

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RICARDO RODRIGO FRANÇA DA SILVA

**NIETZSCHE: A NOÇÃO DE ESTÍMULO E A CRÍTICA DO
PRAZER E DO DESPRAZER COMO CAUSAS**

TOLEDO
2021

RICARDO RODRIGO FRANÇA DA SILVA

NIETZSCHE: A NOÇÃO DE ESTÍMULO E A CRÍTICA DO PRAZER
E DO DESPRAZER COMO CAUSAS

Trabalho de Dissertação
apresentado ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia do Centro de
Ciências Humanas e Sociais da
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia
Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e
Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antonio
Frezza Junior.

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Rodrigo França da Silva, Ricardo

NIETZSCHE: A NOÇÃO DE ESTÍMULO E A CRÍTICA DO PRAZER E DO
DESPRAZER COMO CAUSAS / Ricardo Rodrigo França da Silva;
orientador Wilson Antonio Frezzatti Junior . -- Toledo, 2021.

134 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) --
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências
Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2021.

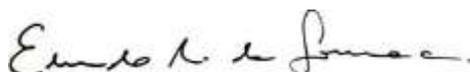
RICARDO RODRIGO FRANÇA DA SILVA

Nietzsche: a noção de estímulo e a crítica do prazer e do desprazer
como causas

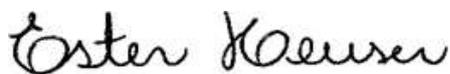
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e
Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento,
APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador: Wilson Antônio Frezzati Junior
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo
(UNIOESTE)



Eduardo Ribeiro da Fonseca
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)



Ester Maria Dreher Heuser
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo
(UNIOESTE)

Toledo, 13 de agosto de 2021.

RICARDO RODRIGO FRANÇA DA SILVA

**NIETZSCHE: A NOÇÃO DE ESTÍMULO E A CRÍTICA DO
PRAZER E DO DESPRAZER COMO CAUSAS**

Trabalho de Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela banca examinadora em 13/08/2021 e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior – (orientador)
UNIOESTE

Prof^a. Dr^a. Ester Maria Dreher Heuser
UNIOESTE

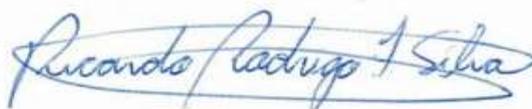
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca
PUCPR

Coordenador do Programa:

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, RICARDO RODRIGO FRANÇA DA SILVA, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este trabalho final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 14 de julho de 2021

A handwritten signature in blue ink, reading "Ricardo Rodrigo França da Silva". The signature is written in a cursive style and is enclosed within a faint, light blue oval border.

Assinatura

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação é resultado de minha incursão ao mundo da filosofia, desde o momento em que, quase por acaso, comecei a frequentar o Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, grupo ao qual dirijo os meus mais sinceros agradecimentos. Nesse sentido, agradeço à minha professora, Michaela Carla Laurindo, pelo convite para participar do Grupo de Estudo Nietzsche, em 2016.

Agradeço ao apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação Araucária, pela bolsa de pesquisa, sem a qual eu não teria conseguido fazer os devidos investimentos e manutenções que a formação precisa.

Agradeço à minha psicanalista, Kamila Kamel Fahs, pelo desejo como fio condutor.

Agradeço à professora Miriam Izolina Padoin Dalla Rosa, pela oportunidade de estágio de docência e seus ensinamentos transmitidos.

Ao professor Eduardo Ribeiro da Fonseca, pelas contribuições acerca da noção de *Trieb* em Nietzsche, Freud e Schopenhauer.

À professora Ester Maria Dreher Heuser, pelas estimulantes provocações durante o meu percurso na filosofia.

Agradeço, principalmente, ao meu orientador, professor Wilson Frezzatti, pelos ensinamentos transmitidos desde os primeiros anos da graduação, aperfeiçoamento na escrita e na leitura, assim como por ter despertado em mim a curiosidade acerca da fisiopsicologia nietzschiana e da psicologia em Nietzsche. Agradeço, ainda, pelos apontamentos acerca do fio condutor do texto, que refletiram no fio condutor da vida. Meus mais sinceros agradecimentos.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES –Código de financiamento 001) e da Fundação Araucária.

RESUMO

SILVA, Ricardo Rodrigo França. *A noção de estímulo e a crítica do prazer e do desprazer como causas*. 2021. 130 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

A presente pesquisa tem como tema o prazer e o desprazer na filosofia de Nietzsche. Possui como problema geral a compreensão do papel teórico das concepções de prazer e desprazer. Para o referido empreendimento, faz-se necessário explicitar que, em um primeiro momento, entendemos que Nietzsche concebe o prazer e desprazer como causas das ações, ou seja, o homem busca o prazer e foge do desprazer. Tal concepção está presente em *Humano, demasiado Humano I* (1878), em *Humano II* (1879) e nos Fragmentos Póstumos que precederam sua elaboração, ou seja, de 1877 a 1878. Essa busca pelo prazer e fuga do desprazer, contudo, é vivenciada a partir de duas perspectivas, a do espírito cativo, considerada no primeiro capítulo, ao se enfatizar o contexto moral, e a do espírito livre, abordado em nosso segundo capítulo. Propõe-se que Nietzsche, progressivamente, abandona a concepção de prazer e desprazer como causa das ações quando introduz a noção de estímulo, a qual prepara a noção de impulso, sobre a qual, mais tarde, será desenvolvida a morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência. Dessa forma, num terceiro momento, faz-se necessário expor como a noção de estímulo contribuiu para a crítica ao prazer e ao desprazer como causa das ações. Para tanto, recorre-se aos *Fragmentos Póstumos*, do período de 1880 a 1881, e demais obras relativas aos referidos períodos, assim como *Aurora* (1881) e *Gaia Ciência* (1882), nos quais é possível verificar o abandono progressivo da noção de prazer e desprazer como causa das ações e a transição para a concepção de que prazer e desprazer são fenômenos secundários, quando considerada a dinâmica de estímulos e impulsos externos e internos ao organismo.

Palavras-Chave: Prazer. Desprazer. Espírito livre. Estímulo. Vontade de potência.

ABSTRACT

SILVA, Ricardo Rodrigo França. *The concept of stimulus and the criticism of pleasure and displeasure as causes*. 2021. 130 p. Thesis (Master in Philosophy) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

The theme of this research is pleasure and displeasure in Nietzsche's philosophy. Its overall issue is to comprehend the theoretical role of pleasure and displeasure conceptions. For this endeavor, it is necessary to explain that Nietzsche considers pleasure and displeasure to be causes of actions, that is, man seeks pleasure and flees from displeasure. This idea appears in *Human, all too Human I* (1878), *Human II* (1879), and the Posthumous Fragments that preceded his elaboration, i.e. from 1877 to 1878. This search for pleasure and escape from displeasure, on the other hand, is experienced from two perspectives: that of the captive spirit, as discussed in the first chapter when emphasizing the moral context, and that of the free spirit, as discussed in the second chapter. It is proposed that Nietzsche gradually abandons the concept of pleasure and displeasure as the causes of actions when he introduces the concept of stimulus, which prepares the concept of impulse, on which the morphology and theory of the development of the will to power will be developed later. Thus, in a third instance, it is necessary to demonstrate how the concept of stimulus contributed to the critique of pleasure and displeasure as the causes of actions. To do so, *Unpublished Fragments* from 1880 to 1881, as well as other works related to those periods, as well as *The Daybreak* (1881) and *The Gay Science* (1882), are consulted, in which it is possible to verify the transition between pleasure and displeasure as a cause of actions and the transition to the conception that pleasure and displeasure are secondary phenomena, when considering the dynamics of external and internal stimuli and impulses to the organism.

Keywords: Pleasure. Displeasure. Free spirit. Stimulus. Will to power.

Nota Liminar

Siglas das citações das obras de Nietzsche

As citações das obras de Nietzsche seguem o padrão dos *Cadernos Nietzsche*, que adotam a convenção proposta pela edição Colli/ Montinari das Obras Completas de Nietzsche.

Traduções do espanhol

Todos os fragmentos póstumos presentes na dissertação foram por nós traduzidos do espanhol para o português, sempre cotejando com o original em alemão.

I. Siglas dos textos publicados por Nietzsche:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia)

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 1) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1))

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 2) (*Humano, demasiado humano* (vol. 2))

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischte Meinungen* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *Miscelânea de opiniões e sentenças*)

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *O andarilho e sua sombra*)

M/A - *Morgenröte* (*Aurora*)

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia Ciência*)

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zaratustra*)

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse* (*Para além de bem e mal*)

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da Moral*)

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*)

II. Sigla dos fragmentos póstumos:

Nachlass/FP

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO I.....	26
1. A BUSCA DE PRAZER E A FUGA DO DESPRAZER COMO CAUSA DAS AÇÕES NA PERSPECTIVA DO HOMEM DE REBANHO.....	27
CAPÍTULO II.....	52
2. O PRAZER E DESPRAZER NA PERSPECTIVA DO ESPÍRITO LIVRE....	52
CAPÍTULO III.....	81
3. A NOÇÃO DE ESTÍMULO COMO ABANDONO PROGRESSIVO DO PRAZER E DESPRAZER COMO CAUSAS.....	81
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	125
5. REFERÊNCIAS.....	132

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como tema a noção de prazer (*Lust*) e desprazer (*Unlust*), conceitos recorrentes na obra de Nietzsche, assim como suas derivações no período de elaboração de *Humano, demasiado humano I* (1878) e *Humano, demasiado humano II* (1879) até as obras e fragmentos póstumos produzidos em 1882, a saber, *Aurora* (1881) e *Gaia Ciência* (1882); ademais, busca responder principalmente à questão de como a noção de estímulo (*Reiz*) colaborou para a crítica ao prazer e desprazer como causas das ações. No período de *Humano I*, Nietzsche argumenta que o prazer e o desprazer são causas das ações humanas, mas, aos poucos, essa concepção é abandonada. Nesse contexto, parece-nos que isso acontece à medida que o filósofo alemão desenvolve a noção de estímulo. Para aprofundamento desse problema, ou seja, como a noção de estímulo desconstruiu a noção de prazer e desprazer como causa, será necessário abordar o prazer e o desprazer como causas na perspectiva da moral de rebanho e na perspectiva do espírito livre, procurando entender como Nietzsche estabeleceu essa causalidade.

Desde os primeiros escritos, Nietzsche discutia e destacava a importância do prazer e do desprazer ligados à vida, já os concebendo como causa das ações. Mesmo posteriormente, quando essa interpretação passou a ser criticada, o filósofo não deixou de falar da importância do prazer e desprazer, quando os associou àquilo que, mais tarde, em seu período de maturidade filosófica, denominou como vontade de potência. Em fragmentos póstumos da década de 1870, nos quais apresenta o prazer e desprazer, Nietzsche destaca a primazia do prazer sobre quaisquer outras características fisiológicas e conscientes, indicando que a sensação e a memória estariam subordinadas ao prazer e ao desprazer: “Que uma matéria, em contato com outra, decida precisamente de uma determinada maneira, é uma questão de memória e sensação”¹. Dessa maneira, aponta que o homem nada conhece sobre a coisa em si, mas coloca nela as suas sensações e sua memória, noção que, mais tarde, em 1881, vai constituir a ideia de fantasia. As funções

¹Nachlass/FP 1872-1873 19[161].

orgânicas dos homens é que constroem as supostas leis da matéria, de maneira que tais funções dependem de prazer e desprazer, visto que, no mesmo fragmento, o filósofo afirma: “Em um momento dado, ela [a matéria] aprendeu isso, ou seja, as atividades da matéria são leis gradualmente constituídas. Então a decisão têm que ser ditada pelo prazer e desprazer”². Assim, já nos primeiros fragmentos da década de 1870, prazer e desprazer eram concebidos como causas, considerados como mais importantes do que quaisquer aspectos orgânicos, tais como sensação e memória, e também representações e cognição. Tal característica também é expressa da seguinte forma: “Toda a lógica se desenvolve então na natureza em um sistema de prazer e desprazer. Tudo se aferra ao prazer e foge do desprazer, essas são as eternas leis da natureza”³. Tais concepções, portanto, passaram a nutrir a gênese dos conceitos de apolíneo e dionisíaco, assim como o conceito de vontade, presentes em *A visão dionisíaca do mundo*, e depois em *O nascimento da tragédia*, temas que não são o nosso foco no presente trabalho⁴. O que nos interessa, nesse período, é o fato de que a concepção de prazer e desprazer como causas, ainda nesse contexto, tinham primazia sobre quaisquer características fisiológicas e cognitivas.

Acreditamos que a primazia do prazer e desprazer como causas das ações perdura até a elaboração de *Humano I* e começa a ser criticada com bastante intensidade a partir de 1880, mas até 1884, a situação do prazer e desprazer continua em aberto para Nietzsche, o que pode ser vislumbrado na

²Nachlass/FP 1872-1873 19[161].

³Idem.

⁴ Nesse contexto, prazer e desprazer, assim como as obras *Nascimento da Tragédia* e *Visão dionisíaca do mundo*, ainda são conceitos que têm influências da filosofia de Schopenhauer. como é possível perceber em DW/VD § 4: “O que nós denominamos ‘sentimento’ (*Gefuhl*) a filosofia que caminha pelas vias de Schopenhauer nos ensina a conceber como um complexo de representações inconscientes e de estados da Vontade. As aspirações da Vontade, porém, se expressam como prazer ou desprazer e nisto mostram somente diferença quantitativa. Não há espécies de prazer, mas sim graus e um sem número de representações acompanhantes. Sob prazer nós temos que entender o apaziguamento da única Vontade, sob desprazer o seu não apaziguamento”. Em *Nascimento da tragédia*, há a distinção entre forças artísticas apolíneas e dionisíacas. Para Koehler e Candeloro (2012), nessa distinção, há a influência de Schopenhauer na filosofia de Nietzsche, pois a música é caracterizada como uma arte que independe de representações, baseada na Vontade como a essência de tudo. Em *O nascimento da tragédia*, de acordo com Araldi (2016): “o prazer primordial (*Urslust*) do dionisíaco era visto como um jogo artístico da Vontade consigo mesma. À diferença do prazer apolíneo na bela aparência, o prazer dionisíaco é a afirmação inocente e inconsciente tanto no criar quanto no destruir. A arte trágica grega, no entanto, propicia um prazer mais elevado que a volúpia (*Wollust*) das festas bárbaras”.

seguinte afirmação: “É um problema se prazer e desprazer são fatos mais primitivos do que o juízo de valor ‘proveitoso’, ‘prejudicial’ para o todo”⁵, problema sobre o qual a presente dissertação também se debruça, circunscrevendo-o ao utilitarismo em seu sentido amplo – não somente filosófico – e à consolidação dos hábitos pelo homem de rebanho. Um aspecto das questões abordadas, que pretendemos trabalhar, é a de que, mesmo com a intensificação do uso da noção de estímulo, no período de 1880, prazer e desprazer ainda são questões para Nietzsche, visto que o filósofo tem como problema “Separar conceitualmente o estímulo do “prazer” e o “desprazer”⁶, ou seja, ele propõe tal diferenciação como problema. Posteriormente, o filósofo situa o prazer e desprazer em relação aos juízos de valor e, também, à noção de sintoma: “Prazer e desprazer são os sintomas mais antigos de todo juízo de valor: mas não são causa dos juízos de valor!”⁷, levando-nos a nos debruçar sobre a relação entre sintoma, prazer e desprazer. Desse modo, acreditamos que, para dar conta da questão sobre o movimento e a transformação do prazer e desprazer na filosofia de Nietzsche, precisamos, além de buscarmos nos circunscrever ao período de elaboração de *Humano I* até o final de 1882, mostrar as implicações e aperfeiçoamento de tais concepções em obras posteriores, mas sempre depois de percorrer as ideias que nutrem essas elaborações posteriores, as quais se encontram, além de *Humano I* e *Humano II*, também, em *Aurora* e *Gaia ciência*.

O prazer e desprazer são temas pouco trabalhados na pesquisa brasileira sobre a filosofia de Nietzsche e, quando foram trabalhados, geralmente não estavam no cerne das questões pesquisadas. Os trabalhos que dissertam sobre o prazer e desprazer não raramente estão considerando questões psicanalíticas, de maneira que fazem ponte com o princípio de prazer e a teoria das pulsões em Freud, ou seja, têm outros objetivos diferentes dos nossos. Um desses trabalhos é o de Almeida (2005), que tece comentários sobre o prazer em Nietzsche e em Freud, mas têm como foco de pesquisa a compulsão à repetição e o eterno retorno. A aproximação do prazer na filosofia

⁵Nachlass/FP 1884 26 [76].

⁶Nachlass/FP 1884 26 [77].

⁷Nachlass/FP 1886 1 [97].

de Nietzsche aos temas psicanalíticos também é recorrente em outras obras de Almeida, tais como *O além do prazer: uma leitura de Nietzsche e Freud* (1997), e ainda *Prazer, desprazer e gozo nos escritos do último período de Nietzsche* (2014). Além disso, o tema do prazer e desprazer está presente de forma bastante interessante nas pesquisas de Fonseca (2012), mas tem como tema principal o conceito de pulsão nas obras de Nietzsche, Freud e Schopenhauer. O prazer também emerge atrelado aos temas de outros pesquisadores, mas sempre restritos ao prazer narcótico presente nas práticas religiosas, ou como menções atreladas a outras questões de pesquisa não menos importantes. Esse é o caso de Nasser (2017), ao trabalhar a temporalidade na *Segunda consideração Extemporânea*, e, também, Silva (2014), que menciona o prazer e desprazer, bem como a vontade de potência, circunscrevendo-os ao tema da educação pulsional; e, ainda, Soares (2015), que menciona prazer e desprazer ao investigar a questão da superação da vontade schopenhauriana na filosofia de Nietzsche. Em suma, muitos dos trabalhos que consideram o prazer e desprazer não os têm como temas ou questões principais.

Diante disso, a importância teórica da presente dissertação está em que tais conceitos, por serem recorrentes na filosofia de Nietzsche, precisam começar a ser considerados com demorada e merecida atenção. Assim, acreditamos que a pesquisa é relevante, pois ela pode contribuir para a melhor compreensão do desenvolvimento do pensamento nietzschiano na construção da noção de vontade de potência. Por conseguinte, a pesquisa busca debruçar-se sobre tais conceitos, subsumindo-os ao nosso objetivo geral, que é verificar de que forma prazer e desprazer eram concebidos como causa das ações e, posteriormente, com a noção de estímulo, como passam a ser conceitos derivados, secundários, pois prazer e desprazer “têm apenas valor de orientação e referência para estados conscientes”⁸.

Para tanto, em nosso primeiro capítulo, dedicamo-nos a expor como prazer e desprazer foram concebidos como causa das ações, circunscrevendo-os à perspectiva do espírito cativo, ou seja, à moral cristã. Nesse contexto, a causa de todas as ações é a busca do prazer e a fuga do desprazer, contudo o

⁸FONSECA, 2012, p. 284.

homem de rebanho espelha-se no que a maioria considera bom e virtuoso, ou seja, prazer, e no que a moral considera prejudicial ou nocivo, ou seja, desprazer. Para tanto, utilizamos de *Humano, demasiado humano I e II*, pois, nesses livros, prazer e desprazer, na perspectiva do homem de rebanho, são considerados pelo filósofo com bastante recorrência. Partindo dessas obras, assim como os fragmentos póstumos do período de seu preparo, procuramos enumerar algumas características do espírito cativo, mostrando que o que é recorrente em todas elas é a propensão a se orientar pelo que é exterior: moral, utilitarismo, o líder, em suma, tudo o que visa à conservação de um só sentido para a satisfação e obtenção de prazer. Assim, a questão da busca pela autoconservação de si a partir do grupo é aqui considerada, assim como o mecanismo psicológico e social, que nutre a moral grupal, bem como a fixação de seus valores, interpretações acerca da vida, prazer e desprazer.

Para descrever o funcionamento do prazer e desprazer no campo social, seguimos o caminho de Nietzsche, em *Humano I*, destacando como um ato que, em um determinado período, promoveu prazer, que foi útil e agradável para os membros de uma comunidade, passou a ser cristalizado em hábito, costume, moral, bem como a impregnar a linguagem científica e política. Ao descrever esse processo, procuramos destacar duas posturas diante da linguagem, a saber, a postura do espírito livre e a do espírito cativo, enfatizando como esse último tem uma posição pouco ou nada polissêmica em relação a ela, ou seja, ele se cola ao imperativo do único sentido, cristalizando as palavras que colonizam o seu corpo, usando os rígidos conceitos morais para interpretar o desejo semovente que irrompe da dinâmica endógena de seu corpo.

Além da dinâmica social, procuramos destacar a dinâmica psicológica do homem de rebanho, ainda no primeiro capítulo. Para abordar a dinâmica psicológica, partimos da noção de descarga (*Entladung*), bastante recorrente nos escritos de Nietzsche, assim como a função das interpretações como meio de dar destino e sentido para as vidas, porém um sentido fixo com interpretações pouco polissêmicas, que não comportam a característica evasiva do vir-a-ser. Como expressão psicológica, procuramos demonstrá-la a partir das considerações que o filósofo tece sobre o livre-arbítrio, demonstrando

que o que se denomina livre-arbítrio, na verdade, consiste em uma forma de afirmação da vida, uma interpretação que cristaliza um só sentido de satisfação, portanto, promove prazer, uma interpretação que tenta primar sobre as outras formas de interpretações, prazeres e satisfações durante um tempo indeterminado, promovendo uma tiranização de uma só forma de satisfação, negando outras por meio de interpretações imperativas, nomeando como desprazer a multiplicidade de prazeres infraconscientes. Nessa ocasião, recorreremos ao exemplo do santo e asceta, trazendo as análises que Nietzsche faz sobre o mecanismo de descarga do afeto sobre si mesmo, ou sobre um objeto supostamente externo. O modo como o santo asceta utiliza a linguagem para interpretar a irrupção de seu desejo e os encontros dele com a realidade nos permite compreender o contraste entre o modo cativo de lidar com a linguagem e os desejos e o modo do espírito livre. Ilustra as diferenças entre prazer narcótico, referente ao esgotamento e ao tédio, e o prazer referente ao vir-a-ser, ou seja, o prazer resultante da superação de resistências e o contato do desejo com a novidade, assim como, respectivamente, o desprazer enquanto sinal de uma novidade, e o desprazer como resultante da ausência de novas formas da satisfação do desejo.

Ainda com base em *Humano I*, procuramos também expor que o filósofo, por vezes, concorda que prazer e desprazer são causa das ações, mas, por vezes, aponta que são fenômenos ilusórios, explicações possíveis sobre tais causas, ficções poéticas úteis. Desse modo, no primeiro capítulo, buscamos responder em quais sentidos prazer e desprazer são causas das ações, além de como se ajusta essa concepção às considerações sobre o prazer e desprazer como ilusões. Para isso, nesse capítulo, abordamos algumas considerações acerca da noção de causalidade, destacando a crença na unidade do eu como produtora de sínteses e palavras, além da crença dogmática do espírito cativo nessas palavras, sem interrogar a origem social e psicológica delas.

