço. “Para quê serve? Nada vale a pena!”<sup>477</sup>

Quero aqui chamar atenção para o fato de que Nietzsche não toma o niilismo, a doutrina da absurdez da existência, o *sentimento penetrante do “nada”*<sup>478</sup>, como um estado originário, como negatividade primeira ou essencial. O niilismo é antes uma derivação, um estado secundário, consequência de uma afirmação primeira que possui o caráter de veneração, de idolatria. Portanto, a subtração operada pelo niilismo é a chegada de um pensamento *a mais*, e não um estado original.

*Jornal do niilista.* – Terror de ter descoberto a “falsidade” de tudo.

O vazio; mais pensamento; as fortes paixões volteando em torno de objetos sem valor; ser o espectador de absurdos movimentos pró e contra; altivo, irônico, se julgando friamente. As emoções mais fortes aparecem como sedutoras e mentirosas, como se elas quisessem nos fazer acreditar nos seus objetos, como se elas quisessem nos seduzir. A força a mais enérgica não sabe mais para quê ela serve. Tudo está aí, mas não há mais os fins. O ateísmo, ou falta de ideal.

Fase da negação apaixonada em palavras e em atos; assim se alivia a necessidade acumulada de afirmação, de adoração...

Fase de desprezo mesmo em relação à negação... mesmo em relação à dúvida... mesmo em relação à ironia... mesmo em relação ao desprezo...

Nessa passagem, Nietzsche demonstra como o niilismo para ele era paradoxalmente da ordem de um excesso, de modo que o vazio sentido pelo niilista não é visto por Nietzsche como sendo uma “essência”, não é da ordem do que poderia ser tido como o “verdadeiro conhecimento”. Ao tratar do niilismo, portanto, Ni-

474 Ibid. §86, p.89.

475 Ibid. §92, p.48.

476 “Hedonê”, deusa grega do prazer.

477 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §99, p.50.

478 Ibid. §89, p.47.

etzsche não está procurando fazer uma ontologia, mas dar um encaminhamento ético a um problema que se percebe como consequência, como *a posteriori*, como o “só depois” de uma descoberta: a falsidade de tudo o que até então se tinha acreditado. Com o niilismo os objetos se tornam sem valor, “tudo está aí, mas não há mais fins”, a vida se torna sem sentido, o que gera por sua vez uma elisão da vontade<sup>479</sup>.

Segundo Heidegger, Nietzsche teria se equivocado ao não considerar ontologicamente o problema do “nada”, do *nihil*, e tê-lo tratado unicamente como um problema valorativo<sup>480</sup>, como decorrência da desvalorização dos valores. O problema do “nada” em Nietzsche, como mostra a passagem citada, é mesmo um problema ético, uma decorrência ética, expressão do sentimento da perda de valor, e não de um conhecimento do «nada». O “nada” em Nietzsche, segundo me parece, não é mesmo da ordem do *on* nem do *onto*, nem da ordem do ser nem da ordem do ente, mas diz respeito antes a uma ética, isto é, à uma desorientação em relação aos valores e objetos até então tomados como consistentes em si mesmos, porém o “vazio” que daí decai não é da ordem do ser, mas da falsidade do ser, da falta de sentido, da falta do ser, malgrado à vida para além do humano não falte nada. O problema da falta de sentido, do “nada” de sentido, do niilismo, é um problema psicológico, ou ainda psicofisiológico, é portanto um problema que diz respeito mais à ética do que à ontologia. O que está em questão em Nietzsche não é “o que é?”, ou “sob que condições podemos conhecer a verdade?”, mas “o que queremos?”, “o que afirmamos?”, “como nos orientamos em meio aos valores?”, “o que construímos?”, “somos capazes de uma atitude afirmativa<sup>481</sup>, positiva, em um mundo aonde Deus e a verdade estão ausentes, mortos?” “Somos capazes de uma atitude afirmativa diante da morte de Deus, diante da falta de sentido para o sofrimento<sup>482</sup>? Esse é o problema ao qual o ideal ascético procurará se furtar e ao qual Nietzsche buscará *afirmar* por meio de um ética trágica e de um niilismo ativo. “A novidade de nossa posição filosófica é uma convicção desconhecida em todos os séculos anteriores: a de *não possuir a verdade*. Todos os homens que nos precederam ‘possuíam a verdade’, mesmo os cétricos<sup>483</sup>. A ética nietzschiana não está ocupada com o problema da compreensão (ou da pré-compreensão), mas em nos tornar capazes de desejar mesmo quando já não podemos saber<sup>484</sup> – essa é justamente a afirmação que abre a primeira dissertação da *Genealogia da moral*. A ética trágica em Nietzsche consiste

479 Ibid. §115, p.157.

480 HEIDEGGER. *Nietzsche II*, p.39.

481 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §426 , p.161.

482 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, §7, p.58.

483 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §565, p.211.

484 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, I, §1, p.17.

em não recuar diante da ausência de garantias, mas, pelo contrário, em ir mesmo no seu encaicho, em avançar rumo ao que do real escapa ao sentido e à compreensão, em se arriscar no não conhecido, no desconhecido<sup>485</sup>: “*Tudo compreender*, isso seria suprimir todas as relações de perspectiva; isso seria nada compreender, desconhecer a essência do conhecer”<sup>486</sup>.

Num fragmento póstumo do outono de 1887<sup>487</sup>, Nietzsche propõe fazer um *retorno a si*, uma tomada de consciência *a posteriori* a respeito do que constitui o humano em geral. E com o que ele irá se ocupar nesse fragmento: com a questão do *sentido*. Na parte A, Nietzsche se ocupa da “vontade de verdade”; na parte B, se ocupa do “nihilismo” enquanto sintoma ambivalente, ambíguo na medida em que ele pode ser sintoma tanto de força quanto de fraqueza; na parte C, trata da questão do “apoio”. – Nietzsche inicia a parte A desse fragmento com a seguinte frase: *O homem procura a “verdade”*. Ora, mas por que o homem procura a verdade? Considero de suma importância esse começo do fragmento, haja visto que para Nietzsche, como citado anteriormente, o homem é o animal cuja espécie não está fixada. O homem é o animal mais desorientado, mais inconstante e indeterminado, o animal que se encontra perdido no seio da natureza, que não sabe de antemão o que fazer nem para onde ir, suspenso, instável sobre uma multiplicidade de impulsos sem que haja para ele um alvo único, aquele que não é predeterminado inteiramente ao nível dos instintos, o mais vulnerável e inconstante. Conseqüentemente, não encontrando nas coisas um alvo que satisfaça inteiramente a descarga dos seus impulsos e a sua ânsia de domínio, o homem vai buscar orientar-se por meio do que ele chama de “verdade”, e conduzirá sua vontade, seus impulsos, em direção a ela. Nasce assim no humano, constituindo ele, assim como uma obra de arte constitui o artista, como por invenção, por obra de uma criação, uma “vontade de verdade”. Ele então procura a verdade, assim como Diógenes de Sinope saía com uma lanterna em pleno dia procurando um homem. Por que Diógenes procurava um homem? Será que ele o encontrou? Seria Sócrates esse homem? Seria Alexandre, *o Grande*? Não se nos fiarmos na passagem que afirma que Diógenes estava mais ocupado com o sol do que com Alexandre, e nisso Alexandre, *o Grande*, era apenas sombra perto da *luz* que Diógenes buscava<sup>488</sup>.

O homem é um animal que não encontra estabilidade sobre o devir, que se pergunta quem ele próprio é, e por isso inconscientemente cria uma “verdade”

485 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre IV, §40, p.284.

486 Ibid. Livre III, §467, p.175.

487 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.38. Em *La volonté de puissance*, esse fragmento está no Livro III, §6, p.10.

488 LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p.162.

que possa oferecer-lhe apoio frente a multiplicidade e inconstância dos impulsos que o atravessam e o torna um animal o mais enfermo, o mais vulnerável, o mais suscetível ao sofrimento, sem chifres e garras para lutar por sua existência, a mais desprovida de todas as plantas, o animal em quem “as doenças, sobretudo as nervosas e mentais, são o signo de que a força *defensiva* das naturezas vigorosas falta”<sup>489</sup>. Não possuindo os fins que determinariam seus instintos, no humano a constante atividade dos impulsos acabam entrando em delírio e se fixando em coisas que *não existem*. “A verdade”, quem precisa delas, senão o humano? O humano é o animal que se orienta por uma referência que não pode ser vista a olho nu, “a verdade”; ela existe. E se a verdade fosse análoga a uma mulher, isto é, hábil em travestir-se, em criar espectros, em criar máscaras para o que no interior remete a um *vazio* de referência, à uma superfície que não possui um tônus viril, à uma superfície sobre a qual a unidade que se erigisse, se autodeterminasse e se distinguisse do que no restante da superfície é indistinto faz falta, se encontra ausente, como sem interior<sup>490</sup>? O que desperta o movimento niilista, o que o põe em marcha, é que aonde antes se *encontrava* “a verdade” agora se encontra o *nada de sentido*, pois o fundamento sobre o qual a verdade se assentava ruiu, Deus morreu, surge entre os homens uma desconfiança de que a verdade seja uma mentira. “A verdade”, não mais crê nela. E aonde antes estava a verdade, agora só se vê a ausência de valores, o sentimento penetrante do nada. A *consistência* do niilismo repousa assim no fato de que o “nada” pode se tornar um problema vital para o humano. A consistência do niilismo é a consistência do *nada*, diante do que Nietzsche vislumbra três “saídas”: negar essa ausência, esse “nada”, venerá-lo, fixar-se nele, ou então transfigurá-lo por meio de um niilismo ativo, de um pessimismo da fortitude. Que o nada possa se tornar um valor para o homem, e que ele se mate por conta dessa “consistência”, a consistência do *nada*, ou ainda fazer do nada de sentido, da falta de sentido, o degrau de uma ponte para mundos ideais: o humano é essa planta, a mais absurda de todas, onde já se pode *ver* o nada sem que no mundo haja *vazio*. O humano introduz o nada no mundo, e é capaz de querê-lo com todas as suas forças – ter *vontade de nada*<sup>491</sup>, não o nada de vontade, pois a pulsão é sempre ativa, mas a vontade de nada; disso só o humano parece ser capaz. O *horror ao vácuo*<sup>492</sup>, no humano esse é um dado fundamental da vontade. O humano é a formação *orgânica* onde essa ironia pode surgir, onde a ambivalência desses contrastes pode surgir. Kleist, por exemplo, autor de *Sobre o teatro das marionetes*, se matou depois de ter lido a *Crítica*

489 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §63, p.39.

490 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, §405, p.202.

491 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, §28, p.149.

492 Ibid. III, §1, p.87.

da razão pura, obra em que Kant afirma que não podemos conhecer as coisas em si mesmas; seu suicídio, segundo Nietzsche, foi como “o suspiro de Kleist a propósito do tema da impossibilidade definitiva de nada saber”<sup>493</sup>.

Aonde portanto o homem toma aqui o conceito de *realidade*?<sup>494</sup>

O homem procura a verdade como quem procura adquirir uma realidade para si, já que o real escapa ao seu governo. O homem procura a consistência de uma realidade que lhe forneça orientação em meio ao real do mundo como vontade de potência que extrapola o indivíduo, em meio ao que do mundo avança para além do sentido, para além do que seus sentidos conseguem captar. A fim de se orientar, o humano procura então o que seria *a verdade*, um mundo aonde ele pudesse se proteger da luta com os outros animais, aonde ele não estivesse exposto à inconstância, ao engano, à contradição e à ilusão, na medida em estes são fatores que lhe causam sofrimento. O humano tende então a reduplicar o mundo, pois a verdade, o “bem”, desde Platão e nas religiões em geral (seja no budismo ou no cristianismo), não poderia pertencer a este mundo em devir, transitório, mas somente a um *outro* mundo, um que fosse “permanente” e estivesse além da aparência (numa perspectiva clássica, ideal, a “aparência” é fonte de engodo, erro e sofrimento), de modo que no mundo que *vivemos* tudo lhe parece *irreal*, pura aparência, sem consistência, e o homem fica então a procura algum *sentido*, que é justamente o que ele não encontra de antemão no mundo dos seus impulsos.

Nesse percurso, procurando se esquivar do que lhe traz sofrimento, o humano irá investir suas forças num mundo ideal, que antes nega o real do que o afirma. Querendo então se furtar à inconstância, o desejo do homem, inconscientemente, o impele em direção à procura da “verdade”, um “refúgio”, pondo a paz acima da guerra e apreendendo a “felicidade” *negativamente*, isto é, como negação da dimensão conflitual inerente à vida<sup>495</sup>.

Após uma tal interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora; adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos *solares* do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; sabemos agora para onde o *corpo* doente, com sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para o sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido.

Quero chamar atenção aqui para algo que será fundamental para a perspectiva assumida pela psicanálise desde seu nascimento, e que vemos despontar já em

493 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome II, Livre IV, §494, p.426.

494 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.38.

495 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, prólogo, §2, p.11.

Nietzsche: tal como é dito no trecho acima, Nietzsche toma a sua filosofia como expressão da sua própria vida, do que ele experimenta nele mesmo, do que ele *vive* e não como o que provém da razão de uma consciência abstrata. Não se trata portanto de um pensamento que está buscando *adequar* ao mundo uma representação da “verdade”, mas de uma filosofia da experimentação que toma o pensamento não como via de adequação ao mundo, mas como sintoma expressivo do próprio sujeito, de seu próprio inconsciente, que está atento aos movimentos paralelos de seu próprio querer inconsciente. – Segundo Nietzsche, “visivelmente a vontade de verdade é aqui o simples desejo de se encontrar em um *mundo do que é permanente*”<sup>496</sup>, “a aspiração a um *mundo do permanente*”<sup>497</sup>. O humano amaria encontrar um mundo que correspondesse à expectativa do seu desejo, e ele acredita que esse mundo existe, pois é nesse mundo que seu desejo está investido. Um mundo que se metamorfoseia, que muda incessantemente, que é inconstante, um mundo como esse é fonte de sofrimento, de maneira que o desejo se volta para a “verdade” buscando encontrar um mundo tal como deveria ser, isto é, que correspondesse ao seu desejo, e que, nessa visada ideal, se colocar como uma negação da instabilidade, negação da contradição, e afirma o seu contrário, ou seja, diz “sim” a um ideal *negativo* na medida que se dirige a coisas inexistentes no mundo em que vivemos: a estabilidade, a identidade e a felicidade.

*A felicidade* não pode estar garantida senão no ser; a mudança e a felicidade se excluem. Após isto, o desejo supremo visa apenas fazer um com o que é. Está aí o *singular* caminho da felicidade suprema.<sup>498</sup>

O que aqui chama atenção é que, para encontrar o sentido requerido por ele para nortear a sua ação, o homem possa se deslocar para um plano ideal, e que para isso ele tenha que negar a falta de sentido que ele encontra no sofrimento. O que chama a atenção é que o humano possa se antecipar à ação e guiar-se por um mundo imaginário, não por um mundo que “existe”, mas um mundo que *ex-siste*, um mundo tal como ele considera que *deveria ser*, pois é somente nesse plano que ele crê poder ser *um*, “fazer um com que é”. Mas querendo fazer *um* com as coisas e desejando a felicidade, sendo movido pela crença no ser, portanto, o mundo no qual vivemos se revela para ele como um erro, como algo que de ser negado, extirpado, recusado. Segundo Nietzsche,

*a crença no ser* não é senão uma consequência: o verdadeiro primeiro motor é a recusa de crer no devir, a desconfiança em relação ao devir, a depreciação de todo o devir....<sup>499</sup>

496 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.38.

497 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §6, p.10.

498 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.39.

499 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §6, p.10.

Que o homem possa recusar a atividade dos seus impulsos estabelecendo metas passivas para eles, na medida em que eles são desviados do real e direcionados para o investimento da construção de mundos ideais, mundos que não existem senão imaginariamente, e que essas ilusões se tornem fundamentais na orientação da sua própria vida, eis uma singularidade do homem que fica manifesta na elaboração feita por Nietzsche quando descreve o problema do niilismo na modernidade. – Na “Segunda Dissertação” da *Genealogia da moral*, o que Nietzsche descreve sobre a formação do sentimento de culpa contribui para elucidar esse mesmo circuito pulsional que comparece no niilismo, circuito esse que por sua vez é muito semelhante ao descrito por Freud quando faz a sua gênese da consciência no capítulo sete do *Mal-estar na civilização*, como bem notou Paul-Laurent Assoun no seu livro *Freud e Nietzsche*<sup>500</sup>. No homem, assim afirma Nietzsche na *Genealogia da moral*,

entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser longamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer.<sup>501</sup>

Acrescentando esta passagem a um outro aforismo, também integrante da segunda parte da *Genealogia da moral*, penso podermos dizer que, para Nietzsche, no bicho-homem vigora, entre o primeiro “quero” e a sua descarga, *uma espécie de loucura da vontade*<sup>502</sup>.

No parágrafo décimo sexto da segunda parte da *Genealogia da moral*, Nietzsche levanta o que considera ser uma hipótese sobre a formação do homem considerando que nele teria se dado uma *suspensão dos instintos*, na medida em que teriam sofrido nele um processo de *inibição*, de interiorização, interiorização essa que ele nomeia de “má-consciência”. Nietzsche considera a má-consciência como sendo uma profunda doença que o homem contraiu ao ter seus instintos inibidos, interiorizados “sob a pressão da mais radical das mudanças que [ele] viveu”<sup>503</sup> quando se viu encerrado no âmbito da sociedade e da paz.

O mesmo que deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semi-animais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos [*Instinkte*] ficaram sem valor e “suspensos”. A partir de então deveriam andar com os pés e “carregar a si mesmos”, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles. Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e

500 ASSOUN, P.-L. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*, p.281.

501 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, §1, p.48.

502 Ibid. II, §22, p.81.

503 Ibid. II, §16, p.72.

inconscientemente certos [die regulierenden unbewußt-sicherführenden Triebe] – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! Creio que jamais houve na terra um tal sentimento de desgraça, um mal-estar [Mißbehagen] tão plúmbeo – e além disso os velhos instintos [Instinkte] não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas.<sup>504</sup>

Nietzsche aí traça a hipótese do que teria se dado no processo de hominização, no momento em que o humano surge com características próprias que o diferenciam dos outros animais. O que esse mito narra é que o processo de formação do homem é também um processo de “fragilização”, na medida em que ele envolve uma perda do saber instintual: ao se deslocar da água para a terra, o homem se torna “canhestro”, seus instintos ficam agora em “suspensão”, os impulsos que até então o guiavam entram em declínio e já não o guiam mais, não mais o regulam como antes. Se antes o fluxo da água o levava, agora ele deve carregar a si mesmo e conduzir seu peso sob seus próprios pés. Nesse momento, em que o inconsciente puramente instintual, certo, puramente fisiológico, deixa de orientar-lhe, desdobra-se no homem a consciência como seu novo órgão – órgão por meio do qual o homem pode agora calcular antes e ao invés de agir, órgão por meio do qual ele *combina, pensa*, infere causas e efeitos; nesse momento mítico, o homem se caracteriza como animal canhestro no qual os instintos entraram em “suspensão”. No entanto, malgrado o homem ter sido *reduzido* a um órgão mais frágil, à consciência, cujo modo de operar é a *combinação* de unidades de pensamento (causas e efeitos *inferidos* pelo pensamento consciente), a força constante dos seus impulsos não cessa de exigir-lhe satisfação! Conforme o respectivo mito elaborado por Nietzsche, essa é a condição paradoxal constituinte do bicho-homem: no que ele sai do fundo das águas e surge sobre a terra, uma condição *anfíbia* nele se mantém, pois seus instintos continuam excitando-o e exigindo-lhe satisfação. O homem é uma bifurcação inseparável entre o fundo das águas e a superfície da terra, o mais “alto” e o mais “baixo” nele se mantêm atados e lutam entre si permanentemente, cada qual procurando obter sem cessar o domínio sobre o outro. – Esse é o núcleo do conflito que se desenvolverá no humano: por um lado, o que nele quer por meio da consciência, pela operação combinatória do pensamento; por outro lado, o que nele pressiona e exige a satisfação direta dos impulsos. Ao deslocar-se da água para a terra, o homem surge como formação *orgânica* premida por duas séries, duas vias de operação que não se excluem embora difiram radicalmente nas suas características próprias. O homem então seguirá elaborando formações de compromisso que buscam aplinar seus ânimos, dar alguma direção às suas muitas

---

<sup>504</sup> Ibid. II, §16, p.72-73.

ânimas coexistentes e ligadas por uma paradoxal continuidade que se desenha entre a combinatória do pensamento e a contínua exigência dos impulsos.

O complicador disso é que no que o homem se desloca de um ambiente aquático para um ambiente terrestre, e sua condição bípede se junta à produção de um novo guia, um novo órgão a fornecer-lhe orientação sobre esse novo *habitat* que é a terra e a sociedade esquadrihada sobre ela, os instintos do humano não apenas entram em suspensão, mas se exercem “para trás”, a força constante do mundo como vontade de potência no homem sofre um processo de desvio que faz com que no humano os impulsos nem sempre se descarreguem exteriormente, mas também internamente através de metas passivas. É isso que faz por exemplo com que Nietzsche diga que a moral, a pretensão à verdade absoluta<sup>505</sup>, é também vontade de potência<sup>506</sup>, ainda que ela valorize mundos ideais e vise atingir a felicidade suprema. Em tais mundos ideais a vontade de potência está dirigida para metas passivas, a energia do homem nesses casos está fixada em ideais negativos, como por exemplo a “abnegação de si”.

Todos os instintos [*Instinkte*] que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos [*Instinkte*] de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má-consciência. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade dos costumes, impacientemente lacerou, (...), maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente (...). Esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má-consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação de seu passado animal, (...).<sup>507</sup>

Na continuidade desse trecho, Nietzsche afirma ser um “espetáculo que então começava e cujo fim não se prevê – espetáculo fino, portentoso e paradoxal”<sup>508</sup>, um animal em quem os instintos se exercem “para atrás”, recuando-se<sup>509</sup>,

505 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §437, p.164.

506 Ibid. Livre III, §388, p.143.

507 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, §16, p.73.

508 Ibid. II, §16, p.74.

509 Ibid. II, §17, p.75.

podendo encontrar-se também em “suspensão” ou ainda voltados contra si mesmo, contra o próprio homem. “No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente,(...) cria a má consciência e constrói ideias negativos”.<sup>510</sup> Os instintos são sempre ativos, embora no homem eles se desviem, recuem e invistam em metas passivas, podendo retornar contra a própria vida, negá-la, de modo que a existência possa se tornar para ele “como algo *em si sem valor* (afastamento niilista da vida, anseio do Nada [*Nichts*], ou anseio do “contrário”, de um Ser-outro [*Anders-sein*], budismo e similares)”<sup>511</sup>. Segundo Nietzsche, há aqui uma *doença*, “a mais terrível doença que jamais devastou o homem”, nessa crueldade psíquica<sup>512</sup>, nessa loucura da vontade em que o Não dito a si mesmo é projeto para fora como um Sim a coisas que não existem como se fossem existentes<sup>513</sup>. O homem produz realidades a fim de ferir-se, investe, libidiniza (para usar um termo de Freud) “ideias fixas”<sup>514</sup> não para elevar-se propriamente, mas antes para castigar-se, para sentir-se culpado, para se desprezar. O homem desenha-se assim como o animal mais cruel consigo mesmo, e também o mais doente. No entanto, quero aqui chamar atenção para uma afirmação de Nietzsche que considero fundamental para melhor compreendermos o encaminhamento que ele dará ao problema do niilismo: “A má consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença”.<sup>515</sup>

Retomando a sequência à análise do fragmento póstumo sobre o niilismo, o circuito pulsional descrito por Nietzsche é: primeiro, o homem desacredita, nega o devir; em seguida, afirma a identidade do que “é”, fixa o ser; num terceiro momento, desacredita no ser; quarto momento, surgimento do niilismo passivo, da vontade de nada<sup>516</sup> [*Wille zum Nichts*], intolerância e fixação no nada, numa vontade de nada, que quer o nada; quinto momento, niilismo ativo, capaz de criar, de transfigurar a ausência de sentido, de uma atitude afirmativa diante do que escapa ao sentido. É com relação ao desejo que Nietzsche analisa o niilismo. Buscando a felicidade, o humano nega o devir em detrimento da crença no ser, mas essa adoração do ser é já «uma consequência: o *primum mobile* é uma descrença em relação ao devir”<sup>517</sup>. Essa descrença, por sua vez, decorre do que o homem não consegue impor a sua vontade

510 Ibid. II, §18, p.76.

511 Ibid. II, §21, p.80.

512 Ibid. II, §21, p.80.

513 Ibid. II, §22, p.81.

514 Ibid. II, §22, p.81.

515 Ibid. II, §19, p.76.

516 Ibid. III, §14, p.111.

517 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.39.

às coisas; as coisas nas quais o homem investe não dão a ele o retorno esperado, a sua expectativa não se realiza, não se completa<sup>518</sup>, a vida se revela injusta a ele, pois que ele não consegue dominar as coisas nas quais ele investe, as coisas escapam à sua vontade, a vida lhe parece assim um erro que deve ser negado, tomado como ponte para um mundo melhor aonde ele possa fazer *um* com as coisas, aonde seu desejo possa se realizar inteiramente. – Esse momento serve muito bem como ilustração da afirmação de Nietzsche que diz que *a fome não demonstra que ‘existe’ um alimento para saciá-la; ela deseja esse alimento.*<sup>519</sup> O homem irá então desviar os seus impulsos das coisas deste mundo e procurará obtê-lo como que alucinatoriamente, procurando por meio da alucinação saciar o seu desejo e obter domínio sobre as coisas.

*Ficção de um mundo* que corresponda aos nossos desejos, artificios e interpretações psicológicas para fixar nesse *mundo verdadeiro* tudo o que nós honramos e sentimos como agradável.<sup>520</sup>

A ficção de um mundo que corresponda aos seus desejos é uma ficção psicológica, uma interpretação psíquica que procura compensar-lhe da impotência de sua vontade para dominar as coisas assim como, supondo um mundo do que “é”, um mundo “dado” de antemão e conforme aos seus desejos, o homem procurou compensar-se também da sua improdutividade, da sua impotência de criar e de construir a partir de sua própria vontade. A vontade de *verdade* é já o sintoma da *impotência da vontade de criar*<sup>521</sup>; é como o homem que “gostaria de se sentir pleno da boa consciência, (...) mas infelizmente permanece no desejo: (...) de forma que nasce [nele] um profundo mal-estar, juntamente com a busca por um médico que possa suprimir este e suas causas”<sup>522</sup>. No entanto, esse mesmo homem, não advindo a felicidade esperada por meio da alucinação de mundos que correspondessem aos seus desejos, assim como “não possuindo mais a força de criar ficções, forma o niilista”<sup>523</sup>. Não conseguindo fazer *um* por meio da vontade de verdade, o mundo se torna “em vão” para ele, esse é o *pathos* niilista, o sentimento de que tudo é “em vão”, sem sentido. Inicialmente, não conseguindo impor sua vontade às coisas, o homem supõe ao menos um *sentido*<sup>524</sup> para elas, um sentido ideal, a identidade de um ser, um sentido que compensasse a falta de sentido que ele encontra no seu

518 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, §32, p.37.

519 Ibid. §130, p.93.

520 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.39.

521 Ibid. p.39.

522 NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, §132, p.94.

523 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.40.

524 Ibid. p.40.

sofrimento e na sua impotência; porém, quando num segundo momento esse sentido ideal também fracassa, cai em descrédito, se desvaloriza, e o homem não mais consegue fazer da falta de sentido uma ponte para a identidade do “ser”, não mais tem força para criar outros mundos, então tudo na vida para ele se torna “em vão”.

Niilista é o homem que julga que o mundo tal qual é *não* deveria ser e que o mundo tal qual deveria ser não existe. Por conseguinte, a existência (agir, sofrer, querer, sentir) não tem nenhum sentido: o pathos do “em vão” é o pathos niilista – e ao mesmo tempo enquanto pathos uma inconsequência niilista.<sup>525</sup>

Na parte A desse fragmento, Nietzsche afirma que o homem que reflete desse modo é um tipo de homem cansado de viver, improdutivo, por isso é que ele crê na identidade do ser e no acesso à felicidade suprema através dessa identidade do ser; por trás da sua vontade de verdade esconde-se a sua descrença e desprezo pelo que do real da vida resiste ao seu desejo, de modo então que ele desvia o seu desejo astuciosamente, artificialmente, e ficciona um mundo que corresponda aos seus desejos. Tal como no mito hipotético criado por Nietzsche na *Genealogia da moral* sobre o surgimento do homem, quando após deslocar-se da água para a terra firme ele perde as nadadeiras, perde seus velhos guias, seus instintos se tornam inibidos e ele passa a fazer operações de combinação por meio do pensamento, a calculando sentidos por meio do seu órgão mais falível, a consciência, agora no niilismo vemos a continuidade desse processo onde o humano permanece combinando e deslocando sentidos onde seu desejo possa se agarrar. Seu desejo produz é quem produz esses sentidos. Essa operação combinatória do pensamento que produz e desloca sentidos, que supõe um sentido, que crê num sentido, é já uma operação que supõe a linguagem, o nada de sentido, o *niilismo* é já um efeito de linguagem no que o mundo passa a incluir o sujeito e o fluxo da vontade de potência do mundo ganha um vetor aonde ele é inibido e faz surgir o niilismo, o *pathos* do “em vão”, o sentimento penetrante do “nada”, a perda de orientação, a morte de Deus, a morte do sentido, a desvalorização de todos os valores.

O niilismo não é apenas sintoma da inibição dos instintos no humano, ou de seu funcionamento pulsional, mas é também sintoma da linguagem, do que por meio das palavras o animal humano realiza transposições arbitrárias, desloca sentidos e o supõe aonde ele falta, cria sentidos para além do mundo das aparências, o mundo ao qual pertencemos, cria mundos ideais assim como infernais, guiando-se assim não somente pela certeza, mas também pela incerteza. Retomo aqui uma passagem de *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*, uma passagem que considero fundamento a esse respeito:

---

<sup>525</sup> Ibid. p.40.

O que é a palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons. Mas deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão. Como poderíamos, caso tão somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, caso apenas o ponto de vista da certeza fosse algo decisório nas designações (...). Seccionamos as coisas de acordo com gêneros, designamos a árvore como feminina e o vegetal como masculino: mas que **transposições arbitrárias**<sup>526</sup>! (...) Dispostas lado a lado, as diferentes línguas mostram que, nas palavras, o que conta nunca é verdade, jamais uma expressão adequada: pois, do contrário, não haveria tantas línguas. A “coisa em si” (...) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pela qual nem de longe vale a pena esforçar-se. Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas. De antemão, um estímulo nervoso transposto em imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora.<sup>527</sup>

Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais.<sup>528</sup>

Nessa passagem – que vem logo após Nietzsche ter dito que foi justamente porque ao homem não foi dado lutar pela existência através de garras e chifres que se desenvolveu nele “o intelecto (...) como instrumento auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres”<sup>529</sup> – caracteriza a linguagem como *relação* entre os homens e as coisas por meio de transposições arbitrárias, e não a partir de uma relação de adequação com o real. O que conta na linguagem, segundo Nietzsche, não é a verdade, mas o ato de transpor, de deslocar, seccionar, compor sentidos, atribuir arbitrariamente gêneros às coisas. Pela linguagem caminhamos como sobre o dorso das coisas<sup>530</sup>, pois não há verdade para se atingir, negar isso seria negar o que a palavra porta de *mentira* necessária, de transposição e deslocamento arbitrário, que é o que caracteriza o “mentiroso” quando afirma que fala em nome da identidade, da verdade íntima do real. O niilismo é talvez o fenômeno que melhor testemunhe que o sentido é incapaz de apreender e fixar o real; *o real escapa ao sentido, o niilismo não é senão o sintoma disso*. “O mentiroso [é aquele que] serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o **imaginário**<sup>531</sup> surgir como efetivo”<sup>532</sup>. – Ora, o que o niilismo atesta não é senão o fracasso da tentativa de fixar sentidos imaginários, pois o real sempre escapa à linguagem, não se deixa fixar. “O que é a verdade?