A questão trabalhada em nosso segundo capítulo é a de como o espírito livre vivencia o prazer e desprazer, ou seja, qual a sua perspectiva em face dos próprios movimentos internos em conflito com os valores morais, diante daquilo que a moral denomina como prazer e desprazer. Assim,

seguindo os passos do primeiro capítulo, partimos das características do espírito livre, citadas por Nietzsche, em *Humano I*, para, então, ressaltar as expressões culturais e psicológicas do modo do espírito livre lidar com o prazer e desprazer singular, expressões que dependem sempre da luta por superar o que já está dado pela moral, ou seja, se fortalece vencendo resistências. Desse modo, procuramos demonstrar que, diferentemente do homem cativo, que visa à conservação de si mediante o grupo, o espírito livre tem como característica central a oposição ao que é genérico, de rebanho, que inibe a expressão singular da vida do espírito cativo, ou seja, daquilo que ele experimenta em seu corpo como prazer e desprazer. Para tanto, tentamos demonstrar que ambos, homem de rebanho e espírito livre, buscam a afirmação e conservação de suas formas de fruição da vida, do prazer. Nesse contexto, o modo como tais prazeres são interpretados pelo espírito livre é considerado, assim como o modo de fazer barreira ao discurso metafísico e moral, para, a partir de seu aspecto desarmônico⁹, criar um modo próprio de lidar com a linguagem que dê vazão à fruição da multiplicidade de prazeres. Tal fenômeno só pode ocorrer quando o espírito livre deixa de se orientar pelos maus hábitos de raciocínio, tais como separar em opostos expressões e conceitos que são coextensivos, tais como o prazer e desprazer, e a crença na conservação de unidades, tais como unidade do eu, unidade das palavras, da alma, substância, moral grupal. Em outras palavras, o espírito livre, ao contrário do espírito cativo, compreende que a suposta unidade da palavra nada garante sobre a suposta unidade dos fenômenos, em suma, ele tem uma relação diferenciada com a linguagem, abrindo-se aos múltiplos sentidos e também ao não-sentido, ao insignificável.

A função de nosso segundo capítulo é mostrar que o modo como o espírito livre lida com o desprazer prepara o caminho para a crítica à noção de causalidade. Isso porque o filósofo considera que prazer, na perspectiva do espírito livre, na verdade, é resultante de várias sensações de desprazer, sensações que têm origem no organismo, na singularidade do corpo e não

⁹O uso da palavra desarmonia, ao longo da presente pesquisa, tem como pressuposto a afirmação nietzschiana, presente em HHI/ MA I § 32, pois, nela, afirma: “De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e capazes de reconhecer isto: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da natureza”, indicando que, no homem, há um aspecto harmônico e lógico, bem como um desarmônico e ilógico, de maneira que os juízos lógicos e conscientes são necessariamente injustos.

mais na unidade do eu sobre a qual supostamente a lógica e a razão apoiar-se-iam. Logo, o que é prazer e desprazer para as virtudes do rebanho não necessariamente o é para o espírito livre, visto que o prazer e desprazer singular apontam para a primazia da unidade da dinâmica do corpo em detrimento da unidade da consciência e suas derivações, pois “o centro da consciência não coincide com o centro fisiológico do psiquismo, o que coloca o fenômeno do corpo como mais rico”¹⁰.

Procuramos mostrar também que a crítica à noção de causalidade passa pela noção de estímulo, pela linguagem, além de como o espírito livre e o cativo lidam com elas. Nessa ocasião, recorreremos aos textos de *Humano II*, o qual destaca o dizer sim ao desprazer, assim como alguns aforismos de *Aurora* e *Gaia Ciência*. Para introduzir algumas considerações sobre o estímulo, e também sobre linguagem, além de fragmentos póstumos, dos quais se destaca *O Valor da Vida*, utilizamos *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, destacando como o homem, que não é refém da moral, lida com a linguagem, e como o homem racional lida com ela, ressaltando o uso de conceitos pelo espírito cativo. Ademais, destacamos o uso das metáforas poéticas e enigmas estéticos pelo espírito livre, para, por fim, expor como a noção de prazer e desprazer, como causas, se ajustam à noção de prazer e desprazer como ilusões, em suma, como pode ser causa e ilusão ao mesmo tempo.

Para o terceiro capítulo, pretendemos oferecer uma resposta à questão principal da presente dissertação, a saber, como a noção de estímulo contribuiu para o abandono progressivo do prazer e desprazer como causa das ações. Para dar cabo ao empreendimento supracitado, recorreremos aos fragmentos póstumos, do período de 1881, no qual Nietzsche esboça uma série de conjecturas acerca do estímulo interno que, ao se presentificar na consciência do espírito livre, o faz romper com o rebanho. Procuramos demonstrar como o filósofo busca, nas metáforas da literatura e da ciência, meios de comunicar o desassossego endógeno que pede para ser ouvido. Recorrendo aos fragmentos póstumos, procuramos apontar como o filósofo busca nomear essa insatisfação interna; assim, expomos a noção de estímulo

¹⁰FONSECA, 2012, p. 284.

interno, impulso, paixão, desejo e outros nomes dados pelo filósofo, nesse período. Nesse percurso, recorreremos ao livro *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (1971), escrito por Müller-Lauter, assim como à discussão proporcionada pelo referido autor acerca de Wilhelm Roux, e também pesquisadores que se debruçaram sobre este último, por exemplo, Frezzatti. Ademais, recorreremos ao *Psiquismo e Vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche* (2012), de Eduardo Ribeiro da Fonseca, o qual versa sobre a noção de impulso.

A função de nosso terceiro capítulo é mostrar que há estímulos internos ao organismo, que antecedem prazer e desprazer, de maneira que tais estímulos entram em contato com estímulos externos, ocorrendo a descarga e a satisfação, as quais, por sua vez, têm relação com o prazer e desprazer enquanto fenômenos conscientes. Essa descarga gradativamente passa a ser associada a uma palavra ou juízo moral, de modo que, no ser humano, dentro de cada palavra, metáfora, juízo, valor, há um histórico de descargas de satisfação. Assim, tais palavras antagonizam entre si, ora tendendo para uma perspectiva moral, ora tendendo para a singularidade de quem sente os estímulos e impulsos internos, ou seja, agindo como estímulos que promovem a vida, ou como estímulos que refratam ou drenam a vida de um organismo singular. Além disso, procuramos trabalhar a diferença entre estímulo e impulso, destacando quando um impulso atua como estímulo e como vários estímulos constituem um impulso; por conseguinte, buscamos situar a questão do prazer e desprazer como causas em relação às novas descobertas de Nietzsche. Nesse percurso, apresentamos uma dinâmica entre estímulos e impulsos, a qual envolve a memória, a noção de satisfação e insatisfação, assim como a relação entre fantasia inconsciente, processo perceptivo consciente e judicativo, apontando sempre para o lugar do prazer e desprazer nessa dinâmica.

1. A ABUSCA DE PRAZER E A FUGA DO DESPRAZER COMO CAUSAS DAS AÇÕES NA PERSPECTIVA DO HOMEM DE REBANHO

A questão do prazer e do desprazer é muito trabalhada nas obras publicadas e nos fragmentos póstumos do filósofo alemão, de tal modo que pode ser caracterizada como um problema para o próprio Nietzsche, visto que perdurou como uma questão inconclusa até 1884, como é possível perceber no seguinte fragmento póstumo: “É um problema se o prazer e desprazer são fatos mais primitivos do que o juízo ‘proveitoso’ [*nützlich*] e ‘prejudicial’ [*schädlich*] para o todo.”¹¹. Visto que essa questão ficou inconclusa¹² até o período de 1884, o presente capítulo visa elucidar como o prazer e o desprazer são tratados no contexto de *Humano, demasiado Humano I* e *Humano, demasiado humano II*, assim como nos fragmentos póstumos que antecederam a publicação deste, ou seja, como ela foi trabalhada seis anos antes do referido fragmento póstumo, ocasião na qual Nietzsche discute a perspectiva do homem de rebanho.

Nietzsche, em seu segundo capítulo de *Humano I*, afirma que o indivíduo¹³, assim como a sociedade, tem suas ações baseadas na busca

¹¹Nachlass/FP 1884 26 [76]

¹² O filósofo sintetiza a resolução da questão no Nachlass/FP 1886 1 [97], o qual afirma que “Acerca da confusão entre causa e sintoma [...] prazer e desprazer são os mais antigos sintomas de todo juízo de valor, mas não são causas dos juízos de valor!”, fragmento que situa o estatuto do prazer e desprazer enquanto causas, assim como sua relação com a linguagem, valores morais e a noção de sintoma. Tais questões que serão retomadas em nosso terceiro capítulo.

¹³ O indivíduo valorizado por Nietzsche é entendido como pluralidade de forças resultantes de uma dinâmica do corpo, do organismo. Nessa dinâmica, a consciência e seus desdobramentos são fenômenos terminais, ou seja, a concepção de indivíduo propagado pela moral de rebanho é diferente da concepção de indivíduo nietzschiana. Assim, Nietzsche, ao valorizar o individual, sabe que essa concepção não se encerra em si mesma, ou seja, que o eu individual é uma ilusão semovente, e não fixa, autocentrada, esclarecida. O filósofo, no FP 1881 11 [268], pontua que: “Para que se possa haver um sujeito, é preciso haver algo que permaneça, muita igualdade e semelhança. O que é absolutamente diferente e muda sem cessar não poderia se reter, não haveria nada para contê-lo”. Alguma unidade é preciso que exista; a diferença central é que algumas unidades se cristalizam e outras fazem mais trocas com o meio; algumas se expõem a novos estímulos; ainda, outros buscam sempre a mesma identidade e semelhança, pois “Eu creio que o sujeito poderia aparecer quando um protoplasma de forças diversas (luz, energia, pressão) recebe sempre e unicamente o mesmo estímulo e desse estímulo conclui a igualdade das causas: só é capaz de sentir um único estímulo e percebe como igual todos os demais. —e assim é, provavelmente, em todos os organismos de nível mais baixo”. Assim, a noção de egoísmo elevado e egoísmo de baixo nível, espírito livre e espírito cativo, na perspectiva nietzschiana, é sustentada por uma concepção diferente da

pelo prazer e na fuga do desprazer. De acordo com o filósofo, essa busca efetivar-se-ia mesmo quando o indivíduo age em dissonância com o que a sociedade considera útil, bom, agradável. Há um prazer e desprazer sentido pelo indivíduo, bem como um prazer e desprazer nomeado pela moral coletiva como útil e prejudicial. Quando age, o que está em jogo, para o indivíduo, é a afirmação da própria vida, do próprio prazer; este nem sempre tem como finalidade a conservação do grupo, ou do que o grupo considera como prazeroso, mas sim o prazer e a vida do indivíduo:

na medida em que há um *prazer* na ação (sentimento da própria potência [*Macht*], da intensidade da própria excitação), a ação ocorre para conservar o bem-estar do indivíduo, sob um ponto de vista similar ao da legítima defesa, ao da mentira por necessidade. Sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida. Se o indivíduo trava essa luta de maneira que o chamem de *bom* ou de maneira que o chamem de *mau*, é algo determinado pela medida e a natureza de seu intelecto¹⁴.

Assim, o filósofo parte da premissa de que a luta pelo prazer é luta pela vida, ou seja, a luta por autoconservação do prazer, como nos atos de legítima defesa, por exemplo, é a causa das ações. Além dessa consideração acerca do prazer como causa das ações, há outra. No final de seu primeiro capítulo, *Das coisas primeiras e últimas*, de *Humano I*¹⁵, o filósofo discute brevemente sobre a imprecisão da cognição ao realizar um juízo sobre o valor da vida, ressaltando que há aspectos desarmônicos que não podem ser sintetizados pela unidade das palavras, ou seja, que há algo que não é capturado pelas palavras, que é evasivo, que atravessa a

concepção de indivíduo da moral utilitarista. Valoriza-se o indivíduo enquanto pluralidade e oposição ao indivíduo cristalizado pela moral. Enquanto um se sabe e se conhece como unidade ilusória, o outro acredita na ilusão do eu e tenta permanecer nela, rejeitando todos os estímulos que desequilibrem a suposta unidade do indivíduo. Essa valorização do indivíduo, enquanto pluralidade, aparece No FP 1881 11 [189], no qual afirma que, sempre quando esse indivíduo entra em cena, os indivíduos da moral começam a perder força, pois, ao se aplicar o critério de prazer e desprazer como causa das ações, fica visível que a moral não se sustenta, pois “Sempre que o indivíduo entra em cena, surge a *decadência moral*, ou seja, se aplica por princípio o critério individual de prazer e desprazer, e se percebe como a particularidade dos impulsos nunca aprenderam a se acomodar”. Assim, espírito livre, egoísmo elevado, indivíduo, é aquele que sente a insatisfação dos impulsos, um desconforto e, estimulado por ela, aprende a se fazer singular, como aponta no FP 1881 11 [188]: “Em geral, a tendência do socialismo, assim como a do nacionalismo, uma reação contra o fazer-se singular. Com o *ego*, o *ego meio maduro e extravagante*, o concebem como difícil: querem devolvê-lo ao redil”. Enfim, indivíduo nietzschiano, diferentemente do indivíduo da moral, é aquele que se afirma, opondo-se e resistindo.

¹⁴MA I/HH I § 104.

¹⁵ MA I/HH I § 31, § 32, § 33, e § 34.

suposta harmonia da lógica e que só o capturamos ilusoriamente, ou seja, que há uma hiância não toda capturada pela unidade das palavras. Nessa discussão, prazer e desprazer também são abarcados e considerados como ilusórios, como é possível perceber no seguinte aforismo:

é possível permanecer conscientemente na inverdade? [...] O conhecimento só pode admitir como motivos o prazer e o desprazer, o proveitoso e o nocivo: mas como se arrumarão esses motivos com o senso de verdade?”. Pois eles também se ligam a erros¹⁶.

Afinal, por que Nietzsche insiste em afirmar que o prazer e o desprazer são causas das ações, tanto no homem da moral, o espírito cativo, quanto no homem egoísta ou no espírito livre, que do rebanho se desvencilha? Qual o motivo que levou o filósofo a considerar que prazer e desprazer são causa das ações e, ainda, considerar tais causas como ilusórias? Em outras palavras, como é possível que prazer e desprazer sejam causas e ilusões, erros necessários, simultaneamente? Como se ajusta a definição de prazer como luta pela vida a essas questões?

A elucidação da questão sobre o prazer e desprazer e suas diferenças entre proveitoso e prejudicial têm relação com a perspectiva individual, a ação egoísta ou a do espírito livre, por um lado, em contraste com a perspectiva dos que precisam da moral, do espírito cativo, por outro. Começamos, então, pela perspectiva do espírito cativo acerca do prazer e desprazer como causa das ações. Contudo, antes de abordar a perspectiva, o modo de interpretar do espírito cativo, é preciso apresentar a definição de espírito cativo expressa no contexto de *Humano I*.

O filósofo alemão evidencia uma série de características gerais sobre os espíritos cativos quando diferencia os sinais de cultura inferior, dos sinais de cultura superior, em seu quinto capítulo de *Humano I*. A primeira delas é a de que o espírito cativo “não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito”¹⁷, alguém que assume uma religião e uma cultura não por ter estudado e experimentado todas antes de decidir pela escolha, mas por hábito, tal como “alguém que, nascendo numa região vinícola,

¹⁶MA I/HH I § 34.

¹⁷MAI/HH I § 226.

torna-se bebedor de vinho”, deixando entrever a relação entre embriaguez e hábito. O espírito cativo adere às concepções não pela razão, mas pela fé, fundada no hábito: “Se obrigarmos um espírito cativo apresentar suas razões contra a bigamia, por exemplo, veremos se o seu santo zelo pela monogamia é baseado em razões ou em hábito”; ou seja: “Habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos fé”. O filósofo acresce ainda que todas as instituições da sociedade se sustentam na fé dos espíritos cativos: “Todos os estados e ordens da sociedade: as classes, o matrimônio, a educação, o direito, adquiriram força e duração apenas pela fé que neles têm os espíritos cativos”¹⁸. Nietzsche compreende que o mesmo processo, que ocorre na formação do Estado, também ocorre na formação da religião e, até mesmo, na criação dos filhos, pois: “O Estado procede da mesma forma, na realidade, e todo pai educa o filho também assim: apenas tome isso por verdade, diz ele, e sentirá o bem que faz”; isso deixa entrever a relação entre o utilitarismo e o prazer a ele associado como formadores do hábito e da moral. Assim, o espírito cativo é todo aquele que toma como verdade aquilo que é útil e agradável: “Como os espíritos cativos têm princípios por causa de sua utilidade, presumem que o espírito livre busque também a própria vantagem com suas opiniões, e só tome por verdadeiro o que lhe convém”. Além disso, quando o espírito cativo sente algo singular, útil ao seu egoísmo, ao ter o espírito livre como estímulo, o homem cativo, antes, verifica se esse novo desejo seria prejudicial ao grupo, optando por tomar partido pelo rebanho, além de refratar seus singulares movimentos interiores e nomear os movimentos do espírito livre como prejudiciais: “Mas, parecendo-lhe útil o oposto daquilo que é útil a seus patrícios e seus pares, estes supõem que seus princípios sejam perigosos para eles; então dizem, ou sentem: ele não pode ter razão, pois nos prejudica”¹⁹. Portanto, os espíritos cativos são aqueles que se embriagam no prazer do hábito, no que é considerado proveitoso para a maioria, mesmo que isso signifique suprimir os próprios prazeres, buscando muito mais a fuga do desprazer, que resultaria caso o indivíduo cativo resolvesse questionar o grupo de cativos. Apesar dessas características

¹⁸MAI/HH I § 227.

¹⁹MAI/HH I § 226.

gerais que definem o espírito cativo, o mecanismo psicológico e social do estabelecimento do hábito e do sentimento de prazer, associado ao útil, é analisado com atenção devidamente demorada pelo filósofo alemão. Começamos, então, pela análise da formação do hábito a partir do contexto cultural e a relação do hábito com o prazer, ou seja, enfatizamos, primeiro, o contexto moral.

A perspectiva do espírito cativo sobre o prazer e a moral é sintetizada com bastante precisão em *Humano II*. Nessa obra, dentre outros temas, Nietzsche analisa o elogio ao ato desinteressado, não egoísta, superestimado pela moral até os dias de hoje. O filósofo conta uma história sobre uma luta entre dois chefes e seus seguidores: “Entre dois chefes vizinhos havia uma prolongada contenda: devastavam as plantações, roubava-se o gado, queimavam-se as casas um do outro, sem resultado definitivo, pois o poder de cada um era quase equivalente”²⁰. Nessa luta, um terceiro chefe intervém, o qual faz uma mediação entre as demandas e exigências de ambos. A paz é alcançada, a região onde moravam passa a prosperar, de modo que os dois chefes e seus seguidores começam a venerar a ação do terceiro chefe, considerando-a como desinteressada, não egoísta. Essa veneração se constitui a concepção de virtude para os envolvidos na disputa: “Pela primeira vez se achou que o desinteresse é uma virtude”²¹ e, progressivamente, deixa de ser considerada em função do âmbito social e político de uma região, bem como situação específica, como aponta Nietzsche:

Os atributos morais só foram reconhecidos como virtudes, dotados de nomes, apreciados, recomendados, a partir do momento em que visivelmente determinaram a sorte e a ruína de sociedades inteiras [...] De modo que uma virtude, pelo fato de o amor e a gratidão de todos terem nela trabalhado, como numa estátua, acaba por ser um ajuntamento do que é bom e digno de adoração, uma espécie de templo e pessoa divina ao mesmo tempo. Passa a existir como virtude específica, como entidade própria, algo que não era até então, e a exercer os direitos e o poder de uma supra-humanidade santificada²².

²⁰WS/ AS § 190.

²¹ *Idem*.

²² *Idem*.

Assim, o que era um prazer associado à utilidade de uma ação útil somente em um contexto sócio-político isolado, referente à atitude de uma pessoa específica, passa a se tornar atemporal e imperativa. Deixa de ser uma ação relativa aos sujeitos que experimentaram o prazer e a afirmação da vida, em um determinado contexto, e torna-se, por meio do hábito, divinumanizada, como aponta o filósofo na continuação do mesmo aforismo.

Os atos supostamente desinteressados – ou qualquer outro ato transformado em virtude – passam a ser louvados; os atos individuais, que dessa virtude destoam, começam a ser chamados de egoístas e são rejeitados pelo grupo, em nome de um conjunto de virtudes há muito estabelecidas. Esse último estágio de um sentimento moral é cristalizado pelo hábito e a obediência passiva, de maneira que exerce coação e coerção, conservando as ações morais ditas não egoístas. Essa associação é explicada da seguinte forma:

Pouco a pouco, todo o sentimento incômodo, inicialmente rígido, vai se fazendo agradável. De imposição passa a ser hábito, logo, costume, e finalmente virtude associada ao prazer. Mas as pessoas que acessaram este último estágio não querem saber que foram seus ancestrais distantes que empreenderam o caminho²³.

Há uma interpretação do prazer que tem base em uma atitude específica, do sim e do não do corpo individual, ou de um momento social e político. Esse sentimento, associado a uma virtude, é esquecido e descontextualizado, tornando-se atemporal, mediante o hábito que se torna costume e, por fim, virtude. O último estágio de um sentimento de prazer é considerado como causa das ações; as ações a ele relacionadas são cristalizadas, de maneira que as coisas últimas passam a ser consideradas como primeiras. Gradativamente, acredita-se que a vida virtuosa é a causa do prazer, ao passo que Nietzsche tenta demonstrar que o sentimento moral tem sua origem num passado longínquo, seja no corpo individual, seja nas construções morais coletivas. Contudo, vejamos, com atenção

²³Nachlass/FP 1876-77 23[141].

demorada, como o filósofo alemão analisou os pormenores desse processo, ressaltando, num primeiro momento, o contexto moral.

A relação entre o prazer e o costume é bastante discutida pelo filósofo no aforismo 97 de *HH I*, “Prazer no costume”, no qual argumenta que o que impossibilita o corpo individual de escutar o seu próprio prazer é o hábito coletivo, a moral, que é sustentada pelo egoísmo de baixo nível. Para Nietzsche, há um egoísmo elevado, referente ao prazer pessoal, e um egoísmo de baixo nível, referente ao deixar-se submeter aos imperativos morais, forma de satisfação e prazer por ela permitido. Ambos são considerados ações morais, contudo, apoiam-se em disposições orgânicas e corporais diferentes. O modo como Nietzsche concebe a relação do prazer com a moral e o egoísmo de baixo nível é verificável em um fragmento do verão de 1877, no qual afirma que moral é tudo o que é tomado como imperativo por alguém: “Denominamos moral a quem se subordina a uma lei reconhecida por ela e atua conforme ela, ou seja, uma lei do Estado, a voz de deus em forma de mandamento religioso ou inclusive meramente a consciência, ou o ‘dever’ filosófico”²⁴, não importando se esse alguém creia em tais leis, ou seja, se elas sejam seguidas conscientemente ou inconscientemente: “Que alguém creia nas ditas leis com razão ou sem ela, resulta indiferente; o que importa para a moral é que se oriente por ela”²⁵. O filósofo acresce que há dois modos de lidar com essas leis: o modo egoísta e o modo coletivo, de forma que se posiciona ao lado do que a moral chama de egoísta: “– Dentro das diversas esferas do egoísmo, há uma diferença entre o mais elevado e o mais baixo: aqui, ao colocar-se ao lado do egoísmo superior, depurando-o, também o denomino como moral”²⁶. Para afirmar sua filosofia, Nietzsche analisa o que a moral concebe como bom e mal: “Na atualidade, chamamos de bom a um modo de conduta moral”; como a moral nomeia as ações egoístas e as supostamente altruístas: “A bondade da alma se atribui ao homem que mostra prazerosamente compaixão, simpatia, capacidade de sacrifício, etc., não temendo uma lei, mas agindo conforme seus impulsos internos”²⁷. Contudo, Nietzsche afirma que esse suposto altruísmo,

²⁴Nachlass/FP 1876-77 23 [87].

²⁵Idem.

²⁶Idem.

²⁷Idem.

entendido como instinto²⁸, na verdade, foi constituído de modo muito artificial, dependendo de uma herança e costume, num primeiro momento; depois, da cristalização da moral e, por último, concebida como instinto. Tudo isso é sustentado e nutrido pelo sentimento de prazer:

Assim, portanto, moralidade é convertida em instinto, vinculada ao seu exercício de prazer, tal como geralmente sucede depois de uma longa herança e costume: a isso se denomina entre nós como ser bom²⁹.

Moral, no contexto do egoísmo de baixo nível, coletivo, é concebida a partir de um modo prazeroso de lidar com os impulsos³⁰, que foi efetivo em um determinado período da história do indivíduo e da cultura; assim, progressivamente, torna-se atemporal, mediante o prazer associado ao útil, ao que afirmou a vida daquele organismo ou sociedade em um determinado período ou momento de vida. Esse mecanismo, do prazer fixado pela moral, entendido como causa das ações morais, também é abordado, embora com maior minúcia, em “Prazer no costume”: “Um importante gênero de prazer, e com isso importante fonte de moralidade, tem origem no hábito. Fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado”³¹. Dessa forma, no contexto coletivo, nasce o útil associado ao agradável: “sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e, portanto é útil [...] O costume é, assim, a união do útil ao agradável, e, além disso, não pede reflexão”³². Essa “comprovada sabedoria de vida” é utilizada para promover coação social, pois “Sempre que pode exercer coação, o homem a exerce para impor e introduzir seus costumes”. Desse modo, uma comunidade de indivíduos, por meio de uma conclusão errada acerca do prazer, força todos os demais a adotarem um costume, como aponta o filósofo:

Eis a conclusão errada: porque nos sentimos bem com um costume, ou ao menos levamos nossa vida com ele, esse

²⁸ A consolidação do hábito estabelece a noção de instinto, o caráter de uma geração e tais hábitos são impostos por meio da interpretação imposta por aqueles que têm o caráter selecionado a longo prazo.

²⁹ *Idem*.

³⁰ A noção de impulso (*Trieb*) e sua relação com o prazer e desprazer no contexto de *Humano I* foi aprofundada em nosso terceiro capítulo.

³¹ MA I/HH I § 97.

³² *Idem*.

costume é necessário, pois vale como a única possibilidade na qual nos sentimos bem; o bem-estar da vida parece vir apenas dele.³³

Essa análise também é tratada com mais detalhes em *MA I/HH I § 96* “Costumes e moral”. No referido aforismo de *Humano I*, o filósofo alemão considera que “Ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida”³⁴ e que os indivíduos podem se sujeitar a ela com dificuldade ou com prazer: “Se alguém se sujeita a ela com dificuldade ou com prazer é indiferente, bastando que o faça”, deixando entrevista a busca pelo prazer e a fuga do desprazer. Nessa perspectiva, o homem considerado como bom pelo rebanho é aquele que pratica a moral, como aponta: “ ‘Bom’ é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral”, inclusive, se, para o grupo, um ato de vingança é considerado bom. Logo, a noção de bom está relacionada à função adaptativa do indivíduo ao grupo e do grupo que, como um organismo, busca a permanência na existência, ou, nas palavras de Nietzsche: “Ele é denominado bom porque é ‘bom para algo’ [...] ‘bons para algo’, como úteis”. Em contrapartida, “mau é ser ‘não moral (imoral), praticar mal costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida”³⁵, indicando que a noção de bem e mal é relativa ao período histórico de uma determinada cultura, que está restritamente ligada com a conservação das comunidades que propagam tais valores e virtudes por meio das interpretações fixas que promovem o esquecimento da relação do indivíduo com seu íntimo e com outros períodos históricos:

Nisso não importa saber como *surgiu* a tradição, de modo que ela o fez sem consideração pelo bem e mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma *comunidade*, um povo; cada hábito supersticioso surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir; afastar-se dela é perigoso, ainda mais nocivo para a *comunidade* que para o indivíduo (pois a divindade pune a comunidade pelo sacrilégio e por toda violação de suas prerrogativas, e apenas ao fazê-lo pune também o indivíduo). Ora, toda tradição se torna mais respeitável à medida que fica

³³ *Idem.*

³⁴ MA I/HH I § 96.

³⁵ *Idem.*

mais distante de sua origem, quanto mais esquecida for esta; o respeito que lhe é atribuído aumenta a cada geração, a tradição se torna enfim sagrada, despertando temor e veneração.³⁶

Há um esquecimento, portanto, que dissocia o prazer originário da virtude passageira que afirmou a vida em um período específico do indivíduo e da cultura. No caso do homem que não cria, o espírito cativo, sua incapacidade de perceber a causalidade real³⁷ e, conseqüentemente, acreditar que o costume é uma condição necessária de existência é uma característica das comunidades e organismos menos elevados, do egoísmo baixo, portanto, do prazer narcótico. Nessas comunidades, o costume só pode ser mantido devido à intensificação do prazer sobre o qual se assentam tais costumes, ou pela refração de tudo o que aponte para novas formas de experimentar o prazer. Diante disso, até “os mais duros [costumes], tornam-se mais agradáveis e mais brandos com o tempo, e que também o mais severo modo de vida pode se tornar hábito e com isso um prazer”³⁸. Disso decorre que, com o tempo, o indivíduo para de sentir prazer e age somente para fugir do desprazer de ter que lidar com as resistências impostas pelo estado, moral e religião. Passa a buscar o prazer da utilidade para evitar o desprazer da coação, deixando de lado os prazeres mais profundos, ou até mesmo passa a viver sem prazer apenas para não lidar com o desprazer que seria sentido pelo corpo ao tentar sair do estado de homeostase moral, prazer da embriaguez utilitária e religiosa, como aponta no Nachlass/FP 1876-1877 23 [87]: “A moralidade surge quando o homem busca o útil [...] o que não proporciona prazer de imediato ou não o proporciona prazer em absoluto, mas garante a ausência da dor, especialmente em interesse de muitos”. Para não ter que lidar com as exigências e dificuldades do próprio desejo, os espíritos cativos entregam a sua

³⁶ *Idem.*

³⁷ Com isso, não queremos afirmar que Nietzsche acredita que há uma realidade mais verdadeira para além da aparente, mas que o espírito cativo acredita na ilusão da linguagem, ou seja, acredita que a unidade da palavra diz a verdade sobre a unidade da coisa, em suma, o espírito cativo nada pensa para além do que a linguagem consciente permite e é incapaz de compreender pluralidade de afetos e sentimentos, do histórico de descargas e satisfações de prazer e desprazer, que a história de uma palavra, como sintomas no corpo, pode carregar. Em suma, o espírito cativo não compreende que a causa de seus movimentos e sintomas interiores não pode ser sintetizada pela linguagem, exceto de forma ilusória, como veremos no final do segundo capítulo.

³⁸ MA I/ HH I § 97.

satisfação aos discursos, imperativos, virtudes, avaliações sobre a vida e interpretações já dadas. Dito de outro modo, para manter a vitalidade das instituições e da moral, os espíritos cativos desenvolveram métodos que dão um sentido, uma interpretação única aos prazeres dos membros que nasceram em um estágio tardio, quando a moral e as instituições já estavam consolidados de tal modo que seus membros perderam de vista a origem da moral. Além de dar um destino para os prazeres singulares dos indivíduos, a moral cativa também refrata outras formas de se interpretar outros prazeres, por meio da coação. Em suma, a expressão singular do prazer e da vida é inibida pela moral e é forçada a encontrar outros destinos; um desses outros destinos é a intensificação da interpretação, a excitação e prazer, fazendo com que o mais duro hábito se torne uma narcose prazerosa. Contudo, antes de abordar o aspecto narcótico, vamos nos debruçar um pouco mais sobre a coação.

A coação precede a moralidade e a moralidade também age como coação, fazendo com que os indivíduos se acomodem a ela para evitar o desprazer. A sujeição dos indivíduos ao costume tem sua expressão máxima na crença no livre-arbítrio, que é bastante trabalhada em *Humano II*, e na crença na existência de um instinto social, trabalhado em *Humano I*.

Enquanto a crença no livre-arbítrio tem mais proximidade com o mecanismo psicológico dos espíritos cativos e com a noção de causalidade derivada de seu modo de lidar com a afirmação do prazer e da vida, o instinto social tem maior proximidade da consolidação de uma suposta causa que justificaria a causa do comportamento gregário da cultura metafísica destes. Em outras palavras, os acontecimentos socioculturais são sintomas, sinais de como os indivíduos priorizam o modo como lidam com o prazer e desprazer, de maneira que tais sintomas não se efetivam somente no nível cultural, mas também no nível psicofisiológico individual. Um sintoma social é a expressão de vários sintomas individuais. A crença no livre-arbítrio, no corpo individual, é a expressão de um sintoma no âmbito do corpo individual; a crença no utilitarismo e no instinto social são sintomas visíveis no campo cultural. Ambos têm em comum a tiranização de apenas um modo de satisfação de prazer e o isolamento de outros meios de satisfação de prazeres.

Nietzsche considera que o assim chamado instinto social é, no fundo, um conceito para consolidar a coerção exercida pela moral, uma análise psicológica errônea empreendida pelos psicólogos utilitaristas ingleses, que não perceberam que seus preconceitos metafísicos, a busca pela autoconservação da ilusória unidade de si mesmo e o prazer nela intensificado contaminaram a ciência por meio das premissas utilitárias³⁹. Ainda, a crítica à concepção de instinto social, o filósofo considera, no Nachlass/FP 23 [32] 1876-1877, que: “o instinto social surge da pressão que se exerce para que o indivíduo se interesse por outro ser”. As noções de virtuoso e prejudicial, prazer e desprazer, também derivam dessa concepção. O prazer nas interações sociais, conseqüentemente, é denominado virtude, como aponta Nietzsche em *MA I/HH I § 99*, “O que há de inocente nas chamadas más ações”:

A moralidade é antecedita pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto [*Instinkt*]: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligado ao prazer [*Lust*] – e se chama virtude⁴⁰.

O sentimento de prazer é a base que sustenta a moralidade, visto que ele é como um rio inextinguível, as interpretações, virtudes e juízos morais acabam drenando sua quantidade mediante a criação de diques; o último deles é nomeado como instinto. Enquanto o espírito livre navega para além desses diques, os espíritos cativos permanecem na calma e transbordamento dos diques, ou seja, tomam como causa a interpretação lógica dada a um

³⁹ Nietzsche entende como utilitarismo a união do útil ao prazeroso, assim como as ações que proporcionam o máximo de prazer e felicidade para o maior número de pessoas. Assim, utilitarismo está relacionado tanto à doutrina teórica do utilitarismo quanto aos atos mecânicos e úteis que um indivíduo exerce a ponto de esquecer sua singularidade. Quanto à doutrina utilitarista, é possível perceber que as críticas de Nietzsche são precisas, visto que Stuart Mill define o utilitarismo, separando prazeres de desprazeres, e relacionando o prazer à moral, pois: “O credo que aceita a utilidade, ou Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade, a dor e a privação de prazer [...] Mas essas explicações suplementares não afetam a teoria da vida em que esta teoria da moralidade se baseia – nomeadamente, a ideia de que o prazer e a isenção de dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e de que todas as coisas desejáveis (que são tão numerosas no esquema utilitarista como qualquer outro) são desejáveis ou pelo prazer inerente em si mesmas ou enquanto meios para a promoção do prazer e da prevenção de dor” (MILL, 2005, p. 48).

⁴⁰ *MA I/HH I § 99*.

fenômeno que já é terminal, em relação ao prazer pessoal do indivíduo e dos processos físico-químicos que o antecedem. Ao adaptarem-se a tais concepções, os espíritos cativos criam a ilusão de identidade grupal, identidade de causas, identidade de egos, nas palavras do filósofo em *MA I/HH I§ 98*, “Prazer e instinto social”. “As manifestações de prazer semelhantes despertam a fantasia da empatia, o sentimento de ser igual”⁴¹. Dessa relação de espelhamento entre os indivíduos, nasce o instinto social: “Com base nisso se constrói depois a mais antiga aliança: cujo sentido é defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo. E assim o instinto social nasce do prazer”⁴²; tem, portanto, como causa – assim como a moral e o hábito – o prazer.

Assim, a crença no instinto social expressa, na verdade, a dominação exercida por um tipo de vida que busca se autoconservar. Trata-se de uma interpretação dominante; é um desenvolvimento tardio do que os psicólogos e filósofos utilitaristas ingleses chamam de impulso não-egoísta. Na história desse conceito, ressoa a necessidade de permanência metafísica. Nietzsche questiona tal concepção, afirmando, no *Nachlass/FP 23 [9] 1876-1877*, que: “Em geral, a palavra impulso [*Trieb*] nada mais é do que um recurso confortável e é usado em todos os lugares onde os efeitos regulares nos organismos ainda não foram submetidos às suas leis químicas e mecânicas”; isso indica que a noção de causalidade dessas concepções morais-científicas é insuficiente e partidária da autoconservação das ilusões dos espíritos cativos. O filósofo considera que a propagação e a aceitação dessa crença por alguém acontecem por conta dessa tiranização, que é explicada juntamente com a noção de livre arbítrio, como aponta:

Onde se originou a doutrina do livre-arbítrio. – Num indivíduo, a *necessidade* se encontra na forma de suas paixões; em outro, como hábito de ouvir e de obedecer; num terceiro, como consciência lógica; num quarto, como capricho e paulatinamente prazer em escapadas. Mas esses quatro buscam a *liberdade* do seu arbítrio justamente ali onde cada um deles se acha mais fortemente atado: é como se o bicho-da-seda buscasse a liberdade do seu arbítrio justamente no tecer. De onde vem isso? Vem claramente do fato de que cada qual se considera mais livre onde sua *sensação de vida* é

⁴¹ MA I/HHI § 98.

⁴² *Idem*.

maior, ou seja, ora na paixão, ora no dever, ora no conhecimento, ora no capricho. Aquilo mediante o qual o indivíduo é forte, em que se sente vivo, ele inadvertidamente crê que deve ser sempre o elemento de sua liberdade⁴³.

Cada indivíduo acredita ser livre justamente porque sente a afirmação de sua força, ou seja, se sustenta sobre o sentimento de prazer de cada espírito cativo que acredita nessa concepção. Em outras palavras, cada indivíduo projeta no estado e na religião o seu sentimento tirânico de afirmação da vida, do prazer, da força, transformando a moral e a instituição em algo igualmente tirânico. Uma só forma de satisfação de prazer que, por causa da interpretação monossêmica, não deixa que outras interpretações e formas de afirmação da vida tenham expressão, tanto no campo social e coletivo quanto no âmbito individual e fisiopsicológico. O filósofo acresce que essa concepção não acontece apenas no âmbito político e social, mas também no âmbito da metafísica, ou seja, do estudo de como o homem conhece a realidade:

Nisso a experiência que o homem teve no âmbito político-social é transposta erradamente para o âmbito metafísico derradeiro: ali o homem forte é também o homem livre, ali a viva sensação de alegria e dor, de intensidade da esperança, ousadia do desejo, potência do ódio, é apanágio dos dominadores e independentes, enquanto o assujeitado, o escravo, vive oprimido e obtuso. – A doutrina do livre-arbítrio é uma invenção dos *dominantes*⁴⁴.

No âmbito da metafísica, o livre arbítrio é uma das expressões do mecanismo de separar as coisas em opostos absolutos, por exemplo, prazer e desprazer, homem e natureza, corpo e alma. Trata-se da necessidade metafísica, como aponta Nietzsche em *HH I “Química dos conceitos e sentimentos” § 1*: “[...] não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica”⁴⁵. A crítica a esse grande erro de raciocínio encontra-se também no seguinte aforismo:

A imprecisa observação geral enxerga em toda a natureza oposições (“quente e frio”, por exemplo), onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induziu a querer entender e decompor segundo essas oposições também a natureza interior, o mundo ético-espiritual.

⁴³ WS/AS § 9.

⁴⁴ WS/AS § 9.

⁴⁵ MA I/ HH I § 1.

Não há ideia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições, em vez de transições⁴⁶.

Nietzsche usa a crença no livre-arbítrio como exemplo de expressão de uma forma prazerosa, tirânica e dominante de afirmar a vida. Tal prazer é mais ou menos contido e harmonizado na suposta unidade do eu, criando a ilusão de que ele está separado do mundo e da multiplicidade de outros prazeres, pois, na tiranização, os atou em um modo monossêmico de interpretar.

Verifica-se que há um círculo vicioso, de retroalimentação e remanejamento da vida e do prazer, entre o que acontece no âmbito político-social e o que acontece na investigação metafísica e psicológica. A suposta unidade do eu alimenta a crença na suposta unidade das concepções políticas e sociais, e vice-versa, ou seja, em ambos os casos, os fenômenos que, na verdade, são terminais tendem a ser interpretados pelo homem de rebanho, como causas.

Discorreremos, até aqui, sobre o prazer e desprazer, enfatizando o âmbito político-social, ou seja, no contexto da moral, desde seu surgimento atrelado a um ato específico e temporal, até a consolidação do hábito por meio da instituição do conceito de instinto de autoconservação social. Agora, após apresentar algumas considerações sobre o livre-arbítrio, bem como sua relação com a transposição da noção de causalidade constituinte dos valores morais para a metafísica, introduziremos a análise psicológica e metafísica, tecida por Nietzsche acerca da relação entre prazer, moral e seus mecanismos na cognição do espírito cativo.

Nietzsche, em *MA I/HH I* "§ 18, "Questões fundamentais da metafísica", faz uma análise dos sintomas expressos pela consciência, começando pelos juízos, de maneira a mostrar que, na base de qualquer juízo, há uma crença; a base da crença é a sensação de prazer e desprazer, que, por conseguinte, antes do sentimento de uma suposta substância, um eu pensante, uma unidade, há os sentimentos de prazer e desprazer, como é possível verificar em:

⁴⁶ WS/AS § 67.

O primeiro nível do [pensamento] lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a sensação de *agradável* [*Lust*] ou do *doloroso* [*Schmerz*] em referência ao sujeito que sente. Uma terceira nova sensação, resultado das duas precedentes, é o juízo em sua forma inferior. – A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor. Entre os momentos que nos tornamos conscientes dessa relação, entre os estados do sentir, há os de repouso, os de não sentir: então o mundo e cada coisa não têm interesse para nós, não notamos mudanças neles (como ainda hoje alguém bastante interessado em algo não nota que um outro passa ao lado). Para uma planta, todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma. Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há coisas iguais [...] A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel.⁴⁷

Verifica-se que Nietzsche concebe prazer e desprazer como de interesse do organismo que sente, ou seja, são causa das ações, contudo, essas causas têm uma relação bastante complexa com o pensamento lógico, o que levará, mais tarde, em 1884, Nietzsche a se perguntar sobre o que diferencia prazer e desprazer dos juízos de proveitoso e prejudicial. Essa resposta passa pela referida “terceira e nova sensação”, que pode ser entendida como um valor moral ou uma virtude, de modo que é possível perceber que os valores morais e os juízos morais são fenômenos terminais, já que remetem a uma terceira sensação, que resulta de outras precedentes, as quais pouco têm relação com o prazer e desprazer do ser orgânico individual. O homem cativo permanece embriagado por essa terceira sensação, ou seja, nos “momentos de repouso”, de homeostase, esquecendo-se do prazer pessoal e originário do próprio corpo, deixa-se ser capturado pelo que a moral considera prazeroso. Nietzsche permite entrever que esses fenômenos terminais são tomados erroneamente como causa das ações, quando, na verdade, a causa foi há muito esquecida. Por sua vez, os defensores da vida virtuosa e utilitária permanecem no fenômeno terminal, na crença em unidades. Além disso, o aforismo indica que a crença na moral tem base em organismos humanos que realizam poucas trocas com o meio, ou se expõem pouco a novos estímulos, denominando-os como desprazer – como será visto adiante.

⁴⁷ MA I/HH I § 18.

O aforismo indica ainda que os organismos que permanecem no reino da moral, dos fenômenos terminais, são organismos que ficam em um estado estacionário de prazer, prazer do repouso, estados de não sentir e, posteriormente, essa unidade faz juízo extensivo, concluindo que todos os demais experimentam a mesma sensação de prazer referente a todas as outras sínteses produzidas pela unidade primordial pressuposta pelos lógicos, levando-os a conceber o prazer de repouso, narcótico, como causa de todas as ações. A crença na unidade, como visto, é investida de intensificados sentimentos, uma embriaguez associada ao prazer estacionário. Em outras palavras, a crença em uma unidade do eu; assim, nas sínteses lógicas, realizadas pelo eu, há as expressões do modo de tiranização de uma forma de afirmar a vida, que isola outras formas de satisfazer o prazer, tal como na crença no livre-arbítrio, ou dá outros destinos para o prazer individual do homem cativo. Essa forma de lidar com o prazer é bastante explorada por Nietzsche quando este tece comentários sobre a vida dos santos e ascetas, em *Humano I*.

As figuras do santo e do asceta são bastante elucidativas para compreender o modo tirânico de interpretar na perspectiva psicológica. Isso porque, por meio deles, Nietzsche expõe dois mecanismos presentes no modo como o sacerdote e o asceta lidam com o prazer e desprazer. Além disso, o santo e o asceta são as figuras que fazem com que a moral cativa perdure à custa do próprio prazer, da própria vida; projetam isso para a sociedade, atraindo mais pessoas para o cativeiro da moral. Há, portanto, a relação entre a crença em unidades e o prazer a elas associado, o que também é possível inferir a partir de *MA I/HH I § 29*, “Embriagado pelo aroma das flores”:

A barca da humanidade, pensamos, tem um calado cada vez maior, à medida que é mais carregada; acredita-se que quanto mais profundo o pensamento do homem, quanto mais delicado seu sentimento, quanto mais elevada sua autoestima, quanto maior sua distância dos outros animais – quanto mais ele aparece como gênio entre os animais –, tanto mais perto chega da real essência o mundo e de seu conhecimento: isso ele realmente faz com a ciência, mas pensa fazê-lo mais ainda com suas religiões e suas artes.⁴⁸

⁴⁸ MA I/HH I § 29.