---

526 Destaque em negrito de minha autoria.

527 NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p.31-32,

528 Ibid. p.33-34.

529 Ibid. p.26.

530 Ibid. p.28.

531 Destaque em negrito de minha autoria.

532 Ibid. p.29

Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, (...): as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível”<sup>533</sup>. Não há uma relação direta e imediata entre o homem e a “verdade” enquanto tal, em si. Não há o em si, a “coisa em si” é já uma transposição do homem, um sentido suposto por ele para tentar se orientar em meio ao real. O que se designa como sendo “a verdade” é antes uma vontade de verdade, um impulso à verdade, uma *volatização* própria do homem, gênio construtivo e hábil em criar leis<sup>534</sup>, “capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre água corrente um domo de conceitos infinitamente complicado”<sup>535</sup>. O paradoxal é que não é possível recusar essa sua característica, essa capacidade de substituir e transpor sentidos, de “embaralhar as metáforas e deslocar as pedras demarcatórias da abstração”<sup>536</sup>, a linguagem é um órgão imprescindível ao homem. “Tal impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem, ao qual não se pode renunciar nem por um instante, já que, com isso, renunciar-se-ia ao próprio homem”, não pode ser tomado como algo irrelevante na obra de Nietzsche.

O problema não é a metáfora, mas “o enrijecimento e a petrificação de uma metáfora”<sup>537</sup>, é aí que se dá o que há de patológico no niilismo, o enrijecimento da pulsão em um *sentido*, seja esse “Deus” ou mesmo o “nada”. É com relação a esse enrijecimento que o artista se distingue, pois ele não se fixa em um sentido imaginário nem no “não sentido” do real; entre essas duas consistências, o imaginário e o real, o artista cria e interpõe uma terceira consistência: o simbólico.

Os *artistas*, variedade intermediária; eles constroem ao menos um **símbolo**<sup>538</sup> do que deveria ser – eles são produtivos na medida em que eles modificam e transformam o **real**<sup>539</sup>, não como os homens de conhecimento [*savant*] que deixam tudo no estado.<sup>540</sup>

Se por um lado não é possível fixar um sentido imaginário para a vida, pois logo ele irá ruir, o homem de tipo artista não tomará a vida como sendo algo “em vão”, mas criará *formas* e símbolos, destinará seus impulsos de forma tal que não precisem

533 Ibid. p.37.

534 Ibid. p.38.

535 Ibid. p.39.

536 Ibid. p.49.

537 Ibid. p.43.

538 Destaque em negrito de minha autoria.

539 Destaque em negrito de minha autoria.

540 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §6, p.12. Na edição dos fragmentos póstumos coligidos por Colli e Montinari, vol. XIII (45) 9 [60], esse trecho está traduzido da seguinte forma: “Os *artistas*, uma espécie intermediária: eles estabelecem ao menos uma similitude disso que deve ser – eles são realmente produtivos porquanto eles *modificam* e transformam realmente; não como os homens do conhecimento [*connaissants*] que deixam todas as coisas tais como elas são”.

extirpar o que lhes causa dor e sofrimento, mas tomando tais condições desfavoráveis como estímulo para a criação de novos fragmentos de sentidos, fragmentos estéticos que modificam o que do real excede a própria individualidade humana, o que do mundo como vontade de potência ultrapassa os limites da força humana, e essa é a força dos homens de tipo artista, a sua atitude positiva em face do não-sentido, eles *espiritualizam*, embelezam o desejo ao invés de “curar” através de um castracionismo, isto é, ao invés de extirpar pela raiz o que lhes é fonte também de desprazer<sup>541</sup>, ao invés de recusar e negar, eles *afirmam*, eles vão mais longe na dose de *ausência* de sentido. Para eles, poetas, “perder o nada é um empobrecimento”<sup>542</sup>.

O grau da *força da vontade* se mede em relação ao grau de até onde podemos nos dispensar do *sentido* nas coisas, de até onde podemos suportar viver em um mundo desprovido de sentido: pois *organizamos por nós mesmos um pequeno fragmento deste*.<sup>543</sup>

A ausência de sentido não é sinônimo de fraqueza, muito pelo contrário, como aparece no trecho acima, quanto maior for a força maior é a sua potência em lidar com a falta de sentido. Ao contrário da interpretação heideggeriana e deleuziana, a vontade de potência não elimina completamente a dimensão negativa da vida, mas lida com ela, brinca com ela, cria com ela, toma ela como um *estimulante* a mais, a doença, a sombra, o não-saber, a dor, a falta de sentido para dor... não são negados, recusados, mas afirmados. No que surge o homem sobre a terra, surge também o sentido e seu avesso concomitante, isto é, a falta de sentido – o ideal ascético irá eliminar essa falta de sentido fazendo dela uma ponte para um *outro* mundo, para a plenitude do sentido vista seja em Deus, seja na salvação, na ciência, no ideal de tudo compreender, no otimismo capitalista do lucro, da utilidade... ou mesmo tomando “o nada” como um ideal, como algo positivo<sup>544</sup>, investindo seus impulsos no “nada”, no “vácuo” e fazendo dele um ideal, encontrando nele um repouso. No que a linguagem é hábil em deslocar e combinar sentidos, o buraco deixado após a morte de Deus passa a ser tapado com outro *Deus*, o ‘Vazio’ inclusive podendo se tornar um outro Deus, uma outra *Verdade* a elidir a o desejo<sup>545</sup>, a transitoriedade, o desprazer e a sua falta de sentido. O ideal ascético, para Nietzsche não representa uma ausência de perspectiva, pelo contrário, o ideal ascético é uma meta, ele tem uma finalidade, expressa uma vontade<sup>546</sup>: dar um sentido e eliminar o

<sup>541</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, V, §1, p.33-34.

<sup>542</sup> BARROS, M. *Livro sobre nada*, p.63.

<sup>543</sup> NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.40.

<sup>544</sup> NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, §17, p.123.

<sup>545</sup> Ibid. III, §17, p.121.

<sup>546</sup> Ibid. III, §23, p.135.

desejo no que este não encontra sentido para o que do real da vida escapa ao saber. “Posto que nada do que o homem “conhece” satisfaz seus desejos, antes os contradiz e amedronta, que divina escapatória, poder buscar a culpa [*die Schuld*] disso não no “desejar”, mas no “conhecer”!<sup>547</sup> – Em vista da falta de sentido do sofrer, *o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!*<sup>548</sup>, e com isso procurou suplantar “o dado fundamental da vontade humana, o seu horror ao vácuo: *ele precisa de um objetivo* [*ein Ziel*; um alvo] – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer.*”<sup>549</sup>

O vácuo e a falta de sentido não são dados de exceção no homem, o niilismo é um fenômeno do qual o homem não pode prescindir. A parte “B” do fragmento póstumo sobre o niilismo que vínhamos trabalhando trata justamente disso: – “O niilismo enquanto fenômeno normal pode ser um sintoma de *força* crescente ou de crescente *fraqueza*”<sup>550</sup>. No *niilismo ativo*, a desvalorização dos valores, a ausência de sentidos absolutos, é *atacada*, isto é, a falta de sentidos absolutos se torna um estado intermediário capaz de intensificar o desejo, sintoma de um acréscimo de forças capazes de criar um novo alvo, um novo porquê<sup>551</sup>, sem recusar o trágico dessa condição, o desprazer que isso comporta, mas pelo contrário, no niilismo ativo o homem caminha mesmo na direção do que do real escapa ao sentido, vai de encontro ao que na vida não faz *um*, e toma o que faz a compreensão fracassar e fratura o saber como um estímulo a mais para criar seu próprio caminho, *afirmativamente*, mantendo assim uma postura positiva diante desse estado intermediário que é a ausência de sentidos absolutos. Tal como o herói trágico, no niilismo ativo o homem não se orienta por perspectivas ideais, mas se arrisca em direção ao desconhecido, desafiando ativamente a sua morte, a morte do sentido, o real que a lógica não consegue fixar, a vida se torna um jogo onde o desejo é tragicamente intensificado, sua força é acrescida, e a falta de sentido para sofrer já não é mais tomada como uma objeção. A incompletude se torna um estimulante, um tônus a mais, a *orientação* aqui é trágica, isto é, se dirige ao incurável. A saúde se torna *grande* o bastante para acolher a doença sem com isso se tornar *doente*. Se há uma lógica aqui, não se trata de uma lógica da não-contradição, mas de uma lógica do paradoxo, o sentido e o que não faz sentido não se repelem, “a força de *criar*, de *querer* é acrescida a um degrau tal que ela não mais precisa de interpretações de conjunto nem de inserções em um *sentido* (“tarefas imediatas”, “Estado”, etc.).<sup>552</sup>

547 Ibid. III, §25, p.143-144.

548 Ibid. III, §28, p.149.

549 Ibid. III, §1, 87-88.

550 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.41.

551 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (27) 9 [35], p.28.

552 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (46) 9 [60], p.41.

Já o niilismo passivo é visto por Nietzsche como sintoma de uma força decrescente, do crescimento da fraqueza, pelo que nesse estado psicológico “a força criadora, para criar algum *sentido*, declina e que a decepção se torna a situação reinante”<sup>553</sup>. Os impulsos nesse estado se encontram fixados em metas passivas, não conseguem se deslocar para outros trilhamentos, elidindo então a dimensão ativa do querer, isto é, a dimensão sublimatória, criadora. No niilismo passivo, estejam os impulsos fixados em “Deus” ou no “nada”, há uma negação do que constitui aos olhos de Nietzsche o próprio pressuposto do niilismo entendido enquanto como fenômeno *normal*. No niilismo passivo há um “sentido”, a substancialização de um “sentido”, de uma Verdade – levando-se em conta que a Não-verdade pode assumir um valor de Verdade no niilismo passivo –, ao passo que o pressuposto de base do niilismo enquanto fenômeno normal é que o real não porta verdade alguma, não há a *coisa* que redimiria a vida, que faria desse mundo um *outro* mundo, um mundo *melhor*, um mundo onde o desejo não acarretaria sofrimento, onde o desejo fizesse *um* com o ser.

#### Pressuposto dessa hipótese

Que não há verdade alguma; que não há nenhuma conformação absoluta das coisas, nenhuma “coisa em si”.

– *isso é já um niilismo*, e por assim dizer o mais extremo. Ele põe o valor das coisas precisamente pelo fato de que nenhuma realidade corresponde a esse *valor*, mas somente um sintoma de força *daqueles que instituíram valores*, uma simplificação *para fins da vida*.

O niilismo passivo constitui um *niilismo incompleto*<sup>554</sup> na medida em que nega esse pressuposto transcrito acima: se nossos impulsos não encontram conformidade com a vida, então esta deve ser negada, destituída de seu valor ao invés de ser tomada como condição para instituímos novos valores, novas parcelas de ilusão, novos *sentidos*. O niilismo incompleto é aquele que, veiculado pela linguagem, substitui e desloca o sentido da “verdade” ao invés de lidar com a o niilismo radical, isto é, com “a convicção de que a existência é insustentável se a compararmos aos valores mais altos que conhecemos”<sup>555</sup>. Se o pensamento de Nietzsche se configura por um anti-idealismo e por se dirigir ao real da vida, o paradoxo em que ela recai é o fato de que não podemos viver o que seria a “realidade em si”: pelo contrário, a vida, para Nietzsche, “ela *quer* ilusão, *vive* da ilusão”<sup>556</sup>, de modo tal

<sup>553</sup> Ibid. p.41.

<sup>554</sup> NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §7, p.12

<sup>555</sup> Ibid. §103, p.51.

<sup>556</sup> NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, prólogo, §1, p.08.

que um fiel seguidor de Heráclito estaria dissolvido no devir e não ousaria levantar sequer um dedo para apontar o que quer que fosse<sup>557</sup>, pois no mais íntimo da vida o real escapa à toda determinação de sentido – Dionísio não pode viver sem Apolo, nem Apolo podia viver sem Dionísio<sup>558</sup>, de maneira que na tragédia grega o coro dionisíaco estava sempre a descarregar-se em um mundo de imagens apolíneo<sup>559</sup> –, pois o esbanjamento e intensidade das forças da vida ultrapassam o limite de toda individualidade, e dessa intensidade o *indivíduo* só pode falar estando a uma certa *distância*, estando já sob o efeito de um ativo *cegamento*, de um ativo efeito de sombreamento tal como “quando, numa tentativa enérgica de fitar de frente o sol (...) surgem diante dos olhos, como uma espécie de remédio, manchas escuras”<sup>560</sup>. Isso mostra como a questão mais cara ao pensamento de Nietzsche não diz respeito à ontologia nem à epistemologia, não se trata da questão da existência, não se dirige à questão “o que é?”, mas a uma ética, ao “*que queres?*”, à força plástica do querer: “é preciso ter em mais alta estima a força plástica, simplificadora, construtiva, inventiva. (...) É preciso uma certa imprecisão do olhar, (...); em si, eles [o “valor” das coisas] apenas são um *eu [je] não sei*.”<sup>561</sup>

Desconfio, nos filósofos, das naturezas contemplativas, de temperamento calmo e satisfeito; falta a eles a força construtiva e o refinamento da lealdade que assume como um erro a sua falta de força.<sup>562</sup>

O que chama atenção é que o humano lide com algo que não seja exclusivamente o real, isto é, que ele lide com o niilismo e disso não possa escapar senão, como é a saída proposta por Nietzsche, por um aprofundamento do universo da falta, que é no que consiste a virada própria do niilismo ativo, que o homem possa atacar a *ausência total de sentido*<sup>563</sup> como estímulo para *criar* novos sentidos ao invés de extirpar o que na vida permanece problemático: que o niilismo se coloque como problema irrevogável para o homem e não para a vida que se estende para além dele. Se ao real nada falta, se o real da vida é nele mesmo pleno, completo, isso no entanto não impede que o humano insira no mundo, ainda que virtualmente, o problema da falta, que o homem se sinta *incompleto*. O ideal ascético é justamente aquele que vai negar esse universo da falta e da incompletude, tomando estes

557 NIETZSCHE, F. *Considération inactuelle II*, §1, p.97.

558 NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, §4, p.41; §3, p.36.

559 Ibid. §8, p.60.

560 Ibid. §9, p.63.

561 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §108, p.53.

562 NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Tome I, Livre I, §43, p.17.

563 NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XIII, (27) 9 [35], p.28.

como objeção e fazendo deles uma ponte para mundos ideais onde não há falta nem incompletude. Se o real não é privado de nada, isso no entanto não impede que o homem introduza a privação no mundo. Esse é o problema trágico que no mundo moderno se apresenta a partir da morte de Deus<sup>564</sup>: que não possamos fazer *um* com o ser, que comecemos a entrever o contraste entre o mundo que veneramos e o mundo cujo temos experiência<sup>565</sup>, e que tenhamos por fim de nos esforçar para traçar uma sintomatologia que distingue o imaginário e o real sem podermos escapar do simbólico, isto é, da incidência da linguagem nas transposições, recortes e deslocamentos que fazemos incessantemente entre todos esses planos.

*O que vos falta, é saber viver de uma maneira pessoal e de saber opor às privações a vossa riqueza e vosso gosto de dominar.*<sup>566</sup>

Se a vida porta uma dimensão incurável, a perspectiva trágica de Nietzsche não propõe recusar essa dimensão, mas em ir em direção a ela<sup>567</sup>. Recusar a insatisfação, a falta de sentido, a privação... isso as perspectivas ideais já o fazem. Se a relação do humano com a vida não se limita a uma relação *natural*, uma relação de necessidade, mas pelos desvios e vias superpostas por uma relação de *gosto*<sup>568</sup>, de desejo, uma ética trágica vai procurar *aumentar em nós o gosto pela vida*<sup>569</sup> de modo que mesmo o sentimento de incompletude possa ser tomado como um estimulante ‘a mais’, e não a menos, o estímulo para a intensificação do desejo, para uma atitude afirmativa não apenas em face das condições favoráveis que encontramos, mas também para o que não encontramos de correspondência entre a vida e os nossos desejos, ainda que isso vá de encontro em “*querer mesmo a ilusão; nisso reside o trágico*”<sup>570</sup>.

O estado normal de *descontentamento*, de nossas necessidades, por exemplo da fome, do instinto sexual, da necessidade de movimento, não tem nada por ele mesmo de deprimente; tem antes um efeito excitante sobre o sentimento vital, assim como todo ritmo composto de pequenas excitações dolorosas *fortificam* esse sentimento vital, malgrado o que possam pretender os pessimistas. Esse estado de descontentamento, longe de envenenar a vida, é o grande *estimulante* da vida. (Poderíamos talvez definir o prazer como uma sucessão rítmica de pequenas excitações dolorosas).<sup>571</sup>

<sup>564</sup> NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §5, p.10.

<sup>565</sup> Ibid. §3, p.09.

<sup>566</sup> Ibid. §260, p.104.

<sup>567</sup> NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*, §23, p.23.

<sup>568</sup> NIETZSCHE, F. *La volonté de puissance*, Tome II, Livre III, §400, p.147.

<sup>569</sup> Ibid. III, §582, p.216.

<sup>570</sup> Ibid. III, §560, p.210.

<sup>571</sup> Ibid. III, §517, p.195.

Trágico é manter uma atitude afirmativa perante a co-presença rítmica entre o excesso pulsional e a falta de um sentido que a determine inteiramente, que é o que se desenha no encontro entre a vontade de potência e o niilismo, entre o positivo e um ponto ausente, condição que faz do humano uma criatura inventiva, que faz com que nossos olhos criem algo para ver mesmo quando não há nada para ver, que nossos ouvidos criem sons mesmo quando não há nada para ouvir, ou seja, nossas pulsões *se exercem*<sup>572</sup> excessivamente, mesmo quando os fins e objetivos faltam, o que por sua vez torna possível que paradoxalmente o animal mais sofredor tenha sido justamente aquele que se viu pressionado a inventar o riso<sup>573</sup> – por uma questão de *leveza*. Trágico é esse *vigor* aonde uma afirmação oculta nos impele mais fortemente do que todas as negações<sup>574</sup>, e que os aspectos até então negados da existência sejam concebidos não somente como *necessários*, mas como *desejáveis*<sup>575</sup>.

---

<sup>572</sup> Ibid. III, §613

<sup>573</sup> Ibid. IV, §541, p.440.

<sup>574</sup> Ibid. IV, §9, p.271.

<sup>575</sup> Ibid. IV, §14, p.275.

SEGUNDA PARTE  
**DA PSICANÁLISE**

## 5. Da moral como presença negativa do desejo

A partir de agora, meu intuito não será proceder a uma análise exaustiva da relação entre Nietzsche e a psicanálise, mas destacar um certo *estilo* comum aos dois autores, destacar um certo parentesco no que, malgrado as diferenças, ambos parecem ter desenhado um mesmo jogo de perspectivas quando tentaram elaborar teoricamente a relação que o homem mantém com a vida (no caso de Nietzsche mais especificamente) e com seus sintomas (mais especificamente no caso de Freud). Tentarei mostrar como na psicanálise, assim como em Nietzsche, se desdobra o encontro das pulsões que perpassam o corpo com uma dimensão de ausência, de *nihil*, com a presença de um cavo, de um *vazio*, de uma dimensão *abismal*.

Assim como em Nietzsche a vida é um jogo de forças desdobrado sobre uma dimensão abismal, na medida em que “Deus morreu” e a razão não consegue justificá-la por completo<sup>576</sup>, na psicanálise a presença sempre ativa das pulsões também se choca *contra*<sup>577</sup> uma ausência não do real, mas do simbólico, isto é, esculpida pela linguagem humana. Assim como em Nietzsche a vontade de potência se choca contra o niilismo por meio do homem, na psicanálise a presença constante das pulsões se choca contra a ausência dos objetos ideais que, almejados pelo sujeito, viriam satisfazê-las por completo. Destacar como isso se dá em Freud será aqui meu escopo, e para isso a contribuição de Lacan me será indispensável e fundamental.

Na obra de Freud, o conceito de pulsão aparece primeiramente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), e sua preocupação maior aí não é traçar uma gênese da excitação pulsional, mas perscrutar a relação que a pulsão mantém com o objeto<sup>578</sup>, e a definição que, nesse momento, Freud fornece para pulsão continuará válida para o que ele dirá mais tarde no artigo aonde se dedica exclusivamente à questão da pulsão:

Por “pulsão” podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente, para diferenciá-lo do “estímulo”, que é produzido por excitações isoladas vindas de fora.<sup>579</sup>

---

<sup>576</sup> Justificar a vida através de sentidos absolutos sempre foi, segundo Nietzsche, a pretensão de uma moral caluniadora que mantém uma perspectiva ideal sobre a vida ao invés de dirigir-se ao real, isto é, ao invés de afirmar o que na vida se furta e escapa à ordem do sentido, à ordem da moral.

<sup>577</sup> Esse “contra” aqui não é excludente, mas inclusivo, não é do campo adversativo do “... ou... ou...”, mas muito mais próximo da partícula aditiva “e”.

<sup>578</sup> FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.170.

<sup>579</sup> *Ibid.* p.159.

É apenas dez anos mais tarde que Freud vai se dedicar exclusivamente ao problema da pulsão, no artigo *Pulsão e destinos da pulsão* [*Triebe und Triebsschicksale*] (1915), aonde a definição de pulsão dada nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, definição citada acima, continua válida. Como se pode ver na definição de 1905, a pulsão é um conceito que goza de uma certa ambiguidade – “representação psíquica de uma fonte endossomática” –, manifesta num trâmite que não distingue lá muito bem o que pertence ao corpo em detrimento do psíquico. Assim como Nietzsche, para se opor à moral, propõe uma *fisiopsicologia*<sup>580</sup>, Freud propõe um conceito obscuro que une corpo-psíquico, pois que, como se verá mais à frente, para Freud a fonte da pulsão é corporal e a realidade psíquica não está desatrelada das pressões do corpo, mas imiscuída nestas. É por conta dessa ambiguidade e imprecisão que em *Inibição, sintoma e angústia* (1926), Freud dirá que “a doutrina das pulsões é nossa mitologia”<sup>581</sup>.

Se prestarmos atenção na definição dada por Freud em 1905, citada logo acima, veremos que sua preocupação ali não é diferenciar o corpo e o psíquico como dimensões estanques, mas diferenciar “pulsão” e “estímulo”: a pulsão é o “representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente”, ao passo que os estímulos agem desde o exterior e incidem descontinuamente sobre seu corpo. – Podemos retirar daí algo fundamental para nossos propósitos aqui: para Freud, *a pulsão é contínua*. Se a “natureza” segue uma rítmica que mantém uma certa regularidade, por exemplo na sucessão noite/dia/noite/dia, e assim sucessivamente, a pulsão é o que, constante e continuamente, “atravessa”<sup>582</sup> o ritmo; a pulsão é assim, para a psicanálise, diria eu, o indício de uma certa “desordem”, de um excesso nascido no meio da “natureza”, tal como a “natureza humana” o é. A condição humana é “naturalmente” uma condição ‘bizarra’, isto é, estranha, no que o homem não pode escapar inteiramente da “natureza”, mas tampouco se deixa determinar inteiramente por ela, pois a pulsão excede a temporalidade da natureza: “noite” e “dia”, para tomar um exemplo, não são determinantes na orientação do seu desejo. Esse excesso constituinte da vida humana é o que está refletido no conceito de “pulsão” de Freud, e o *locus* privilegiado onde esse excesso se expressa, fulcro das pesquisas onde Freud se deteve a partir do que ele ouvia na sua clínica, não é senão a *sexualidade*: “as moções da vida sexual, mesmo normalmente, encontram-se entre as menos dominadas pelas atividades anímicas superiores”<sup>583</sup>.

580 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §23, p.27.

581 FREUD, S. *Trigésima segunda conferência: Angústia e vida pulsional*, p.88.

582 Expressão musical popular usada para se referir ao instrumentista que está tocando fora do tempo correto da música.

583 FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.141.

A fim de pensar uma ética e uma estética trágica, Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, sua primeira obra publicada, não desprezou a incidência conflituosa dos impulsos sexuais na base da vida:

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da introvisão [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisiaco*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações. (...) entre a arte do figurador plástico, a apolínea, e a arte não-figurada da música, a de Dionísio: ambos os impulsos [*Trieb*], tão diversos, caminham lado a lado (...).<sup>584</sup>

Tal como nessa passagem de Nietzsche, a psicanálise também se norteará por uma ética trágica, pela incidência de um conflito pulsional na base da sexualidade. Mais à frente me deterei especificamente na ética trágica da psicanálise; por agora quero apenas destacar que, malgrado também Nietzsche tenha se ocupado com a sexualidade e com o jogo pulsional que ela envolve, Freud não vai tomá-la como motivo para elaborar uma cosmovisão ou para contribuir com o desenvolvimento de uma estética – embora a sublimação artística seja destacada por Freud como um dos encaminhamentos possíveis que a pulsão poderá ganhar –, mas vai limitar-se a investigá-la no âmbito da formação da realidade psíquica (incluindo aí toda a sorte de produção de sintomas corporais), levando assim sua investigação às máximas consequências dentro de uma cultura que sempre repudiou a sexualidade ao âmbito do “imoral”. Nietzsche e Freud são ambos nesse sentido pensadores *imorais*, cada um a seu modo, pois que ambos se ocuparam em *afirmar* o que a consciência sempre pretendeu negar, não desconsiderando assim a região *fora* da lei que a moral sempre pretendeu reduzir a uma mínima importância, quando não excluí-la por completo.

Essa região, esse *topos*, esse lugar constituído pela sexualidade, constitui o fulcro da obra de Freud, e a isso ele se dedicará não por um diálogo com a tradição filosófica (embora ao longo de sua obra ele mencione diversos filósofos, seja para criticá-los ou para aproximar-se deles, tais como: Empédocles, Platão, Schiller, Kant, Nietzsche e Schopenhauer), nem tampouco por suas vivências propriamente pessoais (embora elas entrem em consideração em certos trechos), mas sobretudo pelo que ele ouvia em seu trabalho clínico com pacientes neuróticos (histéricos e obsessivos) na maioria das vezes, embora nunca tenha desprezado as experiências psicóticas e perversas.

---

<sup>584</sup> NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, §1, p.27.

## 5.1. Neurose obsessiva, neurose histérica e psicose

Ora, mas no que consistem a neurose obsessiva, a neurose histérica, e a psicose? Tentarei situar aqui brevemente o que Freud entendeu por cada uma dessas estruturas, a fim de que possamos em seguida adentrar mais especificamente no que faz a “pulsão” [*Trieb*] se tornar um conceito fundamental para a psicanálise.

No artigo *As neuropsicoses de defesa* (1894), Freud parte de uma suposição que já era corrente entre os médicos que exerciam a hipnose como forma de tratamento em fins do século XIX, como, por exemplo, Pierre Janet e Josef Breuer: a suposição de que há na histeria “uma divisão da consciência acompanhada da formação de grupos psíquicos separados”<sup>585</sup>. Essa suposição advém de que, sob efeito da hipnose, os pacientes histéricos manifestavam a existência de regiões psíquicas (de sintomas, lembranças e traços de memória) que eram desconhecidos por eles quando se encontravam despertos do estado hipnótico. – É quanto à “origem dessa divisão da consciência e ao papel desempenhado por essa característica na estrutura da neurose histérica”<sup>586</sup> que surge a divergência entre os médicos, e é justo desse ponto de divergência quanto à origem da divisão a consciência que Freud irá tratar nesse texto, não só no que diz respeito à histeria, mas também à neurose obsessiva e à psicose.

A primeira originalidade de Freud nesse texto é que ele não irá tomar a divisão da consciência como procedendo de uma “deficiência inata da capacidade de síntese psíquica”<sup>587</sup>, como queria Pierre Janet<sup>588</sup>. Ao contrário disso, Freud irá sustentar a hipótese de que a divisão da consciência é antes o resultado de um ato da vontade: “a divisão do conteúdo da consciência resulta de um ato voluntário do paciente”<sup>589</sup>. Freud não está querendo dizer com isso que o paciente quer, como que declaradamente, provocar uma divisão na sua consciência, “a intenção dele [do paciente] é outra, mas, em vez de alcançar seu objetivo, produz uma divisão da consciência”<sup>590</sup>. A divisão da consciência, para Freud, é uma defesa suplementar, uma defesa que vem em suplência ao fracasso da vontade em alcançar sua meta. – E qual a meta da vontade? Anular o traumático<sup>591</sup> experimentado em alguma circunstância de sua vida, quer-se esquecê-lo; mas não conseguindo esquecer, o sujeito produz então uma divisão da consciência como meio de dar cabo à quantidade de excitação que sobrevém com o trauma e que o acossa continuamente.

---

585 FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa*, p.53.

586 Ibid. p.54.

587 Ibid. p.54.

588 Médico e psicólogo francês.

589 FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa*, p.54.

590 Ibid. p.54.

591 Ibid. p.56.

Esses pacientes que analisei, portanto, gozaram de boa saúde mental até o momento em que *houve uma ocorrência de incompatibilidade em sua vida representativa* – isto é, até que seu eu se confrontou com uma experiência, uma representação ou um sentimento que suscitaram um afeto tão aflitivo que o sujeito decidiu esquecê-lo, pois não confiava em sua capacidade de resolver a contradição entre a representação incompatível e seu eu por meio da atividade de pensamento.<sup>592</sup>

Quando uma experiência aflitiva extrapola o poder de elaboração do pensamento, o sujeito procura esquecê-la, não pensar naquilo, suprimi-la, “expulsar aquilo para longe”<sup>593</sup>. Nisto, nesse esforço voluntário do sujeito para expulsar a representação incompatível com o *eu*, Freud não vê um ato patológico, mas na quantidade de excitação retida após o fracasso de tentar esquecer a representação incompatível, ou seja, segundo Freud, a patologia não está no trauma por si só, nem tampouco em querer esquecer, porém decorre do que “esse tipo de ‘esquecimento’ não funcionou (...), mas levou a várias reações patológicas que produziram ou a histeria, ou uma obsessão, ou uma psicose alucinatória”<sup>594</sup>. As reações patológicas – histeria, obsessão e psicose alucinatória –, para Freud, advêm portanto de que não conseguindo esquecer a representação incompatível com o eu, a soma de excitação penosa desprendida pela incompatibilidade dessa representação fica circulando pelo aparelho psíquico e aumenta a sua tensão interna.

A hipótese explicativa que Freud produz para tentar elaborar teoricamente o que ele ouve na clínica parte da ideia de que a representação está sempre interligada intensivamente, como numa montagem, a uma carga de afeto, e a neurose obsessiva, a histeria e a psicose são como formas estratégicas de se estruturar tais montagens, de se defender das “impressões dolorosas”<sup>595</sup> incompatíveis com os ideais almejados pelo eu, através de rearranjos da ligação que a representação incompatível mantém com o afeto, como que procurando enfraquecer essa ligação. – Por *afeto*, Freud entende uma “*soma de excitação*”.

A tarefa que o eu se impõe, em sua atitude defensiva, de tratar a representação incompatível como “*non-arrivé*”, simplesmente não pode ser realizada por ele. Tanto o traço mnêmico como o afeto ligado à representação lá estão de uma vez por todas e não podem ser erradicados. Mas uma realização aproximada da tarefa se dá quando o eu *transforma essa representação poderosa numa representação fraca*, retirando-lhe o afeto – a soma de excitação – do qual está carregada. A representação fraca não tem então praticamente nenhuma exigência a fazer ao trabalho da associação. *Mas a soma de excitação desvinculada dela tem que ser utilizada de alguma outra forma.*<sup>596</sup>

---

<sup>592</sup> Ibid. p.55.

<sup>593</sup> Ibid. p.55.

<sup>594</sup> Ibid. p.56.

<sup>595</sup> Ibid. p.65.

<sup>596</sup> Ibid. p.56.

A reação patológica advém quando o eu, no seu esforço voluntário de negar a representação incompatível que lhe é aflitiva, não consegue no entanto realizar o seu intento, a sua vontade, não consegue tratar a representação aflitiva como algo “não-acontecido”, não consegue negar a sua presença psíquica, não consegue libertar-se da soma de excitação que força o aparelho psíquico a um grande dispêndio de trabalho com a formação de sintomas. O esforço do eu se depara nesse momento com a alteridade dos processos que ocorrem fora da consciência, com os traços de memória e a soma de excitação ligados à representação a qual não consegue erradicar. Embora a consciência queira “expulsar para bem longe” a angústia liberada pela representação incompatível com o eu, embora seu esforço voluntário queira “não saber de nada disso”, ela não consegue efetivar seu querer, ela é impotente para esquecer, para dominar o desarranjo psíquico produzido pela representação incompatível e pelo aumento da soma de excitação liberada no aparelho psíquico, soma esta que nele desempenha a função de uma contra-vontade que, fruto da divisão psíquica, bifurca caminhos, desvia as redes da condução de energia que constituem o psiquismo e exerce-se em direção contrária às exigências do eu, ou seja, *involuntariamente*, portanto, quando visto do ponto de vista da consciência.