Como visto, há uma relação entre autoestima, a unidade de si, a intensificação de um delicado e profundo sentimento e a tentativa de buscar, fixar e conservar o prazer narcótico e estacionário, em suma, uma intensificação do sentimento de prazer é a base dos juízos e avaliações morais. Intensificação realizada pela moral, religião e filosofias metafísicas, cuja relação entre as três pode ser verificada em *MA I/HH I* § 108, “A dupla luta contra o infortúnio”, quando menciona o papel da reinterpretação da dor propagado pelas artes da narcose. Em suma, religião, moral, filosofias metafísicas e, também, algumas concepções artísticas têm a mesma base: busca pela unidade de si, reter, por meio das palavras, o sentimento de prazer associado ao útil, tentando fazê-lo durar, por meio da intensificação do sentimento de prazer narcotizante. Trata-se da necessidade metafísica⁴⁹, cuja menção aparece em *MA I/HH I* § 110 “A verdade na religião”, quando afirma que os filósofos poetizantes e poetas filosofantes tratam “todos os sentimentos que encontravam em si mesmos como essência fundamental do homem [...] sob a influência da tradição religiosa [...] sob o poder antigo e hereditário daquela ‘necessidade metafísica’⁵⁰. Isso indica, mais uma vez, que, por trás dos juízos e valores, há o prazer narcótico e tiranizante. Tais sentimentos são febrilmente considerados em *Da vida religiosa*. No referido capítulo de *Humano I*, Nietzsche discute o excesso de prazer transbordante concebido como causa das ações. Em *MA I/HH I* § 117, “O elemento não grego do cristianismo”, Nietzsche considera que toda a psicologia metafísica tem como causa o excesso de sentimento: “Sobre este excesso doentio do sentimento, sobre a profunda corrupção da mente e coração que lhe é necessária, agem todas as invenções psicológicas do cristianismo: ele quer negar, despedaçar, aturdir, embriagar”⁵¹. O filósofo compreende, ainda, que o prazer é causa das opiniões agradáveis, da fé, do utilitarismo, como expressa em *MA I/HH I* § 120, “A prova do prazer”: “A opinião agradável é aceita como verdadeira: esta é a prova do prazer (ou como diz a Igreja, a prova da força), da qual todas as religiões se

⁴⁹ Trata-se de uma ideia presente em Kant e em Schopenhauer. A razão humana não consegue ficar sem conhecer, sem dar sentidos e, por conseguinte, cria ideias para lidar com aquilo que não pode conhecer na sensibilidade, ou seja, ideias para responder às antinomias criadas pela própria razão, tais como o conceito de deus, de alma e de liberdade.

⁵⁰ *MA I/HH I*, § 110.

⁵¹ *MA I/HH I*, § 117.

orgulham”⁵², critério que o filósofo alemão considera frágil e de pouco valor, quando condensado em apenas um tipo de interpretação tiranizante. Esse excesso de prazer da embriaguez não se restringe apenas à experiência religiosa, como aponta em *MA I/HH I* § 131, “Sequelas religiosas”: “Por mais que alguém creia ter se desabituaado da religião, isso não sucedeu a ponto de não ter alegria em experimentar sentimentos e disposições religiosas sem conteúdo intelectual”⁵³, indicando que o referido sentimento pode ser causa de outras expressões sociais e individuais, tal como a música, a ciência e a filosofia, que têm como característica a busca pela felicidade imutável: “[...] o desejo íntimo de que possa ser assim – isto é, de que o que torna feliz também seja verdadeiro”⁵⁴.

Assim, na base dos valores morais e virtudes, há o sentimento de prazer. Esse sentimento, como visto, é dissociado da sua ação correspondente original, transformada em imperativo atemporal, em ideias não polissêmicas. Os indivíduos, acometidos pelo *pathos* da fixidez, buscando intensificar o prazer e a busca pela suposta permanência da unidade de si, estendem seu juízo sobre si ao restante da humanidade, dando início, portanto, ao hábito e, por conseguinte, à moral, como visto anteriormente. Moral, estado, religião e deus tornam-se autoimagens projetadas, espelhos, sobre os quais se busca intensificar o excesso de sentimento e de prazer, que é tido como causa das ações pelo homem de rebanho. Assim, precisa ser descarregado para fora ou sobre si mesmo, dependendo dos juízos morais que dão sentido e interpretem o referido excesso de sentimento, como aponta Nietzsche, em *MA I/HH I* § 138: “O que sucede, na verdade, é a substituição de uma ideia por outra, enquanto o ânimo mantém sua mesma altura, seu mesmo nível”⁵⁵, ou seja, o aspecto quantitativo do prazer, enquanto vida, pede descarga e encontra, como meio de descarga, quaisquer representações e interpretações – qualitativamente – disponíveis, como aponta também em *MA I/HH I* § 140: “encontrei, em muitas

⁵² MA I/HH I, § 120.

⁵³ MA I/HH I, § 131.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ MA I/HH I, § 138.

das ações mais difíceis de explicar, expressões daquele prazer na *emoção em si*⁵⁶.

Há um prazer na emoção em si, portanto, que é capturada pela linguagem e cristalizada pelos juízos e virtudes morais, que se desloca proporcionando ânimo a muitas expressões e hábitos das filosofias metafísicas e morais. Para compreender a substituição de uma ideia por outra, assim como sua relação com a descarga e a satisfação de prazer, além de sua relação com o hábito e as interpretações monossêmicas, assim como sua relação com a descarga desse prazer originário, faz-se necessário considerar a relação do santo e suas alucinações, epifanias, refrações, delírios místicos, além de suas avaliações sobre a vida, pois, como será visto no terceiro capítulo, o qual se detém na relação entre prazer e estímulo, no período de 1880 a 1882, as expressões morais e concepções sociopolíticas começam a ser consideradas como sintomas de configurações de força em suas relações com os estímulos externos ao organismo, sintomas expressos pelo organismo do espírito cativo. Tal expressão é descrita por Nietzsche ao considerar o modo como o santo e o asceta⁵⁷ lidam com a descarga, expressão dos próprios afetos e excitações externas ou internas.

A noção de descarga [*Entladung*]⁵⁸ é importante para a compreensão da relação entre juízos e representações com o prazer e desprazer sentido e

⁵⁶ MA I/HH I, § 140.

⁵⁷ Optamos por tratar dessa dinâmica, aqui, porque essas ideias já estavam em *Humano I* e foram aprofundadas, posteriormente, com a noção de estímulo. A noção de descarga, desenvolvida nos parágrafos seguintes, aponta para o fato de que Nietzsche já suspeitava que prazer e desprazer eram fenômenos fictícios. Se há uma descarga de afeto, então, há algum processo anterior ao afeto, algo que moveu a busca por essa descarga. Em suma, há algo que compôs a excitação da qual se busca descarregar. Concepções que, como visto, já estavam em *Humano I*.

⁵⁸ A noção de descarga é bastante recorrente a partir de 1880, apoiada nos estudos sobre fisiologia que Nietzsche realizou ao longo de sua vida. Nesse período, foi possível verificar que a primeira vez que a descarga associada à fisiologia aparece no FP 3[18] da primavera de 1880: “A imagem do próximo, seja qual seja o modo como nós a imaginemos, é um produto de uma plenitude que deseja descarregar-se, um vazio que deseja preencher-se –é sempre um estado fisiológico, para o qual não temos um objeto específico próprio” (NIETZSCHE, 2008, p. 518)”, trata-se, pois, de um excesso quantitativo que busca qualquer representação para descarregar-se; o Estado, a moral, a religião, o utilitarismo propiciam um sentido a esse excesso. Nietzsche, por sua vez, propõe que haja uma cultura, na qual cada um possa dar os destinos para seus excessos; assim, utiliza, a exemplo, a cultura grego-homérica, como será visto em nosso segundo capítulo. Essa concepção pode ser inferida, ainda, a partir dos fragmentos 3[76], 3[114], 4[110], 4[309], 6[300], de 1881, e em *Aurora* § 119, no qual mescla a noção de impulso, satisfação e descarga. Já em 1882, Nietzsche fala sobre uma força que se apodera dos homens, utilizando-os como meio de descarga, como é verificável no FP 4[37] entre novembro de 1882 e fevereiro de 1883. Em 1883, a busca pelo prazer e fuga do

concebido pelos organismos dos espíritos cativos. Em *HH I*, essa noção é verificada no § 138 e também no § 370. No primeiro, ressalta-se o esforço dos sacerdotes em provocar a emoção em si, o afeto, fazendo com que ela se direcione para uma representação exterior, ou interiorizando-o contra si mesmo, uma “vingança terrível”, ou uma “refração”⁵⁹, direcionando o excesso de afeto tanto contra um suposto inimigo quanto contra si mesmo; o critério é que o excesso de afeto seja descarregado: “O que realmente lhe importa, portanto, é a descarga [*Entladung*] de sua emoção; para aliviar sua tensão, pode juntar as lanças dos inimigos e enterrá-las no próprio peito”⁶⁰. O que as religiões e seus análogos fazem é oferecer uma interpretação pronta ao indivíduo, possibilitando com que ele nomeie e ofereça um sentido ao próprio prazer por meio de uma linguagem alheia de si. Assim, o afeto genuíno, referente a si próprio, por exemplo, o desejo sexual, em seu aspecto quantitativo, não recebe uma qualidade de acordo com o indivíduo que o sente, mas sim de acordo com algo exterior a si, a moral. Isso pode ser exemplificado nas visões dos santos que ergueram sua religiosidade às custas da repressão do desejo sexual; desejo cujo retorno aparecia em formas de alucinações perceptivas, pois eram interpretadas pelas qualidades dadas pela religião, tal como quando as alucinações do santo inseriam em seu polo perceptivo a representação de uma mulher substituindo a imagem de Cristo pela de uma mulher nua, igualando a mulher e o desejo ao demônio. Assim, o ânimo

desprazer – tanto na perspectiva do espírito livre quanto a do espírito cativo –, descarga e força aparecem associados no FP 7 [77], no qual ressalta a característica de um “processo explosivo involuntário”. Tal processo pode tornar-se cativado pelas representações e interpretações do Estado, da moral utilitária e da religião. Ainda nesse período, Nietzsche caracteriza o medo da descarga como uma característica também presente no santo no FP 7[108]. A descarga só reaparecerá posteriormente em *Genealogia da Moral* e em *Crepúsculo dos Ídolos* e nos fragmentos 14[29], 14[68], 14[185], 15[10] e 24[1], de 1888. Quanto à relação entre descarga e linguagem, das representações como meio de descarga de excesso, é possível identificar tal concepção no FP 3[51] da primavera de 1880: “Os juízos morais são o meio intelectual de descarregar nossos afetos, sucede o mesmo por meio de gestos e ações. Soltar um palavrão é melhor do que dar um soco ou cuspir em alguém; adular (elogiar), é melhor do que fazer uma carícia ou dar uma lambida (um beijo); a maldição delega em um deus ou um espírito a vingança que a fera mesma é tomada sobre seu inimigo. Graças aos juízos morais o homem se sente mais aliviado, se descarrega de seu afeto. O uso de formas racionais proporciona um certo relaxamento dos nervos e músculos; o juízo moral surge em épocas em que os afetos e os gestos resultam fastidiosos, um alívio demasiado grosseiro”. Desse modo, temos material suficiente para considerar a noção de descarga como um conceito importante para a compreensão da dinâmica de impulsos, estímulos e linguagem. Tais temas serão retomados com maior profundidade em nosso terceiro capítulo.

⁵⁹ MA I/HH I, § 138.

⁶⁰ *Idem*.

permanece o mesmo, mas a qualidade é outra e distorcida. Há, assim, “a substituição de uma ideia pela outra, enquanto o ânimo mantém sua mesma altura, o mesmo nível”⁶¹. O desejo sexual permanece intenso quantitativamente, mas é nomeado qualitativamente com os juízos cristãos, assim como também aponta Nietzsche, apoiando-se em Novalis: “É espantoso que a associação de volúpia, religião e crueldade já não tenha há muito chamado a atenção dos homens para seu íntimo parentesco e tendência comum”⁶². O desejo sexual permanece em quantidade, enquanto sua qualidade genuína é enfraquecida e quase suprimida pela linguagem cristã, visto que o santo, como aponta Nietzsche em *MA I/HH I* § 142: “com a dor aguda do pecado, e mesmo com a ideia de perdição, sabe armar ciladas para o seu afeto”⁶³, de modo que, quando surge deslocado, não é reconhecido por aquele que o sente.

As mentes metafísicas e ascéticas drenam a vida do rebanho por meio de dois mecanismos, que agem concomitantemente. Um deles é a intensificação do prazer, que é concebido como prova da verdade da fé; outro é a reinterpretação dos prazeres dissidentes da moral de rebanho, nomeando-os como pecado, desprazer, prejudicial, inimigo interior etc. Ambos os mecanismos são expressos sucintamente em *MA I/HH I* § 140, quando Nietzsche fala sobre o “prazer da emoção em si”, o prazer do “autodesprezo” e o “torpor” resultante deste último⁶⁴. Ambos os mecanismos implicam diversas saídas, deslocamentos, para a descarga, que são resumidas em *MA I/HH I* § 143, visto anteriormente. Contudo, esse segundo mecanismo, por sua vez, com base nos juízos emitidos pela moral, proporciona um sentido ao prazer individual, redirecionando-o para a autoconservação do rebanho, fazendo-o se descarregar por vias tortuosas, como o êxtase místico, por um lado, ou como autodesprezo e culpa, retorno para o próprio organismo, por outro. Mais tarde, em 1880, essa concepção formará a premissa de que as representações fornecidas pela moral de rebanho funcionam como estímulos que facilitam ou dificultam a descarga dos impulsos e estímulos internos individuais. Tal

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem.*

⁶³ *MA I/HH I*, § 142.

⁶⁴ *MA I/HHI* § 140.

concepção é priorizada, no período de 1880, como é possível perceber em apenas um – dentre outros – dos fragmentos póstumos, a saber:

O que pensamos dos demais e o que pensamos de nós mesmos determina nossos atos conscientes. Para isso, a representação dos demais e de nós mesmos: são, pois, novamente resultado do que os demais nos ensinaram. A interpretação de nossos estados é obra de outros, que a nós nos ensinam. É assim que, na memória, é a moral, como uma sombra⁶⁵.

Assim, o indivíduo, enquanto corpo, aprende a nomear os próprios movimentos interiores a partir de sentidos genéricos e alheios; também, utiliza tais juízos para julgar os outros próximos: “A partir de um momento alguém pode interpretar mal suas paixões e renomeá-las”⁶⁶. Todavia, mesmo que as interpretações morais forneçam representações morais como estímulos⁶⁷ sobre os quais os impulsos se descarreguem, nem sempre esses garantem a satisfação inerente ao organismo que busca descarga. Nietzsche sugere, em 1880, que o organismo saudável seleciona os estímulos que melhor lhe aprazem. Visto que as interpretações morais são insuficientes, o organismo, que também teve estímulos internos e que esteve passivo diante dos estímulos das representações morais, continua a crescer e busca algo novo como estímulo. Assim, o espírito cativo teria ficado demasiado tempo exposto sempre aos mesmos estímulos externos, aos mesmos estímulos e prazer interno, experimentando apenas um prazer narcótico, de forma que se esgota para novas possibilidades de descarga e satisfação, ou seja, nega e não busca novos estímulos, conseqüentemente, novos prazeres.

Em outras palavras, visto que a descarga é inevitável, como afirma em *MA I/HH I* § 138: “O que realmente lhe importa, portanto, é a descarga de sua emoção”⁶⁸, mesmo quando o mecanismo de negação do prazer, desprazer e do autodesprezo falha, o prazer próprio do indivíduo flui. Contudo, tal prazer, que poderia ser libertador, acaba sendo reinterpretado pelos sacerdotes e metafísicos, de maneira que acabam nomeando tal prazer por meio de seus

⁶⁵Nachlass/FP 1880 6 [350]

⁶⁶Nachlass/FP 1880 6 [302]

⁶⁷. A noção de estímulo, assim como a noção de memória, será aprofundada em nosso terceiro capítulo.

⁶⁸MA I/HHI § 138.

juízos, denominando-os como graça divina, redenção etc., como aponta Nietzsche em *MA I/HH I* § 134:

Se o cristão, como disse, foi levado ao sentimento de autodesprezo por alguns erros, isto é, por uma interpretação falsa, não científica, de suas ações e sentimentos, deverá perceber com assombro que esse estado de desprezo, de remorso, de desprazer, não persiste, e que ocasionalmente tudo isso é afastado de sua alma se ele se sente livre e corajoso novamente. O prazer consigo mesmo, o bem estar com a própria força, aliados ao enfraquecimento necessário de toda emoção profunda, levaram a melhor; o homem sente que de novo ama a si mesmo –mas justamente esse amor, essa nova autoestima lhe parecem inacreditáveis, neles só pode ver o totalmente imerecido descenso de um raio de graça. Se antes ele acreditava distinguir em todos os acontecimentos avisos, ameaças e toda espécie de sinais de ira divina, agora interpreta suas experiências de modo a lhes introduzir a bondade divina: tal evento lhe parece pleno de amor; aquele outro, uma indicação benfazeja; um terceiro, e a sua própria disposição alegre, demonstração de que Deus é piedoso. Se antes, no estado de pesar, interpretava falsamente suas ações, agora faz isso com suas vivências; aprende o seu consolo como o efeito de uma força externa; o amor, com que no fundo ama a si mesmo, aparece como amor divino; aquilo que chama de graça e prelúdio da redenção é, na verdade, graça para consigo e redenção de si mesmo.⁶⁹

Se, por um lado, o autodesprezo falha, por outro, a intensidade do afeto, que pede descarga, reaparece revigorante. Quando retorna revigorado, esse prazer poderia fazer com que o cristão se questionasse sobre sua concepção de vida, podendo fazer com que ele pudesse tomar outra direção, propiciando outros sentidos ao desejo singular. Contudo, o próprio cristianismo tem outra interpretação pronta para o afeto revigorado, denominando-o como graça divina, bondade, amor cristão etc. Dessa forma, as interpretações dos cristãos drenam mais uma vez o prazer, a vida, dos indivíduos por meio dos juízos que compõem a moral.

É possível empregar a analogia do funcionamento celular para elucidar tal mecanismo no psiquismo do cristão. A célula corresponde ao asceta; sua membrana plasmática, à linguagem. Essa linguagem, quando muito cristalizada, não permite novas trocas com o meio, novos conteúdos não são assimiláveis e o organismo celular permanece sempre no mesmo ambiente,

⁶⁹ MA I/HHI § 134.

sobre o mesmo estímulo interno, que corresponderia ao prazer narcótico, o sentimento na base dos juízos morais. Tal prazer, o sentimento intenso, consegue romper algumas representações rígidas, de maneira que poderia buscar novos estímulos externos; contudo, o movimento da membrana plasmática recaptura e isola essa novidade que busca outro meio para afirmar-se, reinterpretando tal prazer, ou estímulo interno celular, usando as representações cristãs. Essa analogia, como todas, é um pouco limitada, mas será aprofundada em nosso terceiro capítulo.

No asceta, esse prazer, que se trata do prazer estático da própria unidade do eu, o amor e busca por si mesmo, é, por meio da influência da moral, projetado para fora, direcionado para a palavra “deus” e todas as outras representações que compõem o conceito de deus, tais como “redenção”, “graça”, entre outros propagados pelo vocabulário de trocas do rebanho, assim como suas instituições político-sociais. Assim, essa emoção, o sentimento forte consigo mesmo, passa a ser reforçada, quando, de acordo com Nietzsche, ela, na verdade, deveria ser enfraquecida para dar lugar à criação de novas qualidades de satisfação de prazer.

Para enfraquecer tal mecanismo, o filósofo, além de depreciar e tomar partido contra o modo cativo de se relacionar com o prazer e desprazer, utiliza, a exemplo, a relação dos homens que agem em desacordo com a moral cativa. Tal homem, o espírito livre, denominado pelos cativos como imoral, egoísta, excêntrico, tem uma relação mais refinada com o singular sentimento de prazer e desprazer. Veremos que o que é prazer da narcose para o espírito cativo é, para o espírito livre, um desprazer, e o que é um desprazer, para o homem de rebanho, por afetar sua homeostase, é, para o espírito livre, sinal de um novo desejo, um novo prazer, enfim, do vir-a-ser. Assim, Nietzsche utilizará, a exemplo, o criminoso, que age contrariamente ao que a moral considera bom e útil, ressaltando que este age também buscando prazer e desprazer. Implica, portanto, que prazer e desprazer possuem um caráter relativo, necessário, e, também, ilusório. Utilizará o argumento dos utilitaristas e metafísicos contra eles mesmos, mostrando que são concepções de causalidade insuficientes e insustentáveis. Tal análise foi considerada no capítulo seguinte.

2. O PRAZER E DESPRAZER NA PERSPECTIVA DO ESPÍRITO LIVRE

De acordo com Nietzsche, a concepção de espírito livre depende da relação que o indivíduo estabelece com os obstáculos que se opõem à sua excitação, do *quanta* de energia excitável que o organismo físico-químico dispõe para se relacionar com o meio, a fim de criar condições favoráveis para a expressão e descarga de sua soma de excitação, ou seja, de seu prazer. O filósofo considera que o espírito livre é aquele que sente certa debilidade quando está em meio aos espíritos cativos e a moral dominante desses, pois a moral nada diz sobre as excitações internas do espírito livre, oferecendo a este resistências, fazendo com que busque superá-las, modificando a si e ao meio: “é dos indivíduos mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos que depende o progresso espiritual”⁷⁰. Por ficar entediado com a moral de rebanho predominante, o espírito livre experimenta novos anseios e desejos, o prazer mediante o novo estímulo, ou seja, os espíritos livres são: “aqueles que experimentam o novo e, sobretudo o diverso”;⁷¹ dito de outro modo, o espírito livre tem uma abertura para uma multiplicidade de prazeres. Além disso, ele não busca a autoconservação: “parece-me que a famosa luta pela sobrevivência não é o único ponto de vista a partir do qual se pode explicar o progresso da humanidade”⁷². Ao diferenciar os sinais de cultura superior da cultura inferior, o filósofo expõe mais algumas características do espírito livre, a saber:

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra⁷³

Esse pensar de modo diverso é sentido como desprazer, prejudicial, pelos espíritos cativos, de modo que o espírito livre tem que lidar com as avaliações e interpretações dos que se lhe opõe: “estes lhe objetam que seus

⁷⁰ MA I/HH I § 224.

⁷¹ *Idem.*

⁷² MA I/HH I § 224.

⁷³ MA I/HH I § 225.

princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência dos atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa⁷⁴. Essas interpretações sobre o livre agir acabam fazendo com que o espírito livre se sinta débil, sentindo seus movimentos interiores com base nas avaliações dos espíritos cativos, ou seja, nomeando seu próprio desejo com uma qualidade ou várias qualidades que o façam sentir a própria singularidade como desprazer, pois: “o espírito livre é sempre débil, sobretudo na ação; pois ele conhece demasiados motivos e pontos de vista, e por isso tem a mão insegura, não exercitada”⁷⁵. Diante dessas resistências do meio, Nietzsche questiona como, apesar delas, alguém consegue reconhecer a própria singularidade e dar vazão às próprias paixões: “a energia, a força inflexível, a perseverança com que alguém, opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual do mundo?”⁷⁶. Ademais, responde à questão sobre surgimento da singularidade do espírito livre e, por conseguinte, do espírito forte ou gênio⁷⁷, utilizando um exemplo bastante recorrente em *Humano I*, a saber, o do homem que é considerado pelo rebanho como criminoso:

A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para a sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio – palavra que, espero, seja entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso –: ela o prende num cárcere e estimula ao máximo o seu desejo de se libertar. – Ou, para recorrer à outra imagem: alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça para achar uma saída,

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ MA I/HHI § 230.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ Nem todo gênio é espírito livre, mas alguns gênios são espíritos livres e alguns espíritos livres se transformam em gênio. O gênio ou espírito forte diferencia-se do espírito livre. Enquanto o espírito livre age de acordo com seus movimentos anímicos, sem necessariamente criar uma nova moral ou modificar a cultura significativamente, o espírito forte, ou gênio, consegue romper as barreiras morais não só em sua própria psicologia singular, mas também no campo cultural. O espírito livre pode não conseguir expressar sua singularidade e as interpretações da moral cativa, podendo enlouquecer ou tornar-se criminoso. Assim, o espírito livre tem a possibilidade de criar novos valores, mas não necessariamente rompe as resistências. Além disso, o espírito livre é uma característica relativa; está em relação de oposição aos valores vigentes, mas também pode tornar-se cativo quando passa a impor suas qualidades como imperativos a serem seguidos, tal como Sócrates, que, em um primeiro momento, foi um espírito livre, mas que teve sua moral tornada vigente até os dias de hoje, promovendo o espírito cativo. Em suma, o espírito livre tem a possibilidade de transformar, mas pode não ter força suficiente.

descobre as vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade⁷⁸.

Assim, o espírito livre é aquele que experimenta e não recua diante do desprazer; depois de deixar de sentir a novidade como uma qualidade desprazerosa, ele passa a senti-la como um enigma estético. Há uma excitação forte que busca a descarga e é ainda mais intensificada pelas resistências, de modo que, quando o espírito livre afirma sua vida, seu prazer é ainda mais intenso, pois não dispensa ou evita o desprazer, visto que são coextensivos. Essa luta se efetiva tanto em seu inconsciente, contra a linguagem de rebanho que drena sua vitalidade, quanto no meio social, ou seja, quando o espírito livre conhece seus prazeres e utiliza as resistências a seu favor. Portanto, ele não busca a homeostase, mas age buscando e vencendo resistências, como pontua Frezzatti (2006): “O modo aristocrático de pensar implica um pensamento criador que não propõe ao mundo, como fim supremo, a felicidade do repouso”; ainda: “O pensamento nietzschiano considera a vida como algo que sempre deve superar a si mesmo, que não busca utilidade de uma estrutura para a persistência na existência”⁷⁹. Quando o espírito livre não tem bem claro o anseio e o grilhão que se lhe impulsiona, ainda assim, o desprazer é entendido como um sinal de uma satisfação que não encontrou uma qualidade nominada a partir daquele que a experimenta, ou seja, o desprazer se torna uma questão pela causa da insatisfação⁸⁰. Assim, o espírito livre não consegue simplesmente suprimir esse *quantum* de excitação e, quando tenta, adoece, como Nietzsche afirmará mais tarde em seu Zaratustra: “Quem sempre se poupou muito, termina por adoecer do seu muito poupar-se”⁸¹. Ao contrário dos espíritos cativos, ele sabe que a coisa em si não existe e o que há é apenas a representação da coisa⁸², o que também

⁷⁸ MA I/HH I § 231.

⁷⁹FREZZATTI, 2007, p. 462.

⁸⁰ Como aponta Nietzsche em FW/GC § 13: “a dor é um meio muito mais sensível que o prazer – a dor pergunta sempre pela causa, enquanto o prazer tende a ficar consigo mesmo”.

⁸¹ ZA/ZA III, *O Andarilho*.

⁸² O que há é linguagem; a linguagem não pode abarcar toda a realidade. Palavra ou representação simplifica a experiência e o referente concreto da palavra não pode ser totalmente conhecido. O prazer relativo ao objeto, sobre o qual a satisfação alcançada não depende necessariamente do objeto ou da representação que o simboliza, é anterior e se desloca pelas qualidades e valores emitidos pelo processo judicativo consciente, em outras palavras, prazer e desprazer são as experiências fundamentais que perpassam todo o

acontece em relação ao prazer: “Prazer em si. – ‘Prazer com uma coisa’ é o que se diz: mas na verdade é prazer consigo mesmo mediante uma coisa”⁸³, ou seja, ele não mede seus anseios pelo que o rebanho considera prazeroso ou prejudicial, tal como faz o espírito cativo, mas busca criar outros meios para escoar seus excessos, uma moral própria, sem refratá-los, tentando aniquilá-los.

Outra característica relevante do espírito livre é a de que, por agir de acordo com seu “egoísmo”, ele é incompreendido pelo rebanho, pois: “utiliza tão seguramente, como seus instrumentos, a mentira, o poder, o mais implacável egoísmo, que só poderia ser chamado de mau e demoníaco”⁸⁴. Ele age de acordo com sua multiplicidade de prazeres, pois “seus objetivos, que transparecem aqui e ali, são grandiosos e bons”⁸⁵. Essas “forças mais selvagens [...] Essas terríveis energias”⁸⁶ presentes nos prazeres do espírito livre são: “– o que se chama de mal –”⁸⁷, ou seja, as ações do espírito livre são denominadas como mal, desprazer, pelos espíritos cativos. Sobre as criações dos espíritos livres, o filósofo acresce ainda que: “É da natureza da cultura superior, de muitas cordas mais, que ela sempre seja interpretada erradamente pela inferior”⁸⁸; ademais: “Uma atividade independente e cautelosa no conhecimento é vista quase como uma espécie de loucura, o espírito livre é difamado”⁸⁹. Assim, o espírito livre é considerado pelos espíritos cativos como uma criatura desviante, um louco, um criminoso.

processo judicativo. Quando o prazer é sentido em um momento presente, é como se todas as outras experiências de prazer se ritualizassem. O mesmo fenômeno acontece com a insatisfação e a satisfação. Há uma descarga de impulsos, de forma que o nome dado a essa descarga depende de cada corpo singular, pois são sintomas de configurações de impulsos de uma organização singular, que difere de outras organizações. Essas concepções foram aprofundadas no terceiro capítulo, pois, no período de *Humano I*, essa discussão é circunscrita aos sentimentos de prazer e desprazer, de modo que o espírito livre sabe que pode obter prazer, sem recorrer aos valores cristalizados da moral, visto que sua relação com a linguagem é poética e permite o deslizamento da multiplicidade de sentidos, bem como da multiplicidade de formas de obtenção de prazer.

⁸³ MA I/ HH I § 501.

⁸⁴ MA I/HH I § 241.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ MA I/HH I § 246.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ MA I/HH I § 281.

⁸⁹ MA I/HH I § 282.

O espírito cativo interpreta as atitudes do espírito livre como criminosas, de forma que o denomina como criminoso, mesmo que este não o seja de fato. O argumento utilizado pela moral de rebanho, a saber, que busca a conservação do que é prazeroso e prejudicial para conservar o grupo é, na verdade, insuficiente, pois, mesmo os que agem em desacordo com a moral grupal, ou um verdadeiro criminoso, também agem visando à legítima defesa de suas formas de satisfação e prazer. Nietzsche também utiliza os pressupostos dos moralistas ironicamente para derruir o edifício interpretativo da moral. Assim, tanto o rebanho quanto os que agem disjuntivamente visam à legítima defesa de si mesmos; a condição de verdade para os juízos de valor da gregriedade não é diferente do que ela denomina como falsidade, em relação aos pressupostos dos que agem em desacordo com a moral cativa.

A figura do criminoso é utilizada com bastante recorrência em *Humano I*. Para destacar a função do prazer do espírito livre, Nietzsche utiliza o criminoso a título de exemplo, destacando as ações “egoístas” e defendendo-o ao contrastá-lo com o egoísmo do rebanho. Ao considerar as ações dos criminosos, o filósofo alemão afirma que o que é denominado como má ação nada tem a ver com o mal em si, ou bem em si, mas sim com a autoconservação do indivíduo que pratica tais ações, como aponta em *MA I/HH I § 99*, “O que há de inocente nas chamadas más ações”: “‘Causar dor em si’ não existe, salvo no cérebro dos filósofos, e tampouco ‘causar prazer em si’”⁹⁰. Autoconservação pressupõe o prazer e o desprazer como causas: “Todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação, ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más”⁹¹. Disso decorre que, apesar da sociedade e do Estado afirmarem que não, o homem sempre age bem, ideia verificável em *MA I/HH I §102*, O “Homem sempre age bem”: “Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral um homem nocivo?”⁹². No referido aforismo, o filósofo explica ainda que, da mesma maneira que alguém mata um mosquito para evitar o desprazer que ele proporciona, assim também um homem, considerado nocivo, age;

⁹⁰ MA I/HH I § 99.

⁹¹ *Idem*.

⁹² MA I/HH I § 102.

Nietzsche pontua que: “Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade”⁹³, suposição que é considerada um hábito sintomático de raciocínio, pois tem base na disposição cognitiva de separar em opostos os dados que entram no polo perceptivo, tais como a separação entre homem e natureza, pois “tal diferenciação é um erro”. O filósofo acresce que, mesmo o Estado promove ações nocivas, de forma que ambos, tanto o indivíduo, que é nocivo para o Estado, quanto o Estado, visam à autoconservação: “No primeiro caso é o indivíduo que, para conservar a si mesmo ou apenas evitar um desprazer, faz sofrer intencionalmente, no segundo é o Estado”. O critério é sempre autoconservação, legítima defesa, visto que “Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de legítima defesa”. No referido aforismo, portanto, é possível verificar que, em ambos os casos, busca-se o prazer e evita-se o desprazer, ou individual, ou coletivo, como pontua o filósofo:

Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de legítima defesa: isto é, quando se trata de autoconservação! Mas esses dois pontos de vista são suficientes para explicitar todas as más ações que os homens praticam uns contra os outros: o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação. “Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre o faz bem, isto é: o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto, segundo a eventual medida de sua racionalidade”.

Como visto, indivíduo e rebanho buscam autoconservação e o prazer a ela associado, cada qual de acordo com o grau de seu intelecto, ou seja, de acordo com a disposição subjacente de um egoísmo elevado, ou a de baixo nível, de como a memória de cada qual tende para a fixação de unidades por meio da lógica, ou como cada qual tem uma sensibilidade para considerar o que foge à lógica. A função do prazer, no contexto individual, também é verificável no *MA I/HH I § 103*, “O que há de inocente na maldade”. Nietzsche aponta que o que a sociedade denomina como maldade, no fundo, é uma tentativa do indivíduo de afirmar seu próprio prazer: “A maldade não tem por objetivo o sofrimento do outro em si, mas nosso próprio prazer, em forma de

⁹³ *Idem.*

sentimento de vingança ou de uma mais forte excitação nervosa”⁹⁴. O assim chamado ato imoral não visa ao prazer a partir do desprazer alheio, mas sim à própria afirmação da força daquele que pratica o “ato imoral”. Acresce que, mesmo quando um indivíduo provoca o desprazer nos outros, ainda assim, o objetivo é a afirmação da própria força, como é verificável no exemplo dos chistes, utilizado pelo filósofo: “Já um simples gracejo demonstra como é prazeroso exercitar nosso poder sobre o outro e chegar ao agradável sentimento de superioridade”⁹⁵. Busca-se, portanto, afirmação de si mesmo, que tem em seus fundamentos o prazer individual; afirmação que é interpretada pelo rebanho como egoísmo e tida como imoral pelos filósofos e psicólogos que buscaram investigar a origem da moral de forma equivocada, tomando o fenômeno terminal como causa primeira, como aponta Nietzsche:

O defeito dos moralistas consiste em que, para explicar a moral, contrapõem egoísta e não egoísta a imoral e moral, respectivamente, ou seja, adotam como ponto de partida a meta última da evolução moral, nossa sensibilidade atual. Mas esta última fase da evolução vem condicionada por numerosas etapas, por influências da filosofia e da metafísica, do cristianismo, e não serve eternamente para explicar a origem da moral⁹⁶.

Contra os preconceitos metafísicos, utilizando as ações dos criminosos, denominadas como imorais e egoístas pelo rebanho, Nietzsche propõe que há que se valorizar o egoísmo imoral, como aponta *MA I/HH I § 104*, “*Legítima defesa*”, em que o filósofo considera que o homem sempre age em legítima defesa, afirmando o prazer pessoal: “Se admitimos a legítima defesa como moral, devemos admitir todas as expressões do chamado egoísmo imoral: causamos a dor, roubamos ou matamos a fim de nos conservar ou nos proteger, a fim de prevenirmos uma desgraça pessoal”⁹⁷. Uma vez que causar dano intencionalmente, quando se tem a existência ameaçada, é considerado como válido moralmente, então, não há atos imorais, pois sempre se age buscando o prazer e não necessariamente visando causar desprazer aos outros.

⁹⁴MA I/ HHI § 103.

⁹⁵*Idem*.

⁹⁶Nachlass/FP 1876-1877 23[96].

⁹⁷ MA I/HH I § 104.

Para reafirmar essa proposição, o filósofo usa a criança, a exemplo. Segundo ele, a criança age sem saber se o seu ato é bom ou mal: “a criança não é maligna com os animais: ela os investiga e os destrói como um brinquedo”⁹⁸. Acresce que, quando alguém inicia uma sequência de causa e efeito, jamais pode medir o quanto sua ação pode causar de bem e mal aos outros: “Mas alguma vez se sabe inteiramente quanto mal faz uma ação a um outro ser?”⁹⁹. Assim, no fundo, o homem não tem responsabilidade por seus atos, como aponta Nietzsche, em *MA I/HH I § 107*, “Irresponsabilidade e inocência”, afirmando que elogiar ou censurar ações é um equívoco, visto que “[...] entre boas e más ações não há diferença de espécie, mas de grau, quando muito”¹⁰⁰. O que está em jogo, portanto, é o desejo de autofruição, como afirma o filósofo:

O desejo único de autofruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é, como tenha de agir: em atos de vaidade, de vingança, de prazer, utilidade, maldade, astúcia, ou em atos de sacrifício, de compaixão, de conhecimento. Os graus da capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo.¹⁰¹

O prazer, afirmação da vida, buscará, como visto, a satisfação, seja pelas vias do sim e não pessoal, ou pelas vias dos juízos morais cristalizados, independentemente do aspecto qualitativo, das capacidades e perspectivas de julgamento com as quais se avalia e interpreta a referida fruição e satisfação.

Diante do fato de que, inevitavelmente, é assim, cabe ao homem, que quer libertar-se do rebanho, o espírito livre, ouvir os seus próprios prazeres e desprazeres como causas, a exemplo do que é possível inferir a partir de *MA I/HH I § 104*, “Legítima defesa”. No referido aforismo, como visto, do ponto de vista individual, o prazer é concebido por Nietzsche como causa das ações, contudo, sem o pressuposto metafísico de que há um bem em si e um mal em si, como substância que contém uma só forma de prazer intensificado, sobre a qual todas as qualidades deveriam se predicar. É a medida e natureza do

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *MA I/HHI § 107.*

¹⁰¹ *Idem.*

intelecto que interpreta¹⁰², tenta separar em unidades de palavras e conter o prazer, que vai deixar escravizar pelas virtudes alheias, ou vai criá-las a partir de avaliações próprias oriundas de sua afirmação própria da vida e próprio prazer. Da mesma forma, o homem age para evitar a dor, o desprazer, como aponta Nietzsche no mesmo aforismo: “Até onde se estende o nosso sistema nervoso, nós nos protegemos contra a dor: se o seu alcance fosse maior, isto é, se incluísse nossos semelhantes, não faríamos mal a ninguém”¹⁰³, implicando que também o desprazer é compreendido de formas diferentes, a partir das diversas medidas e graus dos corpos que interpretam, em sua função com a linguagem e a cultura de que dispõem, assimilam e, quando bem logrados, transformam.

Em resumo, é possível perceber que existe um prazer referente ao espírito livre, ao seu sim e seu não, seu bem e seu mal, fazendo com que possa se diferenciar do sim e não, bem e mal, cristalizados e alheios a si. O espírito livre age buscando o prazer e a autopreservação de si, de sua autofruição, visto que, independentemente das avaliações vindas de fora, a satisfação de seu prazer sempre exigirá descarga. Em ambos os casos, na perspectiva do espírito livre e do espírito cativo, há a busca do prazer e a fuga do desprazer como causa das ações. O que difere é que o espírito que busca preservar sua vida e prazer nem sempre interpreta suas descargas e satisfações quantitativas dessa forma, enquanto um enigma estético, pois fica à mercê das interpretações qualitativas morais do homem de rebanho. Ademais, o homem de rebanho e o espírito livre têm duas perspectivas diferentes, dois modos diferentes de lidar com o prazer. Necessariamente, a concepção acerca do desprazer também é considerada a partir de duas perspectivas, pois é vivenciada por ambos os corpos de formas diferentes. Alguns organismos cristalizam prazer e desprazer como opostos absolutos; alguns corpos vivenciam prazer e desprazer como múltiplos e indissociáveis. Vejamos, adiante, como o espírito livre experiencia o desprazer.

¹⁰² Intelecto enquanto circunscrito ao processo perceptivo, ou seja, como um conjunto pequeno dentro de um conjunto maior, no qual há uma dinâmica de forças e impulsos inconscientes.

¹⁰³MA I/HHI § 104.

Enquanto o espírito cativo fica resignado ao prazer do relaxamento e do esgotamento, o qual “está associado a um prazer e ao movimento mecânico”¹⁰⁴ que “não comporta nenhum desprazer”¹⁰⁵, em uma resignação que “consiste no abandono por parte do homem do intenso esforço de todas as tensionadas cordas de seu pensar e de seu sentir”, deixando o homem num estado “em que seu pensar e seu sentir se tornem rotineiros e mecânicos”, o espírito livre considera que essas tensionadas cordas do pensar, dos afetos, não devem ser refratadas, mas sim ouvidas. Em um fragmento póstumo de 1875, de nome *O Valor da Vida*¹⁰⁶, o filósofo afirma que o jogo dos afetos é importante para todas as manifestações vitais: “O jogo dos afetos faz compreensível todas as manifestações vitais, até mesmo a produção de ideias mais abstratas”¹⁰⁷, indicando que essa tensão, o desprazer, é necessária para que novas qualidades para o prazer sejam ouvidas. No mesmo fragmento, o filósofo afirma que: “As paixões pertencem à vida, não é lícito colocá-las sob suspeitas como se fossem perturbadoras da felicidade”¹⁰⁸. No referido aforismo, Nietzsche acrescenta ainda que, sem amor ou ódio, prazer e desprazer, a existência seria um deserto e que os homens não desejam sobreviver, mas sim viver, ou seja, não desejam a felicidade, mas sim a excitação da emoção e o prazer a ela associados, como aponta: “Os homens não desejam em absoluto uma calma uniforme, buscam excitação e emoção. Buscam igualmente prazer e desprazer”¹⁰⁹. A calma uniforme apreciada pelo rebanho é sentida como tédio por aquele que não mais quer permanecer no referido rebanho; essa busca pelo prazer acontece ao se oporem ao rebanho e ouvirem o próprio prazer e desprazer. Caso ignorassem os seus movimentos interiores, os espíritos livres teriam satisfações nas qualidades oferecidas pela moral, porém, as sentiriam como desprazer, pois as qualidades oferecidas pela moral de rebanho são insuficientes para dar conta da satisfação do espírito livre. Isso implica que, mesmo que esse permaneça sobre a influência delas, ainda assim, após a

¹⁰⁴Nachlass/FP 1876-1877 20[9].

¹⁰⁵*Idem.*

¹⁰⁶ Trata-se de um longo fragmento, o Nachlass/FP 1875 9[1], que é um comentário às ideias de Eugen Dürhing, em seu livro *O Valor da Vida* (1865).

¹⁰⁷Nachlass/FP 1875 9[1].

¹⁰⁸*Idem.*

¹⁰⁹Nachlass/FP 1875 9[1].

descarga, não há prazer, mas o sentimento de que há uma intensidade de excitação não satisfeita, buscando novas qualidades, não presentes no meio em que está. O homem que toma distância do rebanho compreende o desprazer e o tédio como sinais de outras exigências do organismo, de uma gravidez inconsciente, como sinais do vir-a-ser:

Quando alguém satisfaz suas necessidades [*Berdürfnisse*], lhe sobrevém o tédio; como pode apartá-lo de si? Somente da seguinte maneira: criando outras paixões, para logo satisfazê-las também. Fabrica-se uma necessidade na medida em que se suscita uma carência¹¹⁰.

Enquanto a moral cria necessidades que não possuem uma carência que necessite delas, o espírito livre parte da carência para, então, criar uma necessidade. Contudo, essa necessidade é pontual e passageira, ao contrário das necessidades metafísicas, o que, para o espírito livre, não é de todo ruim, pois, havendo faltas e desprazer, continua-se experimentando o desejo, como afirmará Nietzsche em seu período maduro¹¹¹.

Assim, o espírito livre não cria valores a partir de necessidades metafísicas, que são atemporais e imperativas – dissociadas das carências primeiras do organismo. O prazer proporcionado pela moral é mínimo, uma insatisfação prazerosa que é sentida também como tédio; o desprazer, quando surge junto ao tédio, é entendido como um sinal do desejo, de um prazer que foi silenciado, um sintoma que, por não ser ouvido, retorna e é reinterpretado como algo danoso e prejudicial, por um lado, e, por outro, quando interpretado como algo prazeroso, mesmo assim, há o sentimento de desprazer. Isso porque as qualidades oferecidas pela moral de rebanho não são suficientes para satisfazer a carga de excitação da pré-disposição fisiopsicológica do espírito livre. Assim, ouvir tais sinais, o prazer e o desprazer singular significam construir e oferecer um sentido para esse excesso de excitação, o que requer a abertura para o desprazer, até que se possa compreendê-lo como um enigma

¹¹⁰Nachlass/FP 1876 17[103].