A “contra-vontade” (conforme a tradução feita pela edição brasileira para o termo alemão *Gegenwille*), ou “vontade contrária”<sup>597</sup> (conforme a tradução da edição argentina) é um termo que Freud usa em *Um caso de cura por hipnose* (1892-93) para caracterizar o estado em que o sujeito se dá conta da impotência da sua vontade consciente, mas bem penso podermos utilizar essa noção para evocar o conflito psíquico que Freud, em *As neuropsicoses de defesa*, busca descrever por meio da noção de “representação incompatível”, isto é, a existência de marcas psíquicas, traços de memória (ou mnêmicas) e somas de excitação intoleráveis para o eu e que ele não consegue erradicar nem esquecer, donde produz-se – como consequência do aumento de tensão gerada – a divisão do aparelho psíquico em regiões que operam ativamente fora do âmbito consciente, o que por sua vez me remete ao que diz Nietzsche no fragmento póstumo em que aparece a importante noção também trabalhada por Freud, a noção de *contra-vontade*<sup>598</sup>:

Originalmente, lá onde Uma vontade não basta para organizar tudo aquilo do qual ela se apropriou, uma *contra-vontade* entra em ação, e assume a separação, um novo centro de organização, após um combate com a vontade original.<sup>599</sup>

<sup>597</sup> FREUD, S. *Un caso de curación por hipnosis: con algunas puntualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la “voluntad contraria”*, p.156.

<sup>598</sup> Ou “vontade contrária”, conforme a tradução feita pela edição argentina da Amorrortu.

<sup>599</sup> NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes*, XII, Été 1886 – automne 1887, 5 [64], p.210.

Ou quando Nietzsche ilustra por meio do protoplasma o processo de divisão e cisão da força:

A cisão de um protoplasma em 2 intervém quando a potência não mais é suficiente para dominar as aquisições adquiridas: a geração é consequência de uma impotência.<sup>600</sup>

Analogamente ao que diz Nietzsche sobre a contra-vontade, no que para ele a contra-vontade é fruto de uma cisão da vontade, para Freud as representações incompatíveis com o eu e a instabilidade da distribuição de excitação no aparelho psíquico ocasionam a cisão do aparelho psíquico assim como a produção de desvios e vias paralelas de satisfação, tal como no ocorre, por exemplo, nos ataques histéricos<sup>601</sup>. A dita cisão do aparelho psíquico é a maneira que ele, Freud, encontra para se referir aos processos que ele observa na sua clínica, “processos que ocorrem fora da consciência”<sup>602</sup> do sujeito. Embora Freud não trabalhe ainda nesse período com a noção de inconsciente (o conceito de inconsciente não aparece nenhuma vez no texto sobre as psiconeuroses de defesa, e aparece somente uma vez no texto *Um caso de cura por hipnose*), ele já está às voltas nesse momento com um processo subjetivo que *quer* para além da consciência, que escapa à dimensão voluntária do eu. – Estamos aqui, por conseguinte, num plano de investigação que diverge da concepção de subjetividade existencialista, e isso na medida em que para o existencialismo, ao menos para o existencialismo sartreano, a subjetividade está assentada sobre “a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma”<sup>603</sup>. – Numa perspectiva oposta à de Sartre, Freud está ocupado em elaborar teoricamente “processos que ocorrem fora da consciência”<sup>604</sup> do sujeito, processos que o sujeito, não substancial mas nele mesmo cindido, não é capaz de apreender, processos que escapam ao seu saber consciente malgrado não escape inteiramente ao sujeito quando se presentificam sob a forma de sintomas, chistes, ideias obsessivas e atos falhos que involuntariamente insistem em se repetir e testemunham com isso uma divisão psíquica, a não-uniidade do eu, ou seja, a presença de regiões psíquicas que agem à revelia da consciência e que à ela não estão inteiramente submetidas.

Em *Um caso de cura por hipnose*, Freud está às voltas com o fato de que após eliminar os sintomas através da hipnose, eles retornam após um tempo e se manifestam sob a forma de ações involuntárias, como no caso de uma paciente que se sente furiosa por sua incapacidade de amamentar seu filho, e quanto mais tentava vencer

600 Ibid. XII, Automne 1885 – printemps 1886, 1 [118], p.48.

601 FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa*, p.57.

602 Ibid. p.60.

603 SARTRE, J.P. *O existencialismo é um humanismo*, p.15.

604 FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa*, p.60.

essa incapacidade com todas as suas forças mais sua sensação de enjôo aumentava, assim como sua ausência de apetite, sua sensação de um gosto ruim na boca... o que tornava para ela impossível a tarefa de levar a criança ao peito e amamentá-la<sup>605</sup>. Outro caso descrito por Freud nesse mesmo texto é o de uma senhora que emitia “um ruído peculiar que intercalava durante suas conversas ao modo de um tic, e que eu [Freud] descreveria como um singular chiado da língua com irrupção repentina pelos lábios, que se mantinham bem apertados”<sup>606</sup>. Acerca dessa dimensão involuntária das ações e do sucesso parcial da hipnose, sua paciente lhe dissera os motivos que a conduziram a ir de encontro a ele, Freud: “Me dava vergonha (...) que algo como a hipnose obtivesse sucesso aonde eu, com toda a força de minha vontade, permanecia impotente”<sup>607</sup>.

A hipótese levantada por Freud em *Um caso de cura por hipnose* (à semelhança do que dirá um ano mais tarde em *As neuropsicoses de defesa*) parte da ideia de que às representações se conectam um *quantum* de afeto: afetos de *desígnios*, em que surgem representações de que ‘farei isto ou aquilo’, e afetos de expectativa aonde ‘isto ou aquilo poderá acontecer comigo’. O significado particular que cada uma dessas representações têm para o sujeito, assim como o grau de incerteza em relação a elas, segundo Freud, produz expectativas contrárias, produz uma soma de excitação penosa, incompatível com o eu, e que contrasta com a vontade consciente: “A incerteza subjetiva, a expectativa contrária, por sua vez é figurada por uma soma de representações que definiremos como *representações penosas contrastantes*”<sup>608</sup>. Essas representações penosas contrastantes, que em *Neuropsicoses de defesa* Freud chama de “representações incompatíveis”, como que abiriam um veio, um sulco, aonde representações contrárias ao eu passam a ser investidas de afeto, gerando assim toda uma gama de expectativas contrárias aos desígnios do eu, e por onde então vontades contrárias ao eu, e até então sufocadas e inibidas por ele, poderiam escoar-se à revelia da consciência, desviando-se dela. – Como dirá Freud em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), as patologias forçam desvios no aparelho psíquico: dado que a corrente cujo leito principal permitia o escoamento da soma de excitação se encontra agora bloqueada pela incompatibilidade com a consciência, tal *quantum* de excitação irá inundar vias colaterais do aparelho psíquico, exercendo assim pressão para que, através de vias colaterais, escape da privação de satisfação<sup>609</sup>.

---

<sup>605</sup> FREUD, S. *Un caso de curación por hipnosis: con algunas pontualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la “voluntad contraria”*, p.156.

<sup>606</sup> Ibid. p.158.

<sup>607</sup> Ibid. p.154.

<sup>608</sup> Ibid. p.155.

<sup>609</sup> FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.161.

Em casos tidos por *normais*, segundo Freud, a autoconsciência sufoca e inibe as representações que correm paralelas aos desígnios do eu, excluindo-as de qualquer associação com as séries de pensamentos conscientes; no entanto, nas neuroses “as representações contrastantes com o desígnio recebem grande atenção [por parte do paciente]”<sup>610</sup>, e a carga de investimento que essas representações contrastantes recebem nesses casos se manifesta por vezes numa tendência à depressão<sup>611</sup>, ou numa inclinação pessimista<sup>612</sup>. O que importa-nos destacar aqui é que Freud está desde o início de sua obra lidando com uma concepção de subjetividade em que a consciência, como em Nietzsche, é uma “unidade” de superfície, uma unidade cindida, um efeito de superfície sob o qual se desdobram uma soma de excitações que extrapolam as representações da consciência, num jogo em que a atividade do pensamento está sempre procurando elaborar o *quantum* de afeto que circula pelas inúmeras vias do aparelho psíquico. —Neste ponto, no que diz respeito à maneira de operar a articulação entre a representação contrastante e a carga de afeto, Freud aí diferencia dois tipos de neurose: a neurastenia e a histeria. Na neurastenia, “a representação contrastante patologicamente acrescentada é enlaçada com a representação-vontade [do eu] em *um só* ato de consciência”<sup>613</sup>, mantendo-se assim a representação contrastante na consciência, o que por sua vez gera uma debilidade da vontade, uma instabilidade da atividade de pensamento, como ocorre, por exemplo, na mania de duvidar. Já na neurose histérica, Freud observa a recorrência de uma outra estratégia, no que desta ligação (representação-vontade) podem ser feitas diferentes montagens, e dadas a elas diferentes configurações. Na histeria, segundo Freud, a representação contrastante é arrancada das associações com os desígnios do eu, “e então subsiste, muitas vezes inconsciente”<sup>614</sup> para o próprio enfermo, como uma representação separada”<sup>615</sup>. Uma segunda característica da histeria, segundo Freud nesse período, e que permanecerá sendo uma característica marcante da histeria ao longo de toda sua obra, é que nela a representação contrastante, inibida pelo eu, se objetiva no corpo; na histeria, a “vontade contrária” manifesta pela representação contrastante é inervada corporalmente<sup>616</sup>.

---

<sup>610</sup> FREUD, S. *Un caso de curación por hipnosis: con algunas puntualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la “voluntad contraria”*, p.155.

<sup>611</sup> Ibid. p.155.

<sup>612</sup> Ibid. p.156.

<sup>613</sup> Ibid. p.156.

<sup>614</sup> Freud usa aqui o termo inconsciente sem no entanto haver formulado ainda uma teoria do inconsciente propriamente, o que só aparecerá em *A interpretação dos sonhos* (1900).

<sup>615</sup> Ibid. p.156.

<sup>616</sup> Ibid. p.156.

– Temos aqui uma distinção com relação a Nietzsche, para quem o diagnóstico da histeria aparece inúmeras vezes sob o signo da mentira, da teatralidade, da espetacularização, de uma arte da mímica artificiosa e ocupada unicamente em produzir *efeitos*<sup>617</sup>, da “falsidade com boa consciência, do prazer na dissimulação”<sup>618</sup>. Se para a psicanálise a histeria, de algum modo, pode estar ligada à alguma teatralidade, esta diz respeito mais à posição que o histérico tende a manter diante do outro – elegendando um mestre para, após submeter-se aos efeitos de suas sugestões, então se furta a ele, apontando-lhe os limites do seu saber. Para Freud, se há alguma teatralidade na histeria, em sua constante exposição do corpo, nos sintomas que não cessam de mudar, como que numa mobilidade que caminha em pares de opostos – “hiperestesia e anestesia (...), afasia e volubilidade, mutismo e atração pelos rumores, cegueira e alucinação, anorexia e bulimia, amenorréia e hipermenorréia”<sup>619</sup> – se Freud prestou ouvidos a isso não foi para tomar essa “teatralidade como uma farsa, tal como fazia a quase totalidade dos médicos da época [em relação à histeria], mas para acolhê-la em seu modo particular de manifestar sua verdade”<sup>620</sup>. Foi só assim que a psicanálise pôde surgir: prestando ouvidos à corporalidade histérica no que ela expressa não uma farsa, mas a verdade de um desejo involuntário que eclode e faz sintoma, isto é, que faz o sujeito claudicar e lhe acarreta grande carga de sofrimento.

Desse modo, a psicanálise se caracteriza antes por retirar a histeria desse lugar da mentira, do puro prazer de dissimular, do mero fingimento<sup>621</sup>, ao passo que se a ciência médica não encontrava sinais físicos que justificassem as contraturas e paralisias corporais manifestadas pelas histéricas, foi justamente aí que a psicanálise teve a condição do seu surgimento, isto é, a psicanálise surgiu no que a prática médica não encontrava “signos visíveis e palpáveis do processo patológico”<sup>622</sup>. No fim do século XIX, a histeria foi “a pedra no sapato” do pensamento médico e do método anatômico-clínico que vigorava na época e que ainda hoje está na ordem do dia, pois na ampla gama de sintomas corporais apresentados pelas histéricas – “paralisias diversas, analgesias, distúrbios e alucinações visuais, desorganização da linguagem, mistura das línguas que falava, compondo com eles, de maneira primorosa, o que veio a ser chamado o teatro privado da histeria”<sup>623</sup> –, o que o saber

617 NIETZSCHE, F. *Nietzsche contre Wagner: dossier d'un psychologue*. p.109.

618 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, §361, p.262.

619 KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise*, p.245.

620 MAURANO, D. *A histeria: o princípio de tudo*, p.39.

621 Atualmente ainda vemos casos graves de histeria sendo tratados com desprezo nos hospitais, relegados a um segundo plano e considerados como sendo da ordem do “puro fingimento”.

622 FREUD, S. *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, p.116.

623 MAURANO, D. *A histeria: o princípio de tudo*, p.50.

médico encontrava era a “ausência de qualquer lesão orgânica”<sup>624</sup>, e daí a tendência dos médicos em se referir à histeria como sendo da ordem da dissimulação e do puro fingimento. Numa direção oposta, ao invés de acompanhar os médicos da época, Freud irá dar credibilidade aos sintomas histéricos, o que não significa dizer que seus esforços se encaminharam no sentido de tentar localizar no corpo das histéricas o lugar aonde estaria localizada a lesão orgânica; ao invés disso, Freud foi interrogá-las, foi procurar ouvir o que elas mesmas tinham a dizer acerca dos seus sintomas. E, procedendo desse modo, Freud subverte o saber médico duplamente: primeiro, por dar crédito a uma patologia que, sem um fundamento orgânico que lhe desse legitimidade científica, era considerada uma simulação; segundo, por se ausentar do lugar tradicional do saber-médico e depositar o saber sobre a patologia no próprio paciente, tomando assim os sintomas histéricos como sendo da ordem de uma “psicopatologia” *stricto sensu* (que reúne em grego os étimos *psyché pathos logos*, cuja tradução poderia ser “discurso do que faz espanto à alma”, ou “busca de sentido do que causa espanto à alma”<sup>625</sup>), isto é, um discurso ao qual o “médico” deveria escutar, prestar ouvidos ao invés de falar, calar-se ao invés de dizer ao paciente o significado dos seus sintomas. Tomando em conta esse percurso de Freud é que Lacan caracterizará o lugar a ser ocupado pelo analista como sendo não o lugar do saber, do sábio, o lugar de modelo a ser seguido pelo paciente, como era recomendado pela IPA (International Psychoanalytical Association), mas do “sujeito suposto saber”, pois o saber que interessa no processo de análise é o saber particular inconsciente do próprio paciente; é antes ele, o próprio analisando, mais do que ninguém, quem pode melhor localizar e falar sobre a constituição do seu *próprio* sintoma, cabendo ao analista ocupar o lugar de objeto<sup>626</sup> instigador e dinamizador nesse processo de busca da “verdade” particular de cada um, da “verdade” do desejo inconsciente e imperioso<sup>627</sup> que vige nos sintomas de cada um.

Diante do que as histéricas lhe apresentam, Freud poderia tentar elaborar uma filosofia, uma política, uma estética, aprimorar a tecnologia dos instrumentos científicos de forma a que pudessem objetivar as reais causas da doença, entre outras infinitas possibilidades. No entanto, nenhum desses caminhos foi tomado por Freud: nem uma filosofia, nem uma política, nem uma fisiologia. Freud não procurou determinar o sentido originário, a *arché*, subjacente à multiplicidade do cosmos, como fizeram os primeiros filósofos da antiguidade grega; o problema que orienta-

<sup>624</sup> LAPLANCHE, J. *Vocabulário da psicanálise*, p.211.

<sup>625</sup> MAURANO, D. *A histeria: o princípio de tudo*, p.43.

<sup>626</sup> Lacan dirá que, ao contrário do que preconizava a IPA, o analista não deve ocupar o lugar de modelo, – daquele que, por ser “analista”, possuiria um Eu bem integrado–, mas o de objeto, ou melhor, o de objeto *a*. Mais à frente exporei melhor este conceito.

<sup>627</sup> LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.35.

va suas pesquisas e sua prática clínica não estava ocupado em salvar o infinito<sup>628</sup>, não visava criar conceitos que alcançassem um plano de consistência sobre o devir sem nada perder dos movimentos do infinito aonde o pensamento mergulha, (tarefa que caberia ao filósofo, na perspectiva de Deleuze<sup>629</sup>), nem tampouco procurou determinar as condições de possibilidade do conhecimento, como fez Kant, conforme ressaltado por Foucault, ao tomar o homem enquanto formação constituída pelo par (ou duplo) empírico-transcendental<sup>630</sup>; não procurou determinar o sentido do ser, como fez Heidegger, nem mesmo determinar o sentido da existência como sendo a sua própria nulidade, tal como fez Schopenhauer<sup>631</sup>, ou como sendo o absurdo, como fez Camus. Freud tampouco procurou fundar uma pragmática sobre a *pólis*, não aperfeiçoou instrumentos de medição, não localizou um órgão nem qualquer substância físico-química que fosse responsável pelos distúrbios psíquicos; Freud tampouco fundou uma estética, malgrado tenha contribuído indiretamente para o surgimento de diversos movimentos artísticos do século XX, como foi o caso do surrealismo, por exemplo. Mas, ao invés desses possíveis destinos, Freud fundou uma clínica centrada no desejo. Não se trata na psicanálise – essa é a minha posição (o que explicarei melhor mais a frente) – não se trata de fazer um materialismo, ou um psicologismo, nem mesmo uma psiquiatria materialista, nem tampouco uma ontologia, ou uma ontologia negativa<sup>632</sup>. No meu modo de ver, a psicanálise não é uma ontologia, muito menos uma ontologia negativa, mas, atendo-se ao anímico<sup>633</sup> (aos movimentos da *alma*, à realidade psíquica, tal como marcou Freud), trata-se antes de uma ética<sup>634</sup>, como dirá Lacan, de uma ética fundada numa clínica, clínica essa por sua vez atenta a apontar para o que “a relação entre o corporal e o anímico (no animal tanto quanto no homem) é de ação recíproca”<sup>635</sup>.

Essa é a realidade que importa para Freud, a realidade psíquica, o que não quer dizer que essa seja a única realidade, mas que é nesse limite que a psicanálise se atém<sup>636</sup> e opera: a realidade psíquica de cada sujeito, prestar ouvidos a ela. Foi o que Freud fez com a histeria, a escutou, e assim prestou um certo “acolhimento” dos seus

---

628 DELEUZE, G. *O que é a filosofia?* p.253.

629 Ibid. p.59.

630 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p.329.

631 SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena*, vol. II, t. II, §142, p.137.

632 Em seu livro *A paixão do negativo*, Vladimir Safatle considera a psicanálise como sendo uma ontologia negativa. .

633 FREUD, S. *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, p.118.

634 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.10. Espero mais à frente explicar melhor por que defendo a posição de que a psicanálise não é uma ontologia negativa.

635 FREUD, S. *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, p.116.

636 Ibid. p.118.

sintomas, às suas paralisias, contraturas e dissabores. A maneira como a psicanálise procedeu não deixa assim de, paradoxalmente, ter semelhança com a própria maneira como Nietzsche procedeu (malgrado Freud e Nietzsche diverjam quanto à maneira de conceber a histeria, assim como quanto à centralidade e importância que ela ocupou na obra de cada um dos respectivos autores): tomando os sintomas com luvas ao invés de proceder extirpando-os, tal como faz a religião e “os dentistas que *extraem* os dentes para que eles não doam mais”<sup>637</sup>, Freud aprofundou a sintomatologia da histeria a ponto de fundar sobre ela uma clínica do desejo, criando assim a psicanálise. Esse “acolhimento” dos sintomas pela psicanálise, da “peste”, do “erro”, do “mal”, acolhimento do que sempre foi visto pela tradição como algo a ser extirpado, se deve a que a pergunta que orienta a psicanálise não é uma pergunta pela existência, ou pelo que deve orientar a existência; mais do que estar às voltas com a questão do sentido, o que norteia a psicanálise é uma pergunta pelo desejo – *o que queres? Che vuoi?*<sup>638</sup> – Tomando essa pergunta no que ela escapa à consciência.

É tão só no que essa pergunta escapa à consciência que Freud, *intempestivamente* (conceito de Nietzsche utilizado por ele para designar um modo “de agir contra o tempo, [que se passa] portanto acima do tempo, e, esperamos, em benefício de um tempo por vir”<sup>639</sup>) – responde a Foucault quando este afirma que a psicanálise está em continuidade com a prática confessional<sup>640</sup> surgida com a pastoral cristã na Idade Média. Segundo Foucault, ligando a verdade e o sexo não mais a uma arte erótica como era feita na Grécia, mas a uma tecnologia da verdade em que vale “a expressão obrigatória e exaustiva de um segredo individual”<sup>641</sup>, a psicanálise assume uma inflexão<sup>642</sup> no dispositivo da sexualidade na modernidade na medida em que faz da confissão uma injunção que visa não exclusivamente a valorização e a intensificação das proibições que incidem sobre o sexo, mas, ao contrário, visa antes “eliminar o recalque”<sup>643</sup>. – Freud *responde* a isso afirmando uma diferença que é crucial para distinguirmos a ética cristã em relação à ética trágica que orienta a prática psicanalítica: nos confessionários o sujeito é convidado a dizer o que ele sabe; a psicanálise é ainda mais radical, vai além de uma prática da confissão, pois durante a análise o sujeito é convidado a dizer não apenas o que ele sabe, mas

---

637 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, V, p.33.

638 LACAN, J. *Escritos*, p.829.

639 NIETZSCHE, F. *Considérations inactuelles*, II, p.94.

640 FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*, p. 58,60.

641 Ibid. p.61.

642 Ibid. p.109.

643 Ibid. p.123.

também o que ele não-sabe<sup>644</sup>. A questão que orienta a psicanálise está para além da questão do saber consciente. Mais do que nas representações conscientes, é sobretudo na vontade-contrária à consciência que Freud mantém seu interesse.

No texto *Um caso de cura por hipnose*, Freud afirma que na neurastenia a representação-contrastante com os desígnios do eu acarretam uma debilidade da vontade. Já a maneira de proceder da histeria é outro, nela, muito mais do que a uma debilidade da vontade, a representação-contrastante se liga a uma perversão da vontade<sup>645</sup>, isto é, nela o sujeito não fica vacilante, mas literalmente *age* conforme a sua vontade contrária, conforma a sua contra-vontade. A hipótese formulada por Freud para descrever o mecanismo aí implicado, é que embora possa haver um esgotamento físico do corpo, embora a consciência rechace as representações contrastantes com o eu, as inibindo e sufocando, o *quantum* de afeto ligado às representações continuam circulando pelo aparelho psíquico e prevalecem no momento da perversão<sup>646</sup> da vontade na histeria<sup>647</sup>, da predisposição em inervar a representação penosa contrastante pondo-a em ação corporalmente.

Outro é o proceder da histerica; acaso não seja consciente do seu medo, tem o firme desígnio de dar o peito e proceder a isso sem vacilar. Porém então se comporta como se de nenhum modo tivera a vontade de amamentar a criança, e esta vontade lhe convoca todos aqueles sintomas subjetivos que uma simuladora fingiria para subtrair-se do amamentar: a inapetência, a repugnância aos alimentos, as dores quando leva ao peito a criança e, mais ainda – posto que a vontade contrária é superior à simulação consciente quanto ao governo do corpo –, uma série de signos objetivos no aparelho intestinal que a simulação não poderia produzir. (...) Por oposição à resignada indecisão daquela [a neurastenia], temos aqui o assombro e o nojo na raiz desta bi-cisão ininteligível para a enferma.<sup>648</sup>

O que vemos aqui provém do esforço de Freud em manter-se fiel a algo que ele teve acesso por meio da hipnose. Neste período, como o próprio título do texto sugere, Freud ainda se servia do método da hipnose nos seus tratamentos, método esse que ele irá abandonar por conta do efeito de sugestão que o caracteriza, pelo que nele o médico tem um papel diretivo sobre o paciente: sugerindo ao paciente a produção de estados alterados de consciência, sugerindo ao paciente o que este irá fazer, quais sintomas deverá abandonar a partir de agora, ou quais sintomas ele passará a

644 FREUD, S. *Pueden los legos ejercer el análisis?*, p.177.

645 FREUD, S. *Un caso de curación por hipnosis: con algunas puntualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la “voluntad contraria”*, p.157.

646 *Perversão* aqui não possui um sentido estrutural, mas descreve apenas um traço característico do funcionamento histérico, e não se refere à estrutura perversa.

647 FREUD, S. *Un caso de curación por hipnosis: con algunas puntualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la “voluntad contraria”*, p.159.

648 *Ibid.* p.157.

assumir... – Freud vai percebendo aos poucos que os sintomas retirados durante a hipnose acabavam retornando mais tarde, fosse de forma idêntica aos sintomas que o paciente já tinha quando submeteu-se à hipnose pela primeira vez, fosse ainda com sintomas novos, sintomas outros que apareciam após os sintomas retirados durante a hipnose, além da dificuldade oferecida pelo fato de que nem todos pacientes eram hipnotizáveis, nem todos eram sugestionáveis a tal ponto. Convém ressaltarmos aqui que embora a hipnose tivera sido adotada por Freud no período inicial de sua obra, fora ela abandonada e substituída no período de *A interpretação dos sonhos* pelo método da “associação livre”, em que o paciente deve falar o que lhe vier à sua própria “cabeça”, e não à cabeça do analista (que antes ocupava o papel de hipnotizador frente ao paciente hipnotizado), de modo que aí o trabalho já não se dá pela produção de estados alterados da consciência, mas pela irrupção involuntária e disruptiva do inconsciente através da fala “livre” do sujeito. Quero ainda lembrar mais uma vez que foi através da hipnose que inicialmente Freud teve acesso a algo que contrariava a tradição médica materialista e que impulsionará o desenvolvimento da psicanálise posteriormente, pois o que a hipnose manifestava é que o corpo humano não é uma máquina fisiológica, não se restringe a uma mecânica físico-química de processos biológicos localizáveis organicamente, mas está intrinsecamente conectado e sobre-determinado por representações psíquicas às quais o sujeito não tem consciência, assim como também ao poder de sugestão que a linguagem, vinda de um outro e contagiada pelo campo social, porta consigo.

Na passagem transcrita acima, o que vemos é Freud procurando elaborar uma descrição, um saber, que é fiel ao que ele teve acesso por meio da hipnose: a continuidade corpo-psíquico. – Para Descartes, que contribuiu para o desenvolvimento da concepção mecânica do corpo presente nas ciências médicas, não mais baseada na teoria dos humores de Hipócrates, “os animais sem razão a nós se assemelham”<sup>649</sup> porquanto o movimento dos seus corpos, assim como o dos corpos humanos e de toda materialidade da natureza, funciona tal como o “movimento do relógio”<sup>650</sup>. A princípio, todos os corpos vivos, seja dos homens ou dos animais, são como *autômatos*<sup>651</sup>, como máquinas se movendo “sem que a vontade os conduza”<sup>652</sup> e por mera disposição dos órgãos; a diferença se acrescenta, segundo Descartes, no que os homens são capazes de agir por conhecimento, de conduzir seus corpos a partir do conhecimento e da linguagem<sup>653</sup>, o que segundo ele não ocorreria nos ani-

---

649 DESCARTES, R. *O discurso do método*, p.81.

650 Ibid. p.85

651 Ibid. p.93.

652 Ibid. p.93.

653 Ibid. p.94.

mais<sup>654</sup>. A questão que importa aqui destacar é que o corpo é uma instância material mortal, para Descartes, estanque e distinta da dimensão da vontade (no que para Descartes a vontade é a expressão da consciência), distinta do conhecimento; para Descartes o eu, consciente e pensante (*res cogitans*), é de uma “natureza inteiramente independente do corpo”<sup>655</sup> e se presentifica no homem porquanto ele possui alma, uma alma imortal<sup>656</sup> ao contrário do corpo-máquina dos animais. – Ora, o que vemos Freud fazendo na descrição do mecanismo das histéricas é completamente avesso à concepção dualista cartesiana: há uma contra-vontade que, ligada à representação penosa contrastante com os desígnios da consciência, trabalha fora do campo da consciência e é “superior à simulação consciente quanto ao governo do corpo”, como numa compulsão em que o sujeito se sente pressionado a ter de adoecer quando o que ele mais ansiosamente deseja é a saúde<sup>657</sup>. Com Freud, a histeria põe em evidência que o homem consciente não é senhor em sua própria casa, que o governo sobre seu corpo é algo que lhe escapa, é algo que ele não detém, e que não há conhecimento de ordem consciente que por si só seja suficiente para remover dores, paralisias e toda gama de sinais corporais. Poderíamos aqui fazer uma analogia com Nietzsche e dizer que, para Freud, *nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas*<sup>658</sup>; para Freud, assim como para Nietzsche, existe no corpo toda uma gama de vontades contrárias à unidade de superfície que constitui o eu e que, por esse motivo, são passíveis de serem chamadas de vontades involuntárias<sup>659</sup>, vontades que pervertem o que seria um governo da consciência, e isso para o nosso melhor e para o nosso pior, pois que se para Freud a vida escorre como uma transitoriedade indiferente à conservação do humano e de tudo o mais que nela se erige<sup>660</sup>, exercendo assim sobre as pulsões uma atração compulsória que as pressiona a arriscarem-se numa direção para além da dimensão ideal dos valores, para além da distinção de bem e de mal<sup>661</sup>, isso não constitui para Freud um motivo de objeção à vida, não constitui um convite para que a recusemos, mas, pelo con-

---

654 Em *O animal que logo sou*, Derrida irá trabalhar essa distinção feita por Descartes entre o homem e o animal, no que este para Descartes não possuiria alma, e portanto nem pensamento nem linguagem.

655 DESCARTES, R. *O discurso do método*, p.99.

656 Ibid. p.99.

657 FREUD, S. *Un caso de curación por hipnosis: con algunas pontualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la “voluntad contraria”*, p.160.

658 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §188, p.77.

659 FREUD, S. *Un caso de curación por hipnosis: con algunas pontualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la “voluntad contraria”*, p.161.

660 FREUD, S. *A transitoriedade*, p.248.

661 FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, p.93.

trário, constitui antes um motivo para o aumento e a intensificação do valor<sup>662</sup> que a vida adquire a nossos olhos; assim também para Nietzsche, se a natureza é pródiga e indiferente ao homem, isso não levanta contra a vida uma objeção, mas constitui antes um motivo a mais para intensificar em nós nosso desejo de afirmá-la.

Um ano após ter escrito *Um caso de cura por hipnose*, Freud também estará às voltas com a dimensão econômica do aparelho psíquico, o que por sua vez não repele para ele a dimensão da representação, mas a inclui na medida em que as séries de pensamento formadas, as séries de representações encadeadas umas às outras, não são meras abstrações, mas investimentos de desejo que procuram regular as somas de excitação que circulam pelo aparelho psíquico e que exigem serem satisfeitas. É daí que podemos entender que, para Freud, toda representação sufocada e inibida gera um dispêndio de energia psíquica que, no caso da histeria, pode ser escoada sob a forma de sintomas corporais e de inervações físicas (como em cegueiras, paralisias e contraturas musculares de diversos tipos), assim como transpostas em ação<sup>663</sup>.

No texto sobre *As neuropsicoses de defesa*, é de uma hipótese quantitativa que Freud parte para explicar o funcionamento do que ele caracteriza como sendo três mecanismos psíquicos de defesa: a neurose obsessiva, a histeria e a psicose. Todas as três constituiriam mecanismos de defesa que ativamente buscam dar uma direção à dimensão econômica do aparelho psíquico, isto é, dar uma direção àquilo que do psiquismo constitui-se coadunado a um *quantum* de energia, a um *a mais* de excitação, a uma quantidade, a um excesso, a uma “soma de excitação”, como se refere Freud nesse texto. É interessante pensarmos que, cabe aqui aos meus propósitos destacar isso, que Freud em vários momentos de sua obra se refira a uma soma de excitação que está na base da constituição psíquica, a um somatório, e portanto não a um *a menos*, mas a uma soma, a um excesso, a um *a mais* de excitação que no entanto pode ser desviada e inibida, e nesse sentido passível também de ser “diminuída”, como que descarregando-se para trás, conquanto seja sempre com uma carga de excitação de valor de intensidade positivo que o psíquico tem de lidar, e será em torno desse *a mais* de excitação que cada estrutura psíquica desenvolverá sua estratégia de defesa. Acerca disso, prestes a terminar o referido texto de 1894, Freud alude:

Gostaria, por fim, de me deter por um momento na hipótese de trabalho que utilizei nesta exposição das neuroses de defesa. Refiro-me ao conceito de que, nas funções mentais, deve-se distinguir algo – como uma carga de afeto ou soma de excitação – que possui todas as características de uma quantidade (embora não tenhamos meios

<sup>662</sup> FREUD, S. *A transitoriedade*, p. 249.

<sup>663</sup> FREUD, S. *Un caso de curación por hipnosis: con algunas puntualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la “voluntad contraria”*, p.160.

de medi-la) passível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se espalha sobre os traços mnêmicos das representações como uma carga elétrica espalhada na superfície de um corpo.<sup>664</sup>

Nessa passagem, Freud é explícito quanto à hipótese de trabalho que adota para descrever o que observa em sua clínica: a presença de um fator quantitativo presente nas funções psíquicas, “a carga de afeto ou soma de excitação”. Podemos já ver aí algo que chama a atenção no que diz respeito à especificidade que a psicanálise terá com relação ao campo da psicologia. – Se a psicologia nasce no século XIX buscando incorporar-se à ciência por meio de métodos experimentais e de instrumentos que, laboratorialmente, procuravam medir e registrar quantitativamente o campo psíquico em termos numéricos, tratando o campo psíquico como se fosse uma “coisa” nela mesma mensurável e comportando-se assim como se fosse uma física – tendência essa que Husserl chamou de “psicologismo” e a qual ele irá criticar por meio do método fenomenológico<sup>665</sup> –, Freud de algum modo também se aproxima da ciência quando introduz um “ponto de vista econômico”<sup>666</sup> sobre o psiquismo, isto é, quando leva em conta a dimensão intensiva que o atravessa, “os acúmulos e diminuição de tensão”<sup>667</sup> que perpassam o aparelho psíquico. No entanto, isso que “possui todas as características de uma quantidade”, como Freud o diz na passagem acima destacada, nós não temos meios de medi-la. Assim, ao falar do aparelho psíquico sob o ponto de vista econômico, Freud se distingue da psicologia científica sob dois aspectos: o primeiro aspecto é que ao falar de um *quantum* de afeto, ou de uma soma de excitação, que perpassa as representações psíquicas do sujeito, Freud está procurando elaborar teoricamente um processo que ocorre fora do âmbito da consciência, que se contrapõe ao eu *ativamente* e que, embora Freud ainda não tenha desenvolvido nessa época o conceito de inconsciente tal como o fará mais tarde, não pode ser tomado como uma segunda consciência ou como um estado de não-consciência, como uma espécie de sombra da consciência ou de falta de consciência. – Se Freud fala em inconsciente, é justamente para não falar em “falta de consciência”.

Nesse período anterior à *Interpretação dos sonhos* já podemos ver um Freud atento a uma dimensão psíquica que não se subordina à consciência mas que opera à sua revelia, como uma alteridade íntima que cinde o aparelho psíquico em regiões (*topos*) excludentes, portando como que um *outro* em relação à consciência, ou ainda uma contra-vontade em relação à vontade do eu. Vemos assim como já é possível dizermos que, já nesse período inicial de sua obra, ao ponto de vista econômico (rel-

<sup>664</sup> FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa*, p.67.

<sup>665</sup> SARTRE, J.P. *A imaginação*, p.97.

<sup>666</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer*, p.135.

<sup>667</sup> *Ibid.* p.135.

ativo a um *quantum* de energia) Freud conjuga um ponto de vista tópico (relativo à dimensão espacial). É que mais do que com processos conscientes, a psicanálise está ocupada com processos que ocorrem fora da consciência (para não dizer “processos inconscientes”, termo que só com a *Interpretação dos sonhos*, em 1900, se tornará corrente na obra de Freud). – O segundo aspecto no qual Freud se distingue da psicologia moderna nascente nesse período é que, embora destaque a dimensão quantitativa que atravessa o aparelho psíquico, a psicanálise não tem uma perspectiva a rigor positivista sobre o aparelho psíquico, pois não busca mensurá-lo, não busca, por exemplo, inseri-lo numa escala numérica que pretende determinar graus de “inteligência”, graus de níveis de atenção, de duração e intensidade dos estímulos, de níveis emocionais... Freud está lidando com um *quantum* não mensurável, como ele mesmo afirma na passagem transcrita acima, dimensão que prescinde portanto de instrumentos científicos de medição. Se Freud está ocupado com o que do corpo – há que lembrarmos aqui que a psicanálise nasce tendo no centro de suas preocupações as contraturas corporais históricas – se porta tal como uma carga elétrica<sup>668</sup>, passível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga, Freud não anula o atrelamento que esse *quantum* mantém com os traços de memória e com as representações psíquicas. Toda a particularidade da leitura que Freud desenvolve a partir do que se lhe apresenta na clínica parte disso: uma abordagem centrada na fala<sup>669</sup> dos pacientes, na linguagem particular usada por cada sujeito para expressar seus sintomas os mais pessoais, e que, embora atenta à dimensão quantitativa dos sintomas que perturbam o sujeito, não deixa de levar em conta o atrelamento involuntário dos sintomas corporais ao encadeamento também involuntário dos fluxos de pensamentos penosos para o sujeito – penso aqui podermos fazer um paralelo e dizer que para Freud, assim como para Nietzsche, *um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero*<sup>670</sup> – fazendo isso sem tomá-los separadamente: o encadeamento das séries de representações é já o encadeamento de cargas de excitação, um não existe sem o outro e constituem elaborações do encadeamento das cargas de excitação que perpassam o corpo de forma geral.

A elaboração teórica a que chega Freud nesse período, basilar para toda a sua obra posterior, é que, de todos os pacientes que ele analisou, o momento em que o estado de saúde entra em declínio e em que os sintomas se cronificam surge quando ocorre uma incompatibilidade em sua vida representativa<sup>671</sup>, incompatibilidade

---

<sup>668</sup> Essa passagem me faz lembrar que as convulsões corporais epiléticas são vistas pela neurologia atual como sendo o resultado de desorganizadas descargas elétricas ocorridas no cérebro.

<sup>669</sup> FREUD, S. *Tratamiento psíquico*, p.115.

<sup>670</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §17, p.21.

<sup>671</sup> FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa*, p.56.

essa da qual o eu não consegue esquecer, não consegue negligenciar. A estratégia então adotada pelo eu consiste em retirar a carga de afeto (ou soma de excitação) que está investida na representação incompatível, a fim de com isso transformar essa representação poderosa numa representação fraca<sup>672</sup>, de forma a não se sentir pressionado a incluí-la no trabalho de associação de pensamentos, no encadeamento das séries de representações e ideias conscientes. No entanto, segundo Freud, um problema permanece e obstaculiza essa estratégia do eu que consiste em desligar da representação incompatível a carga de afeto penosa investida sobre ela: “a soma de excitação desvinculada dela [da representação incompatível] tem que ser utilizada de alguma outra forma”<sup>673</sup>, e é nesse ponto que começa a haver divergências entre os diferentes tipos de mecanismos psíquicos de defesa. Esse processo descrito por Freud antecipa algo que ele desenvolverá anos mais tarde: a ideia de que o recalque incide apenas sobre a representação, e não sobre o afeto, de modo que a carga de afeto continua circulando pelo aparelho psíquico embora a representação incompatível tenha sido *recalcada*, isto é, repelida para fora da consciência<sup>674</sup>.

Continuando a exposição que vínhamos fazendo do texto *As neuropsicoses de defesa*, nele Freud diz que o mecanismo de defesa da histeria consiste em retirar a carga de afeto penosa que está ligada à representação incompatível e *converter* essa soma de excitação para o seu próprio corpo, inervando-a<sup>675</sup>. O local do corpo onde essa inervação é feita, segundo Freud, tende a manter alguma relação com a experiência traumática designada pela representação incompatível. A histeria consegue assim enfraquecer a representação incompatível ao separá-la de seu afeto, e o eu desse modo fica livre de ter que se confrontar com a incompatibilidade daquela representação. Porém, em contrapartida, segundo Freud, o traço de memória (ou mnêmico) da representação penosa não é dissolvido inteiramente e permanece na consciência “como uma espécie de parasita”<sup>676</sup>, como um símbolo mnêmico da representação que foi enfraquecida e que acaba por formar o núcleo de um segundo agrupamento psíquico encadeador de ideias e de séries de pensamentos. Além disso, a soma de excitação que foi forçada a escoar-se “por canal impróprio (pela inervação somática) vez por outra reencontra o caminho de volta para a representação da qual se destacou”<sup>677</sup>, e o sujeito é então forçado a elaborar a representação associativamente ou então a livrar-se dela por meio de novos ataques histéricos. Essa expli-

---

<sup>672</sup> Ibid. p.56.

<sup>673</sup> Ibid. p.56.

<sup>674</sup> FREUD, S. *O recalque*, p.178.

<sup>675</sup> FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa*, p.56.

<sup>676</sup> Ibid. p.57.

<sup>677</sup> Ibid. p.57.

cação decorre do que o aparelho psíquico para Freud é constituído como uma rede de canais e trilhamentos inter cruzados, donde um *quantum* de excitação deslocado de uma região para outra pode também retornar para o mesmo lugar de onde veio.

Já na neurose obsessiva, a soma de excitação também é separada da representação incompatível, mas não é convertida em inervação motora e permanece assim na esfera psíquica<sup>678</sup>. Na estratégia de defesa que constitui a neurose obsessiva, a representação incompatível é enfraquecida e separada da associação de pensamentos, como na histeria, mas a carga de excitação que estava ligada à representação, o afeto que estava investido nela, ao ser separado e tornado livre “*liga-se a outras representações que não são incompatíveis em si mesmas, e graças a essa “falsa ligação”, tais representações se transformam em representações obsessivas*”<sup>679</sup>. Ou seja, na neurose a obsessiva, ao contrário da histeria, a soma de afeto ligada à representação não é convertida no corpo, mas *transposta* ou *deslocada* para outra representação, é desligada da representação incompatível e investida num “falsa ligação” com outra representação. Poderíamos aqui acrescentar e dizer que esse deslocamento da carga de afeto que é feito na neurose obsessiva, desligando-a de uma representação penosa e ligando-a a uma outra representação, tende a ser feita com representações de coisas, lugares e animais “inofensivos”, isto é, que não são capazes de despertar qualquer sensação dolorosa para consciência, tal como ocorre em fobias diante de animais que não justificam o alto grau de angústia e excitação sentida pelo sujeito quando posto em proximidade de lugares, animais e objetos que a princípio não possuem qualquer potencial ameaçador que justifique a fobia.

Em todos os casos analisados por Freud, a vida sexual foi o fator desencadeador do conflito que motivou o sujeito a deslocar a soma de excitação para uma outra representação por meio de uma “falsa ligação”. Segundo o ponto de vista do próprio Freud, “não é impossível que esse afeto possa às vezes emergir em outras áreas; resta-me apenas relatar que, até o momento, não deparei com nenhuma outra origem”<sup>680</sup>. Ao contrário da ideia popular que diz que “para Freud tudo é sexo”, Freud não desconsidera a existência de outros fatores etiológicos na determinação de quadros patológicos, tais como a fome (no primeiro dualismo pulsional) ou a pulsão de morte (no último dualismo pulsional), embora destaque a sexualidade como principal fator desencadeador de distúrbios psíquicos – conforme as palavras de Freud: “Ademais, é fácil verificar que é precisamente a vida sexual que traz em si as mais numerosas oportunidades para o surgimento de representações

---

678 Ibid. p.58.

679 Ibid. p.59.

680 Ibid. p.59.

incompatíveis”<sup>681</sup> – o que por outro lado não faz com que ele aposte na liberação sexual como viés curativo para as neuroses, viés que possibilitaria a reintegração da divisão psíquica numa Unidade bem integrada do Ego. Nesse sentido, a ética da psicanálise tal qual se vê em Freud, no que está apenas à sexualidade, diverge do tantra, assim como diverge do que fez Reich e Marcuse, por exemplo, quando tomaram a sexualidade como viés libertador da divisão do sujeito e fiador de um encontro com uma totalidade isenta de conflitos, numa Unidade psíquica e social onde não incidiria qualquer fator inibidor sobre a sexualidade, numa sexualidade completamente desinibida, desrecaçada e desreprimida. Este é um viés possível de investigação, mas a proposta de Freud aponta para uma outra direção, e se orienta pelo que da sexualidade remete mesmo a um conflito inescapável onde, paradoxalmente, abunda a vida, no que esta tem de melhor e de pior.

Na neurose obsessiva, todo o processo de defesa se desenrola na esfera psíquica, e ao contrário do que ocorre na histeria a excitação psíquica não sofre qualquer inervação somática<sup>682</sup>, mas é transposta para outra representação. Na opinião de Freud, “o eu leva muito menos vantagem escolhendo *a transposição do afeto como método de defesa do que escolhendo a conversão* histérica da excitação psíquica em inervação somática”<sup>683</sup>. Isso porque a representação que foi recaçada e separada de sua carga de excitação, embora enfraquecida, continua muito mais exposta e acessível ao eu do que quando é convertida em inervação corporal.

Mas há ainda um mecanismo de defesa que Freud considera ser mais poderoso do que a histeria: a psicose. A diferença é que na neurose obsessiva e na neurose histérica a representação incompatível é separada de sua carga de afeto e enfraquecida, mas permanece na consciência<sup>684</sup>, embora a excitação psíquica seja inervada no caso da histeria. Já na psicose,

o eu rejeita a representação incompatível juntamente com seu afeto e se comporta como se a representação jamais lhe tivesse ocorrido. *Mas a partir do momento em que isso é conseguido, o sujeito fica numa psicose que só pode ser qualificada como “confusão alucinatória”*.<sup>685</sup>

O exemplo de psicose descrito por Freud é o de uma moça que se afeiçoou a um rapaz que frequentemente visitava sua casa. A moça acreditava que fazendo tais visitas, o rapaz estava retribuindo seu amor por ela, porém o rapaz tinha outros

---

<sup>681</sup> Ibid. p.59.

<sup>682</sup> Ibid. p.62.

<sup>683</sup> Ibid. p.61.

<sup>684</sup> Ibid. p.64.

<sup>685</sup> Ibid. p.65.

motivos para fazer essas visitas. Por conseguinte “não faltaram decepções (...), e ela deparava-se continuamente com novas impressões dolorosas”<sup>686</sup>. Num determinado dia de celebração familiar, a moça foi para a estação de trem esperar o rapaz, mas todos os trens do dia já haviam chegado e em nenhum deles estava o rapaz, o que produziu uma grande tensão psíquica na moça, e foi nesse momento que ela entrou em estado de confusão alucinatória: “ele chegara, ela ouviu sua voz no jardim, desceu às pressas, de camisola, para recebê-lo”<sup>687</sup>. A partir desse dia, durante dois meses, “ela viveu um sonho encantador cujo conteúdo era que ele estava presente, ao seu lado, e tudo voltara a ser como antes (antes da época das decepções que ela rejeitara com tanto empenho)”<sup>688</sup>. Freud usa esse caso para exemplificar o mecanismo de defesa em que o eu rejeita<sup>689</sup> a representação incompatível (que no caso é a não retribuição amorosa) através de uma fuga para a psicose<sup>690</sup>. Esse caso apresenta-se como na psicose, ao contrário da neurose obsessiva e histérica, a representação incompatível não permanece na esfera psíquica, mas é ligada a um fragmento da realidade externa, e é isso que fomenta o que Freud caracteriza em alguns momentos de sua obra como sendo o “negativismo da psicose”, isto é, o desligamento parcial da realidade em prol da vividez das alucinações. – Na psicose,

o eu rompe com a representação incompatível; esta, porém, fica inseparavelmente ligada a um fragmento da realidade, de modo que, à medida que o eu obtém esse resultado, também ele se desliga, total e parcialmente, da realidade. Em minha opinião, este último evento é a condição sob a qual as representações do sujeito recebem a vividez das alucinações; assim, quando a defesa consegue ser levada a termo, ele se encontra em estado de confusão alucinatória.<sup>691</sup>

Exemplos dessa maneira de proceder da psicose, em que a impressão dolorosa relativa à representação incompatível é rejeitada pelo eu mas permanece ligada a um fragmento da realidade externa, são visíveis nos manicômios, por exemplo quando “a mãe que adoeceu pela perda de seu bebê (...) agora embala (...) um pedaço de madeira nos braços, ou a noiva rejeitada que, adornada (...), espera durante anos pelo noivo”.<sup>692</sup> Nos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) e nas casas de internação em geral esses exemplos dados por Freud continuam muito atuais.

---

<sup>686</sup> Ibid. p.65.

<sup>687</sup> Ibid. p.65.

<sup>688</sup> Ibid. p.65.

<sup>689</sup> Ibid. p.65.

<sup>690</sup> Ibid. p.65.

<sup>691</sup> Ibid. p.66.

<sup>692</sup> Ibid. p.66.

Mais tarde, a noção de realidade psíquica na neurose e na psicose ganhará alguns desdobramentos na obra de Freud, sobretudo com o advento da noção de fantasia, mas nenhuma alteração fundamental será feita quanto ao mecanismo que caracteriza cada estrutura psíquica em *As neuropsicoses de defesa*. – A esse respeito, para situar brevemente, no texto de 1924, *A perda da realidade na neurose e na psicose*, como o próprio título diz, Freud afirma a existência de uma perda da realidade tanto na neurose quanto na psicose<sup>693</sup>, assim como tanto numa estrutura quanto noutra ocorre também uma substituição da perda da realidade<sup>694</sup>. Em *À guisa de introdução ao narcisismo* (1914), Freud diz que a parafrenia – tal como ele preferiu chamar o que Kraepelin chamava por “demência precoce” e Bleuler chamava de “esquizofrenia” – exhibe dois traços principais: o delírio de grandeza e o desligamento do interesse pelas coisas e pessoas do mundo exterior – o que no texto sobre *A negativa* ele irá caracterizar como sendo o que chama de “negativismo de alguns psicóticos”<sup>695</sup>. No entanto, acrescenta Freud no próprio texto de 1914, também os neuróticos desinvestem da realidade, com a diferença de que os neuróticos conservam na fantasia as coisas e pessoas que foram desinvestidas na realidade externa, substituindo os objetos reais pelos objetos imaginários de suas lembranças, ao passo que na psicose o desinvestimento libidinal da realidade externa não é substituído por um investimento na fantasia<sup>696</sup>. Na psicose, já que a fantasia aí não recobre os desvãos e abismos consequentes da perda da realidade, tal como ocorre na neurose, caberá ao delírio fazer essa função ponte (feita pela fantasia no caso da neurose), tecendo um remendo sobre o negativo da perda, sobre a fenda que emergiu na relação entre o Eu e o mundo externo. Nesse sentido, dirá Freud, o delírio é aí tentativa de cura<sup>697</sup>, manifestação de saúde e não de doença, não devendo portanto ser extirpado.

Por fim, devido aos propósitos específicos desse trabalho, quero destacar o que em especial me servirá para as próximas páginas do texto, apontando dois aspectos que considero fundamentais e que até aqui já podem ser vistos: primeiro, a relação que toda estrutura psíquica guarda, no entender de Freud, com um *quantum* de excitação, pois é da relação com essa excitação – não muito bem determinável se sua fonte é psíquica ou somática – que Freud parte para distinguir o que é específico a cada mecanismo de defesa. Pretendo mais à frente demonstrar que essa excitação é o que mais tarde Freud nomeará por pulsão, o que por sua vez Lacan situará como sendo um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, ao lado do inconsciente, da

---

<sup>693</sup> FREUD, S. *A perda da realidade na neurose e na psicose*, p.127.

<sup>694</sup> Ibid. p.130.

<sup>695</sup> FREUD, S. *A negativa*, p.150.

<sup>696</sup> FREUD, S. *À guisa de introdução ao narcisismo*, p.98.

<sup>697</sup> Ibid. p.97.

transferência e do objeto *a*. Um segundo aspecto para o qual quero chamar a atenção é que em nenhum momento dos textos tratados até aqui, em nenhum momento a soma de excitação é tomada por Freud como sendo uma dimensão passiva, negativa, mas pelo contrário, Freud sempre se refere a ela como caracterizando uma dimensão positiva, isto é, como atividade, carga de intensidade com a qual a consciência tem de lidar e que exige dela um grande dispêndio de energia psíquica.

## 5.2. Excitação endógena: prelúdio da pulsão

O *Projeto de psicologia* [*Entwurf einer Psychologie*], texto de 1895, foi a tentativa que Freud fez no sentido de procurar fornecer uma descrição material para o aparelho psíquico. Essa descrição se assentava em dois elementos principais: o elemento quantitativo (Q) e o elemento condutor dessa quantidade, isto é, os neurônios. O aparelho psíquico, nesse momento da obra de Freud, funciona como uma espécie de jogo material que procura negociar com as quantidades que lhe invadem; sob o imperativo da busca por satisfação, o aparelho psíquico precisa dar um destino à carga de excitação que o acossa, precisa converter a tensão em prazer de modo a reduzir o nível de desprazer ao qual se vê submetido e que ameaça desorganizá-lo. Em cada aparelho psíquico vige uma economia, uma negociação entre os neurônios que conduzem e as quantidades que intensificam e exercem pressão. – Essa hipótese levantada por Freud tem um propósito clínico: procura elaborar uma resposta ao aparecimento de representações hiperintensivamente investidas por pacientes histéricos e obsessivos<sup>698</sup>. Com isso, longe do desejo de estar puramente em conformidade teórica com a ciência fisiológica da época, Freud está procurando elaborar, como ressalta Lacan, o que observa na sua experiência clínica, isto é, a fixação dos sintomas, a inércia que opera ao nível dos sintomas e o caráter irreversível que isso parece assumir<sup>699</sup>.

Observando os histéricos, diz Freud, nota-se que estão sujeitos *a uma compulsão exercida por representações hiperintensivas*<sup>700</sup> que emergem na consciência desses pacientes aparentemente sem motivo algum, e a isso se seguem frequentemente desdobramentos corporais que não podem ser compreendidos de início: o desprendimento de afetos, inervações motoras e inibições<sup>701</sup>. O que causa assombro a Freud não é tanto o fato de tais representações aparecerem com grande carga de intensidade, até mesmo porque a própria cultura e a educação já fazem isso, intensificam

<sup>698</sup> FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.339.

<sup>699</sup> LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.41.

<sup>700</sup> FREUD, S. *Proyecto de Psicología*. p.394.

<sup>701</sup> Ibid. p.395.

certas representações em detrimento de outras; o que chama a atenção de Freud é, sobretudo, a de saber por que certas representações que em algumas pessoas trazem consequências tão desastrosas, em outras não têm grandes consequências.

É a partir dessa compulsividade a qual os histéricos se vêem submetidos, a qual ele escuta em sua clínica, que Freud supõe a presença de um elemento quantitativo na caracterização dos estados patológicos<sup>702</sup> – estados patológicos não por conta da hiperintensidade das representações, pois em estado “são” os neuróticos também se vêem presas de representações hiperintensas que irrompem-lhe na consciência e lhes despertam desprazer, porém logo se dissipam. Ao contrário disso, num processo patológico essas representações reemergem compulsivamente na consciência e não são esquecidas, não se dissipam, ganhando assim um aspecto de fixação duradora<sup>703</sup> com o passar do tempo: embora passe o tempo, as representações desagradáveis se repetem e retornam incessantemente à revelia do eu. Por outro lado, malgrado a fixação na representação desagradável e incompatível com o eu, a observação permanente por Freud da ocorrência nesses pacientes de processos substitutivos, processos de inibição, processos de conversão e descarga, sugerem a Freud a ideia de que existe ali uma carga de excitação neuronal que é *fluente e constante*<sup>704</sup>.

Toda quantidade de excitação que acossa o corpo psíquico tende a ser escoado, descarregado; essa tendência ao escoamento é o que Freud nomeia por *princípio de inércia neuronal*, na medida em que o suporte material (os neurônios) que conduz a excitação tende a se ver livre dessa quantidade. Tal como o protoplasma, os neurônios teriam em seu nível mais básico de funcionamento, em seu modo de operar mais *primário*, a descarga como principal característica.<sup>705</sup> Como se pode ver, é de um *ponto de vista biológico* que Freud parte no *Projeto*: o movimento mais básico do aparelho psíquico é descarregar a quantidade de estímulos que o perturba, e a função dos neurônios aí é dupla: recolher a quantidade de excitação que surge do exterior [Q] do aparelho assim como também “descarregar as excitações endógenamente [Q̂] geradas”<sup>706</sup>, de modo que um neurônio pode se encontrar ora *investido*, cheio de Q e possuindo um valor de carga positivo (+), ora *desinvestido*, isto é, *vazio* de estímulos<sup>707</sup>. “O princípio de inércia acha sua expressão na suposição de uma *corrente* que desde as canalizações ou prolongamentos celulares está dirigida”<sup>708</sup> para

---

<sup>702</sup> Ibid. p.397.

<sup>703</sup> Ibid. p.395.

<sup>704</sup> Ibid. p.340.

<sup>705</sup> Ibid. p.340.

<sup>706</sup> Ibid. p.347.

<sup>707</sup> Ibid. p.342.

<sup>708</sup> Ibid. p.342.

a descarga. Essa quantidade corrente que adentra o corpo psíquico circula até ser descarregada, sulcando córregos e marcas por onde passa. Tal como os rios sulcam a terra, a corrente de excitação gerada por toda sorte de estímulos que pressionam o corpo psíquico imprime canais de passagem, as *Bahnungen*, constrói rastros e cavos que perfazem um trilhamento, caminhos de facilitação para o escoamento das novas quantidades incontrolláveis<sup>709</sup> de excitação que por ventura surgirem. Dessa forma, Freud arquiteta um desenho para o aparelho psíquico que Lacan designará no *Seminário VII* como sendo o equivalente a uma *anastomose*<sup>710</sup>, isto é, o equivalente, por exemplo, à rede de nervuras que atravessam uma folha, o que pode ser visto também numa rede fluvial, no conjunto de rios trilhados sobre uma superfície qualquer, ou ainda nas veias sanguíneas de um corpo, formando sempre um complexo de linhas, uma rede de vasos que se comunicam entre si, caminhos entrecruzados que facilitam o escoamento de uma quantidade qualquer, num complexo de perspectivas e direções de escoamento. Pensar o aparelho psíquico como uma anastomose serve à Freud para pensar a repetição, a compulsividade com que o sujeito se fixa em representações que irrompem involuntariamente e que operam à revelia do eu, inibindo assim a descarga que seria o destino esperado para as excitações que perturbam o eu e que elevam o nível de tensão do aparelho psíquico. Esse aspecto compulsivo da fixação em representações incompatíveis com o eu é o que em *Mais-além do princípio do prazer* aparecerá sob o nome de “compulsão à repetição”. – Proponho a seguinte imagem para ilustrar a concepção do aparelho psíquico desenhada por Freud no *Projeto*: no lugar aonde um rio seca, fica um cavo; quando uma nova quantidade de água se acumular por aquele espaço, no caso de uma forte chuva, por exemplo, a água tenderá a repetir o caminho trilhado pelo antigo rio, tenderá a escoar-se por esse mesmo cavo inúmeras vezes, por esse mesmo sulco aonde a quantidade fluente do rio corria anteriormente. O mesmo ocorre no psiquismo humano: um primeiro veio de descarga de excitação abre um primeiro trilhamento no aparelho psíquico, sulcando-o *materialmente*, e esses sulcos, esses cavos, tenderão a ser reutilizados repetidas vezes para escoar a excitação, compulsivamente, formando-se assim caminhos de facilitação para as novas cargas de excitação que por ventura aparecerem, como passagens que se repetem, *Bahnungen*, trilhamentos<sup>711</sup>.

709 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.44.

710 Ibid. p.44.

711 A nota número 16 de *O Seminário, Livro XI*, e a nota número 11 de *O Seminário, livro II*, se referem à palavra *trilhamento*, ação ou efeito de trilhar, franquear caminho, como tradução correta para o termo alemão *Bahnung*, traduzido para o francês por *frayage*. O próprio Lacan, na página cinquenta e três de *O Seminário, Livro VII*, critica a tradução inglesa de *Bahnung* por “facilitation”, “facilitação” em português, destacando que na medida em que tal palavra alemã evoca a constituição de uma via de continuidade, uma cadeia, *Bahnung* tem um alcance estritamente oposto ao termo “facilitação”.

Que caminhos estruturam cada sujeito? Por que se fixam hiperintensamente em certos pontos? Seja como for, e se considerarmos o que no homem perverte ou subverte o que seria uma ordem “natural” e instintual do organismo, numa escuta analítica é preciso darmos atenção não aos caminhos e representações neles mesmos, não às metáforas, metonímias e figuras de linguagem, por exemplo, mas ao que organiza tais representações, não ao significado delas, mas ao que cada uma delas toma como significante diretriz de sua própria estruturação. Segundo Lacan, no *Seminário VII*, o que constitui o mais íntimo da representação, da *Vorstellung*, seu grumo, seu carço, não é a *Vortsellung* mesma, mas o que dela é representante, o que é representante nela, a *Vorstellungrepräsentanz*, é isso que faz das representações um elemento associativo, combinatório<sup>712</sup>, é o que faz com que entre elas se criem certos elos e tensões. Nesse sentido, portanto, o que faz do aparelho psíquico um desenho em anastomose, uma anastomose particular a cada sujeito, uma configuração de caminhos particulares a cada sujeito, é o que de certo modo se exerce em sentido “contrário” à descarga, o que se exerce contra a tendência do aparelho em encontrar satisfação de maneira direta e imediata, o que obstaculiza a sua meta primária de obter uma descarga total da quantidade de excitação que circula no aparelho. Pois é o que se exerce em sentido contrário à descarga, retendo-a, que irá pressionar o aparelho a sulcar diferentes caminhos de escoamento, a sulcar diferentes vasos comunicantes<sup>713</sup>, criando assim novas ramificações, bifurcando novas estratégias de satisfação. – Seja como for, ao que pese essa maneira de pensar o problema através da anastomose, Freud não encaminha a questão no sentido de apontar para o que seria uma imensa capacidade plástica do humano, mas em acenar para o que observa na clínica como sendo a tendência à repetição. As *Bahnungen* não são pensadas por Freud como manifestação de uma plasticidade, malgrado isso também entre em conta de algum modo, mas a manifestação de uma tendência à repetição dos caminhos trilhados, dimensão econômica que se vê presente na tendência à inércia dos sintomas. Dessa forma, Freud no *Projeto* nos permite pensar a repetição e a compulsividade segundo uma ordem *material* a qual os homens estão submetidos, o que por sua vez aponta para a dimensão econômica dos sintomas, para o acréscimo de quantidades que solapam o que seria a pretensão de um governo do eu. A esse respeito, é preciso termos em conta que a função do eu no *Projeto*, sob a insígnia das partículas que retêm a quantidade de excitação e que assim possibilitam o surgimento da memória, se limita, como tudo a que serve o aparelho psíquico nesse período de sua obra, se limita ao papel de um condutor, condutor que inibe o que seria sem ele a tendência primária e mais elementar do modo de

712 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.80.