¹¹¹Como é possível constatar no Nachlass/FP 1888 11[76]: “A normal *insatisfação* de nossas pulsões, por exemplo, da fome, da pulsão sexual, da pulsão motriz, todavia não contém em si em absoluto nada de deprimente; age estimulando o sentimento vital, assim como o reforça todo o ritmo de pequenas excitações dolorosas, ao contrário do que os pessimistas desejam que nós acreditemos: essa insatisfação, em vez de tirar o gosto pela vida, é um grande *estimulante*. Se poderia talvez definir o prazer em geral como um ritmo de pequenas excitações de desprazer...”, fragmento de suma importância, que será retomado em nosso terceiro capítulo.

estético. Assim, Nietzsche, mais tarde, em *Aurora*, vai propor que o desprazer seja aceito:

Ânimo para sofrer. –Tal como somos agora, podemos suportar uma boa quantidade de desprazer, e nosso estômago é regulado para esse pesado alimento. Sem ele, talvez julgássemos insípida a refeição da vida; e sem a boa vontade para a dor teríamos que deixar de lado muitas alegrias!¹¹².

A valorização do desprazer em contraste com a disposição para a luta, o desejo e a novidade encontram-se mesmo antes de *Aurora*, a saber, nos parágrafos de *Humano II*. O filósofo contrasta o modo de sentir doente do modo de sentir saudável, ressaltando que o saudável tem uma abertura para o desejo voltado para o vir-a-ser, enquanto o modo doente de sentir, tende sempre para a repetição da mesma satisfação homeostática, ou seja, um congelamento da vontade, como é possível perceber no seguinte aforismo:

No congelamento da vontade. “Um dia ela virá, enfim, a hora que te envolverá na áurea nuvem da ausência de dor: em que a alma frui seu próprio cansaço e, feliz, em paciente jogo com sua própria paciência, semelha as ondas de um lago que, num dia calmo de verão, refletindo um variegado céu vespertino, arrastam-se pela margem e de novo se aquietam – sem fim, sem finalidade, sem saciedade nem necessidade – um refluir na pulsação da natureza.” Eis o sentimento e o discurso de todos os doentes; quando atingem essas horas, no entanto, após uma curta fruição vem o tédio. Mas este é o vento do degelo para a vontade congelada: ela desperta, movimenta-se e gera novamente desejo após desejo. –Desejar é sinal de melhora ou convalescença¹¹³.

Os homens não saudáveis buscam a homeostase; já os espíritos livres, buscam criar alternativas a essas concepções fixas. A mais sublime forma de satisfação do homem cativo é entendida como passageira e entediante, na perspectiva do espírito livre. Assim, o tédio acompanhado com o desprazer, na perspectiva do espírito livre, é entendido como um prazer, um novo desejo, um novo grillão, mas ainda inominado e sem qualidades pessoais. Esse sinal do desejo, sentido como desprazer, também é encontrado em *O Andarilho e sua Sombra*, uma vez que Nietzsche utiliza a metáfora da noite como antítese da luz da lâmpada, afirmando que a noite permite que o indivíduo sinta as coisas

¹¹²MA I/HH I § 354.

¹¹³ MA I/HH I § 38.

de forma diferente, de modo a não ser ofuscado pelo excesso de razão, de luz da lâmpada: “Quando cai a noite, muda nossa sensação das coisas mais próximas. Eis o vento, que anda como por caminhos proibidos, sussurrando, como que buscando algo, aborrecido porque não o encontra”¹¹⁴. Há algo que busca o novo e essa busca não pode ser reconhecida por aquele que sente, pois precisa ser construída, criada, a partir daquele que sente o referido tédio. No mesmo aforismo, o filósofo acresce: “Eis a respiração de quem dorme, seu ritmo assustador, a quem um incômodo sempre recorrente parece soprar a melodia”¹¹⁵, indicando que há uma música, ao longe, que sinaliza o desejo, mas é sentida como um sintoma prejudicial, que, por falta de representações¹¹⁶ que harmonizem esse excesso de excitação, é sentida como algo mortífero:

– nós não a ouvimos, mas, quando o peito de quem dorme se eleva, sentimo-nos de coração apertado, e, quando o alento decresce e quase se apaga num silêncio de morte, dizemos conosco: “descanse um pouco, pobre espírito atormentado!” –a todo vivente desejamos, porque vive tão oprimido, um repouso eterno; a noite persuade a morrer¹¹⁷.

Mesmo que a luz da lâmpada da razão satisfaça algumas exigências do espírito livre que começa a se libertar da moral, essa satisfação ainda é sentida como desprazer, pois as excitações internas necessitam de novas qualidades, pois as de até então se repetem de forma tiranizante e narcótica. Assim, tal como Sócrates ao fazer uma anedota e gracejo oferecendo um galo a Asclépio¹¹⁸, a unidade do eu tiranizada pelo excesso de prazer entende o desejo como algo mortífero e, ao interpretá-lo como morte, aceita-o de modo ambivalente, considerando-a como a única saída para curar a vida decadente.

¹¹⁴ WS/AS § 8.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶Essa perspectiva é sintetizada com bastante precisão no § 7 do prefácio de *Humano I*, escrito em 1886, no qual afirma que “A grande liberação [...] vem súbita como um tremor de terra: a jovem alma é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe – ela própria não entende o que se passa. Um ímpeto ou um impulso a governa e domina; a vontade, um anseio se agira, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos. “Melhor morrer do que viver aqui”, esse “em casa” é o que diz a voz da sedução imperiosa: esse “aqui”, esse “em casa” é tudo o que ele amara até então! Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava de “dever”, um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador para trás, para onde até então amava e adorava, talvez um rubor de vergonha pelo o que acabava de fazer [...]”.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ FW/GC § 340.

Há um choque de duas intensidades de excitação, que acabam se aniquilando e se anulando, de modo que o prazer narcótico se confunde com a vida e o vir-a-ser; o desejo carente de novas representações é compreendido como morte, pois abala a autoconservação da narcose estacionária, fazendo com que o espírito livre ora se sinta débil, ora se sinta forte, com seu intelecto tomando partido, ora pela narcose estacionária, ora pelo desprazer como sinal de um novo desejo, muitas vezes, resultando em autoaniquilação e ambivalência em relação ao que é vida, tal como Sócrates minutos antes de sua morte.

Nietzsche, entretanto, aponta que o espírito livre pode dar um passo além, de modo a não desaparecer na noite e não se orientar pelas filosofias metafísicas de até então, ou dos excessos de explicações racionais, a saber, o excesso de sentidos rígidos sobre a excitação, que uma unidade do eu dispõe para conservar sua suposta harmonia às custas da negação do prazer relativo ao vir-a-ser, pois:

Se os homens carecessem do sol e conduzissem a óleo e luar a luta contra a noite, que filosofia os envolveria no seu véu? Já se nota muito bem, na natureza espiritual e psíquica do homem, como é entenebrecida, no conjunto, pela metade de escuridão e privação de sol que amortalha a vida¹¹⁹.

Para que o espírito livre dê um passo além de tudo o que já está dado, Nietzsche propõe uma filosofia na qual meia-noite também seja meio-dia, ou seja, uma na qual aponte que a escuridão também tem relação com a luz do sol, esta sim mais verdadeira que a luz contida em uma lâmpada da razão. Portanto, no aforismo, o filósofo aponta que há uma aridez das explicações conscientes racionais, representadas na metáfora da lâmpada, que não mais satisfazem as exigências do corpo que deseja, e que fazem com que o organismo não sinta os novos grilhões, pois são interpretados como dor e sofrimento, prejudicial e danoso, pelas doutrinas metafísicas e pela doutrina cristã do livre arbítrio, a qual, como visto, é o ápice da expressão da tiranização de uma forma de prazer sobre os demais:

Não sentir novos grilhões. – Enquanto não sentimos que dependemos de algo, consideramo-nos independentes: um raciocínio errado, que mostra como o ser humano é orgulhoso e ávido de domínio. Pois ele crê que em todas as

¹¹⁹*Idem.*

circunstâncias notará e reconhecerá a dependência, tão logo a sofra, na pressuposição de que habitualmente vive na independência e que, se excepcionalmente a perder, de imediato experimentará a sensação oposta. – Mas e se o contrário fosse verdadeiro: que ele sempre vive em múltipla dependência, mas tem-se por livre, quando, há muito habituado, já não sente o peso dos grilhões? Somente novos grilhões o fazem sofrer: – “livre-arbítrio”, na verdade, significa apenas não sentir novos grilhões¹²⁰.

Dar um passo além significa dar um novo sentido a isso que, num primeiro momento, emerge como desprazer, sem dissociá-lo do desprazer, já que o desprazer das resistências excita ainda mais o espírito livre. Implica o desprazer da perda da homeostase e o desprazer que se sente antes de se assimilar os novos grilhões, a harmonia que se quer desarmônica. Ao perder o sentido da moral, o espírito livre pode criar novas qualidades, novos valores. Há uma constância para a qual o corpo tende, a de não sentir novos grilhões, novos estímulos, novos prazeres e desprazeres, uma constância que, quando confrontada, pode produzir resistências ao corpo daquele que não mais quer ficar onde está e que, às vezes, debilita o espírito livre. Essa constância, entretanto, é momentânea e ilusória, pois, como afirma Nietzsche no mesmo aforismo: “Apenas após atingirmos uma certa saturação dessa última alegria nasce o sentimento, ainda mais refinado, de que também pode haver fruição na infração”¹²¹. O filósofo deixa entrever a importância do desprazer, do ilógico, que abala a constância e a homeostase, visto que, diante desse desequilíbrio, é possível dar um passo além, não o interpretando como algo prejudicial. Sobre a referida infração contra tudo o que “é simétrico e regrado”,¹²² o filósofo acrescenta que “quando há o estímulo, por exemplo, de buscar razão na aparente não razão”¹²³, esse estímulo deve ser entendido como um “enigma estético”¹²⁴, uma interrogação que demanda novas qualidades como forma de satisfação das quantidades infraconscientes. Diante disso, Nietzsche posiciona-se ao lado daqueles que não nomeiam tal estímulo como da ordem do desprazer prejudicial, tal como fazem os homens cativos, mas, pelo

¹²⁰ WS/AS § 8.

¹²¹ VM/OS § 119.

¹²² *Idem*.

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ *Idem*.

contrário, sugere aos seus interlocutores que não recuem diante desse prazer estético ainda não nominado, como é possível perceber em “Quem prosseguir com esta consideração saberá que tipo de hipóteses renunciamos aqui em princípio, na explicação dos fenômenos estéticos”¹²⁵, indicando que há uma renúncia às explicações e sentidos correntes, bem como uma abertura para o novo sentimento ainda sem qualidades. Portanto, o filósofo defende o prazer pela novidade em detrimento das repetições de satisfação e suas referidas qualidades simétricas e regulares da embriaguez homeostática, já desgastadas; Nietzsche defende a criação de uma linguagem que abarque o aspecto semovente e transitório do vir-a-ser, em detrimento da fixação de sentidos supostamente universais e duradouros.

Quando a satisfação homeostática da moral se esgota, sobrevém o tédio e algo novo se insinua. Esse algo pode ser qualificado como prazer ou desprazer, qualidade que dependerá da disposição e ânimo do corpo individual, ou seja, o quanto suas quantidades estão nomeadas pelo discurso moral, ou o quanto elas clamam pela criação de uma linguagem e nomes próprios, uma moral própria para o corpo que sente individualmente, ou por meio de uma linguagem poética que comporte a impermanência. Desse modo, dizer sim ao que a moral chama de desprazer, e dizer não à satisfação desprazerosa, oferecida pela moral cativa, é uma característica dos que dizem sim à vida, ao novo. A novidade é sentida como oposição desprazerosa, num primeiro momento, por aquele que busca dissociação da moral vigente, como também é verificável, mais tarde, em *Aurora*:

Aquilo que se opõe. – Podemos observar o seguinte processo em nós mesmos, e eu quisera que ele fosse frequentemente observado e confirmado. Nasce em nós o pressentimento de uma espécie de *prazer* que ainda não conhecemos, e, em consequência, nasce um novo anseio. A questão é o que se opõe a este anseio.¹²⁶

O referido novo anseio só pode ser decifrado por aquele que o sente, ou seja, o espírito livre, que não pode deixar que tal prazer seja silenciado por qualidades alheias a si. Já que o espírito livre é impossibilitado de refratar tal excesso de excitação, então, resta a ele colocar em palavras tais excessos,

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ MA I/HH I § 110.

mais de uma vez, como aponta Nietzsche em *Humano II*: “Dizer duas vezes. É bom exprimir algo duas vezes, dando-lhe um pé direito e um pé esquerdo. A verdade pode se sustentar numa perna só, é verdade; mas com duas ela andar e circulará¹²⁷”. O que é tomado como prazer, proveitoso e desprazer prejudicial, pode receber outras qualidades quando ouvidas, ou seja, ouvindo novos grilhões, libertando-se do caráter passivo e constante das mesmas experiências de sempre, pois: “Nosso caráter é determinado mais ainda pela falta de certas experiências do que pelo que experimentamos¹²⁸”. Ou seja, o preço do prazer do vir-a-ser é a dissolução e desprazer referente às satisfações já obtidas e fixadas. O preço da vida é a morte da satisfação atrelada às representações morais que, tais como moscas do mercado, penetram no corpo, na memória. Assim, dentro de um organismo humano e de cada palavra há um histórico de luta entre interpretações, avaliações, palavras, afetos e qualidades dadas às formas de descargas e satisfações.

Para fomentar sua filosofia da aceitação do desprazer e de novas formas de conceber o prazer, Nietzsche expõe suas reflexões acerca do modo grego de lidar com o prazer e com a linguagem em diversos momentos de *Humano I* e *II*. O filósofo afirma que o homem grego interpretava a inveja de forma diferente do homem cristão:

Assim, os mais antigos gregos olhavam a inveja de forma diferente de nós; Hesíodo a inclui entre os efeitos da boa, benéfica Éris, e não era ofensivo reconhecer algo de invejoso nos deuses: compreensível, num estado de coisas que tinha por alma a competição; mas a competição era avaliada e estabelecida como algo bom¹²⁹

Essa interpretação efetivar-se-ia porque os gregos tinham meios linguísticos, rituais, templos e práticas que permitiam que o nomeasse e, por conseguinte, descarregasse seus excessos de excitação, de acordo com Nietzsche, que também considera tais meios mais elevados do que cultura pós-socrática, pois a noção de causalidade da cultura homérica comportava uma multiplicidade, não separando qualidades em opostos absolutos e não as fixando em verdades eternas e imutáveis. Assim, não somente a inveja era

¹²⁷ WS/AS § 13.

¹²⁸ VM/OS § 36.

¹²⁹ WS/AS § 349.

concebida e acolhida pelos gregos de forma diferente da cultura pós-socrática, mas todos os movimentos interiores do homem grego podiam ser descarregados por meio de qualidades oferecidas pela cultura. Em *Humano II*, o filósofo afirma que os gregos buscam o prazer, diferentemente da cultura atual, que nega o desprazer: “Os homens da Antiguidade sabiam *alegrar-se* mais; e nós, *entristecer-nos* menos”¹³⁰. Alegria está relacionada com o aspecto passageiro do prazer, já a felicidade, por ser um espelho e ideal distante, eterno e imutável, requer dos homens a busca pela adequação à imagem e pela purificação da autoimagem para entrar em conformidade com a imagem de homem ideal imposta pela metafísica. Os gregos buscam alegria, e não felicidade, portanto, objetivavam novos grilhões: “eles sempre descobriam, com toda a sua riqueza de perspicácia e reflexão, novos ensejos para sentir-se bem e celebrar festividades”¹³¹, ao passo que a cultura moderna age evitando a dor, “enquanto nós aplicamos o espírito na realização de tarefas que visam sobretudo a ausência de dor, a eliminação das fontes de desprazer”. O filósofo acresce que: “No tocante à existência sofredora, os antigos procuravam esquecer ou, de alguma forma, desviar o sentimento para o agradável: de modo que recorriam a paliativos, enquanto nós defrontamos as causas do sofrer e, no conjunto, preferimos agir profilaticamente”. A saúde da cultura e do Estado grego dependia dessas características.

Ainda sobre os gregos, Nietzsche acrescenta que a cultura e o Estado grego foram fundados a partir de muitos indivíduos, e não apenas de atributos regulares de alguns poucos, tiranizando os demais, tal como faz a cultura e a moral cristã. Segundo o filósofo, na cultura grega, havia outros meios de descargas e satisfações dos sentimentos de prazer e vida, pois todas as formas de qualidades de prazer foram reconhecidas pelos gregos e incorporadas:

ao edifício da sociedade e dos costumes. A sabedoria de suas instituições reside na ausência de separação entre bom e mal, branco e negro. A natureza, tal como esta se mostra, não foi negada, mas sim devidamente incorporada, circunscrita a

¹³⁰VM/OS § 187.

¹³¹*Idem.*

determinados cultos e dias. Essa é a raiz de toda a liberdade de espírito da Antiguidade¹³².

Na cultura pós-socrática, há uma tirania de uma forma de prazer contido na suposta unidade das palavras. Os gregos tomam as formas de prazeres mais primeiros¹³³ e fundamentam sua cultura nesses sentimentos. A moral pós-socrática deu início ao ato de se formular virtudes abstratas e imutáveis, para, a partir delas, modelar e interpretar afetos, percepções, sentimentos, direcionar e suprimir paixões, para só então fundar um Estado sobre o que restou das inclinações do homem após a moral, ou seja, toma as coisas últimas como primeiras, ao passo que o modo saudável de se conceber a realidade cria hábitos que respeitam todos os atributos da natureza humana; o estado e suas instituições, fundadas nessas bases, permitem que a diversidade de indivíduos expresse suas paixões:

Não foi uma lei moral restritiva e sacerdotal que prescreveu a fundação do Estado? De onde vem essa liberdade aos gregos? Sem dúvida, de Homero; mas como ela chegou a ele? – Os poetas não são os seres mais sábios logicamente formados; mas têm o gosto pelas realidades particulares de toda classe e não querem renunciar a ele, mas sim matizá-lo de modo que não acabe com todos os demais¹³⁴.

O espírito livre não toma como desprazer ou prejuízo já dado algo que lhe surge em seu íntimo, pois, se o fizesse, de fato, sentiria desprazer por não deixar que seus excessos fluíssem. Para que a satisfação ocorra com novas qualidades, o espírito livre age e interpreta, tal como o poeta grego, criando novos meios, buscando meios de alegrar-se, mediante a satisfação e a descarga de prazer em atividades que permitiam representações para que tais quantidades se deslocassem qualitativamente, tal como os gregos anteriores à cultura socrática faziam. Por conseguinte, é desse modo que, na cultura pós-socrática e cristã, o homem que delas se afasta, o espírito livre, pode libertar-se: ouvindo o seu sim e o seu não, o seu prazer e o seu desprazer, criando uma linguagem poética que comporte a impermanência e o vir-a-ser, que não tenda para fixação de opostos qualitativos absolutos; uma linguagem que se

¹³²Nachlass/FP 1875 5[146].

¹³³ Em nosso terceiro capítulo, aprofundamos a ideia de que prazer e desprazer são os sintomas mais antigos, contidos nos juízos de valor, mas não são as causas de tais juízos, ou seja, há algo que antecede tais sintomas.

¹³⁴Nachlass/FP 1876 17[103].

reconheça como produtora de sínteses ilusórias, que se apresente dizendo que: “a unidade da palavra não garante a unidade da coisa”¹³⁵.

A relação entre prazer e desprazer, enquanto juízos ilusórios, começa a ser trabalhada no antepenúltimo aforismo do primeiro capítulo de *Humano I*, e prepara os dois aforismos seguintes, que, por sua vez, consideram o prazer e desprazer como ilusões. Nietzsche estabelece que “Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, são injustos”¹³⁶; isso porque o material que chega aos sentidos chega de forma incompleta e mesmo as partes que formam essa incompletude não podem ser sintetizadas pelos juízos:

A inexatidão do juízo está primeiramente no modo como se apresenta o material, isto é, muito incompleto, em segundo lugar no modo como se chega à soma a partir dele, e em terceiro lugar no fato de que cada pedaço do material também resulta de um conhecimento inexato. Por exemplo, nenhuma experiência relativa a alguém, ainda que ele esteja muito próximo de nós, pode ser completa a ponto de termos um direito lógico a uma avaliação total dessa pessoa¹³⁷.

O intelecto tem a tendência de conceber os movimentos internos, a própria vida ou a dos outros, como uma grandeza imutável. Contudo, Nietzsche aponta que isso é mais uma das consequências dos maus hábitos de raciocínio, afirmando que: “temos disposições e oscilações”;¹³⁸ ; essas desarmonias escapam à lógica e podem ser denominadas, por exemplo, como desprazer.

Para fazer qualquer juízo sobre a vida, o organismo teria que se conhecer com exatidão, o que é impossível, restando apenas e somente a ilusão da síntese realizada pela linguagem e pela lógica. O filósofo afirma que todas as avaliações e juízos são precipitados, de maneira que isso é inevitável “todas as avaliações são precipitadas e têm de sê-lo”¹³⁹. Acresce, ainda, que a consequência dessa concepção é que não se deveria fazer juízos: “de modo algum deveríamos julgar”, mas reconhece que isso é impossível, afirmando

¹³⁵ MA I/HH I § 14.

¹³⁶ MA I/HH I § 32.

¹³⁷ MA I/HH I § 32.

¹³⁸ *Idem*.

¹³⁹ *Idem*.

que as avaliações e juízos estão relacionadas com a inclinação e aversão da relação entre impulso e sentimento:

Mas se ao menos pudéssemos viver sem avaliar, sem ter aversão e inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem¹⁴⁰.

Por um lado, há inclinação e aversão associadas aos juízos e avaliações de proveitoso e prejudicial, por outros impulsos e sentimentos. Nietzsche nomeia essa dinâmica como desarmônica, pois parte do homem e da realidade é ilógica; a outra parte depende das categorias da lógica, como acresce o filósofo: “De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e *capazes de reconhecer isto*: eis uma das maiores e insolúveis desarmonias da existência”¹⁴¹. Consequentemente, o prazer e o desprazer, na perspectiva do homem de rebanho, baseiam-se na lógica e na harmonia, por conseguinte, no homem que dele disside, em que há uma abertura para o ilógico e desarmônico.

A crença no valor baseia-se na inexatidão: “Toda crença no valor e dignidade da vida se baseia num pensar inexato¹⁴²”, de forma que tal crença só é possível porque alguns têm uma concepção de vida limitada, os quais não consideram o sofrimento das exceções, como acresce Nietzsche, pois tal crença “é possível somente porque a empatia com a vida e o sofrimento da humanidade é pouco desenvolvida no indivíduo”¹⁴³. Essa crença também é possível porque a comunidade avalia o valor da vida com base em duas perspectivas: uma é a dos grandes homens; outra é porque a comunidade cria valores sobre a vida apenas se baseando em algumas características e atributos dos indivíduos, ou seja, aplicando, mais uma vez, o mau hábito de raciocínio:

Quem sabe ter em mira sobretudo as exceções, quero dizer, os valores superiores e as almas puras, quem toma o seu surgimento como objetivo de toda a evolução do mundo e se

¹⁴⁰*Idem.*

¹⁴¹ *Idem.*

¹⁴² MA I/HH I § 33.