713 FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.356.

funcionamento do aparelho psíquico, isto é, a descarga reflexa das quantidades de excitação. A função do eu no *Projeto* é a de inibir o processo primário de funcionamento<sup>714</sup>, inibir a descarga imediata da excitação, inibir o movimento arco-reflexo que tende a zerar a quantidade de excitação que invade o aparelho psíquico

Mas por que motivo tratar do eu e de sua função inibitória, quando a hipótese de Freud é a de fazer uma descrição material do aparelho psíquico? isso não traria demasiada complicação? Aí começa a aparecer o que Lacan retirará do *Projeto* como constituindo em germe a dimensão ética da psicanálise. O *princípio do prazer* é inicialmente um princípio de inércia, é assim que o princípio do prazer aparece inicialmente a Freud, como uma espécie de automatismo<sup>715</sup>, como profunda tendência à descarga e ao atingimento de um *nível zero de excitação*<sup>716</sup>. Acontece que, largado a si mesmo, funcionando puramente pela maneira como o princípio de prazer aparece aí, como princípio de inércia, o aparelho psíquico desembocaria no desprazer, o movimento culminaria na dor. É preciso antes saber como o aparelho contorna esses desencadeamentos catastróficos<sup>717</sup>, o que por sua vez implica também numa dimensão não só de descarga, mas de algo no aparelho que opera retendo a descarga imediata, retendo o movimento arco-reflexo, se tornando assim capaz de operar também por uma certa manutenção da tensão dentro do aparelho psíquico ao invés de agir única e exclusivamente em vista do escoamento da excitação. É esse jogo econômico que está em questão na oposição que Freud estabelece entre os neurônios que fazem parte do sistema  $\phi$  – neurônios que não retêm nenhum estímulo, que são inteiramente permeáveis e que servem à percepção em seu nível mais elementar, sensorial, ligados à excitação exógena ao aparelho – e os neurônios  $\psi$ , neurônios esses que oferecem resistência à passagem e transmissão das quantidades de excitação que atravessam o aparelho, oferecendo portanto condições para o surgimento no aparelho psíquico de algo que oferece resistência à fluidez da excitação, que retém, que não esquece, algo que resiste à dimensão fluída das quantidades e que oferece assim condições para o surgimento da memória<sup>718</sup>. Acena-se desse modo, através da oposição entre os sistemas  $\phi$  (inteiramente permeáveis) e  $\psi$  (impermeáveis, oferecem resistência à passagem de energia, à passagem da excitação), para o conflito vigente entre gastar e economizar, entre dispende e conservar, entre escoar e inibir, dimensão conflitiva que está na base da experiência humana e que Freud jamais abandonará em toda a sua obra, dando para isso diferentes formulações ao longo dos anos. Lacan chama a

714 FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.369.

715 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.39.

716 FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.341.

717 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.39.

718 FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.344.

atenção para isso que no *Projeto* não se reduz a um mecanicismo, na medida em que nessa obra o conflito já está posto em primeiro plano<sup>719</sup>, o que significa que por trás da terminologia fisicalista que Freud utiliza nesse período, é a dimensão ética que lhe interessa, é com essa dimensão que ele está lidando, isto é, com o que diz respeito à dimensão problemática de nossa própria ação<sup>720</sup>, com o que no humano a *ação* se liga ao problema de um desamparo radical, de um efeito de desorientação relativo à constelação dos valores e referências em geral.

Segundo a concepção hipotética elaborada por Freud no *Projeto*, por um lado, herdeiro do funcionamento do protoplasma, o aparelho psíquico funciona como membrana voltada para o exterior, como superfície estimulável que, em conexão com mecanismos musculares, tão logo recebe estímulos os libera automaticamente, perfazendo um movimento reflexo que visa a descarga<sup>721</sup> das excitações, o que, segundo Freud, caracteriza um modo primário de organização psíquica, sua tendência mais elementar de funcionamento, sua maneira mais básica de operar com a quantidade de excitação. No entanto, esse modo primário de funcionamento é quebrado a partir da complexidade interna que o aparelho psíquico desenvolve, de modo que ele passa a ser obrigado a ter de lidar não apenas com excitações externas, mas também com excitações de origem interna, com estimulações endógenas provenientes do próprio corpo e que dão origem a grandes necessidades: tais como a fome, a respiração e a sexualidade<sup>722</sup>. – O que é fundamental é que, para Freud, ao contrário do que ocorre no caso de estímulos exteriores ao corpo, não é possível fugir das excitações endógenas, não se pode subtrair a elas<sup>723</sup>. A quantidade endógena de excitação é uma carga fluente<sup>724</sup>, constante e inteiramente ativa, uma carga com valor de intensidade positivo que impele o organismo a buscar no mundo externo as condições que propiciariam o aplacamento da soma de excitação, como no caso da fome, por exemplo. – Tal ação, fruto de uma pressão que compele o sujeito a encaminhar-se ao mundo externo na tentativa de fazer cessar a soma de excitação endógena que o acossa, merece ser chamada, segundo Freud, de *ação específica*<sup>725</sup>, efeito de uma *pressão que a vida*<sup>726</sup> exerce sobre o sujeito. Por sua vez, para que essa ação se consume, é preciso que o organismo traga consigo uma reserva de

---

719 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.49.

720 Ibid. p.30.

721 FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.340.

722 Ibid. p.341.

723 Ibid. p.341.

724 Ibid. p.340.

725 Ibid. p.341.

726 Ibid. p.341.

energia, de maneira que o sujeito passa a ser efeito de uma dupla coerção, ou, para dizer analogamente ao que Nietzsche diz em relação à consciência (“a consciência opera sempre por dupla refração – não existe nada de imediato”<sup>727</sup>), o sujeito passa a ser efeito de uma dupla refração: coagido interiormente e exteriormente, o organismo não pode reduzir a um nível *zero* os estímulos que o acometem, pois precisa ter consigo uma reserva de energia, o que por sua vez o leva a negar o que é sua tendência mais básica, sua tendência inercial de descarregar toda a soma de excitação que o invade. E assim, não podendo descarregar inteiramente o que o perturba, o sujeito se vê pressionado a *modificar* seu *modo primário* de funcionamento, modo este identificado por Freud ao princípio de inércia que, no aparelho psíquico, tende ao escoamento geral do desprazer e à busca pela obtenção do prazer e do alívio que advém com a descarga da excitação<sup>728</sup>. Com efeito, o obstáculo ao modo primário de funcionamento advém de que sendo preciso para o organismo ter consigo uma reserva de energia para poder realizar no mundo externo a *ação específica*, ao invés de procurar eliminar toda e qualquer tensão, o aparelho psíquico passa a ter por meta reduzi-la a um nível mais baixo possível e constante, ou seja, reter e redistribuir a excitação de modo a também poder economizar energia ao invés de unicamente dissipá-la por meio da descarga.

Tal modificação introduz o que Freud caracteriza como sendo um *modo secundário* de funcionamento, modo esse que, investido pelo eu, reduz<sup>729</sup>, inibe e não consente<sup>730</sup> com o modo primário de funcionamento, na medida em que largado a seu modo próprio de operar, visando exclusivamente o prazer, o modo primário de funcionamento impele o desejo até a alucinação, o que levado a cabo ocasionaria o desprazer – haja vista que a alucinação não é capaz de por si só aplacar toda a soma de excitação: como diz Freud em *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908), é “indispensável uma certa quantidade de satisfação sexual direta”<sup>731</sup>. Dois são, portanto, os argumentos que Freud utiliza para explicar por que o aparelho psíquico precisa num dado momento introduzir um outro modo de funcionamento, um modo secundário que não esteja voltado exclusivamente para a descarga imediata, um modo portanto que leve em conta também a *realidade* e não apenas o prazer: um argumento de Freud é o de que visando atingir o nível zero de excitação (modo primário de funcionamento, regido pelo prazer) o aparelho gastaria todas as suas forças, esgotando toda a sua reserva de energia requerida para se defender e/

727 NIETZSCHE, F. *Volonté de puissance*, Tome I, Livre II, §241, p.305.

728 FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.356.

729 Ibid. p.372.

730 Ibid. p.406.

731 FREUD, S. *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna*, p.174.

ou realizar qualquer ação específica<sup>732</sup> no mundo externo; um segundo argumento, mais explorado na quinta parte do capítulo sete de *A interpretação dos sonhos*, é o de que visando exclusivamente o prazer o aparelho é levado a alucinar<sup>733</sup>, no entanto o prazer da alucinação tem efeito pouco duradouro, a satisfação indireta que o caracteriza desemboca, com o passar do tempo, em desprazer.

Importa aqui lembrar que, na medida em que o modo secundário de funcionamento é uma perspectiva, um ponto-de-vista<sup>734</sup> que, em paralelo com o ponto-de-vista que caracteriza o modo primário, age procurando evitar a dor e o desprazer (que adviria caso o modo primário funcionasse sem sofrer qualquer inibição), o modo secundário age ainda segundo a perspectiva do prazer, procurando reduzir ao mínimo possível a quota de desprazer que tensiona o aparelho psíquico, e nesse sentido ele é uma tendência que guarda uma certa continuidade com o modo primário de funcionamento, sendo, portanto, como que “apenas” uma extensão do modo primário, uma extensão acrescida por uma alteração imposta pela pressão que a própria urgência da vida<sup>735</sup> impõe e exerce, de forma endógena e exógena, sobre e sob o sujeito, com a diferença de que em relação à pressão endógena a vulnerabilidade do sujeito é maior, a vida aí lhe invade por completo, e a “psicopatologia” não é senão o reduto em que ele, se for capaz, pode falar sobre essa invasão, construindo um discurso sobre o que invade e espanta a sua alma – que é aliás no que consiste o próprio sentido etimológico da palavra *psicopatologia*<sup>736</sup>: discurso (*logos*) sobre o que espanta (*pathos*) a alma (*psiché*).

Segundo o modo primário de funcionamento, os neurônios tendem a se livrar de toda quantidade (Q) que invade o aparelho, mas não o podem fazer quando se trata de uma quantidade endógena (representada por Freud pela sigla Q $\eta$ ), quantidade esta que preludia o que mais tarde Freud chamará de pulsão<sup>737</sup>, definida por ele em *As pulsões e seus destinos* (1915) como forças que, ao contrário do “estímulo fisiológico”, não advêm do mundo exterior, mas do interior do próprio organismo, o que faz com que nenhuma fuga seja eficaz contra elas e o que as torna forças constantes<sup>738</sup>, caracterizadas por possuírem de valor de intensidade positivo e envolvendo sempre “uma parcela de atividade, medida de exigência de trabalho imposta ao anímico em

732 FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.372.

733 FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*, p.573.

734 FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.341.

735 FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.341.

736 MAURANO, D. *A histeria: o princípio de tudo*. p.43.

737 GARCIA-ROZA, A. *Introdução à metapsicologia freudiana*, vol. 1, p.88.

738 FREUD, S. *As pulsões e seus destinos*, p.19.

decorrência de sua relação com o corporal”.<sup>739</sup> Essa característica ativa da pulsão lança luz sobre a afirmação de Freud de que, na sua concepção, ao contrário do que se fez na tradição filosófica, o inconsciente para ele é uma instância positiva, o que significa dizer que para ele o inconsciente é uma instância que possui seu modo próprio de funcionamento (ao contrário da tradição que sempre viu no inconsciente o lugar da percepção *não-consciente*, do querer *não-consciente*, do saber *não-consciente*...), uma atividade regida pelo modo primário de funcionamento, uma instância onde não há lugar para a negação nem para a contradição. No inconsciente, tal como Freud o concebe, poderíamos acrescentar, vige um puro “sim”.

O que cabe ressaltar aqui é como para Freud essa carga positiva, representada no *Projeto* pela letra Q, se choca contra uma dimensão de “ausência”, de resto inassimilável, mas isso somente após a introdução do modo secundário de funcionamento, modo este que é correlativo do surgimento do *eu*, definido no *Projeto* como “uma rede de neurônios investidos (...) [que] por força inibirá os processos psíquicos primários”<sup>740</sup>. Se o modo primário de funcionamento é um movimento reflexo do aparelho no que ele visa, entregue ao seu modo próprio de funcionamento, obter a qualquer custo o prazer da descarga através de caminhos de facilitação já experienciados e vividos, já trilhados por ele anteriormente – o que leva os investimentos-desejo a alucinar a satisfação através de uma descarga regressiva –, o modo secundário de funcionamento está apenso ao surgimento e formação do *eu*, caracterizado por inibir o movimento reflexo e inercial do organismo e por proceder não mais pelo livre escoamento, isto é, por uma descarga imediata, mas pelo exame da realidade, buscando encontrar signos da realidade objetiva<sup>741</sup> que lhe possibilite uma dose de satisfação direta, ao invés da satisfação indireta oferecida pela alucinação (capaz de oferecer uma via de satisfação pouco duradoura em relação à excitação).

O eu surge, portanto, no que o modo primário de funcionamento, na busca por prazer, acaba produzindo o seu contrário, isto é, visando obter prazer o modo primário de funcionamento acaba produzindo o seu avesso, gerando um excesso de desprazer e de tensão no aparelho. No que o modo primário de funcionamento e a satisfação almejada não coincidem no humano, o processo do pensar, correlato da formação do eu, surge nele como resultado de uma produção forçada, imposta pela pressão da vida ao chocar-se contra o desamparo no qual o bebê humano se encontra, isto é, contra a sua incapacidade de satisfazer-se instintivamente. Para Freud, o processo do pensar surge no que os investimentos-desejo não coincidem com a im-

---

<sup>739</sup> Ibid. p.25.

<sup>740</sup> FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.369.

<sup>741</sup> FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.372.

agem-percepção<sup>742</sup> do real, no que os investimentos-desejo não conseguem aplacar pelo movimento reflexo a quantidade de excitação que tensiona o aparelho, no que o real se encontra em desacordo com o desejo. Segundo Freud, a meta do pensar é, assim, uma formação recente e secundária no aparelho e surge pelo esforço de tentar recompensar-se do modo primário de funcionamento, buscando para isso produzir um estado de identidade<sup>743</sup> de pensamento a fim de evitar que o aparelho psíquico sucumba inteiramente à alucinação e ao esgotamento total de suas forças.

Imerso num conflito entre o modo primário e o modo secundário de funcionamento, entre o sistema de neurônios  $\phi$  (neurônios condutores que não oferecem resistência à passagem da quantidade de excitação e, por isso, servem à percepção) e o sistema de neurônios  $\psi$  (neurônios que oferecem resistência à passagem da quantidade de excitação e, por isso, servem à constituição da memória<sup>744</sup>), a tendência ao nível zero de excitação é inviabilizada por conta de que se levada a termo isso acarretaria a própria morte do organismo: por um lado, abandonado à sua tendência mais básica, operando unicamente pelo modo primário de funcionamento, isto é, visando exclusivamente a busca imediata por prazer, o aparelho descambaria logo no desprazer. Ao comentar o *Projeto* de Freud, Lacan afirma que *o princípio do prazer é um princípio de inércia*<sup>745</sup> e que “por sua própria tendência, [o aparelho psíquico, tal como Freud o apresenta] se dirige ao engodo e ao erro. Esse organismo por inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la”<sup>746</sup>. – Por outro lado, a descarga de excitação nunca é completa por conta de que a fonte endógena de excitação é *contínua* e assim sempre restabelece uma tensão dentro do aparelho. A fim, então, de aplacar as excitações internas do organismo, o aparelho psíquico é pressionado a promover o que seria uma alteração no mundo exterior por meio do que Freud chamou de *ação específica*. No entanto, o bebê humano não é capaz de realizar essa ação por si só; por si só, ao contrário dos animais, o humano nasce desamparado do instinto e precisa sempre que um terceiro venha-lhe em socorro. – Nas palavras de Freud: “O organismo humano é inicialmente incapaz de levar a cabo a ação específica. Esta sobrevém mediante *auxílio alheio*”<sup>747</sup>.

Se o que caracteriza o psiquismo para Freud é um estado de tensão, e se, no esforço de regular essa tensão, o humano procura descarregá-la em um objeto que possa satisfazê-lo, isso acena que é em função *sobretudo da satisfação* que o psiqu-

---

<sup>742</sup> Ibid. p.376.

<sup>743</sup> Ibid. p.378.

<sup>744</sup> Ibid.344.

<sup>745</sup> LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.39.

<sup>746</sup> Ibid. p.40

<sup>747</sup> Ibid. p.362.

ismo se constitui, para Freud, malgrado para isso ele tenha de tolerar uma certa dose de desprazer e consentir em retardar e adiar a satisfação imediata, retardamento esse que resulta da inclusão de um modo secundário de funcionamento em relação à descarga imediata que vigora no modo de funcionamento primário. – Assim como Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*, afirma que amar implica em se ter boa vontade também para com a morte<sup>748</sup>, poderíamos dizer analogamente que para Freud o psiquismo se constitui em função da satisfação, mas não sem ter boa vontade também para com o adiamento da satisfação, a dor, a tensão e o desprazer.

A situação psíquica é a seguinte: dentro do eu impera a tensão do apetite, e como consequência é investida a representação do objeto amado (a representação-*desejo*). A experiência biológica ensinou que esta representação não tem que ser investida com tanta intensidade que possa ser confundida com uma percepção, e que é preciso adiar a descarga até que desde a *representação* apareçam signos de qualidade, como prova de que agora ela é real, é uma investidura-percepção.<sup>749</sup>

O que mais me importa destacar nessa passagem é a desorientação que, segundo Freud, o aparelho psíquico mantém com relação ao que seja o real, pois é neste ponto em que a intensidade que percorre o aparelho psíquico atinge o cume de sua intensidade e pode fazê-lo soçobrar; é neste ponto em que, conforme destacado por Lacan, “o que aparece diante de nosso olhar é o caráter problemático do que Freud coloca sob o termo de realidade”<sup>750</sup>, em que o aparelho psíquico tende a ultrapassar e exceder todos os limites em busca de satisfazer-se, e isso a tal ponto que pode mesmo alucinar uma experiência de satisfação, confundindo uma produção do pensamento com uma produção da percepção, tomando uma identidade de pensamento por uma identidade de percepção<sup>751</sup>, mostrando a irredutibilidade do conflito vigente no aparelho psíquico entre um modo primário de funcionamento, regido pelo princípio de prazer, e um modo secundário de funcionamento, regido pelo princípio de realidade. Entre esses dois modos de operar, o aparelho psíquico segue errante e desorientado, sempre Tateando um referencial que lhe assegure a satisfação e que possa servir como fiador seguro para suas ações. – É também nesse mesmo tempo que a função do eu extrai a sua importância, a sua função inibitória, adiando a descarga e Tateando signos que possam indicar aonde está o real para que assim escape de carrear toda a carga do seu investimento-desejo para uma *descarga regressiva*, como diz Lacan,<sup>752</sup> isto é, para uma alucinação. Com isso, o que se vê

<sup>748</sup> NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p.117.

<sup>749</sup> FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.409.

<sup>750</sup> LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.31.

<sup>751</sup> Ibid. p.44.

<sup>752</sup> Ibid. p.42.

é que já no *Projeto*, em que Freud procura elaborar uma hipótese explicativa para o aparelho psíquico partindo para isso de um ponto de vista biológico, o acesso à realidade pelo eu possui um estatuto problemático, pois que o organismo psíquico, como destacou Lacan em sua leitura do *Projeto*, assim o concebeu Freud, possui “um caráter essencialmente conflituoso (...) [e aponta para] uma inadequação radical”<sup>753</sup>; ele, o aparelho psíquico tal como formulado por Freud, não encontra consistência alguma que possa apaziguar definitivamente a sua instabilidade nem que possa pôr um termo de “basta” nos rodeios que ele perfaz compulsivamente<sup>754</sup>, percorrendo repetidamente uma enorme malha de redes, trilhamentos e vias colaterais a fim de saciar a turba de excitações que cobram dele uma atividade sem descanso.

A hipótese criada por Freud é a de que, aliado ao desamparo em que nasce o humano, o aparelho psíquico constitui-se num jogo conflitual entre o modo primário e o modo secundário de funcionamento, entre descarregar e reter energia, conflito esse desdobrado a partir de uma experiência de satisfação que decorreu de uma *ação específica* no mundo externo. – Segundo Freud, diante de uma excitação, nossa primeira ação é a de provocar uma *alteração interior* aonde expressamos nossas emoções através de inervações musculares, tal como ocorre no grito<sup>755</sup>, por exemplo. No entanto, essas descargas em inervações musculares não trazem suficiente alívio, pois “a recepção do estímulo endógeno continua e restabelece a tensão”<sup>756</sup> no aparelho. Assim, será apenas com uma alteração no mundo exterior que o organismo poderá eliminar por um tempo maior a excitação que tensiona o interior do seu corpo, pela qual poderá, por exemplo, obter a provisão de alimentos e aproximar-se do objeto sexual<sup>757</sup>. No entanto, aqui Freud acrescenta um ponto que será de grande importância para Lacan: para Freud, é somente a partir de uma ajuda alheia, da ajuda de um outro, que a criança inicialmente poderá realizar no exterior a ação específica,<sup>758</sup> o que por sua vez funda as bases para o nascimento da moral e para o que Freud chamou de *complexo do próximo*<sup>759</sup>.

Agora bem, como se expôs no começo, nenhuma destas descargas tem como resultado um alívio, pois a recepção do estímulo endógeno continua e restabelece a tensão  $\Psi$ . Aqui um cancelamento do estímulo só é possível mediante uma intervenção que elimine por um tempo no interior do corpo o desprendimento [desligamento] de  $Q\eta$  [quantidade de energia/excitação psíquica], e ela exige uma alteração no mundo

---

<sup>753</sup> Ibid. p.40.

<sup>754</sup> FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.384.

<sup>755</sup> Ibid. p.362.

<sup>756</sup> Ibid. p.362.

<sup>757</sup> Ibid. p.362.

<sup>758</sup> Ibid. p.362.

<sup>759</sup> Ibid. p.377.

exterior (provisão de alimento, aproximação do objeto sexual) que, como *ação específica*, apenas pode produzir-se através de caminhos específicos. O organismo humano é inicialmente incapaz de levar a cabo a ação específica. Esta sobrevém mediante *auxílio alheio*: para a descarga sobre o caminho da alteração interna, um indivíduo experimentado adverte o estado da criança.<sup>760</sup>

Conforme nos diz a etologia, os animais também são pressionados por excitações endógenas<sup>761</sup>, eles também são premidos pela respiração, pela fome e pela sexualidade. No entanto, nos animais vigora um saber instintual que os ampara e orienta, ao passo que, quanto a esse saber instintual, o humano é um animal desamparado, uma estranha espécie que emerge num estado de completa desorientação em meio à natureza, o que por sua vez faz dele, tal como Nietzsche afirmou, o animal “mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado”<sup>762</sup> dentre todos os animais. – Segundo Freud, é esse próprio estado de desamparo em que nasce o humano que cobra dele um modo secundário de funcionamento na medida em que nele, no filhote humano, os impulsos, visando originariamente obter prazer, ou seja, escoar toda a tensão que o acossa, se encontram inicialmente em completa dispersão, desorientados e em estado de tensão (no *Projeto*, o desprazer para Freud equivale a um “acréscimo quantitativo de pressão”<sup>763</sup>, de modo que o prazer se encontraria na sensação que advém com a descarga dessa quantidade de pressão que tensiona o aparelho psíquico), e assim, não conseguindo satisfazer nem coordenar seus impulsos instintivamente, a criança é forçada a atrair, por meio do grito, por exemplo, um outro alguém que lhe venha em socorro e auxílio, dando ensejo desse modo para o surgimento do que Freud chamou de *complexo do próximo*, complexo esse que por sua vez lança as bases para o nascimento da moral:

Esta via de descarga [como é o caso do grito dado pela criança] cobra assim a função secundária, extremamente importante, do *entendimento* [*Verständigung*; ou “comunicação”] e o inicial desamparo do ser humano é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*.<sup>764</sup>

Esta afirmação de Freud, de que o desamparo e o desvalimento no qual nasce o bebê humano é a fonte dos motivos morais, fornece o lastro sobre o qual Lacan desenvolverá a tese por ele defendida no seu sétimo seminário:

---

<sup>760</sup> Ibid. p.362.

<sup>761</sup> LORENZ, K. *Os fundamentos da etologia*, p.283.

<sup>762</sup> NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, §13, p.110.

<sup>763</sup> FREUD, S. *Proyecto de Psicología*, p.356.

<sup>764</sup> Ibid. p.362.

– minha tese é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real.<sup>765</sup>

O que se vê nessa passagem, na tese defendida por Lacan, prenuncia a direção ética que a psicanálise, fiando-se na dimensão pulsional, irá tomar: analogamente ao que faz Nietzsche, caso queiramos ser fidedignos à dimensão pulsional, é preciso tomarmos a moral como presença *negativa* do real, isto é, como presença que, pretendendo tapar o desejo, anuncia à revelia de si mesma o real que ela pretende negar (por meio do recalque, na neurose, da forclusão no caso da psicose, e da recusa, no caso da perversão) – nas palavras de Lacan: “é a transformação da energia do desejo que permite conceber a gênese de sua repressão”<sup>766</sup>. Ou seja, o desejo é um vetor que possui valor de intensidade positivo, é uma energia, energia atestada a contrapelo pelas interdições que buscam barrá-la, o que por sua vez aponta para o que na gênese das interdições atuam forças que visam ultrapassá-las e se encaminham para além da moral, para além da oposição de valores de bem e de mal traçadas pelas leis e herdadas pela consciência.

É bem verdade que mais adiante dessa passagem, na única menção que faz a Nietzsche em todo o livro, Lacan se põe à distância do respectivo filósofo, dizendo que todos os fazedores de éticas lidaram com o problema que Freud enfrentou quando falou em um modo de funcionamento primário oposto a um modo de funcionamento secundário, isto é, todos enfrentaram o problema que vige entre gastar e economizar, entre reter e despendar, problema esse que, segundo Lacan, diz respeito à dimensão própria em que a ação humana se desenrola, diz respeito à dimensão ética, e acrescenta:

É justamente por isso que é interessante fazer história, ou a genealogia, da moral. Não no sentido de Nietzsche, mas como sucessão das éticas, ou seja, reflexão teórica sobre a experiência moral<sup>767</sup>.

– Dessa forma, na única menção que faz a Nietzsche no *Seminário VII*, um seminário dedicado à ética da psicanálise, Lacan marca um tanto laconicamente uma distância em relação a Nietzsche. A única menção de Lacan a Nietzsche no *Seminário VII* se dá assim pela *negativa*: “não no sentido de Nietzsche”. No entanto, como diz Denise Maurano no seu livro *A face oculta do amor*, o silêncio de Lacan em relação a Nietzsche nesse seminário, seminário dedicado à ética trágica

<sup>765</sup> LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.31.

<sup>766</sup> Ibid. p.14.

<sup>767</sup> Ibid. p.49.

da psicanálise, é algo que levanta suspeitas e que nos faz supor que as citações ao filósofo que mais reivindicou para si uma ética trágica não foram devidamente feitas<sup>768</sup>. Seguindo nessa direção, ao contrário da distância tomada por Lacan em relação a Nietzsche, meu intuito aqui é aproximá-los no que tanto um quanto outro apontaram para o nível pulsional como campo de atividade reverso à moral, isto é, como campo que, submetido e designado pela função operativa do “não” que caracteriza a moral, manifesta o que se estende para além dela, ao revés dela, para além da lei; campo pulsional aonde, tanto para Nietzsche quanto para Lacan, somos forçados a lidar com a dimensão do real, dimensão esta à qual nada falta, dimensão esta que não contribui para um otimismo em relação ao homem, que não contribui para a conservação e a centralidade da qual goza nas éticas de perspectiva humanista – pelo contrário, para Nietzsche e para a psicanálise é na dimensão trágica que somos solicitados a inscrever nossos valores e a afirmar nosso desejo, isto é, no que a vaidade humana é ferida<sup>769</sup> e não no que ela é reconfortada.

---

<sup>768</sup> MAURANO, D. *A face oculta do amor*, p.30.

<sup>769</sup> NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p.136.

## 6. Das pulsões

Retomando a passagem destacada por nós no fim do capítulo anterior, aonde Freud afirma que é o desamparo no qual nasce o ser humano que lança as bases para o surgimento posterior da moral (através do *complexo do próximo*), podemos melhor perceber por que as pulsões, para Freud, estão para além da moral, isto é, se fundam e se dirigem para além da oposição de valores de “bem” e “mal”<sup>770</sup>. Mas o que são as pulsões (*Trieb*) para Freud? Meu propósito principal neste capítulo será destacar que, tal como para Nietzsche<sup>771</sup>, para Freud as pulsões são uma força constante, isto é, uma *atividade* (e nunca uma passividade) constante, característica essa a qual me referi no título desse trabalho com o nome de “positivo”<sup>772</sup>.

É nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (Drei Abhandlungen zur Sexual Theorie)*, de 1905, onde a “pulsão” aparece pela primeira vez como um conceito na obra de Freud<sup>773</sup>, mas é bom lembrarmos que esse texto foi sendo reescrito por Freud ao longo de vinte anos e que durante esse tempo recebeu muitas modificações e notas de rodapé adicionais, exemplo disso é a definição de pulsão, acrescentada por Freud em 1915, data em que está escrevendo o texto sobre *Pulsões e destinos da pulsão (Triebe und triebchicksale)*. Vejamos a definição de “pulsão” dada por Freud nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, isso nos servirá como ante-sala do que Freud dirá no texto em que se dedica exclusivamente à noção de “pulsão”; devido à sua importância e clareza, me dou a licença de reproduzi-la quase integralmente aqui:

Se juntarmos o que a investigação das perversões positivas e negativas nos permitiu averiguar, parecerá plausível reconduzi-las a uma série de “pulsões parciais” que, no entanto, não são primárias, já que permitem uma decomposição ulterior. Por “pulsão” podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente, para diferenciá-lo do “estímulo”, que é produzido por excitações isoladas vindas de fora. Pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico. A hipótese mais simples e mais indicada sobre a natureza da pulsão seria que, em si mesma, ela

770 FREUD, S. *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, p.219.

771 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, I, §13, p.36.

772 Quando propus o título deste trabalho, “Positivo e ponto ausente”, com o termo *positivo*, ao contrário do positivismo, não estava me referindo a “fatos”, nem tampouco a algo que ‘existe de fato’, a alguma substância ontológica...não, estava me referindo à característica *atividade* dos impulsos – característica essa comum a Nietzsche e Freud – a algo que só ‘existe’ enquanto força de vontade, enquanto atividade de querer.

773 GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana*, vol.3, p.81.

não possui qualidade alguma, devendo apenas ser considerada como uma medida de exigência de trabalho feita à vida anímica. O que distingue as pulsões entre si e as dota de propriedades específicas é sua relação com suas *fontes* somáticas e seus *alvos*. A fonte da pulsão é um processo excitatório num órgão, e seu alvo imediato consiste na supressão desse estímulo orgânico.

Outra hipótese provisória de que não podemos furtar-nos na teoria das pulsões afirma que os órgãos do corpo fornecem dois tipos de excitação, baseados em diferenças de natureza química. A uma dessas classes de excitação designamos como a que é especificamente sexual, e referimo-nos ao órgão em causa como “zona erógena” da pulsão parcial que parte dele.

Nas inclinações perversas que reivindicam para a cavidade bucal e para o orifício anal um sentido sexual, o papel das zonas erógenas é imediatamente perceptível. Elas se comportam em todos os aspectos como uma parte do aparelho sexual. Na histeria, esses lugares do corpo e os tratos de mucosa de que partem deles transformam-se na sede de novas sensações e de alterações da inervação – e mesmo de processos comparáveis à ereção – tal como os próprios órgãos genitais diante dos processos sexuais normais.

O sentido das zonas erógenas como aparelhos acessórios e substitutos da genitália evidenciam-se com maior clareza (...) na histeria, mas isso não implica que ele deva ser menos valorizado nas outras formas de doença. (...) Na neurose obsessiva, o que mais se destaca é a significação dos impulsos que criam novos alvos sexuais e parecem independentes das zonas erógenas. Não obstante, na escopofilia e no exibicionismo o olho corresponde a uma zona erógena; no caso da dor e da crueldade como componentes da pulsão sexual, é a pele que assume esse mesmo papel – a pele, que em determinadas partes do corpo diferenciou-se nos órgãos sensoriais e se transmutou em mucosa, sendo assim a zona erógena *παρ ἐξοχην* [por excelência].<sup>774</sup>

Nesse trecho temos uma boa apresentação, de forma um tanto resumida, é verdade, da noção de pulsão em Freud. Freud já apresenta aí as ideias diretrizes sobre as quais ele irá debruçar-se mais detidamente em trabalhos posteriores na tentativa de melhor elaborar esse conceito. Logo de início, Freud se refere à “pulsões parciais” e as relaciona à perversão, positiva e negativa. A pulsão é, portanto, um recurso utilizado por Freud para pensar as ações humanas não no que elas estariam ou deveriam estar referidas a uma ordem “natural” das coisas, mas pelo contrário, é no que elas pervertem a ordem esperada que Freud tem seu interesse. Isso decorre da ideia basilar que norteia os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, isto é, do problema ao qual Freud se dedica nesta obra: se tomarmos por referência a opinião popular que afirma que o objetivo da sexualidade é a união sexual<sup>775</sup>, a fusão dos órgãos genitais masculino e feminino, – o que podemos ver popularmente expresso na ideia de que a sexualidade deveria servir única e exclusivamente à reprodução

<sup>774</sup> FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.159-160.

<sup>775</sup> Ibid. p.128.

da espécie, ou na junção harmônica de duas cara-metade –, uma observação mais detida nos mostra que a sexualidade humana não cessa de perverter essa ideia, ou seja, a sexualidade humana está chafurdada no desvio da união sexual, a sexualidade humana nesse sentido é completamente *desviante, perversa*. “Perverso” nesse caso tem, portanto, um sentido estratégico para Freud, não se trata da perversão enquanto estrutura clínica (o diagnóstico da psicanálise se baseia em três estruturas clínicas: neurose, psicose e perversão), mas enquanto traço característico do humano em geral, traço de base constituinte de toda sexualidade humana. A esse respeito vem a calhar a seguinte afirmação de Freud: “Em nenhuma pessoa sadia falta algum *acréscimo*<sup>776</sup> ao alvo sexual normal que se possa chamar de perverso, e essa universalidade basta, por si só, para mostrar quão imprópria é a utilização reprobatória da palavra perversão”<sup>777</sup>. – Em seguida Freud se refere à perversões positivas e negativas: tendo por base as afirmações de Freud de que a operação da negação, que não existe no inconsciente, tem uma função substituta do recalque<sup>778</sup>, que por sua vez age bloqueando<sup>779</sup> a corrente sexual e os representantes pulsionais intoleráveis à consciência, e de que a neurose é o negativo da perversão<sup>780</sup>, creio que por “perversão positiva” e por “perversão negativa” Freud está se referindo, por um lado, aos processos que se afirmam na dimensão desviante das pulsões sexuais, positivando-a, isto é, extraíndo prazer delas, assim como, por outro lado, aos processos que dizem “não” às pulsões e que desse modo renunciam à obtenção de prazer por via direta.

Em seguida Freud chama atenção para a dimensão endógena da pulsão, afirmando que, a princípio, devemos tomar a pulsão como “representante psíquico de uma fonte endossomática que flui continuamente”, diferenciando-a assim do “estímulo”, isto é, das excitações externas, provindas de fora do corpo. – Freud aqui está na esteira de Nietzsche e Schopenhauer, no que todos eles partiram do corpo como noção fundamental em suas pesquisas: é partindo do corpo que Schopenhauer poderá falar do mundo não como representação (conhecimento), mas como “vontade”, impulso cego e irracional<sup>781</sup> presente na natureza em geral, impulso atuante em todo ser vivente e que busca preservar e conservar a sua existência o mais longamente possível<sup>782</sup>; é também partindo do corpo que Nietzsche levantará

---

776 Destacado em itálico por mim.

777 FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.152.

778 FREUD, S. *O inconsciente*, p.37.

779 FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.218.

780 Ibid. p.157.

781 SCHOPENHAUER, A. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Supplément au Livre deuxième, XXVIII, “Caractère du vouloir-vivre”, p. 1079.

782 Ibid. p.1077.

a hipótese do mundo como vontade, mas como vontade de potência<sup>783</sup>, isto é, como processo de cumulação de forças com vistas ao aumento de potência, ora crescendo ora decrescendo, e não como vontade de conservação da existência, como fez Schopenhauer. Freud está na descendência desses filósofos – Schopenhauer e Nietzsche – que ao falarem da vida centraram-se numa perspectiva volitiva, isto é, centrada na noção dos impulsos da vontade, fato esse do qual Lacan não discorda, mas aí destaco duas diferenças que me parecem serem fundamentais em relação a Schopenhauer e Nietzsche: a primeira é que Freud não se fiou na dimensão volitiva para tentar caracterizar a vida em âmbito geral, como fizeram os dois autores, mas para seguir os meandros da constituição da realidade psíquica em seus conflitos inerentes e no que ela diz respeito a cada sujeito em particular – ainda que tivesse suas influências filosóficas, e, segundo Garcia-Roza, tenha chegado mesmo a dizer numa carta (do dia dois de março de 1896) a Fliess que nos seus “anos de juventude a nada aspirou tanto como ao conhecimento filosófico”<sup>784</sup>, sua obra esteve ocupada sobretudo com a fundação de uma clínica, mais do que com a elaboração de uma filosofia propriamente dita; em segundo lugar, a palavra “vontade” é muito raramente usada por Freud: ao partir do corpo ele preferirá o termo “pulsão” ao invés de “vontade”, tomando a pulsão enquanto um complexo, um complexo de relações, como uma *montagem*<sup>785</sup>, tal qual ressaltou Lacan, e nesse caso, enquanto montagem, o “impulso” constitui um dos elementos do conceito de pulsão, não estando este restrito a aquele, embora o englobe.

No trecho destacado por nós nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, mais do que quando Freud assinala que a pulsão é um conceito situado entre o anímico e o físico, a sua dimensão de complexo, de montagem, começa a aparecer sobretudo quando ele afirma que aquilo que distingue as pulsões entre si é a relação que cada uma delas estabelece entre as suas *fontes* somáticas e os seus *alvos*, sendo que, o próprio Freud acrescenta, o alvo imediato de cada pulsão está sempre desempenhando a função de um retorno sobre os órgãos dos quais ela parte, buscando suprimir esse processo excitatório, apontado assim para o caráter disjuncto e circular das pulsões, estejam elas ligadas a que *partes* e regiões do corpo for, seja a um órgão menor ou maior, ao estômago, ao ouvido, aos pés, aos olhos... ou mesmo à pele, a pulsão é como uma estrutura de ligação entre elementos disjunctos, ela forma complexos de relações e, patologicamente, se fixa nesses complexos, de modo que o prazer que ela extrai daí muitas vezes não a deixa incólume da parcela e quota de desprazer com a qual ela também terá de lidar. Que, para Freud, esse processo

783 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, §36, p.40.

784 FREUD, S. apud GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*, p.113.

785 LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.167.

ocorra para além da lei, para além da moral, atesta-o o fato de que, como destacado no trecho acima, para Freud as pulsões nelas próprias não têm qualidade nenhuma.

É apenas em 1915, com *As pulsões e destinos da pulsão*, que Freud vai se dedicar exclusivamente a esse conceito, por meio do qual ele buscou fazer uma descrição “metapsicológica” do aparelho psíquico, o que literalmente pode ser traduzido por ‘além (*meta*) da psicologia’, ou, como ele explica numa carta endereçada a Lou Andreas-Salomé no dia trinta e um de janeiro de 1915:

minha explicação do narcisismo é antes de tudo o que algum dia deverei descrever como ‘metapsicológica’, isto é, puramente condicionada por fatores ‘topográficos-dinâmicos’, sem relação com processos conscientes.<sup>786</sup>

O que vemos Freud fazer nesse texto de 1915 é proceder justamente conforme o que ele definira como *metapsicologia* na sua correspondência com Lou Andreas-Salomé: nele Freud faz uma descrição da pulsão a partir de critérios topográficos-dinâmicos, não há lugar aí para o que quer a consciência. Através da “pulsão”, Freud está perscrutando um domínio onde a consciência não detém as rédeas da subjetividade, aonde o Eu falha e não detém o controle sobre si mesmo. – Freud, após fazer uma pequena introdução ao texto, num prelúdio ao que está por vir, aonde afirma que nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata<sup>787</sup>, se edifica sobre conceitos básicos claros e precisamente definidos, como numa escusa por estar trazendo para o centro da psicanálise um conceito obscuro, embora indispensável<sup>788</sup>, diz então: “Começemos com a fisiologia”<sup>789</sup>.

Tal como Nietzsche, que, para não recair numa perspectiva moral sobre a vida, irá tomar o ponto-de-vista do que ele chama de uma *fisiopsicologia*, assim também Freud, buscando ir além dos processos da consciência, de seus juízos e valorações, irá dirigir-se a uma dimensão contígua à fisiologia, o que por sua vez já acena para um primado do corpo na elaboração do conceito de pulsão – assim como em Nietzsche há um primado do corpo na elaboração do conceito de vontade de potência. Há que fazermos aqui a ressalva de que se a psicanálise nasce de uma preocupação com o corpo, foi a corporalidade das histéricas o berço onde a psicanálise foi fecundada. Resta sabermos que *corpo* é esse.

Freud se dirige à fisiologia para tão logo fazer um “leve” desvio e dizer que com a *pulsão* não é exatamente de fisiologia que se trata. Segundo Freud, a fisiologia nos fornece o conceito de *estímulo* [*Reiz*] e o esquema do *arco reflexo*, que consiste

<sup>786</sup> SALOMÃO, J. *Freud – Lou Andreas Salomé: correspondência completa*, p.42.

<sup>787</sup> FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.145.

<sup>788</sup> Ibid. p.145.

<sup>789</sup> Ibid. p.146.

na recondução do estímulo que provém *do*<sup>790</sup> exterior e que atinge o tecido vivo da substância nervosa. O esquema do arco reflexo funciona devolvendo, retirando do tecido nervoso o estímulo que age sobre ele e reconduzindo-o de volta para o exterior, afastando o tecido vivo da substância nervosa do raio de influência do estímulo.

Em seguida Freud então coloca a pergunta: “como se relaciona a *pulsão* [*Trieb*] com o *estímulo* [*Reiz*]?”<sup>791</sup> Com essa pergunta Freud começa a introduzir uma diferença entre o pulsional e o fisiológico, não por conta de que o aparelho psíquico apenas lidaria com o que é da ordem da pulsão, mas pela especificidade que esta mantém em comparação com o que se comporta do meio do esquema do arco reflexo. O esforço de Freud é, por meio da pulsão, chamar atenção para uma certa ordem de estimulação à qual o psíquico se encontra exposto e que por sua vez não é passível de descarga por meio do arco reflexo,

por exemplo: uma luz forte que atinge o olho não é um estímulo pulsional, estaremos diante de um estímulo pulsional quando algo como a secura da membrana mucosa da faringe ou a irritação da membrana mucosa do estômago se fizer perceptível.<sup>792</sup>

Ao contrário do estímulo fisiológico, a pulsão não provém do mundo externo, mas do interior do organismo<sup>793</sup>, o que faz com que os meios para lidar com ela sejam outros. O estímulo “age como num único impacto e também pode ser neutralizado por uma ação apropriada”<sup>794</sup>, enquanto a pulsão não pode ser suprimida com a mesma facilidade, exigindo assim do aparelho psíquico um grande dispêndio de energia para lidar com ela. Ao contrário do estímulo, para Freud a pulsão “nunca age como uma *força momentânea de impacto*, mas sempre como uma *força constante*. [E] Como não provém do exterior, mas agride a partir do interior do corpo, a fuga [contra ela] não é de serventia alguma”<sup>795</sup>.

Com o conceito de pulsão, Freud está, sim, pensando uma dimensão de *interioridade* do sujeito. Ao contrário do behaviorismo, por exemplo, que eu diria ser uma psicologia materialista, no que pensa o indivíduo como pura exterioridade, efeito das relações puramente exteriores de “estímulo” e “resposta”, Freud está mesmo indo de encontro a uma interioridade do sujeito, isto é, com o que dele escapa à “ordem do mundo”, por assim dizer, com o que do sujeito é capaz de subverter as relações puramente exteriores e aparecer como variável imprevisível.

<sup>790</sup> Destacado em itálico no texto de *Pulsões e destinos da pulsão*.

<sup>791</sup> FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.146.

<sup>792</sup> Ibid. p.146.

<sup>793</sup> Ibid. p.146.

<sup>794</sup> Ibid. p.146.

<sup>795</sup> Ibid. p.146.

Freud está inscrevendo-se assim numa perspectiva ética, com a *pulsão* o que está em jogo não é a elaboração de uma epistemologia, de uma formulação sobre como se constitui o conhecimento ou sobre o que podemos conhecer, nem tampouco trata-se de fundar uma ontologia, sobre o caráter do que “é” (ser), mas de uma ética, na medida que está ocupado com o que da interioridade não é determinável pela ordem do tempo-espço exteriores e exige uma orientação diante da ação, tal como dizia Schopenhauer, para quem a prerrogativa de toda ética repousa na *significação interior*<sup>796</sup>, na diversidade entre o significado exterior (físico) do mundo e o significado interior (moral) do mundo, assim como a variação do nosso humor não pode ser atribuída exclusivamente à variação do tempo e a circunstâncias externas<sup>797</sup>. O curioso é que a distinção entre “mundo externo” e “mundo interno” está fundada, para Freud, não numa ordem da representação, mas na e pela atividade muscular em concomitância com a pressão da pulsão:

Imaginemo-nos agora no lugar de um ser vivo vulnerável e desamparado, e ainda desorientado no mundo, mas que já começa a receber estímulos captados por sua substância nervosa. Esse ser em breve poderá efetuar uma primeira diferenciação e obter uma primeira orientação. Por um lado, perceberá que existem estímulos de cujo campo de influência ele pode se afastar por meio de uma ação muscular (fuga), estímulos esses que atribui então a um mundo externo. Por outro lado, perceberá que também existem estímulos contra os quais uma ação como essa resultará inútil, pois, apesar da fuga, eles continuam a exercer uma pressão constante. Esses outros estímulos são o sinal característico da existência de um mundo interno, são a evidência das necessidades pulsionais. A substância perceptiva do ser vivo terá assim obtido, a partir da eficácia de sua atividade muscular, um ponto de referência para diferenciar entre um “externo” e um “interno”.<sup>798</sup>

“Um ser vivo vulnerável e desamparado, desorientado no mundo”, assim se refere Freud ao humano, que, como se vê, é para ele um ser vivo *a mais*, desprovido de qualquer atributo de superioridade frente à natureza em geral, possuindo como característica que o distingue dos outros a sua vulnerabilidade, seu desamparo e desorientação, sua incapacidade inicial de traçar distinções. Esta ele adquirirá, segundo Freud, a partir de sua própria atividade muscular enquanto “ponto de referência”: os estímulos os quais ele conseguir afastar e remover por meio de movimentos corporais serão, por esse vulnerável ser vivo, creditados como “exteriores” a ele; já os estímulos sentidos por ele como constantes e irremovíveis por meio dos movimentos de seu “corpo” funcionarão para ele como pontos de referência de uma diferença interna. Desse processo hipotético, Freud infere inicialmente duas principais

<sup>796</sup> SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena*, v.II, t.II, §108, p.40.

<sup>797</sup> SCHOPENHAUER, A. *Le monde comme volonté et comme représentation*, §57, p.400.

<sup>798</sup> FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.147.

características da pulsão: “sua proveniência de fontes de estímulo no interior do organismo e sua manifestação como *força constante*”<sup>799</sup>.

Estas duas características da pulsão fazem com que dela não haja fuga possível, ao contrário dos estímulos externos. Os estímulos externos incidem descontinuamente sobre o corpo, são pontuais e removíveis pela atividade muscular – em suma, há possibilidade de fuga diante deles. Já as pulsões são internas ao organismo, e por isso são ilemináveis e irremovíveis<sup>800</sup>, não há fuga possível diante delas. E a constância característica com a qual a pulsão pressiona o sistema nervoso a distingue dos comportamentos instintuais na medida em que a pulsão, por ser constante, não obedece ciclos da natureza. A sexualidade humana é constante, não está circunscrita a períodos sazonais, nem é possível determiná-la a partir do que seriam os períodos de reprodução da espécie, e embora seja capturável por imagens, – tal como acontece na sexualidade animal, como afirma Lacan em seu primeiro seminário, onde influenciado pela etologia ele nos lembra que a sexualidade humana também se exerce pelo imaginário<sup>801</sup>, isto é, por meio de efeitos de beleza, é atraída e cooptada por formas, cores, cheiros, cantos e trocas visuais, assim como acontece entre outros seres vivos –, ela excede toda e qualquer periodicidade da natureza, de modo que distribuí-la cobra do aparelho anímico um grande dispêndio de energia ao mesmo tempo em que fomenta novos elos entre as redes de representações psíquicas, ensejando o encadeamento e a formação de novas séries de pensamentos.

Para melhor se orientar nesse complexo lugar que é o mundo dos fenômenos *psicológicos*, Freud adota uma premissa de natureza *biológica*<sup>802</sup>: a que diz que “o sistema nervoso é um aparelho ao qual foi conferida a função de livrar-se dos estímulos que lhe chegam, de reduzi-los a um nível tão baixo quanto possível, ou, se fosse possível, de manter-se absolutamente livre de estímulos”<sup>803</sup>. Conquanto desta forma Freud não enuncie senão o princípio do prazer como ponto de vista biológico, o que cabe destacarmos aqui é a complicação<sup>804</sup> que a pulsão acarreta e sobrelêva no registro de funcionamento biológico, pois, segundo Freud, esse mecanismo de arco-reflexo do sistema nervoso não consegue realizar seu intento no tocante às pulsões, cuja fonte está no interior do organismo. O sistema nervoso não consegue se livrar das excitações endógenas, o que por sua vez força “o sistema nervoso a renunciar a seu próprio ideal de manter todos os estímulos afastados de si, pois os

799 Ibid. p.147. O destacado em itálico é de minha autoria.

800 Ibid. p.147.

801 LACAN, J. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*, p.144.

802 FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.147. “Biológica” está destacada em itálico no texto de Freud.

803 Ibid. p.147.

804 Ibid. p.147.

estímulos de natureza pulsional prosseguem afluindo de modo contínuo e inevitável”<sup>805</sup>. É devido ao fracasso dessa tentativa de obtenção de prazer e satisfação pela eliminação de todos os estímulos que fará com que o organismo comece a adotar um novo princípio de atividade psíquica, se dirigindo assim ao real<sup>806</sup> a fim de conseguir obter do mundo externo elementos capazes de saciar as excitações cuja fonte não são exteriores ao seu corpo, mas interiores. Nesse deslocamento que faz passar de uma atividade que busca obter prazer através da cessação da excitação para uma atividade que inclui a realidade externa e busca nela introduzir uma modificação, uma “modificação real”<sup>807</sup>, como diz Freud no seu artigo de 1911, a fim de também obter prazer – com a diferença de que nessa passagem o organismo é compelido a se tornar mais tolerante com relação ao desprazer e a constante pressão exercida pelas pulsões – essa é a passagem em que, na maneira como Freud a elabora, ao princípio do prazer se acresce, acoplado ao primeiro, o princípio de realidade: ambos são atividades em luta *contra* a força constante exercida pelas pulsões. Não restam muitas outras opções. Como dirá Freud, “ao nosso aparelho psíquico cabe sobretudo lidar com as excitações que, de outra forma, seriam sentidas como dolorosas ou provocariam efeitos patogênicos”<sup>808</sup>.

Cabe lembrarmos que Freud é impreciso quanto ao momento que teria dado origem a esse modo peculiar de pressão exercido pelas pulsões e de sua diferença com relação aos estímulos exteriores; podemos mesmo supor, a partir do que ele diz, que afirmar que as pulsões seriam como que uma *dobra interna* da transitoriedade da vida não lhe soaria lá muito estranho. A esse respeito ele diz: “é claro que nada nos impede de considerar que as próprias pulsões, ao menos em parte, sejam os precipitados da ação de estímulos externos que, no curso da filogênese, modificaram a substância viva”. No decurso do texto, no entanto, Freud não dá prosseguimento a uma investigação disto que acabara de afirmar. Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* Freud foi claro sobre isto ao afirmar que a natureza da excitação sexual nos é inteiramente desconhecida<sup>809</sup>, assim também como quando disse que “não há dúvida de que os estímulos produtores de prazer estão ligados a condições especiais que desconhecemos”<sup>810</sup>. – O que me faz recordar o trecho em que Freud afirma que os filósofos situam o ponto de partida de toda especulação no enigma da morte, ao passo que Freud considera que o ponto de partida de toda

805 Ibid. p.147.

806 FREUD, S. *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*, p.66.

807 Ibid. p.66.

808 FREUD, S. *À guisa de introdução ao narcisismo*, p.106.

809 FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.193.

810 Ibid. p.172.

pesquisa humana se situa não no enigma da morte, mas no “conflito de sentimentos por ocasião da morte de pessoas amadas e ao mesmo tempo estranhas e odiadas”<sup>811</sup>. Desse ponto de vista, a psicanálise talvez pudesse ser considerada uma extensão da filosofia, com a diferença que, segundo Freud, para a psicanálise o mais importante a se considerar não é a gênese da excitação, mas a sua relação com o objeto<sup>812</sup>. Aqui, tomando a pulsão como uma excitação endógena, poderíamos então perguntar: como a pulsão se relaciona com o objeto?

A pulsão se dá em meio a um *complexo* de relações. Assim como Freud falou do mito de Édipo como sendo um complexo, e nesse sentido talvez seja mais instrutivo pensarmos em termos de “Édipo complexo” ao invés de “complexo de Édipo” – o que por sua vez, se formos pensar junto com Lévi-Strauss, constitui já uma variante do mito grego, e não a sua versão ‘verdadeira’ e essencial<sup>813</sup> – creio podermos da mesma forma falarmos da pulsão como um complexo. A ela se conectam quatro termos por meio dos quais ela se desloca e constitui arranjos: pressão [*Drang*], meta [*Ziel*] (traduzida também por ‘alvo’), objeto [*Objekt*] e fonte [*Quelle*].

Por *pressão*, Freud compreende a principal característica da pulsão, o seu fator motor, a soma de força e a medida de exigência de trabalho a qual ela impõe ao aparelho psíquico. “Toda pulsão é um pedaço de atividade”<sup>814</sup>, de modo que quando se fala de maneira menos rigorosa em ‘pulsões passivas’ não se pode estar falando de outra coisa a não ser de pulsões cujas metas [*Ziele*] são passivas<sup>815</sup>.

Por *meta*, Freud entende a ‘satisfação’. Segundo Freud, a meta de toda pulsão é a satisfação, o que ela só pode obter por meio da suspensão do estado de estimulação presente na fonte da pulsão<sup>816</sup>, isto é, a *pressão*. – Primeiro laço dessa montagem, desse complexo de relações chamado “pulsão”: a *meta* da pulsão busca suprimir a *pressão*. – E malgrado a meta de toda pulsão seja sempre a satisfação, são diversos os caminhos que, segundo Freud, ela pode percorrer para isso, podendo intercalar aí um grande número de metas intermediárias por meio das quais ela extrai alguma satisfação parcial antes de alcançar seu alvo final. Mesmo no caso das pulsões que foram inibidas e desviadas enquanto avançavam em direção à satisfação pulsional, Freud considera plausível supor a presença de satisfações parciais no trajeto percorrido pela pulsão<sup>817</sup>.

811 FREUD, S. *Considerações atuais sobre guerra e morte*, p.237.

812 FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.170.

813 LÉVI-STRAUSS, C. “A estrutura dos mitos”, in *Antropologia estrutural*, p.250.

814 No original: “Jeder Trieb ist ein Stück Aktivität”. Na tradução de Luiz Hanns para o idioma brasileiro, ele preferiu traduzir essa frase por “Toda pulsão é uma parcela de atividade”.

815 FREUD, S. *Trieb und triebchicksale*, p.215.

816 FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.148.

817 Ibid. p.148.

Quanto ao *objeto*, Freud o considera ser o elemento mais variável da pulsão<sup>818</sup>, aquilo por meio do quê a pulsão busca realizar a sua *meta*, isto é, satisfazer-se. – Segunda junção dessa montagem, desse complexo: a *meta* da pulsão se dirige ao *objeto*, ao que há de mais variável na pulsão. Tal articulação nos lembra os artrópodes, tal como é o caso do caranguejo, que possuem os membros seccionados em diversos filamentos, assim como também é o caso das articulações dos dedos de nossas mãos, cujo esqueleto é dividido em segmentos distintos e onde a movimentação de uma deles não necessariamente implica a movimentação das outras, com a particularidade de que no registro pulsional a variação das conexões é inumerável, e o biológico é arrastado a uma *errância* que num primeiro momento poderíamos chamar de patológica, mas para depois vemos que, se tomarmos por referência a pulsão e não apenas o biológico, essa *errância* se liga também à saúde. Como diz Freud nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, a neurose se liga também à saúde<sup>819</sup>. Lacan, no seu décimo primeiro seminário, terá como um de seus propósitos mostrar que a ligação entre os quatro termos da pulsão (pressão, meta, objeto, fonte) não é uma ligação natural<sup>820</sup>, mas funcionam de maneira disjunta<sup>821</sup>, e fornece disso uma imagem surrealista:

A montagem da pulsão é uma montagem que, de saída, se apresenta como não tendo nem pé nem cabeça – no sentido em que se fala de montagem numa colagem surrealista. (...) 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>822</sup>

Podemos acrescentar a partir do que Lacan mesmo dissera, que essa imagem surrealista da pulsão que ele forneceu, pode ser pensada também de forma invertida, como que “para trás”. Assim como na *Genealogia da moral* e em *Assim falava Zaratustra* Nietzsche mostra que no humano ocorre uma loucura da vontade, onde esta caminha como que “para trás”, fixada nos traços de lembrança da memória, o que por sua vez enseja o problema do niilismo, assim também para a psicanálise a pulsão é capaz de funcionar de forma invertida, desafiando a temporalidade cronológica e inaugurando um *tempo lógico*, isto é, a lógica de um tempo do inconsciente de cada subjetividade, desatrelada do tempo da física ou das marcações temporais convencionadas socialmente. Segundo Lacan,

---

<sup>818</sup> Ibid. p.148.

<sup>819</sup> Freud, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p.162.

<sup>820</sup> LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.154.

<sup>821</sup> Ibid. p.155.

<sup>822</sup> Ibid. p.161.

a coisa começa aliás a se tornar interessante pelo seguinte, que a pulsão define, segundo Freud, todas as formas pelas quais se pode inverter um tal mecanismo. Isto não quer dizer que se reverte o dinamismo – desenrolam-se seus fios, são eles que se tornam a pena de pavão, a tomada de gás passa pela boca da moça e pelo meio sai um sobre de ave.<sup>823</sup>

Contribui para pensarmos essa mobilidade da pulsão a sua capacidade de aderir e colar-se aos objetos os mais variados e elegíveis por ela, o que se acopla também às formas inibidas da pulsão, que Freud destaca como sendo os pontos de parada da pulsão, suas fixações. – Quanto maior for a quota de satisfação proporcionada pelo objeto, mais a pulsão se aderirá a ele, sendo que quando esta aderência for muito estreita, opondo-se então intensamente à mobilidade da pulsão, à separação entre a pulsão e o objeto, Freud se utiliza do termo *fixação*<sup>824</sup> para nomear esse processo. No *humano*<sup>825</sup>, a multiplicidade de objetos investidos alcança seu paroxismo máximo, a variabilidade aí é inumerável, “ao longo dos diversos destinos que a pulsão conhecerá, o objeto poderá ser substituído por intermináveis outros objetos, e a esse movimento de deslocamento da pulsão caberão os mais significativos papéis”<sup>826</sup>. O próprio corpo pode ser tomado como objeto pela pulsão, de maneira que “objeto” nesse sentido perderia a sua acepção etimológica, do latim *obiectum*, ou seja, de ser algo exterior ao sujeito, que faz oposição, objeção, ao sujeito, que está posto adiante/contra o sujeito<sup>827</sup>.

Quanto à *fonte* da pulsão, Freud a localiza não propriamente no “corpo”, no que este seria como se supõe uma unidade, uma totalidade bem integrada, mas “num órgão ou numa parte do corpo”<sup>828</sup> [*Organ oder Körperteil*] ao qual estaria ligada a estimulação representada na vida psíquica pela pulsão. Embora a *fonte* da pulsão esteja situada para Freud numa parte do corpo, nós não temos acesso a ela diretamente, que “só faz se conhecer na vida psíquica por suas metas”. Neste sentido a pulsão apresenta com toda ênfase sua propriedade de conceito-limite entre o psíquico e o somático, de representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo<sup>829</sup> – ou talvez pudéssemos mais precisamente dizer, de partes do interior do corpo.

---

823 Ibid. p.161.

824 FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.148.

825 Lembro aqui para o cuidado com este termo, haja vista que o próprio Lacan, no décimo quarto capítulo do *Seminário II*, nos lembra que “o que constitui o caráter enigmático da apresentação de Freud se prende precisamente a que ele quer nos dar uma estrutura radical – na qual o sujeito ainda não está de modo algum colocado.”

826 Ibid. p.148.

827 Assim também na língua alemã um vocábulo correspondente à “objeto” é *Gegenstand*, cujo significado literal “contra posto”. Isso malgrado o fato de Freud não usar *Gegenstand* para falar de objeto, mas *Objekt*.

828 FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.148.

829 Ibid. p.148.

A esses quatro termos que a pulsão se conecta, se acresce ainda novas vias do que constitui a sua montagem. Segundo Freud, a observação do que se passa na clínica mostra que os destinos da pulsão podem ser quatro: a *transformação no seu contrário*; o *redirecionamento contra a própria pessoa*; o *recalque*; e a *sublimação*.<sup>830</sup> Ao longo do texto, Freud vai examinar os dois primeiros destinos das pulsões (o recalque e a sublimação ele deixa pra fazer em artigos posteriores<sup>831</sup>) correlacionando três polaridades que se apresentam no amor (amor – ódio; amar – ser amado) com três polaridades da vida psíquica (sujeito – objeto; prazer – desprazer; ativo – passivo)<sup>832</sup>. Isso cria um grande emaranhado e dá uma ideia dos múltiplos arranjos que as pulsões podem formar. Porém, de todas essas partes, um fator permanece inalterável para Freud: a dimensão ativa e constante da pulsão. Se alguma passividade se apresenta, ela é tomada por Freud como uma *meta* passiva da atividade pulsional. – Penso podermos ilustrar isso dizendo que, o que serve tanto para Nietzsche quanto para Freud, se há alguma passividade na feminilidade, ela o é ativamente: ativamente passiva, como que por uma questão de *estilo*, de *meta*, de posição subjetiva, de desejo, de inconsciente.

É possível examinar a constituição da psique de um sujeito ou de um povo a partir de diversas maneiras: a partir da economia, da religião, da arte, da língua, da consciência... há quem faça isso até mesmo a partir de testes do que se chama de “quocientes de inteligência”. Quanto à psicanálise, segundo Freud, ela o faz a partir das perturbações psíquicas e das informações “razoavelmente satisfatórias [que ela pôde colher] a respeito das pulsões sexuais”<sup>833</sup>. O número de pulsões pode ser infundável, Freud não nega isso (segundo ele próprio, não se pode objetar alguém que fale em ‘pulsão lúdica’, ou em ‘pulsão gregária’, ‘de destruição’...), mas buscou levar em conta apenas o que englobasse todas essas pulsões em eixos basilares, de maneira que propôs dividi-la inicialmente em dois grupos, que por sua vez perfazem um antagonismo fundante, um conflito de base: o das pulsões do *Eu* (ou de *autoconservação*), e o das pulsões *sexuais*<sup>834</sup>. O problema aí é que, a princípio, não se pode querer as duas coisas com a mesma intensidade: ou se conserva ou se arrisca. Aquele que quer se conservar não acha prudente se arriscar. Ao opor as pulsões de autoconservação às pulsões sexuais, Freud está como que retomando a oposição feita por Nietzsche *O nascimento da tragédia*, em que a embriaguez sexual, figurada nas tragédias gregas pelo deus do vinho, Dionísio, ameaça a harmônica soberania do

<sup>830</sup> Ibid. p.152.

<sup>831</sup> No mesmo ano, em 1915, Freud redigirá *O recalque*. Quanto ao texto sobre a sublimação, este não há.

<sup>832</sup> FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.157.

<sup>833</sup> Ibid. p.151.