¹⁴³*Idem.*

alegra com o seu agir, pode acreditar no valor da vida, porque não enxerga os outros homens: portanto, pensa inexatamente. Do mesmo modo quem considera todos os homens mas nele admite apenas um *gênero* de impulsos, os menos egoístas, desculpando os homens no que toca aos outros impulsos: pode também esperar alguma coisa da humanidade como um todo, e assim acreditar no valor da vida: também nesse caso por inexatidão do pensar¹⁴⁴.

Diferentemente dos gregos anteriores a Sócrates, por um lado, a comunidade toma como valoroso apenas um gênero de características e as fixa como valores e virtudes; por outro, parte de uma generalização baseada nos grandes homens, para inferir sobre a natureza de todos os demais, tal como na história sobre o conflito entre dois líderes, contada por Nietzsche, na qual um terceiro líder intervém e os apazigua, fazendo com que essa atitude supostamente desinteressada se tornasse uma virtude atemporal, dissociada de seu prazer pontual e circunscrito ao momento histórico que afirmou a vida de muitos. Esse modo de concepção, entretanto, é um erro, pois alguns homens só querem afirmar a si mesmos e, tal como as exceções, não saem de si mesmos: “A grande maioria dos homens suporta a vida sem muito resmungar, e acredita então no valor da existência, mas precisamente porque cada um quer e afirma somente a si mesmo, e não sai de si mesmo, como aquelas exceções”¹⁴⁵; ele se toma por mais importante que o mundo, pois: “A grande falta de imaginação de que sofre faz com que não possa colocar-se na pele de outros seres, e em virtude disso participa o menos possível de seus destinos e dissabores”. Como alternativa, Nietzsche afirma que não há valor da vida, resultante de uma suposta consciência total da humanidade, restando apenas o desapego dessas concepções:

Mas quem pudesse realmente deles participar, teria que desesperar do valor da vida; se conseguisse apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, - pois no conjunto a humanidade não tem *objetivo* nenhum, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero¹⁴⁶.

¹⁴⁴ *Idem.*

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ *Idem.*

Essa dissociação do indivíduo, em relação aos valores da vida ditados pela moral, entretanto, é essencial para a criação de uma avaliação própria sobre a vida, mesmo que, tal como a linguagem poética, seja ilusória e se apresente como transitória, que esteja despreocupada com o fato de que a unidade das palavras nada garante sobre as coisas às quais elas se referem. Uma vez que ele constata que, no conjunto, a humanidade não tem objetivo nenhum, conseqüentemente, questionará os seus atos, vendo-os como sem sentido: “Se ele vê, em tudo o que faz, a falta de objetivo último dos homens, seu próprio agir assume a seus olhos o caráter de desperdício”¹⁴⁷. O fato de se sentir desperdiçado, entretanto, é importante, além de ser a condição de qualquer linguagem poética, a qual, como vimos antes, tem relação estrita com o dar voz ao prazer singular, característica dos organismos saudáveis e da cultura homérica. É desse modo que Nietzsche finaliza o referido aforismo:

Mas sentir-se *desperdiçado* enquanto humanidade (e não apenas enquanto indivíduo), tal como vemos um broto desperdiçado pela natureza, é um sentimento acima de todos os sentimentos. – Mas quem é capaz dele? Claro que apenas um poeta: e os poetas sempre sabem se consolar¹⁴⁸

Sentir e criar como um poeta é a condição para se romper com os obstáculos da moral. A linguagem poética, tal como em Homero e na cultura grega anterior a Sócrates, é uma linguagem saudável. Por meio da linguagem poética, é possível dar vazão para todos os gêneros de impulsos, de prazeres, fazendo com que o indivíduo busque a alegria, e não a felicidade, fixada pelas avaliações utilitárias. Diante do fato de que há a sensação de se ter a vida desperdiçada, já que o conjunto da humanidade não almeja uma meta comum e, por conseguinte, as ações individuais e coletivas também, o filósofo questiona se a sua filosofia para espírito livres não seria prejudicial à vida: “Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor?”¹⁴⁹, ou seja, o filósofo faz a pergunta com a qual iniciamos o presente capítulo, a saber, se conscientemente é possível, na inverdade, permanecer. Ao aprofundar a concepção de que todos os juízos conscientes são ilusórios e, por conseguinte, a noção de prazer e desprazer

¹⁴⁷ *Idem*

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ MA I/HH I § 34.

como causa de bem e mal para a moral, Nietzsche acrescenta, ainda, a questão de que se poderia perguntar se não seria preferível a morte, diante da constatação de que a vida em seu conjunto não é boa e nem má: “Ou, caso tenhamos de fazê-lo, não seria preferível a morte? Pois já não existe ‘dever’; a moral, na medida em que era ‘dever’, foi destruída por nossa maneira de ver [a de que o conhecimento só admite o prazer e desprazer como motivos] exatamente como a religião”¹⁵⁰. Diante disso o filósofo argumenta que há um modo pessoal de se conceber a “moral”, uma própria maneira de vê-la, mesmo que seja uma ilusão. Assim como a religião se baseia em noções de prazer e desprazer, a prova do prazer, a emoção forte, assim também o homem, que se dissocia da moral, não precisa abandonar essas quantidades de emoções e suas relações com as sensações, mas sim, como faziam os gregos, direcioná-las não mais para juízos fixos e imutáveis, mas para a criação e o uso de uma linguagem que abarquem a multiplicidade e o vir-a-ser.

Essa multiplicidade não se trata de cada qual em si e por si, pois cada parte da multiplicidade também foi concebida por uma linguagem que sintetiza a experiência sem poder alcançá-la, como de fato é em seu aspecto mais desarmônico e ilógico, ou seja, nas quantidades físico-químicas subjacentes ao prazer e desprazer mais antigos que ressoam e alimentam todos os juízos e valores que nutrem a moral. É por isso que o filósofo afirma que todo o organismo humano está inebriado e alienado na inverdade, de modo que é natural e inevitável que, ao se distanciar da moral, o indivíduo sentirá resistências, uma náusea: “Toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade; e o indivíduo não pode retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões”¹⁵¹; e, ainda: “sem achar descabidos os seus motivos presentes, como os da honra, e sem opor zombaria e desdém às paixões que impelem ao futuro e a uma felicidade neste”¹⁵², ou seja, todos estão, em alguma medida, embriagados pelas ilusões, sejam alheias, advindas dos outros próximos, sejam mais pessoais. Ao perceberem as ilusões morais alienantes, esses organismos tornam-se agressivos, concluindo que a atitude mais cabível é a destruição. Eles se afastam de tais concepções irritando-se

¹⁵⁰ MA I/HH I § 33.

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² *Idem.*

com seu passado, progressivamente, achando descabidos seus motivos presentes. O filósofo questiona se essa conclusão é legítima, porém, afirma que a resposta dependerá da medida e do intelecto de cada um: “creio que o temperamento de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento”¹⁵³. Contudo, Nietzsche propõe a alternativa de que se viva uma vida “muito mais simples e mais pura de paixões que a atual”, um outro efeito diferente do efeito destrutivo resultante da descoberta de que não há meta e valor último da vida: “um outro efeito que não o descrito, igualmente possível em naturezas individuais”, vidas que possibilitariam o ressurgimento de uma cultura saudável, vivendo-se “de modo que inicialmente os velhos motivos do cobiçar violento ainda teriam força, em consequência do velho costume herdado”. Porém, essa tirania de uma só forma de satisfação de prazer, retida pela suposta unidade do ego e seus desdobramentos lógicos, seria enfraquecida, pois, nessa nova cultura, esses hábitos herdados “aos poucos se tornariam mais fracos sob a influência do conhecimento purificador”, o qual é relativo à linguagem poética, mais próxima dos prazeres e desprazeres do espírito livre.

Sobre essa nova cultura, Nietzsche considera ainda que: “Afinal se viveria, entre os homens e consigo, tal como a natureza, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então não se tinha apenas medo”, ou seja, aquilo que, no corpo individual, era sentido como desprazer, medo, por efeito da coerção e coação da moral, passaria a ter novas qualidades para suas descargas, meios de serem qualificados como prazer, um enigma estético. Com isso, haveria um enfraquecimento dos velhos maus hábitos de pensamentos, como os de causa e efeito, separação em qualidades absolutas, pois: “Estaríamos livres da ênfase, e não mais seríamos aguilhados pelo pensamento de ser apenas natureza ou mais que natureza”, apontando, novamente, para a naturalização do desprazer e abertura aos novos grilhões. Com a naturalização desse desprazer, dos grilhões da vida, da luta, o homem poderia paulatinamente adquirir um “temperamento bom, uma alma segura, branda e no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar alerta contra pérfidas erupções

¹⁵³ *Idem.*

repentinias”, ou seja, que essas erupções repentinas não fossem interpretadas como danosas e sentidas como desprazer e culpa, ou que fossem direcionadas para hábitos aceitos de modo que o excesso de excitação não atravessasse o indivíduo em forma de transbordamento, tal como o êxtase do santo. Um dizer sim ao desprazer, resultando em uma postura “cujas manifestações não houvesse traço de resmungo e teimosia – essas características notórias e desagradáveis de cães e homens velhos que ficam muito tempo acorrentados”. Com a naturalização dos “grilhões da vida”, o homem buscaria muito mais o conhecimento e a afirmação da vida, pois conseguiria renunciar a homeostase e poderia “renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros”, ou seja, aprenderia a renunciar ao que a moral concebe como prazeroso e prejudicial e, por conseguinte, se bastaria e pairaria: “livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas”. Consequentemente, perceberia o prazer pessoal e não o reinterpretaria como dádiva divina, satisfações alucinatórias místicas, epifanias, como faz o santo e asceta, de maneira que não buscaria mais remédios em formas de representações, mas sim deixaria que esse prazer fluísse. Isso sem se deixar levar por uma interpretação resultante de uma tiranização de uma forma de afirmação de prazer sobre os demais; sem a crença no prazer e desprazer como causas opostas e absolutas, mesmo sabendo que os outros próximos, espíritos cativos, não o compreenderiam. Em suma, ele não consegue expressar a causa, nem sintetizá-la em um valor e, sem saber sintetizar o que não pode ser sintetizado, pois a causa não pode ser abarcada pela linguagem, relega tal missão ao homem de rebanho:

Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, talvez não tenha outra coisa a comunicar – o que envolve uma privação, uma renúncia a mais. Se não obstante quisermos mais dele, meneando a cabeça com indulgência ele indicará seu irmão, o livre homem de ação, e não ocultará talvez um pouco de ironia: a “liberdade” deste é um caso à parte¹⁵⁴.

Assim, a condição de liberdade experimentada pelo espírito livre não pode ser explicada ou avaliada e, quando se tenta, não se faz sem o reducionismo do mau hábito de pensamento, característica do homem utilitário.

¹⁵⁴ MA I/HH I § 34.

Daí o motivo do espírito livre ironicamente sugerir que se pergunte ao homem de ação as questões sobre a “liberdade”, pois avalia a vida separando e fixando qualitativamente os atributos desta, ou seja, depende do prazer e desprazer do último estágio das avaliações, valores e juízos morais, e não da moral mais própria e singular, que comporta a característica evasiva do vir-a-ser. São erros, ilusões, ficções necessárias, portanto, de modo que é impossível convencer a todos a serem livres, pois alguns não conseguem conceber a existência sem que se deixem escravizar pelos erros e ilusões coletivas. No entanto, todos, espíritos livres e cativos, precisam de uma ilusão, uma inverdade, que, para Nietzsche, nos últimos parágrafos do primeiro capítulo de *Humano I*, preparados no fragmento sobre *O Valor da Vida*, é o prazer e desprazer.

Em *Humano II*, Nietzsche, ao tratar da relação entre prazer e erro, sintetiza a reflexão que fez em *MA I/HH I § 34* “Para tranquilizar”, no qual afirmava que o erro acerca da vida é necessário à vida¹⁵⁵, ou seja, o filósofo trabalha a questão do prazer e desprazer e a noção de causa como ilusões necessárias. Por sua vez, no aforismo de *Humano II*, denominado como *Prazer e erro*, o filósofo considera que: “Um beneficia involuntariamente os amigos, com sua natureza; outro voluntariamente, com suas ações”¹⁵⁶, ressaltando que, no primeiro caso, há uma apreciação social, relacionada aos grandes homens, mas que, só no segundo caso, há uma extensão para o campo da moral:

Embora a primeira coisa seja *tida* como superior, apenas a segunda é relacionada à boa consciência e ao prazer – ao prazer da santidade mediante boas obras, baseando-se na crença no caráter voluntário de nossas ações boas e ruins, ou seja, um erro¹⁵⁷.

Em ambos os casos, tanto no homem de rebanho quanto no homem que se separa dele, há a crença no caráter voluntário das ações, ou seja, juízos de valor que contêm e proporcionam um sentido ao prazer. Todos precisam de uma ilusão para viver. Sobre essas ilusões fundamentais, Nietzsche, em *O Andarilho e sua sombra* considera que:

¹⁵⁵ MA I/HH I § 33.

¹⁵⁶ VM/OS § 51.

¹⁵⁷ *Idem*.

Para que o ser humano sinta algum prazer e desprazer psíquico, ele tem de ser dominado por uma dessas ilusões: ou acredita na igualdade de certos fatos, certas sensações: então tem, pela comparação dos estados presentes com anteriores e pela equiparação ou desequiparação entre eles (tal como ocorre em toda lembrança), um prazer e desprazer psíquico; ou acredita na liberdade do arbítrio, como quando pensa: “isso eu não deveria ter feito”, “isso podia ter acabado de outra forma”, e disso se extrai igualmente prazer e desprazer. Sem os erros fundamentais que operam em todo prazer ou desprazer psíquico, jamais teria surgido uma humanidade – cujo erro básico é que o homem constitui o único ser livre num mundo de não-liberdade [...] o ser que chama sua história de história universal! *Vanitas vanitatum homo*.¹⁵⁸

Diante disso, chegamos à condição de responder algumas das questões restantes colocadas no início do nosso presente capítulo, a saber, a questão sobre a concepção de prazer e desprazer como causa das ações tanto na perspectiva do homem de rebanho quanto na perspectiva do homem que dele tenta dissidiar, além da relação disso com o prazer e desprazer como ilusões. Dado que coloca bastante ênfase no desprazer e na não separação entre opostos absolutos, nas obras e fragmentos póstumos, posteriores ao *Humano I*, ou seja, *Humano II*, *Aurora* e *Gaia Ciência*, podemos afirmar que Nietzsche recorre às premissas dos utilitaristas para refutá-los, pois prazer e desprazer também são causa das ações dos que agem em desacordo com bem e mal sustentado pelo edifício da moral. Evoca o exemplo do indivíduo egoísta e do que a moral interpreta como louco ou criminoso, a fim de mostrar que eles agem para afirmar a vida, o prazer singular e que as premissas utilitárias de que o homem age buscando apenas o que é apazível, e não prejudicial à moral grupal, são premissas insuficientes, pautadas em interpretações baseadas na crença em conceitos de causa e consequências fixos e atemporais, ou seja, na crença de que a unidade da palavra pode garantir a unidade da coisa.

Entretanto, em todas as considerações sobre prazer e desprazer como causas das ações, sejam elas na perspectiva do espírito livre ou na perspectiva do espírito cativo, essas causas são consideradas ilusórias desde o início de HH I. São ilusões úteis tanto na perspectiva dos indivíduos quanto na perspectiva da moral, mesmo no modo poético de sentir e criar. Ilusões porque

¹⁵⁸ WS/AS § 12.

a linguagem é incapaz de abarcar toda a realidade e, inevitavelmente, sintetiza as percepções como pode. Assim, até mesmo a palavra *Trieb* não deixa de ser uma tentativa de simbolizar o aspecto ilógico e desarmônico, inorgânico, presente na vida, visto que o homem combina e sintetiza em si mesmo a mais aguda desarmonia, a de ser um ser ilógico, por um lado, e lógico; bem como buscar harmonia, por outro; de ser composto por aspectos inorgânicos e orgânicos.

Entretanto, a questão do prazer e desprazer ainda perdura até 1884, como vimos, no aforismo apresentado no início da nossa dissertação. Em certo sentido, Nietzsche compreende que prazer e desprazer são anteriores aos valores morais, são fatos mais primitivos que os juízos de bem e mal, mas não está certo de que prazer e desprazer são fenômenos mais primários, ou se eles também são fenômenos terminais, embora anteriores aos juízos e representações. Assim, Nietzsche ainda não emite um juízo preciso sobre a questão do prazer e desprazer e da relação deste com os juízos e palavras, de modo que precisa assimilar outras linguagens para dar anseio às suas concepções acerca do prazer e desprazer, recorrendo à noção de estímulo, que já estava em *Verdade e Mentira no sentido Extra-moral*, tratado juntamente com a questão da linguagem, pois: “O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons” e também com a questão da causalidade, pois “Mas deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão”. Contudo, Nietzsche insere novas reflexões, pautadas em outros autores, ao trabalhar com a concepção de estímulo e organismo, para, progressivamente, repensar e fazer uma transição da concepção de prazer e desprazer como causas, como é possível perceber no seguinte fragmento póstumo de 1884: “Separar conceitualmente o estímulo do ‘prazer’ e ‘desprazer’”¹⁵⁹, transição que foi aprofundada em nosso próximo capítulo.

¹⁵⁹Nachlass/FP 1884 26[77].

3. A NOÇÃO DE ESTÍMULO COMO ABANDONO PROGRESSIVO DO PRAZER E DESPRAZER COMO CAUSAS

Entre os anos de 1880 e 1881, o prazer e desprazer paulatinamente passam a ser considerados sob uma nova perspectiva e tornam-se uma das questões sobre as quais Nietzsche se debate até 1884, visto que, nesse ano, o filósofo considera que “É um problema se prazer e desprazer são fatos mais primitivos do que o juízo ‘proveitoso’, ‘prejudicial’ para o todo”¹⁶⁰; ainda, como aponta em um fragmento dessa mesma época, “Separar conceitualmente o estímulo do ‘prazer’ e o ‘desprazer”¹⁶¹. Nietzsche começa a se questionar se o prazer e o desprazer são, de fato, causa das ações e por que é muito comum que alguém os considere como causa das ações; ademais, o que leva alguém a procurar e fixar causas e consequências, ou seja, se a busca obsedante por uma causa, empregada pelo intelecto, é de fato um critério seguro. Posteriormente, após o seu *Zarathustra*, Nietzsche irá afirmar que prazer e desprazer são sintomas mais primitivos de todos os juízos de valor¹⁶². Desse modo, a pergunta movente deste capítulo, e também questão central da presente dissertação, é acerca dessa mudança de perspectiva e abandono progressivo da noção de prazer e desprazer como causas das ações, ou seja, como se efetivou essa mudança de perspectiva.

Essa questão implica investigar a separação conceitual entre estímulo, prazer e desprazer, como sugere o fragmento anterior. Mesmo em um período bem posterior ao de *Humano I*, o filósofo se debruça sobre a separação entre estímulo, prazer e desprazer. Isso fomenta a discussão acerca da noção de estímulo empregada por Nietzsche, bem como qual a relação dela com o abandono progressivo do prazer e desprazer como causa das ações, questão sobre a qual o presente capítulo também pretende se demorar. Ao investigar a questão central do presente capítulo, deparamo-nos com outras situações que são inerentes àquelas anteriormente apresentadas, acerca da diferença entre estímulo (*Reiz*) e impulso (*Trieb*), assim como também a relação entre organismo, corpo, além de corpo e o meio ambiente, no qual o corpo está

¹⁶⁰Nachlass/FP 1884 26 [76].

¹⁶¹Nachlass/FP 1884 26 [77].

¹⁶² Como visto anteriormente no Nachlass/FP 1886 1 [97].

inserido. Antes de desenvolver melhor essas questões, é necessária uma breve discussão acerca dos usos e possíveis definições de estímulo e de impulso.

A construção da concepção de estímulo é bastante presente nos fragmentos póstumos durante 1880 e 1881. O filósofo alemão considera que há algo nos seres vivos que os põe em movimento, de forma que esse algo, por sua vez, não obedece aos fins e finalidades utilitárias de adaptação; obedece, entretanto, a uma tendência à atividade, ao expandir-se continuamente, nas palavras do filósofo: “Se é ativo porque tudo o que vive tem que mover-se – não pelo gozo [*Freude*], mas ao infinito: ainda que haja gozo. Este movimento não é a imitação dos movimentos utilitários, que perseguem um fim, é outra coisa”¹⁶³. Há uma tendência à ação, que excede o prazer utilitário, e tal movimento aponta para a singularidade de cada ser vivo, diferenciando-o das concepções generalizantes do utilitarismo adaptacionista. Essa diferenciação, em um primeiro momento dos fragmentos póstumos do período de 1880, é evidente no desejo sexual, na paixão individual, isto é, o gosto que é singular e não se limita aos imperativos utilitários. Muitas vezes, lutar por uma paixão [*Leidenschaft*]¹⁶⁴ e realizar um desejo singular requer abrir mão da autoconservação e do prazer homeostático aceito pelo rebanho; requer desfazer-se de um prazer narcótico, que satisfaz minimamente, e desfazer-se de uma satisfação repetitiva, que proporciona um prazer mínimo; requer, inclusive, o desgaste do indivíduo, que, para se satisfazer, acaba se prejudicando socialmente¹⁶⁵.

¹⁶³Nachlass/FP 18801 [45].

¹⁶⁴ Uma reflexão interessante sobre a paixão está presente no FP 1880 7 [171], no qual o filósofo aponta que, muitas vezes, por conta de uma paixão, os indivíduos perecem e adoecem, apontando que esse fato só é mal-visto por aqueles que buscam a autoconservação: “Sim, por causa desta paixão perecemos! Mas isso não é um argumento contra ela. Se não, a morte seria um argumento contra a vida do indivíduo. Temos que perecer enquanto homens e enquanto humanidade!”. Para o filósofo, há muitos caminhos para perecer, não só o caminho cristão. Cabe a cada qual encontrar o seu próprio modo singular de perecer, ou seja, sua própria paixão.

¹⁶⁵ Durante o desenvolvimento da presente pesquisa, encontrei alguns esclarecimentos e caminhos interessantes a serem seguidos na obra de Ribeiro (2012), em seu livro *Psiquismo e Vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Na referida obra, Ribeiro afirma que: “Em muitas circunstâncias, a pessoa busca o que a faz sofrer e evita o prazer, enquanto o pressuposto lógico seria o contrário” (RIBEIRO, 2012, p. 284). O autor, embora tenha como objetivo a noção de impulso, acaba apontando a noção de prazer e desprazer, fantasia, memória, satisfação e descarga.