<sup>834</sup> Ibid. p.150.

Eu, figurada pelo deus das belas formas, Apolo, com a perda da sua individualidade. A sexualidade convoca a perda de si: as pulsões do Eu *versus* as pulsões sexuais. Diante desse conflito, surge uma hiância, o sujeito vacila e perde sua unidade, se divide. Disso, dessa divisão, advém o sentido dos sintomas, que é como uma inflamação que busca cicatrizar uma ferida. Como diz Lacan, a neurose muitas vezes se torna como que uma cicatriz<sup>835</sup> dessa divisão, dessa esquizo<sup>836</sup> fundamental do sujeito, desse impasse entre direções contrapostas no seu interior: entre o *prazer* de autoconservar-se e o *prazer* de arriscar-se no campo das satisfações sexuais (caminhar na direção de buscar estabelecer laços com o outro), cada parte sua quer uma direção.

Quando *transforma-se em seu contrário*, Freud observa que a pulsão pode fazê-lo seguindo dois processos distintos: por meio de um *redirecionamento da atividade em passividade* e através de uma *inversão do conteúdo*<sup>837</sup>. Como exemplos deste primeiro processo, Freud fornece dois pares de opostos<sup>838</sup> não substanciais, isto é, pares de opostos que não designam unidades sólidas e puras, fundadas em si mesmas e as quais a pulsão deveria ou poderia atingir, mas antes buscam descrever a atividade da pulsão e os veios percorridos por elas, seus jogos de substituição, suas metas intermediárias, suas alterações e mudanças de forma, ou seja, em suma, suas *metamorfoses*: sadismo – masoquismo; vontade de olhar – exibição.

Ao tratar da transformação da pulsão em seu contrário, é com as *metas* da pulsão que ele está lidando: nos casos de redirecionamento da atividade em passividade, substitui-se a busca de satisfação por meio de uma meta ativa – os exemplos fornecidos por Freud de uma *meta* ativa da pulsão são ‘torturar’ e ‘ficar olhando’ – por uma meta passiva dessas mesmas pulsões, ou seja, ao invés de torturar, ser torturado; assim como no lugar de ‘ficar olhando’, passa-se a extrair prazer em ‘ser olhado’. Já no que diz respeito à *inversão do conteúdo*, Freud está pensando nos casos em que o amor *vira ódio*<sup>839</sup>.

Em seguida, ao examinar o *redirecionamento da pulsão contra a própria pessoa*, Freud também partirá do que na pulsão se manifesta primeiramente como atividade, é donde poderá dizer, por exemplo, que “o masoquismo é um sadismo voltado contra o próprio *Eu* e que a exibição inclui a contemplação do próprio corpo”<sup>840</sup>, passando pelo olhar do outro, poderíamos acrescentar. Partindo em ambos os casos do que chamei de “positividade” da pulsão, o que Freud prefere chamar de

835 LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.27.

836 *Ibid.* p.126.

837 FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.152.

838 *Ibid.* p.152.

839 *Ibid.* p.152.

840 *Ibid.* p.152.

“atividade”<sup>841</sup>, não escapa-lhe que a transformação da pulsão em seu contrário e o seu redirecionamento contra a própria pessoa em certa medida convergem e coincidem, com a ressalva de que neste último processo Freud chama a atenção para o que nele ocorre de troca do objeto<sup>842</sup>, para além da questão da meta da pulsão.

Freud irá então examinar o redirecionamento da pulsão contra a própria pessoa a partir dos dois pares de opostos: sadismo – masoquismo; e olhar – ser olhado. E a fim de melhor apresentar as transformações da pulsão nesse primeiro par de opostos, ele enumera três processos pulsionais que o artigo nos permite correlacionar, respectivamente, ao circuito pulsional do sadismo, da neurose obsessiva-compulsiva, e do masoquismo:

- a) O sadismo consiste em violência [*Gewalttätigkeit*], em exercício de poder [*Machtbetätigung*] contra outra pessoa tomada como objeto.
- b) Esse objeto é deixado de lado e substituído agora pela própria pessoa. O redirecionamento contra a própria pessoa transforma, ao mesmo tempo, a meta pulsional ativa em passiva.
- c) Novamente outra<sup>843</sup> pessoa é procurada como objeto, a qual, devido à transformação ocorrida na meta, tem então de assumir o papel de sujeito.<sup>844</sup>

Nesse processo, Freud parte do que chama de um *sadismo original*<sup>845</sup> da pulsão, o que significa dizer que é violentando que a pulsão atua em seu modo mais original, é exercendo poder contra um outro objeto que ela encontra satisfação. Todos os outros dois decursos da pulsão examinados aí por Freud serão vistos por ele a partir do sadismo como ponto de referência, como sendo a direção (ou *perspectiva*, para usarmos um termo de Nietzsche) que mais originalmente caracteriza o vetor pulsional, de maneira que os outros dois processos são considerados por ele, Freud, alterações contínuas do primeiro processo, ou seja, extensões do sadismo original. Segundo Freud, “não parece haver um masoquismo original que não derive do sadismo”.<sup>846</sup> Na clínica isso se traduz no que, no caso do homem dos lobos, por exemplo, Freud vai ouvir no sentimento de culpa expresso pelo paciente não a exacerbação de um masoquismo original, mas a extensão de um sadismo dirigido contra si mesmo<sup>847</sup>. Ou seja, partindo da pulsão como *positividade*, isto é, como

<sup>841</sup> No artigo sobre *O inconsciente*, Freud se refere à atividade do inconsciente com o termo “positivo”.

<sup>842</sup> FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.152.

<sup>843</sup> O tradutor Luiz Hanns nos chama atenção para que o vocábulo usado aí por Freud é *fremde*, que pode ser traduzido também por “estranho”, “esquisito”, “desconhecido”.

<sup>844</sup> FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.153.

<sup>845</sup> Ibid. p.153.

<sup>846</sup> Ibid. p.153.

<sup>847</sup> FREUD, S. *História de uma neurose infantil*, p.113.

atividade, Freud vai tomar os sintomas como *produção*, e não como ausência de um “self” bem integrado, ou como sinal de desatenção, de um déficit intelectual, ou da incapacidade do paciente em realizar sínteses psíquicas, como propunha Pierre Janet<sup>848</sup>; pelo contrário, atento à positividade da pulsão, Freud vai tomar os sintomas como realização do desejo, como resultante de um *querer*, de uma atividade inconsciente. Lacan também estava atento a isso, e não por acaso ele o destacou em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, de 1958, ao afirmar que Freud começa o tratamento introduzindo o paciente na fabricação<sup>849</sup> da sua realidade, isto é, da realidade a qual ele se queixa, e não a partir do que seriam as relações do *Eu* com o mundo. Assim também, seguindo essa mesma perspectiva, Lacan dirá mais a frente que, ao contrário de uma intervenção clínica feita por Ernst Kris<sup>850</sup>, “não é o fato de seu paciente não roubar que importa. É que ele não... Sem “não”: é que ele rouba *nada*. E era isso que teria sido preciso fazê-lo [o seu paciente] ouvir.”<sup>851</sup> – Ou seja, haja vista o vetor ativo da pulsão, é preciso tomar o sintoma como resultado de um “sim”, com toda a multidão de turbantes e parcialidade na qual este “sim” vem envolvido, e não a partir de um “não”. Assim é que Freud, em *Pulsões e destinos da pulsão*, vai tomar o sadismo, a neurose-obsessivo compulsiva e o masoquismo como exemplos da atividade da pulsão, isto é, como exemplos do que a pulsão pode *produzir* em cada caso, ainda que a partir de variações e volteios. Por esse viés, os tormentos sentidos na neurose obsessiva, por exemplo, são como que uma dobra da pulsão, um *autotortimento* segundo Freud.

Como o revela o comportamento da pulsão sádica na neurose obsessivo-compulsiva, a suposição do caso *b* não é supérflua. Na neurose obsessivo-compulsiva, encontramos o redirecionamento contra a própria pessoa, sem fazer-se acompanhar da passividade perante outra pessoa. A transformação vai somente até a etapa *b*. A compulsão de atormentar se transforma em autotortimento, autopunição, mas não em masoquismo. O verbo na voz ativa não se transforma na voz passiva, mas na voz reflexiva média.<sup>852</sup>

Freud está aí fornecendo esteio para o que Lacan desenvolverá mais tarde, quando este diz que a pulsão *implica fundamentalmente em atividade*<sup>853</sup>, assim como quando diz que “de fato salta aos olhos que, mesmo em sua pretensa fase pas-

848 FREUD, S. *As neuropsicoses de defesa*, p.54.

849 LACAN, J. *Escritos*, p.602.

850 Psicanalista austríaco que, juntamente com Rudolph Lowenstein e Heinz Hartmann, é considerado um dos fundadores da Psicologia do Ego.

851 LACAN, J. *Escritos*, p.

852 FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.153.

853 LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.189.

siva, o exercício de uma pulsão, masoquista por exemplo, exige que o masoquista, se ousar me exprimir assim, trabalhe feito um burro”<sup>854</sup>. – É só no terceiro decurso da pulsão examinado por Freud que ele localizará um masoquismo propriamente dito, isto é, quando, por uma transformação ocorrida na meta da pulsão, troca-se o objeto por meio do qual a pulsão busca satisfazer-se: ao invés de exercer poder sobre um objeto externo, se coloca como objeto de satisfação para um outro sujeito. Ao contrário do que se poderia supor, para Freud, “também aqui, a satisfação ocorre pela via do sadismo original; nesse caso, o Eu passivo se transporta fantasisticamente a seu lugar anterior, o qual havia sido deixado ao encargo de outro [*fremden*] sujeito que agora o ocupa”<sup>855</sup>. Como se pode ver, a *fantasia* é acolhida na interpretação de Freud ao invés de ser tomada como um erro e por isso repelida. Ao invés de repelir a fantasia, Freud nos adverte a acolhê-la em sua realidade psíquica e a não subestimarmos o seu papel na formação dos sintomas<sup>856</sup>. É por esse viés, pelo acolhimento da fantasia como lugar em que a pulsão pode deslocar posições, que Freud pôde tomar o masoquismo como efeito ativo da pulsão, como positividade metamorfoseada em passividade, ao invés de ver nele o resultado, por exemplo, do efeito de uma negatividade ontológica. Enquanto efeito da pulsão, o masoquismo não decorre de uma negatividade ontológica, mas de uma força constante; se *busca* aqui o prazer do órgão<sup>857</sup> e não a “causa primeira”. Em complemento ao que diz Lacan, quando afirma que a pulsão se assemelha a um *sujeito acéfalo*, “pois tudo aí se articula em termos de tensão, e não tem relação ao sujeito senão de comunidade topológica”<sup>858</sup>, creio podermos aqui dizer que o trajeto pulsional, a rigor, não diz respeito a um problema intelectual, não trabalha dentro de um programa da racionalidade, não lida com a questão da origem do ser ou com a questão do que em último termo É, “existe” (seja onticamente, ontologicamente, ou enquanto pré-compreensão). A rigor, a pulsão apenas *quer*, quer livrar-se de algo que ela já tem em excesso: a tensão proveniente da excitação. Quero chamar atenção aqui ao que a pulsão é fundamentalmente um *sim*, uma pressão constante, e não o resultado de uma negação original.

Ao tratar do redirecionamento da pulsão contra a própria pessoa sob a perspectiva da pulsão do olhar, Freud chega a resultados um pouco diferentes, a minúcias não levantadas no caso do par de opostos sadismo – masoquismo. As etapas da pulsão tratadas por Freud são rigorosamente correlatas às tratadas anteriormente:

---

<sup>854</sup> Ibid. p.189.

<sup>855</sup> FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.153.

<sup>856</sup> FREUD, S. *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*, p.70.

<sup>857</sup> FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.151.

<sup>858</sup> LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.171.

- a) O ato de ficar olhando como atividade voltada para um objeto estranho;
- b) A renúncia ao objeto, a reorientação da pulsão de olhar agora voltada em direção a uma parte do próprio corpo e, com isso, a transformação da atividade em passividade e a escolha de uma nova meta: a de ser olhado;
- c) A introdução de um novo sujeito, ao qual nos mostramos para sermos contemplados por ele.

Antes de adentrar na especificidade da pulsão de olhar, quero lembrar algo para o qual Freud chama atenção e que se mantém pertinente no caso da pulsão de olhar: no “ato de ficar olhando”, do mesmo modo que na etapa *a* tratada no par de opostos sadismo – masoquismo, não está em questão aí “infligir dor” como meta original da pulsão. Segundo Freud, infligir dor não comparece como meta original da pulsão<sup>859</sup>. Se a dor comparece em algum momento no circuito pulsional, é sempre no que ela *transborda* em prazer; esse é o ponto em que Freud nos leva, é nesse sentido que ele encaminha a questão da dor no seu artigo sobre as *Pulsões e destinos da pulsão*. Segundo ele o diz neste texto, “a criança sádica não leva em consideração o fato de que inflige dor e tampouco tem a intenção de infligi-la”<sup>860</sup>. A maneira como Freud se reporta aí ao sadismo, afora pelo fator “natureza”, vai na mesma direção do que diz a personagem Saint-Ange, de Sade, quando ela diz que *agrada à natureza só nos fazer chegar ao prazer mediante o sofrimento. Mas uma vez vencida a dor, nada poderá se igualar aos prazeres que vivenciamos*<sup>861</sup>. – Assim como diz Saint-Ange, para Freud a experiência com a clínica nos fornece subsídio para “supor que as sensações de dor, bem como as outras sensações de desprazer, *transbordam*<sup>862</sup> para excitação sexual e produzem um estado prazeroso, em nome do qual o desprazer também pode ser aceito.”<sup>863</sup> Nessa perspectiva o sadismo pulsional não se satisfaz infligindo dor, mas, servindo-se de uma meta masoquista passiva, e – poderíamos acrescentar – identificando-se ao objeto, excede a dor sentida pelo objeto em prazer. Dessa maneira, Freud está na esteira do que ele próprio irá desenvolver mais tarde em *O problema econômico do masoquismo*, quando afirma que o transbordamento da dor em prazer sexual talvez se deva ao recurso de uma *frequência rítmica*<sup>864</sup>, ou seja, o ritmo seria um fator que possibilitaria a conversão da dor em prazer, em satisfação prazerosa. Por sua vez, tal relação entre dor e prazer, esse paradoxo, adentra a especificidade do que Freud desenvolverá por meio da pulsão de olhar – também chamada por Lacan de “pulsão escópica”.

859 FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.153.

860 Ibid. p.153.

861 SADE, M. de. *A filosofia na alcova, ou, Os preceptores imorais*, p.30.

862 Destaque em itálico de minha autoria.

863 FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.153.

864 FREUD, S. *El problema económico del masoquismo*, p.166.

Tal como no percurso realizado pela pulsão no caso dos pares de opostos sadismo–masoquismo, a pulsão em nenhum momento deixa de ser ativa no caso dos pares de opostos olhar–ser olhado, embora nos trajetos *b* e *c* ela substitua a meta ativa por uma meta passiva. A dificuldade acrescida aqui ressoa uma característica cuja presença Lacan também notou, muito elogiosamente, na obra de Sartre: a zona ambígua que é o olhar<sup>865</sup>.

Freud diz que a pulsão do olhar trilha ou pode trilhar esses três caminhos – a) satisfazendo-se em olhar; b) satisfazendo em se olhar; c) satisfazendo-se em ser olhado – similarmente aos caminhos da pulsão no caso do redirecionamento contra a própria pessoa que ocorre no par de opostos sadismo-masoquismo: a pulsão se apresenta inicialmente ativa (o sujeito se dirige a um objeto externo e satisfaz-se nele: *atormenta-o, violenta-o, domina* o objeto); num segundo decurso a pulsão retorna sobre si mesma, o sujeito se torna aí objeto de si próprio: *atormentar, violentar* ou *dominar* o objeto se torna sinônimo de autoatormentar-se, autoviolentar-se, ou autodominar-se. A pulsão nesse segundo momento renuncia ao objeto externo e, retornando-se sobre si mesma, torce a atividade inicial sobre si mesma e a converte em passividade: em vez de olhar, satisfaz-se olhando uma parte do próprio corpo – esse segundo momento é o exato correlato do que Nietzsche descreve na “Segunda Dissertação” da *Genealogia da moral* como momento da *má consciência*, isto é, quando a atividade da pulsão retorna sobre o próprio sujeito ao invés de dirigir-se para o exterior, ensejando assim, por exemplo, o sentimento de culpa. – Continuando o exame da pulsão de olhar em Freud, num terceiro decurso, a pulsão ativamente se torna passiva, elege um outro sujeito e se deixa agir por ele, fazendo-se objeto de um outro.

A especificidade da pulsão de olhar, acrescenta Freud, está em que no campo do olhar inicialmente se olha, o próprio corpo é seu primeiro *objeto*. No caso da pulsão de olhar, *ver* e *se ver* confundem-se desde o início, um *já fui visto por meu próprio olho* parece preceder tudo o mais que é da ordem da visão, parece preceder até mesmo o verbo “olhar” pensado no intransitivo. “Olhar” parece inseparável de um *já me vi*. No caso da pulsão de olhar, sujeito e objeto confundem-se ininterruptamente, se tornam uma continuidade.

Praticamente não resta dúvida de que a meta ativa surge antes da meta passiva, de que o ato de olhar precede o de ser olhado. Mas há uma importante diferença com relação ao caso do sadismo: trata-se do fato de que a pulsão de olhar contém uma fase anterior àquela apresentada no item *a*.<sup>866</sup>

<sup>865</sup> LACAN, J. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*, p. 247.

<sup>866</sup> FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.154.

“Toda vida psíquica é dominada por três polaridades”<sup>867</sup>, segundo Freud: sujeito (Eu)–objeto (mundo exterior); prazer–desprazer; ativo–passivo. O que faz o interesse da pulsão de olhar é que nela, ao contrário do que se passa com o sadismo, a oposição sujeito-objeto é inicialmente *autoerótica*<sup>868</sup>, isto é, a exterioridade do objeto encontra-se primeiramente no próprio corpo; erotizar uma parte do próprio corpo e erotizar uma parte do mundo se tornam aí coincidentes, assim como talvez se pudesse dizer que a polaridade atividade-passividade se torna aí inicialmente indistinguível, pois o órgão de onde emana a sua atividade encontra seu objeto de satisfação nas partes do seu próprio corpo. No entanto, não é propriamente numa indistinção, num *caos* (segundo Pierre Vernant, o étimo de *caos* remete à indistinção<sup>869</sup>) que Freud irá aportar. Ao invés de indistinção, Freud prefere falar aí em *ambivalência*, que por sua vez é um termo que se presta muito melhor para expressar a noção de *atividade*, de que mesmo em meio às metamorfoses da pulsão, isto é, em meio às suas mudanças de direção, em meio a co-alternância das oposições que posicionam a vida psíquica, não há negação, nem sentimento oceânico, mas extensões do “sim” da pulsão, da sua atividade.

As moções pulsionais não levam à totalidade, mas à ambivalência. – A ambiguidade germinal da pulsão de olhar leva Freud a falar num tom que mais parece o de um lembrete: “vale a observação de que a metamorfose ocorrida na pulsão pela transformação da atividade em passividade e pelo redirecionamento contra a própria pessoa nunca abarca a totalidade da pulsão”<sup>870</sup>. A ambivalência das pulsões no caso da pulsão de olhar faz com que Freud advirta o leitor para o fato de que a orientação ativa das pulsões subsiste lado a lado com a sua orientação por uma meta passiva, o que melhor pode-se ver quando adotamos em nossa análise o critério da satisfação<sup>871</sup> da pulsão, aonde a extração de prazer em *olhar* convive com a satisfação em *ser olhado*, coexistindo tais direções lado a lado de maneira inclusiva, isto é, sem se repelirem. Essa coexistência de orientações contrárias das pulsões ecoa uma *lógica* ambivalente, ou seja, para o que Freud nos lembra no texto sobre *O inconsciente* de que o inconsciente não é regido por uma lógica da contradição, haja vista que nele não há negação<sup>872</sup>. Auxiliados pelo ensino de Lacan, podemos complementar isso dizendo que o inconsciente opera não por uma lógica que exclui pólos opostos e antagônicos, mas por uma *lógica de paradoxo* aonde vige um puro “sim” e em que pares de opostos subsistem lado a lado afirmativamente, isto é, sem se excluïrem.

---

<sup>867</sup> Ibid. p.157.

<sup>868</sup> Ibid. p.154.

<sup>869</sup> VERNANT, P. *O universo, os deuses, os homens*, p.17.

<sup>870</sup> FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.155.

<sup>871</sup> Ibid. p.155.

<sup>872</sup> FREUD, S. *O inconsciente*, p.155.

No entanto, conquanto subsistam orientações contrapostas das pulsões, chama a atenção o fato de que Freud, estimulado pelo paradoxo da pulsão de olhar, tenha proposto uma imagem para pensar essa ambivalência das pulsões, porém, insistindo na dimensão primordialmente *ativa* das pulsões. Nessa imagem proposta por Freud, o movimento das pulsões equivaleria ao movimento de *séries de ondas*:

Poderíamos decompor o percurso de vida de cada pulsão em ondas agrupáveis dentro de diferentes intervalos de tempo (adotando unidades de tempo quaisquer). Consideremos que cada intervalo de tempo contenha séries de ondas homogêneas entre si. Assim, essas séries podem ser concebidas relacionadas umas com as outras de modo análogo a sucessivas erupções de lava. Podemos então imaginar que a primeira e mais original erupção pulsional tenha continuado a ocorrer sem alteração e sem sofrer nenhum tipo de evolução. A série de ondas seguinte experimental, desde o início, uma modificação, talvez a transformação em passividade, e, tendo incorporado essa nova característica, ela se somaria à onda anterior, e assim por diante.<sup>873</sup>

Imiscuído à imagem das *séries de ondas*, Freud também recorre nesse trecho a uma imagem que, segundo Lacan, teria sido já usada por ele em *A interpretação dos sonhos*: o inconsciente como análogo a uma zona de *larvas*<sup>874</sup>. Freud aqui afirma que as séries de ondas propostas para pensar a pulsão são análogas à “erupções de lava”, e em seguida usa a expressão “erupção pulsional”. Aonde poderia estar alocada alguma passividade numa erupção de larvas? Em cada uma dessas imagens Freud me parece estar reforçando uma definição positiva<sup>875</sup> do inconsciente, algo que ele fez no artigo sobre o inconsciente e do qual ele não parece querer abrir mão; seja como série de ondas ou como erupção de larvas, a *função de algum modo pulsativa do inconsciente*<sup>876</sup> aparece sempre remetida a um excesso, a uma atividade transbordante, e que fica melhor explícita ao modo como Freud articula as séries de ondas pulsionais, a maneira como ele faz incidir aí a mudança da atividade em passividade. A primeira erupção pulsional é imaginada por Freud como não tendo sofrido nenhuma alteração, nem tampouco nenhuma evolução, o que sugere uma onda que segue continuamente sem variações. Como que por um contra-efeito, ou como uma reverberação invertida, como um eco, que produz-se retornando em direção oposta ao anteparo contra o qual se chocou, a passividade da pulsão é pensada por Freud como um estado somatório que vem à reboque de uma força ativa inicial, como que se apoiando na atividade primeira para então ir em sentido inverso, *para trás*.

873 FREUD, S. *Pulsões e destinos da pulsão*, p.155.

874 LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.36.

875 FREUD, S. *O inconsciente*, p.25.

876 LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.46.

Por fim, a partir do que diz Lacan num dado momento<sup>877</sup>, podemos dizer que a relação que as pulsões mantêm com o corpo não é senão a de uma força cuja pressão constante se fricciona contra a superfície descontínua que constitui o corpo em sua estrutura de borda, e que querendo se satisfazer se encaminha fragmentariamente em diversas direções – haja vista a variação dos *objetos* investidos, a variação das partes do corpo (as *fontes*, as diversas zonas erógenas) e a variação dos meios pelos quais ela busca atingir suas metas, isto é, colocando-se numa posição passiva ou ativa diante do objeto pelo qual ela busca extrair prazer. – Proponho o seguinte grafo do entrecruzamento desses vetores (em que o *vetor b* corresponde à força constante e contínua exercida pela pulsão, e o *vetor a* corresponde à superfície descontínua do corpo em suas zonas erógenas):

a<- - - - - - - - - ->a

b↑↑↑↑↑↑↑↑↑↑b

---

<sup>877</sup> Ibid. p.162.

## 7. De uma ética trágica

Por fim, gostaria de tecer breves considerações quanto à ética que caracteriza a psicanálise, uma ética trágica, segundo Lacan – o que, embora não ressaltado por ele, guarda grande afinidade com a ética trágica elaborada por Nietzsche.

Para tanto, irei começar colocando duas perguntas: como a dimensão acéfala das pulsões, a qual podemos ver nos movimentos descoordenados dos bebês da espécie humana, chamados por Freud nos *Três ensaios da teoria da sexualidade* de “perversos-polimorfo” devido ao despedaçamento corporal que neles se verifica pela multiplicidade das direções em que seus membros dispersivamente se exercem – como essa acefalia das pulsões pode estar ligada à dimensão policéfala<sup>878</sup> do sujeito, isto é, à pluralidade imaginária que cada subjetividade envolve, à pluralidade de imagens a qual cada eu se encontra identificado, e por meio das quais constitui-se uma paradoxal unidade do corpo, corpo que até então não possuía qualquer unidade e era pura dispersão polimorfa, como essa organização se dá? E ainda, no quê isto poderia nos auxiliar a pensar o que constitui a perspectiva ética do tratamento psicanalítico, no quê isto contribui para uma intensificação do desejo, isto é, no quê isto contribui para favorecermos a sua dimensão fecunda? Segundo Lacan, a ética da psicanálise consiste em *favorecer, no mais alto grau, a dimensão fecunda do desejo*<sup>879</sup>, e é numa tragédia narrada dentro do contexto de uma cultura pagã e politeísta, a antiguidade grega a qual Sófocles, autor de *Antígona*, pertencia, é nela que Lacan vai encontrar “o ponto de vista que define o desejo”.<sup>880</sup>

Segundo Lacan, Freud “se reencontra com Nietzsche para enunciar, no mito dele, que Deus está morto”<sup>881</sup>. – Além de ter afirmado o caráter de mito da sua teoria das pulsões, na medida em que com ela não se pode responder suficientemente à expectativa de clareza e verificabilidade laboratorial da ciência, Freud, impulsionado pelos sintomas encontrados na análise do homem dos ratos<sup>882</sup>, escreveu o trabalho *Totem e Tabu: algumas concordâncias na vida anímica dos selvagens e dos neuróticos*, de 1913. Como se pode ler no subtítulo desta obra, Freud não se interessou pelo tema do totemismo para traçar o que seria uma antipsicanalítica e equivocada teoria da evolução mental, equívoco no qual, segundo Lacan, os analistas parecem por

878 LACAN, J. *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p.13.

879 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.12.

880 Ibid. p.300.

881 LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.32.

882 FREUD, S. *Tótem y tabú*, p. 89.

vezes recair<sup>883</sup>, mas por conta da semelhança que encontrou na maneira de operar do pensamento neurótico e do pensamento dos “chamados”<sup>884</sup> primitivos.

Para tentar responder ao problema da origem do horror ao incesto, que por sua vez está na origem da exogamia e que se pode verificar nos dias atuais<sup>885</sup> em quaisquer culturas que se queira, Freud se apoiará em duas hipóteses: se apóia na “hipótese de Charles Darwin sobre o estado primordial do ser humano [a horda primordial]”<sup>886</sup>, inferida por Darwin não a partir da observação feita sobre uma comunidade humana (o que nunca foi visto), mas da observação de grupos de gorilas, aonde só se vê um macho adulto por cada grupo<sup>887</sup>; e se apóia também na idéia do “banquete totêmico”, termo criado pelo filólogo William Robertson Smith, físico e investigador da Antiguidade, da Bíblia, como suposição explicativa para a origem da religião dos povos semitas<sup>888</sup>. – Freud vai aproximar essas duas hipóteses, da “horda primordial” de Darwin e do “banquete totêmico” de Smith, para, a fim de tentar descrever o modo de operar característico da neurose vigente no seio da civilização, construir o seu próprio mito, ou melhor, o mito que estaria na base da neurose, cujo mote ele vê no assassinato do pai: inicialmente um único homem possuía todas as mulheres, seu poder era total sobre todos que ali viviam; em vista disso, seus filhos se reuniram e mataram o pai “onipotente”<sup>889</sup> a fim de terem acesso ao que o pai lhes proibia, mas no entanto isso gerou toda uma ambivalência de sentimentos perante a figura do pai, que agora já estava morto, assassinado pelos próprios filhos (de modo semelhante ao que diz Nietzsche em *Gaia Ciência*, quando o homem louco afirma que ‘fomos nós, os homens, que matamos Deus’<sup>890</sup>), de maneira que, levados pelo sentimento de culpa e pela ambivalência de sentimentos diante do pai *morto*, pela vontade de se reconciliar com o pai *morto* e de ao mesmo tempo organizar e mediar a relação entre os filhos e filhas deste pai, irmão entre si, cria-se um sistema de leis que perpetua a vontade do pai morto, proibindo as relações incestuosas, e que impõe um série de restrições ao desejo dos filhos ao mesmo tempo em que gera a proliferação de certos laços e relações específicas entre os integrantes da horda, cujas leis básicas se encontram no respeito ao totem e no não ultrapassamento dos comportamentos a serem evitados pelo tabu (objetos, lugares, imagens,

---

883 LACAN, J. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*, p.131.

884 FREUD, S. *Tótem y tabú*, p.11.

885 Ibid. p.124.

886 Ibid. p.127-128.

887 Ibid. p.128.

888 Ibid. p.135.

889 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.216.

890 NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*, §125, p.147.

palavras ... ). Segundo Lacan, a importância desse mito contado por Freud está em apontar para o nó estreito que o desejo mantém com a Lei<sup>891</sup> e para nos velar que o assassinato do pai, o ultrapassamento da lei, não nos abre a via para o gozo, mas antes reforça ainda mais a sua interdição<sup>892</sup>, pois “aquele que vai na direção do gozo sem freios sempre encontra obstáculos”<sup>893</sup>. No que a Lei, testemunha do que era a vontade do pai (figura que já se encontra morta), e que portanto no presente não é senão sua porta-voz e representante, injunção psíquica herdada do que era a sua vontade, agindo em Nome-do-Pai, no que ela procura cingir o desejo, ela acena para o seu ultrapassamento, isto é, o desejo espera encontrar para além dela, para além do que a Lei camufla, um Bem maior. No entanto, a contribuição de Freud, segundo Lacan, está em apontar que ao nível da pulsão não há Bem Supremo. O passo dado por Freud, ao contrário da ética aristotélica, foi o de apontar que na busca por prazer não há um Bem Supremo<sup>894</sup> para a pulsão, mas *das Ding* [a Coisa], objeto proibido do incesto, fundamento invertido da lei moral, ordem da cultura em que a lei se exerce<sup>895</sup>, e que não há nada no microcosmo nem no macrocosmo que esteja preocupado em garantir ao humano um acesso à felicidade<sup>896</sup>.

Na ética aristotélica, “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto, [segundo Aristóteles] foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam”<sup>897</sup>. Para o filósofo da Macedônia, se não houvesse uma finalidade que o desejo visasse atingir por si mesma, ele, o desejo, se tornaria algo vazio e vão<sup>898</sup>, um processo sem fim e inócuo, sem sentido; portanto, diz Aristóteles, “evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens”<sup>899</sup>. – Mas qual é o melhor dos bens? O que é uma vida feliz? Aristóteles não negligencia que embora se concorde que toda ação visa um bem, há divergências quanto ao que cada um considera ser esse bem. Assim, o prazer, por exemplo, é considerado por Aristóteles como sendo apenas um dos bens, mas não o melhor dos bens<sup>900</sup>, e é justamente este, o melhor dos bens, que ele está buscando determinar na sua *Ética*. – Tal como Platão no *Filebo*<sup>901</sup>, Aristóteles considera que

891 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.217.

892 Ibid. p.216.

893 Ibid. p.217.

894 Ibid. p.90.

895 Ibid. p.87.

896 Ibid. p.47.

897 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p.118.

898 Ibid. p.118.

899 Ibid. p.118.

900 Ibid. p.300.

901 PLATÃO. *Filebo*, 60-B, p.185.

o verdadeiro bem não pode ser desejável por acrescentarmos a ele uma outra coisa qualquer<sup>902</sup>. Há quem identifique o bem com a felicidade, com o prazer, com a vida agradável. A maioria dos homens que têm essa opinião, segundo Aristóteles, vivem de modo semelhante a animais, escravos do prazer. Nesse sentido, continua o filósofo, aqueles que se dedicam exclusivamente a ganhar dinheiro, por exemplo, vendo aí a felicidade, vivem sob efeito da compulsão, o que significa dizer que eles não terão autonomia diante do objeto que eles desejam, mas serão dele escravos, serão por ele possuídos. Aristóteles não vê em nenhum desses casos um bem verdadeiro, um bem que pertença ao seu possuidor e não possa ser facilmente dele retirado<sup>903</sup>. – A excelência moral não pode ser efeito do desejo, segundo Aristóteles, pois aí estaremos no nível dos seres irracionais<sup>904</sup> (ou seja, no nível dos vegetais e dos animais<sup>905</sup>), mas somente de uma escolha deliberada voluntariamente pela razão. É na medida em que a razão persuade o elemento irracional do desejo<sup>906</sup> e se volta contemplativamente para o que é auto-suficiente, pleno e perfeito, que o homem adquire, para Aristóteles, a excelência moral em suas ações e em sua prática diária. É no *meio-termo* que Aristóteles encontra essa excelência moral<sup>907</sup>, meio-termo equidistante entre os extremos<sup>908</sup>, entre o excesso e a falta<sup>909</sup>; é agindo conforme o meio-termo que, para Aristóteles, alcançaremos o bem supremo<sup>910</sup>, que é o que ele considera ser o maior dos bens, a felicidade enquanto tal, isto é, não a felicidade cujo interesse está voltado para o desfrute de momentos agradáveis, que visa adquirir honrarias ou quaisquer outros benefícios secundários, pois neste caso nos tornaremos possuídos por estes bens circunstanciais por dos quais se visa atingir um bem-estar – o dinheiro nesse caso nos possuirá, as obras de arte nos possuirão, as honrarias nos possuirão, seremos delas escravos, e toda felicidade será aí pontual e passageira. O bem supremo, a felicidade verdadeira, Aristóteles a vê antes numa atividade que retira o indivíduo do movimento – para Aristóteles todo movimento é imperfeito, pois visa atingir um bem que lhe falta<sup>911</sup> – e lhe dá acesso a uma felicidade permanente, pois o homem está aí voltado para um bem que é perfeito, ao qual

---

902 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p.300.

903 Ibid. p. 121.

904 Ibid. p.155.

905 Ibid. p.136.

906 Ibid. p.136.

907 Ibid. p.145.

908 Ibid. p.143.

909 Ibid. p.144.

910 Ibid. p.125.

911 Ibid. p.304.

nada falta<sup>912</sup>, e por isso se trata de um supremo bem, um bem permanente, capaz de tornar a vida desejável por si mesma, malgrado todas as intempéries e catástrofes que possam advir, pois é para uma excelência moral perfeita e permanente que o indivíduo está deliberadamente voltado, é uma reta razão (*ortho logos*) que norteia a sua conduta prática. O homem feliz, segundo Aristóteles, é aquele que está engajado na contemplação do que é conforme à excelência moral, e é dessa maneira que ele se torna capaz de suportar todas as vicissitudes da vida<sup>913</sup>, pois nossa felicidade, segundo Aristóteles, não é relativa aos acontecimentos, mas à nossa atividade conforme à excelência perfeita<sup>914</sup>, à contemplação do que é desejável por si<sup>915</sup>, medida que, por ser auto-suficiente, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma<sup>916</sup>, e nos possibilita atingirmos o maior dos bens, o supremo bem, que é no que consiste a felicidade verdadeiramente, na opinião de Aristóteles.

Lacan vai se referir à ética aristotélica no *Seminário 7* a fim de apontar que a ética da psicanálise, ao contrário de Aristóteles, não recua diante do desejo, isto é, não o subordina à razão, não se orienta pela felicidade, nem toma o excesso e a falta como erros, não faz deles um motivo de objeção à vida, ou mais propriamente ao desejo, não os toma como motivo para se negar o desejo em nome de um estado pleno e perfeito cujo céu espelhava na cosmologia aristotélica, através do que se acreditava ser o movimento contínuo, estável, circular e perfeito dos astros. – Contudo, Lacan tem na *Ética de Aristóteles* uma obra importante para apontar a dimensão problemática da orientação de nossas ações, para apontar que a dimensão do desejo que Aristóteles coloca fora do campo da moral, os desejos considerados por ele como sendo bestiais, irracionais, provenientes de um estado de doença<sup>917</sup>, talvez possamos dizer, em suma, os desejos e ações involuntárias<sup>918</sup>, são justo o que ocupa o primeiro plano da experiência da psicanálise<sup>919</sup> – e ainda, para apontar também que a ética da psicanálise não se dirige ao domínio do ideal, mas do real<sup>920</sup>, domínio ao qual a linguagem e a lei não conseguem penetrar e que tragédia de *Antígona* bem alude. – No *Seminário II*, período que coincide com a sua expulsão da IPA (“International Psychoanalytical Association”), Lacan diz que à primeira vista a psicanálise é muito propícia a nos

---

<sup>912</sup> Ibid. p.308.

<sup>913</sup> Ibid. p.132.

<sup>914</sup> Ibid. p.134.

<sup>915</sup> Ibid. p.131.

<sup>916</sup> Ibid. p.126.

<sup>917</sup> Ibid. p.241.

<sup>918</sup> Ibid. p.153.

<sup>919</sup> LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.14.

<sup>920</sup> Ibid. p.21.

dirigir para um idealismo, para uma ontologia das tendências, mas basta seguirmos o traçado dessa experiência para vermos que, ao contrário, ela está “orientada para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real”<sup>921</sup>.

Se Aristóteles supôs o Bem Supremo para que o desejo não se tornasse algo vazio e vã, na medida em que Freud retira “o objeto” das pulsões, isto é, ao afirmar que ao nível das pulsões não há um objeto por excelência – o que significa que a princípio todo e qualquer objeto pode se tornar objeto de investimento pela pulsão, pois o objeto é o que há de mais variável na pulsão, conforme Freud diz – Freud deixa entrever na pulsão a sua dimensão acéfala, sem centro, e dá a ver justamente a face do desejo que Aristóteles queria ocultar: sua vacância, um lugar vazio e ausente de sentido ao qual o desejo está atrelado quando já não há mais nenhum Bem Supremo a atingir, quando a figura do Deus-Pai, ápice da Lei, se torna uma figura morta, pois conforme o próprio mito elaborado por Freud, e que por sua vez mantém uma consonância com o que disse Nietzsche, fomos nós mesmos, seus filhos, que o matamos.

Lacan vai chamar esse lugar “morto”, ocupado em outras perspectivas éticas pelo que viria a ser o Objeto enquanto tal, lugar que emerge como que em forma de vácuo após a morte de “Deus” (entenda-se aí “Pai”, “Bem Supremo”, ou qualquer outro nome que possa ser dado para esse lugar onde supostamente o desejo encontraria sua salvação, sua completude absoluta), deixando espaço para uma extrema variabilidade dos objetos investidos pelo desejo, Lacan vai chamar esse lugar de “objeto a”, objeto *autre* (“outro”, em francês).

Em todo caso o que força a distinguir essa satisfação do puro e simples auto-erotismo da zona erógena, é esse objeto que confundimos muito frequentemente sobre o quê a pulsão se refecha – este objeto, que é de fato apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante.<sup>922</sup>

Lacan não toma o objeto *a* como sendo um objeto primitivo<sup>923</sup>, para então inseri-lo num quadro evolutivo do desenvolvimento do ego<sup>924</sup>, ao modo da escola culturalista de Erick Erickson<sup>925</sup>, nem tampouco para se referir a uma satisfação auto-erótica, que se dá no próprio corpo, mas para se referir a uma dimensão abis-

921 LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.55.

922 Ibid. p.170.

923 Não uso aqui o termo “primitivo” na acepção conceitual de Lévi-Strauss (a quem Lacan muitas vezes recorre quando usa esse termo), mas na sua acepção mais vulgar e pejorativa, pois é neste sentido que Lacan se refere a esse termo nessa passagem, para então se opor a ele.

924 Ou então do simbólico.

925 LACAN, J. *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p.198.

mal da pulsão no tocante à presença de um cavo quanto ao seu objeto, *vazio* sobre o dorso da pulsão pois a princípio nele pode colocar-se qualquer objeto, como que num encontro com a falta de um “Bem Supremo” qualquer que fosse e que pudesse tamponar esse cavo, que pudesse dar um sentido que eliminasse o que no desejo rateia: não há um objeto por excelência para a pulsão, não há nada que garanta a satisfação e o prazer da pulsão.

Segundo Lacan, “a própria noção de privação (...) implica a simbolização do objeto no real. Pois, no real, nada é privado de nada. Tudo o que é real basta a si mesmo. Por definição, o real é pleno.”<sup>926</sup> O que significa dizer que, para Lacan, ao real nada falta, o real não carece de nada<sup>927</sup>, e “indicar que alguma coisa não está ali é supor sua presença possível, isto é, introduzir no real, para recobri-lo e perfurá-lo, a simples ordem simbólica”<sup>928</sup>. – A questão aqui é: como orientar-nos em meio ao real, como orientar-nos nesse domínio que escapa à linguagem<sup>929</sup>? Trata-se aí de uma questão ética por excelência; e uma possível resposta ontológica aí só poderia vir à reboque do primado ético. Manter um primado da dimensão ética sobre a dimensão ontológica é seguir à risca a experiência à qual a psicanálise nos convoca; é nessa direção, na qual vemos Antígona caminhar, que Lacan aponta a radicalidade do desejo para a qual a psicanálise aponta: o que está em questão é *o que queres*, e não *o que existe*.

Se ao real não falta nada, é preciso então cavar um lugar em que se possa desejar, cavo que é correlato da emergência de uma subjetividade e de sua tentativa de orientar-se no real, em meio a um registro que a linguagem não recobre – é por isso que o ser humano recorre à linguagem, ao simbólico, porque o real, no que incide, sempre lhe escapa, faz furo no seu saber, desorienta-o, desfaz o sujeito. No *Seminário I*, influenciado pelos etologistas, Lacan diz que assim como os animais fazem cavos, furam, fazem ninhos, constroem ocos com seus bicos, com suas nadadeiras, com seus chifres, no humano é à linguagem que cabe essa função de fazer furo, de cavar no real a hiância, de produzir o oco na textura do real, introduzindo nela o domínio da verdade assim como o da mentira<sup>930</sup>, escavando referências que fundam e orientam o seu desejo em meio a esse domínio que se estende para além da imagem que faz de si próprio e das leis que estruturam, languageiramente, suas trocas simbólicas.

Uma contribuição de Freud aí é fundamental para a orientação de todo o ensino de Lacan: trata-se de uma passagem do *Projeto de psicologia*, em que Freud diz que o desamparo no qual nasce o ser humano faz com que a sua vivência de sat-

926 LACAN, J. *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*, p.224.

927 FALADÉ, Solange. *Sobre lo real*, p.29.

928 LACAN, J. *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*, p.224.

929 LACAN, J. *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p.209.

930 LACAN, J. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*, p.261.

isfação esteja suspensa a um outro alguém que o auxilie<sup>931</sup> e lhe venha em socorro; a isso Freud acresce que, apenas a um outro, essas vivências de satisfação fundam todo um *complexo do próximo*<sup>932</sup>, que por sua vez se desdobra também no nascimento de um complexo perceptivo, isto é, no nascimento de um campo visual que tem ascendência sobre o ambiente e sobre a movimentação dos próprios membros corporais<sup>933</sup>. Acontece que, ao contrário de uma perspectiva ética da complementariedade, esse complexo do próximo, para Freud, é acompanhado de uma divisão do sujeito, na medida em que o “próximo” é “simultaneamente o primeiro objeto-satisfação e o primeiro objeto hostil, assim como o único poder auxiliador”<sup>934</sup>. Além do que, para Freud, o discernimento que o sujeito nascente tem dessa vivência de satisfação decompõe o complexo perceptivo, este “se separa em dois componentes, um dos quais impõe uma estrutura constante, se mantém reunido como uma *coisa do mundo* [*Ding*], enquanto o outro pode ser *compreendido* por um trabalho mnêmico”<sup>935</sup>, isto é, “pode ser reconduzido a uma notícia do próprio corpo”<sup>936</sup>.

Esse componente da vivência de satisfação que, segundo Freud, resta incompreendido como uma *coisa do mundo*, Lacan o retomará com o próprio termo em alemão, *das Ding*, “a Coisa”, e o dirá como caracterizando a vertente real do objeto *a*<sup>937</sup>, isto é, como dimensão opaca do que, na satisfação da pulsão, escapa à linguagem. – Segundo Lacan, paradoxalmente, não se trata da falta da Coisa, nem da Não-Coisa, mas da Coisa [*das Ding*], pois no inconsciente não há negação<sup>938</sup>. E se ao real nada falta, se aí a linguagem estaca, escapa, é preciso cavar um lugar para o desejo, um lugar onde se possa desejar, onde se possa afirmar o desejo, – com tudo o que ele inclui, de melhor e de pior, de saúde e de doença, de positividade e ausência. É nessa direção que Antígona caminha.

Estando apenso a um outro que lhe vem em auxílio, é deste outro, deste que lhe vem em auxílio, que, por espelhamento, a formação de uma subjetividade galga para si uma imagem corporal por meio da qual se consegue um certo contorno e unificação das pulsões que até então eram radicalmente acéfalas. Mas essa unidade imaginária não é suficiente para arregimentar toda a rede de “eus” e planeamentos aos quais subjetividade humana se liga, de maneira que essa unidade imaginária se

---

931 FREUD, S. *Proyecto de psicología*, p.363.

932 Ibid. p.376-77.

933 Ibid. p.377.

934 Ibid. p.376.

935 Ibid. p.377.

936 Ibid. p.377.

937 JORGE, M.A. *Fundamentos da psicanálise*, vol. 1, p.140.

938 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.171.

decompõe. Essa rede de “eus” gera instabilidade na unidade imaginária, na imagem do Eu que o sujeito nascente tomara para si. É dessa instabilidade que acossa a unidade imaginária que ela se decompõe, que faz com que o sujeito nascente se ligue não apenas à imagem do outro, mas também ao discurso que este traz consigo e lhe dirige, num trânsito do imaginário para o simbólico, se deslocando entre a imagem e a palavra, entre o outro e o Outro, entre a unidade que a imagem sugere e a turba falante que envolve e perpassa a linguagem, o jogo das trocas simbólicas. – Segundo Lacan, o plano da linguagem (simbólico) não constitui um progresso em relação ao plano da imagem (imaginário), mas resulta antes da decomposição<sup>939</sup> deste. E no entanto, nenhum destes dois registros ou planos conseguem eliminar o que permanece sempre fora-de-significado<sup>940</sup>, impenetrável à linguagem, registro este que Lacan opta por chamar justo de “real”, onde a coisa (*das Ding*) resta sempre exterior<sup>941</sup> às leis instituídas pela ordem do discurso, lugar que convoca à criação. É em direção a essa ultrapassagem que o desejo de Antígona se move.

Qual foi o ato de Antígona em torno do qual a peça se desdobra? Ter se insurgido contra a lei do rei de Tebas na ocasião, Creonte, que proibia que o corpo de Polinices, irmão de Antígona, fosse sepultado<sup>942</sup>, pois Polinices lutou contra Tebas, e portanto, não deve receber as honras de um sepultamento, ao contrário daqueles que morreram lutando pela pátria, a favor de Tebas, como é o caso de Etéocles, que por sua vez também era irmão de Antígona<sup>943</sup>. – Mesmo sabendo que quem se insurgisse contra a interdição dessa lei seria punido com a própria morte, Antígona sepulta o irmão, recobre-o com uma fina camada de terra seca<sup>944</sup>. Consequentemente, ao afirmar seu desejo e transgredir a lei de Tebas, Antígona entra numa zona onde a morte invade a vida, e onde a vida também invade a morte<sup>945</sup>; entrar nessa zona é aquilo com o que ela tem que arcar para não ceder diante do seu desejo, e afirmar a legalidade não escrita do seu próprio desejo contra as leis escritas de Tebas<sup>946</sup>. Nesse momento, Dioniso é o deus invocado na peça, não à toa, pois que é por excelência o deus da mitologia grega que estava associado à transposição dos limites<sup>947</sup>.

939 LACAN, J. *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p.210.

940 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.71.

941 Ibid.p.69.

942 SÓFOCLES. *Antígona*, p.202.

943 Ibid. p.208.

944 Ibid. p.211.

945 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.344.

946 Ibid. p.336.

947 Ibid. 325.

Lacan não vai examinar *Antígona* sob um ponto de vista ontológico, nem tampouco sob o fundo de uma ausência fundamental, ontológica. Pois, segundo Lacan, o inconsciente não se presta à ontologia<sup>948</sup>, “ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado”<sup>949</sup>, é algo de larvar<sup>950</sup>, não é algo da ordem do *On*<sup>951</sup>, mas de um saber imantado na dissociação, na esquizo<sup>952</sup> do sujeito em relação à natureza, já que nesta, na natureza, para Lacan, não há hiância<sup>953</sup>. – É nessa perspectiva que o trabalho de análise não procede por uma teoria do conhecimento, nem tampouco por uma investigação que pretende reformar o desejo ou o intelecto para ligá-lo ao *ser*, à uma fundamentação daquilo que verdadeiramente é, que verdadeiramente *existe*. Não. Se não é com o *ser* que o trabalho de análise lida, tampouco é com o *nada*, mas com os restos<sup>954</sup>, isto é, com a dimensão residual das satisfações (e insatisfações) do desejo, com o que decai da variação dos objetos eleitos pelo desejo na sua tentativa de dar cabo à pressão das pulsões, à excitação, à força constante das pulsões, de eliminá-la ou ao menos reduzi-la a um grau mínimo de intensidade. Com o que resta e retorna desse mecanismo de defesa *contra* o desejo, ou melhor, que procura se defender da insatisfação do desejo, que busca prazer nos mais diferentes objetos, é com essa dimensão residual do desejo que o trabalho de análise lida, intensificando-a ao invés de tomá-la como objeção. Segundo a perspectiva ética apontada por Lacan, a dimensão residual do desejo não deve ser tomada como uma objeção ao desejo, isto é, como um motivo para *negar* o desejo e assim fazer dele uma ponte para mundos ideais e melhores, mas acolhida e encaminhada no sentido de um deslocamento subjetivo onde a sexualidade possa ser sublimada, em que novas formas de satisfação possam ser criadas, já que a perspectiva criacionista, segundo Lacan, é a única que permite entrever a possibilidade de uma eliminação radical de Deus<sup>955</sup>, de uma eliminação radical do Supremo Bem.

Lacan tampouco analisa *Antígona* sob o ponto de vista de uma deficiência intelectual, ou sob uma perspectiva fenomênica que opõe “aparência” e “realidade”, onde além da ilusão de ótica decorrente do mundo das aparências, estaria o “nada” enquanto realidade essencial. – Segundo Lacan, precisamos nos livrar dessa discussão que opõe “profundidade” e “superfície”; pois, influenciado por Gide, para Lacan não há o “pro-

---

948 LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.34.

949 Ibid. p.34.

950 Ibid. p.28.

951 “Ser” em grego.

952 LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.129.

953 Ibid. p.27.

954 LACAN, J. *O Seminário, livro 20: mais, ainda*, p.13.

955 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.261.

fundo”, isto é, não há nada mais profundo do que o superficial<sup>956</sup>. É nesse sentido que Lacan afirma que além da aparência não há a falta, mas o símbolo da falta<sup>957</sup> (produzido pelo sujeito). O fundo, se é que pudéssemos falar de “fundo”, não é a ausência.

Onde está o fundo? Será a ausência? Não. A ruptura, a fenda, o traço da abertura faz surgir a ausência – como o grito não se perfila sobre o fundo do silêncio, mas, ao contrário, o faz surgir como silêncio.<sup>958</sup>

É antes sob o ponto de vista ético que Lacan se detém em *Antígona*, indo no encaixo da relação que, engendrada pela linguagem advinda do outro, o homem mantém cindida consigo próprio e com as coisas do seu entorno, de maneira que o desejo nele está sempre se movendo para além de uma ordem puramente natural das coisas, para além de uma “verdade natural”, para além de todas as leis sociais vigentes, mas não sem relação com a lei do seu desejo mais particular. Segundo Lacan, ele aí se aproxima de Lévi-Strauss, quando este busca formular a passagem da natureza à cultura, da falha entre a natureza e a cultura<sup>959</sup>, da passagem das oposições reais para a estrutura dos mitos<sup>960</sup>.

É o que vemos em *Antígona*, se há algo que ela busca afirmar com seu desejo, esse algo já está morto para a natureza, e a lei de Creonte ratifica uma indiferença em relação a isso que se encontra morto. Segundo Lacan, não se trata de uma ilusão de ótica de *Antígona*; o ponto sensível aí é que “a ilusão do espaço é algo diferente da criação do vazio”<sup>961</sup>. Se há aí a presença de algo que se perdeu e que deixou em seu lugar um vazio, tornado-o um acontecimento *especial* que fez com que o desejo de *Antígona* avançasse, mesmo que isso a matasse, é o significante “meu irmão”, é uma relação atrelada à linguagem, é esta relação ao significante que retira Polinices do que seria a pura ordem natural do mundo e que o escande para além de todas as leis, sejam as leis ditas naturais ou as leis impostas por uma certa “ordem” social vigente.

– Meu irmão, ele é tudo o que quiserdes, o criminoso, ele quis arruinar os muros da pátria, levar seus compatriotas em escravidão, ele conduziu os inimigos para os territórios da cidade, mas enfim, ele é o que é, e o que está em questão é prestar-lhe as homenagens funerárias. Certamente, não tem ele o mesmo direito que o outro, vós podeis muito bem contar-me o que quiserdes, que um é o herói e o amigo, que o outro é o inimigo, mas eu, respondo-vos que pouco me importa que isso não tenha o mesmo valor aqui em baixo. Para mim, essa ordem com a qual vós ousais intimidar-me não conta nada, pois, para mim, em todo caso, meu irmão.<sup>962</sup>

956 LACAN, J. *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p.195.

957 LACAN, J. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p.101.

958 Ibid. p.31.

959 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.331.

960 LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*, p.264.

961 LACAN, J. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.175.

962 Ibid. p.337.

## 8. Conclusão

Espero ter conseguido apontar a afinidade entre Nietzsche e a psicanálise, a positividade da pulsão e o encontro com um ponto ausente produzido pelo acoplamento da dispersão das pulsões ao problema do sentido, da linguagem, donde surge para ele, o humano, o problema da morte de Deus, da falta de sentido, do niilismo, da neurose. Ao contrário da solução dada pelo ideal ascético para esse problema, no que ele nega a falta, nega o desejo<sup>963</sup>, segundo Nietzsche – o ideal ascético, segundo Nietzsche, tampona a falta de sentido; como? dando-lhe um sentido<sup>964</sup> – tomar a radicalidade dessa questão e encaminhá-la a partir de uma perspectiva éticamente trágica implica em não cedermos diante do desejo, mas em desejamos ainda mais, em afirmamos esse paradoxo no qual o desejo faz um nó e conjuga a positividade das pulsões, a positividade do inconsciente, à produção de sentidos e mortes de sentido, à pontos de parada, de retorno, a pontos de inibição e também de estímulos, paradoxo que, no que ele aponta para um ponto vazio, nos convoca à criação – se não quisermos fazer da vida um argumento contra ela mesma – eis um motivo a mais para conquistarmos nossa própria lei, nosso direito de desejar para além da Lei do Outro.

---

<sup>963</sup> NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, III, §17, p.121.

<sup>964</sup> Ibid. III, §28, p.149.

## 9. Referências bibliográficas

- ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**, vol. II. France: Gallimard, 1979.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. **Nietzsche em suas obras**. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1996.
- ASSOUN, P.-L. **Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BARRENECHEA, M. A. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- BENJAMIN, W. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- BARROS, M. **Livro sobre nada**. Rio de Janeiro: Record, [1996].
- BLONDEL, E. **Nietzsche, le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique**. Paris: L'Harmattan, 2006.
- DELEUZE, G. **La philosophie critique de Kant**. Paris: PUF, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- \_\_\_\_\_.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DERRIDA, J. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Unesp, 2011.
- \_\_\_\_\_. **The ear of the other**. New York: Schocken Books, 1986.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- FALADÉ, Solange. **Sobre lo real**. *Documentos*, 10, Rio de Janeiro, Corpo Freudiano do Rio de Janeiro, 26.10.1999.
- FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- FONTAINE, J-M. **Le vocabulaire latin de la philosophie**. Paris: Ellipses, 2005.
- FOUCAULT, M. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences Humaines**. Saint-Amand: Gallimard, 2007.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In “Microfísica do poder”. São Paulo: Graal, 2008.
- FREUD, S. **À guisa de introdução ao narcisismo**. In: “Escritos sobre a psicologia do inconsciente”, vol. I; tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- \_\_\_\_\_. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

\_\_\_\_\_. **Além do princípio do prazer.** In: “Escritos sobre a psicologia do inconsciente”, vol. II; tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

\_\_\_\_\_. **A negativa.** In: “Escritos sobre a psicologia do inconsciente”, vol. III; tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

\_\_\_\_\_. **A perda da realidade na neurose e na psicose.** In: “Escritos sobre a psicologia do inconsciente”, vol. III; tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

\_\_\_\_\_. **As neuropsicoses de defesa.** In: “Obras Completas”, vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. **Pulsões e destinos da pulsão.** In: “Escritos sobre a psicologia do inconsciente”, vol. I; tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

\_\_\_\_\_. **A transitoriedade.** In: “Ensaio de metapsicologia e outros textos”, vol. XII; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **Considerações atuais sobre a guerra e a morte.** In: “Ensaio de metapsicologia e outros textos”, vol. XII; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **El problema económico del masoquismo.** In: “Obras Completas”, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

\_\_\_\_\_. **Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico.** In: “Escritos sobre a psicologia do inconsciente”, vol. I; tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

\_\_\_\_\_. **História de uma neurose infantil.** In: “Obras Completas”, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. **Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna.** In: “Obras Completas”, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. **O inconsciente.** In: “Escritos sobre a psicologia do inconsciente”, vol. II; tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização.** In: “Ensaio de metapsicologia e outros textos”, vol. XVIII; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **Proyecto de Psicología.** In: “Obras Completas”, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

\_\_\_\_\_. **O recalque.** In: “Escritos sobre a psicologia do inconsciente”, vol. I; tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

\_\_\_\_\_. **Pueden los legos ejercer el análisis?** In: “Obras Completas”, vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.

\_\_\_\_\_. **Pulsões e destinos da pulsão.** In: “Escritos sobre a psicologia do inconsciente”, vol. I; tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

\_\_\_\_\_. **Tótem y tabú.** In: “Obras Completas”, vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.

\_\_\_\_\_. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade.** In: “Obras Completas”, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

\_\_\_\_\_. **Trieb und triebchicksale.** In: “Gesammelte Werke”, Band X. Frankfurt: S. Fischer, s/d.

\_\_\_\_\_. **Trigésima segunda conferência:** Ansiedade e vida pulsional. In: “Obras Completas”, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. **Un caso de curación por hipnosis:** con algunas pontualizaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por obra de la “voluntad contraria”. In: “Obras Completas”, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, s/d.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metapsicologia freudiana.** 3 vols. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 1991-95.

GIACÓIA, O. **Labirintos da alma:** Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Unicamp, 1997.

HEIDEGGER, M. **A coisa.** In “Ensaio e conferências”. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche II.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JORGE, M.A. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan.** 3 vols. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005-17.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** 2 vols. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1987-88.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Faculdade do juízo.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a toda metafísica futura.** Lisboa: Edições 70, 2013.

\_\_\_\_\_. **Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia.** In: “Escritos pré-críticos: Immanuel Kant”. São Paulo: Unesp, 2005.

KAUFMANN, P. **Dicionário enciclopédico de psicanálise:** o legado de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche e o círculo vicioso.** Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LACAN, J. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. **Le séminaire, livre XVIII:** d’un discours qui ne serait pas du semblant. France: Seuil, 2006.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 1:** os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 2:** o Eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 4:** a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

- \_\_\_\_\_. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. **O seminário, livro 8: a transferência.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- \_\_\_\_\_. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. **O seminário, livro 20: mais, ainda.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LAPLANCHE, J. **Vocabulário da psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Tristes trópicos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem.** Campinas: Papyrus, 2012.
- LORENZ, K. **Os fundamentos da etologia.** São Paulo: Unesp, 1995.
- MACHADO, R. **Deus, homem, super-homem.** In: “A religião numa sociedade em transformação”. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche e a verdade.** Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Zaratustra, tragédia nietzscheana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- MAURANO, D. **A face oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise.** Rio de Janeiro: Editora UFJF, 2001.
- MAURANO, D. **A histeria: o princípio de tudo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan.** Rio de Janeiro: Re-lume-Dumará; Alfenas, MG: Unifenas, 1995.
- MONTAIGNE, M. **Sobre a inconstância de nossas ações.** In: “Os ensaios: uma seleção. Organização M. A. Screech. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia.** São Paulo: Ed. Unifesp, 2009.
- NIETZSCHE, F. **Werke Kritische Gesamtausgabe.** Edição crítica organizada por G. Colli e M. Montinari, Berlim, Walter de Gruyter & Co, 1974, 14 vols.: Ed. Fr. Paris: Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. **A visão dionisíaca do mundo.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** São Paulo: Companhia das letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Cahiers de Royaumont**. Paris: Minuit, 1967.

\_\_\_\_\_. **Der Wille zur Macht**: Versuch e. Umwertung aller Werte. Geordnet von Peter Gast unter Mitw. Von Elisabeth Förster-Nietzsche. Mit. e. Nachw. von Alfred Baeumler. Stuttgart: Kröner, 1980.

\_\_\_\_\_. **Gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.

\_\_\_\_\_. **Considérations Inactuelles II**: De l'utilité et des incovénients de l'histoire pour la vie. Paris: Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras. 2008.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres, vol. II. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **La volonté de puissance**. 2 vols, texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. **Le cas Wagner**: un problème pour musiciens/ **Nietzsche contre Wagner**: dossier d'un psychologue. Paris: Gallimard. 1974.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Hedra, 2008.

NUNDBERG, H; FEDERN, E. (org.). **Les premiers psychanalystes**: minutes de la société psychanalytique de Vienne. 2 vols. Gallimard, 1976-78.

PLATÃO. **O Banquete**: ou do amor. Rio de Janeiro: Difel, 2005.

\_\_\_\_\_. **Filebo**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

SADE, M. de. **A filosofia na alcova**: ou, os preceptores imorais. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SALOMÃO, J. (org.). **Freud – Lou Andreas Salomé: correspondência completa**. Rio de Janeiro: imago, 1975.

SANTANA, B. **Da grande saúde em Nietzsche**: para além do melhor e do pior. Saarbrücken, Deutschland: Novas Edições Acadêmicas, 2016.

SARTRE, J.P. **O existencialismo é um humanismo**. In: “Sartre”, seleção de textos. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1987.

\_\_\_\_\_. **A imaginação**. Porto Alegre, RS: L&PM Pocket, 2011.

SCHOPENHAUER, A. **Critique de la philosophie kantienne**. In: “Le monde comme volonté et comme représentation”, appendice. Paris: Ed. PUF, 2006.

\_\_\_\_\_. **Le monde comme volonté et comme représentation**. Paris: Ed. PUF, 2006.

\_\_\_\_\_. **Parerga e paralipomena**. Vol. II, t. I e II. São Paulo: Hedra, 2010-12.

SÓFOCLES. **Antígona**. In: “A trilogia tebana”. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

VERNANT, P. **O universo, os deuses, os homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WOTLING, P. **La pensée du sous-sol: statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche**. Paris: Allia, 1999.

\_\_\_\_\_. **Le vocabulaire de Nietzsche**. Paris: Ellipses, 2013.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche et le problème de la civilisation**. Paris: Presses Universitaire de France, 1999.