Para investigar o excesso de excitação¹⁶⁶, sentida como paixão, Nietzsche destaca a reprodução, a sexualidade, a assimilação e a excreção pelo organismo, assim como assimilação de estímulos e palavras, a exemplo das exigências internas. O sentimento de vida, a pressão interna não se reduzem somente a essas características, mas é experimentado em todo sentimento ativo, ou seja, no sentimento de potência, de domínio. Essa concepção pode ser vislumbrada no seguinte fragmento, o qual reflete e sintetiza os demais desdobramentos de Nietzsche no referido período:

O estímulo [*Reiz*] sexual em ascensão alimenta uma tensão que se descarrega no sentimento de potência [*Macht*]: querer dominar – signo dos homens mais sensuais. A tendência minguante do impulso sexual [*Geschelechtriebes*] se mostra no declinar da sede de potência: a conservação, a alimentação e, às vezes, o prazer no comer passam a substituí-la (o impulso paternal é manter, ordenar, nutrir, não dominar, mas criar o bem para si e para os outros). Na potência está o sentimento prazeroso de causar dor – estimulação intensa de todo o organismo que deseja em todo momento vingar-se. Nesse estado os animais lascivos, esquecendo-se de seus impulsos, são os piores, os mais brutais¹⁶⁷.

No fragmento, é possível constatar que as palavras estímulo e impulso são utilizadas para representar a dinâmica interna ao corpo, assim como força. Há um sentimento de domínio, que é resultante de uma pressão e força interna. Esse sentimento de potência, por vezes, é enfraquecido, de maneira que encontra destinos possíveis nos pressupostos morais de autoconservação e adaptação ao meio.

¹⁶⁶Nesse período, para pensar acerca dessas excitações internas, que excedem a razão, e antes de se aprofundar nas leituras de Wilhelm Roux, Nietzsche cita autores, tais como Rémusat e Stendhal, e passa a constituir o que acreditamos ser uma genealogia do desejo enquanto manifestação singular dos espíritos livres que, por meio da pressão interna, da dor, deixam de se orientar pelas referências universais propostas pelos espíritos cativos. Nos fragmentos póstumos do Outono de 1880, Nietzsche apresenta uma série de citações que são referentes à sua leitura do livro *Memórias*, escritas por Madame de Rémusat (1802-1808), autora que era prestigiada pela corte de Napoleão, o qual era caracterizado por Nietzsche como espírito forte e criador. O livro de Rémusat versa sobre a corte napoleônica e também sobre educação dada ao seu filho, o político Conde de Rémusat. A sequência de fragmentos, anotada por Nietzsche, ressalta a relação entre política, dominar e ser dominado por paixões, a vida de Napoleão, de forma que enfatiza o caráter constantemente excitado da personalidade do imperador francês. Além disso, Nietzsche, em suas anotações póstumas do final de 1880, cita, muitas vezes, as observações psicológicas do romancista Stendhal, sobretudo as passagens nas quais o autor escreve sobre o prazer e a paixão forte que se sobrepõem ao hábito racional e consciente, como é possível perceber nos fragmentos 7 [142], e 7 [143]: “ ‘ Como pintar as paixões quando não as conhecemos!, e como encontrar tempo para o talento quando o sentimos no latir do coração!’ ”

¹⁶⁷Nachlass/FP 1880 6 [53].

Há, portanto, uma estimulação intensa que é inerente ao organismo, além de uma estimulação que tem relação com o meio no qual o corpo está, o qual, muitas vezes, o subjuga ou é subjugado por ele. Assim, ao investigar a questão central do presente capítulo, deparamo-nos com outros aspectos que mereceram demorada atenção, visto que novos questionamentos foram produzidos. Um desses aspectos é referente à relação entre o mundo interno e o mundo externo ao organismo, além de como essa relação contribuiu para a realocação do prazer e desprazer como causas. O fragmento também aponta que, além de estímulo, há o impulso, assim, evidencia-se outro aspecto abordado pelo presente capítulo, a saber, sobre a diferença e a relação entre estímulo e impulso, e se este último também tem alguma influência para a mudança de perspectiva acerca do prazer e desprazer como causas.

Após apresentar alguns aspectos importantes, a saber, diferença entre impulso e estímulo, a relação entre interno e externo, aspectos que não são tão óbvios na filosofia de Nietzsche, e após apontar que nos deparamos com esses aspectos ao tentar resolver a questão central sobre o abandono progressivo do prazer e desprazer como causa das ações, então, discutimos um pouco mais os usos da noção de estímulo e impulso, assim como suas possíveis definições, para, então, descrever como Nietzsche concebe a dinâmica entre interno e externo entre 1880 e 1881, para, por fim, considerar os lugares do prazer e desprazer nessa dinâmica.

As noções de estímulo e de impulso em Nietzsche estão intrinsecamente associadas à noção de organismo oriunda de Wilhelm Roux¹⁶⁸. Nietzsche encontrou, nos livros do embriologista, as considerações que davam voz às críticas de Nietzsche ao pretenso excesso de ênfase nas condições externas do organismo presente no darwinismo. Para o filósofo, a dinâmica interna do

¹⁶⁸ Como aponta Müller-Lauter (1999, p. 163): “A linha de argumentação de Nietzsche é baseada na obra do anatomista Wilhelm Roux. O próprio título desse livro já sugere isso: *A luta das partes no organismo: Uma contribuição para a conclusão da doutrina do finalismo mecanicista*. O livro de Roux foi publicado em 1881 e estava na biblioteca de Nietzsche; ele provavelmente o adquiriu logo após a sua publicação. Em todo caso, uma primeira utilização da pesquisa de Roux aparece nas notas da primavera-outono de 1881. A partir dessa época, Nietzsche usa termos específicos de Roux, em parte com ligeiras modificações, para descrever o processo orgânico. Assim, ele fala de “autorregulação”, “abundante substituição” [*überreichlichem Ersatz*] e “estímulo vital”. Encontram-se também a noção de excitação funcional e a de adaptação funcional. Além da leitura, realizada em 1881, o filósofo relê a obra do embriologista em 1883.

organismo é mais importante do que a adaptação propagada pelo darwinismo, adaptacionismo que fornece subsídios teóricos para a moral utilitarista de seu tempo, ou seja, a moral de rebanho¹⁶⁹. Ao contrário do adaptacionismo, Nietzsche considera que “o essencial no processo vital é precisamente essa enorme força configuradora que cria formas desde o interior e que aproveita, explora as ‘circunstâncias exteriores’¹⁷⁰. Essa força criadora, que vem de dentro, em seu período maduro, é denominada como vontade de potência¹⁷¹, mas, no período de 1880 a 1881, é expressa como sentimento de potência e dominação, a qual tem influência dos conceitos de assimilação e reprodução¹⁷².

Em 1880 e 1881, o estímulo interno, por vezes, também é denominado como impulso (*Trieb*), termo utilizado para enfatizar os movimentos internos do corpo singular, da grande razão do corpo, que prima sobre a lógica do eu pensante¹⁷³. Nietzsche utiliza a noção de impulso quando quer enfatizar o corpo humano singular e, posteriormente, começa a utilizar a noção de estímulo quando quer enfatizar o meio externo ao corpo. O uso, entretanto, não é sistemático; contudo, as recorrências ao estímulo e impulso, em sua maioria, enfatizam, respectivamente, o meio externo e o meio interno ao organismo. O uso dessas noções não é sistemático mesmo em seu período maduro, após 1885, muito menos em 1880 e 1881¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Frezzatti (2001) discute a relação entre Nietzsche e o Darwinismo, os sentidos do darwinismo, a crítica de Nietzsche à luta pela existência e a proposta de vida como superação e não como adaptação, entre outros temas, em seu livro *Nietzsche contra Darwin* (2001).

¹⁷⁰ Nachlass/FP 1886-1887 7 [25].

¹⁷¹ Como aponta o Nachlass/FP 1885 36 [31]: “No animal, é possível derivar da vontade de potência todos os seus impulsos [*Triebe*]: da mesma maneira todas as funções da vida orgânica a partir dessa única fonte”.

¹⁷² Nachlass/FP 1886-1887 7 [25].

¹⁷³ Como aponta Ribeiro: “o centro da consciência não coincide com o centro fisiológico do psiquismo, o que coloca o fenômeno do corpo como mais rico em determinações” (2012, p. 284).

¹⁷⁴ De acordo com Itaparica (2016): “Nietzsche nunca apresentou uma exposição sistemática do conceito de impulso. O que podemos extrair de sua obra é a preocupação em construir uma teoria dos impulsos de caráter fisiopsicológico, como parte da doutrina mais ampla da vontade de potência, a partir da qual ele procura entender a relação entre inorgânico e orgânico” (p. 270).

O que se pode constatar, entretanto, é que o acúmulo de estímulos internos constitui um impulso, que é a soma e resultante de vários estímulos¹⁷⁵, além de, também, estimular outros impulsos. Assim, “A imagem mais geral de nosso ser é a de uma *socialização de impulsos* [*Vergesellschaftung Von Trieben*] em contínua rivalidade e em alianças pontuais entre eles. O intelecto, objeto de disputa”¹⁷⁶. Isso significa que, no corpo, há vários impulsos que, por vezes, confluem, por vezes, se aliam uns com outros para manter um terceiro abaixo de um certo limiar; os impulsos mais fortes se expressam na consciência, no intelecto e os mais fracos continuam recebendo quantidade e estímulos internos até ficarem quantitativamente mais fortes, a fim de primarem a consciência. Nessa dinâmica, as rivalidades e alianças pontuais agem como pontos de facilitação de descarga. Um impulso interno pode servir de estímulo para outro impulso interno, de forma que os estímulos externos podem inibir ou descarregar os impulsos internos, como aponta no seguinte fragmento:

No menor dos organismos, a força [*Kraft*] está sendo continuamente produzida, a qual logo o organismo deve descarregar: seja por si mesmo, quando ela chega ao excesso, seja por um estímulo exterior. Para onde se dirige a força? Seguramente para o habitual: isto é, para onde os estímulos possam guiar, para aí se moverá também o desencadeamento espontâneo. Os estímulos mais frequentes conformam também a direção do desencadeamento espontâneo¹⁷⁷.

Além disso, Nietzsche não pretende fortalecer as teorias científicas de sua época, mas apenas utiliza esses conceitos para dar voz às suas próprias intuições. Isso significa que a noção de corpo em Nietzsche não coincide com a noção de organismo de Roux; há diferenças entre a noção de estímulo em Nietzsche e a noção de estímulo em Roux, também, pois o filósofo não argumenta em prol de qualquer reducionismo físico-químico a fim de fortalecer quaisquer ciências experimentais. Sobre isso, Müller-Lauter afirma que “sua

¹⁷⁵Nietzsche (apud RIBEIRO, p. 263) faz uma interessante comparação afirmando que o impulso pode ser representado como um barril de pólvora e o estímulo, como o fósforo que o aciona: “O *quantum* irrompe rumo à satisfação de uma maneira ou de outra, e a circunstância depende da ocasional conjunção entre essa necessidade primária que ele [Nietzsche] compara a um barril de pólvora, e seu fósforo, a causa percebida ou, dito de outro modo, o objeto fortuito, porém satisfatório”. Ribeiro (2012, p. 262) afirma ainda que, para Nietzsche, “o alvo [*Ziel*] do impulso não é uma causa primária. Esta é identificada no acúmulo do estímulo e no *Drang* do impulso”.

¹⁷⁶Nachlass/FP 1883 7 [94].

¹⁷⁷Nachlass/FP 1881 11 [139].

compreensão de estímulos não pode ser restringida ao uso fisiológico. Nietzsche rejeita a redução dos estímulos a processos físicos ou químicos” (1999, p. 176). Assim, acreditamos que, no período de 1880 a 1881, o processo perceptivo do filósofo está tentando adivinhar¹⁷⁸ algo sobre o impulso [*Trieb*], força [*Drang*], estímulo [*Reiz*], paixão [*Leidenschaften*]¹⁷⁹ e desejo [*Lust*] interno; em suma, o filósofo tenta nomear os movimentos internos do corpo, de maneira que utiliza conceitos científicos como metáforas para esse empreendimento. O próprio Nietzsche, no período de 1881, deixa entrever que a fisiologia é insuficiente para dar conta da complexidade da vida e da dinâmica de impulsos, apontando que utilizou tais conhecimentos para poder desencadear sua própria atividade interna, pois:

Até agora que ineficaz resultava todo o conhecimento fisiológico! Enquanto os velhos erros em matéria de fisiologia adquiriram força espontânea! Durante muito, muito tempo podemos nos servir dos novos conhecimentos só como estímulos – para descarregar as forças espontâneas¹⁸⁰.

O filósofo apropria-se dos conceitos dessas concepções para criar a sua própria filosofia, sem a pretensão de uma nova ciência ou militar em prol das ciências às quais recorre¹⁸¹. Dessa maneira, utiliza o estímulo vital de Roux como metáfora, para dar nome a algo que ele estava criando e que, mais tarde, denomina como vontade de potência. O uso metafórico, e não o uso científico e

¹⁷⁸ O próprio filósofo afirma isso, no Nachlass/FP 1881 11 [18]. Ao falar sobre a força poética, o filósofo considera que, ao se tentar descobrir algo novo, referente aos movimentos interiores desconhecidos, utilizamos imagens já existentes em nós, mas também procuramos criar a partir delas. Conclui que a maior parte do processo sensorial [*sinnliche wahrnehmung*] é, na verdade, adivinhação [*Erraten*] e o processo de conhecimento, ou seja, as imagens e palavras em que a atenção discriminativa e o intelecto se retêm, no fundo, são escolhidas a partir das fantasias e imagens pré-existentes no corpo. No transcorrer do dia, um corpo pode ouvir e perceber vários estímulos e palavras, mas as que são retidas pela memória são selecionadas por impulsos prévios, que querem se descarregar ou se expandir. Busca-se o conhecimento, portanto, para se expandir e descarregar os próprios impulsos e desejos. Esse fragmento será retomado adiante, na página 20-21.

¹⁷⁹ A equiparação entre paixão e impulso é visível em períodos posteriores, tal como no Nachlass/FP 1885-1886 1 [58]: “As alegadas ‘paixões’ [*Leidenschaften*] individuais) [...] são apenas *unidades fictícias* [*Fiktive Einheiten*], na medida em que aquilo que emerge dos diferentes impulsos básicos, entra na consciência como algo homogêneo, e é sinteticamente condensado em um ‘ser’ ou ‘habilidade’, em uma paixão. Assim como a própria ‘alma’ é uma expressão para todos os fenômenos da consciência: mas que interpretamos como a causa de todos esses fenômenos (a ‘autoconsciência’ é ficcional!)”.

¹⁸⁰ Nachlass/FP 1881 11[173].

¹⁸¹ Para Frezzatti (2020, p. 23): “No pensamento nietzschiano, não há elementos simples materiais ou orgânicos que fundamentem os processos morais [...] A noção propriamente nietzschiana de fisiologia não coincide com a científica”.

técnico oriundo de Roux, pode ser percebido no seguinte fragmento: “Assim como as células estão fisiologicamente umas junto com as outras, assim também os impulsos [*Trieb neben Trieb*]”¹⁸². Em outras palavras, apesar de que, em 1880 e 1881, o uso de ambas as noções não seja bem definido, a noção de estímulo é utilizada pelo filósofo num período de transição, visto que paulatinamente impulso [*Trieb*], força [*Kraft*], ímpeto e pressão [*Drang*] tornam-se recorrentes após 1883, o que não acontece com o estímulo, o qual é usado para enfatizar a influência do meio externo ao corpo e ao organismo. Até mesmo, ressalta a relação de estimulação entre os impulsos internos, quando um impulso serve como estímulo para outro impulso, como aponta:

A normal *insatisfação* [*Unbefriedigung*] de nossos impulsos [*Triebe*], por exemplo, da fome, do impulso sexual, do impulso motriz, todavia não contém em si em absoluto nada de deprimente; age estimulando o sentimento vital, assim como o reforça todo o ritmo de pequenas excitações dolorosas, ao contrário do que os pessimistas desejam que nós acreditemos: essa insatisfação, em vez de tirar o gosto pela vida, é um grande *estimulante*. Se poderia talvez definir o prazer em geral como um ritmo de pequenos estímulos de desprazer [*Unlustreize*]...¹⁸³.

O fragmento aponta, ainda, que o uso da noção de estímulo também é referente à soma de excitação interna anterior à experiência de descarga e à de satisfação, ou seja, anterior às possibilidades de quaisquer qualidades e sentidos conscientes. Depois que surge a descarga, há possibilidade de qualificar mediante palavras, ou seja, de interpretar¹⁸⁴, dinâmica que será aprofundada adiante, pois está articulada à questão anteriormente estabelecida, a saber, a relação entre mundo interno e externo. Além disso, a escolha e usos das noções de estímulo e impulso, muitas vezes, tem como eixo a perspectiva, as quais dependem da noção de descarga e de satisfação, pois, como aponta Ribeiro, “O todo, ilimitado e inapreensível, corresponde, em última instância, a uma constante atividade de descarga [*Entladung*] de

¹⁸²Nachlass/FP 1883 7 [94].

¹⁸³Nachlass/FP 1888 11[76].

¹⁸⁴Como nos mostra Ribeiro (2012): “Os impulsos na vida de vigília, apesar de não terem a liberdade de interpretação característica da vida que sonha, igualmente nada fazem senão interpretar os estímulos nervosos, e conforme suas necessidades, estabelecem o regime causa” (p. 278).

impulsos”¹⁸⁵. Em outras palavras, só existem descargas de impulsos e movimento de forças, de maneira que, quem pode dar o sentido a essas descargas, é que as experimenta e as nomeia. Assim, para a concepção de Nietzsche, um impulso pode estimular outros, a busca por satisfação, ou seja, a insatisfação inerente proporciona desprazer e age como estímulo; a soma desses estímulos insatisfeitos internamente constitui um impulso¹⁸⁶. Isso é o que há de mais próximo de definições de estímulo e impulso presentes nesse período¹⁸⁷. Além disso, é preciso ressaltar o que dissemos antes: o filósofo não milita em prol de uma ciência, não procura seguir as sistematizações delas ou comprová-las, tampouco tenta sistematizar seu próprio pensamento. O que ele quer é utilizar as metáforas científicas para criar a sua própria filosofia e dar um sentido aos próprios anseios impulsivos. O próprio filósofo afirma que desconfia “de todos os sistemas e de todos os sistematizadores e me afasto deles [...] Eu não estimo mais os leitores: como poderia eu escrever para leitores? Em vez disso tomo notas, para mim”¹⁸⁸.

Apesar da falta de uma definição precisa¹⁸⁹, é possível constatar que o que há são estímulos internos e impulsos internos que estimulam uns aos outros. Estímulos externos recorrentes também podem inscrever descargas quantitativas, formando pequenas unidades na memória, noção que foi aprofundada adiante; assim, estímulos externos também podem moldar impulsos internos e o uso da palavra instinto, bem como a moral parecem ser

¹⁸⁵RIBEIRO, 2012, p. 236.

¹⁸⁶Como é possível deduzir a partir do Nachlass/FP 1888 11[76], considerado anteriormente.

¹⁸⁷Uma prova de que Nietzsche não utiliza os conceitos de estímulo [*Reiz*] e impulso [*Trieb*] de modo sistemático é o nachlass/FP 1884 27 [59], no qual utiliza *Trieb*, *Impulse* e *Instinkte* como sinônimos, além de relacioná-los ao estímulo [*Reiz*].

¹⁸⁸Nachlass/FP 1887 9 [188].

¹⁸⁹Durante o desenvolvimento deste capítulo, constatamos que a relação entre estímulo e impulso é bastante complexa e profunda, embora tenhamos conseguido apontar alguns aspectos presentes em 1880 e 1881. Há concepções de estímulo que são diferentes da de 1881 e aparecem, por exemplo, em *Verdade e Mentira no sentido extramoral* (1873); também, em um longo fragmento denominado *O Valor da Vida* (1876), um comentário à obra de Eugen Dühring com o mesmo título. Constatamos que, entre 1880 e 1881, a noção de estímulo prepara a noção de impulso, mas não encontramos definições e sistematizações precisas de impulso e estímulo. Tentar resolver essa questão em poucas páginas é tão prudente quanto a travessia de Varo pela floresta de Teutoburgo. Desse modo, consideramos que essa questão merece mais tempo para ser respondida e será objeto de estudo em uma próxima pesquisa, já que a presente pesquisa objetiva responder de que maneira se efetivou o abandono progressivo do prazer e desprazer, como causa das ações, e como a noção de estímulo de 1880-1881 colaborou para essa mudança.

referentes às satisfações do já dado, das repetições de experiências de satisfações, nas quais tanto as paixões singulares do espírito livre quanto o prazer narcótico do espírito de rebanho se articulam. Há, portanto, uma dinâmica interna interagindo com o meio, na qual o processo perceptivo e intelectual é apenas instrumento dessa dinâmica.

Após considerar e discutir alguns fragmentos importantes, os quais tratam do uso da noção de estímulo e impulso, fragmentos os quais nos permitem inferir acerca de possíveis definições e usos de tais concepções, passaremos, então, a considerar como Nietzsche aos poucos vai concebendo a dinâmica interna do corpo, a partir dessa excitação interna, a qual é representada com diversos nomes no decurso de 1880 a 1881. Nesse período, o eixo dessa dinâmica interna e sua relação com o meio é a pressão interna que busca a descarga, a qual, no início de suas investigações, é nomeada como desejo:

O desejo [*Begierde*]! Não é algo simples, elementar! Em vez disso, é necessário distinguir, algo que urge (uma pressão [*Druck*], um impulso [*Drängen*], etc) e um meio, conhecido por experiência, com que remediar essa urgência. Surge assim um vínculo entre urgência e meta [*Ziel*], como se a urgência quisesse de antemão alcançar aquela meta. Não existe em absoluto tal querer. Tão errôneo é o “tenho vontade de urinar”, como o “quero o urinol”¹⁹⁰.

A finalidade e meta dessa pressão interna nada têm a ver com as finalidades utilitárias; o que há é uma tendência a se descarregar sobre qualquer objeto, representação ou estímulo que penetre os sentidos. Essa pressão interna é, como visto, sentida como dor, desassossego permanente¹⁹¹. Não há metas últimas ou uma vontade que desencadeia as ações, pelo contrário, é a pressão interna que determina as regras e a linguagem consciente. Esse estímulo interno, no fragmento acima, também é nomeado como desejo, ou seja, é o desejo singular, muitas vezes inconsciente, que cria representações e metas, ou se arrefece sobre as representações e estímulos que o corpo encontra ao seu redor, ou mesmo em sua memória, pois, na

¹⁹⁰Nachlass/FP 1880 5 [5].

¹⁹¹ A ideia de desassossego permanente está associada à noção de excitação no Nachlass/FP 1881 10 [B 19]: “A excitação [*Aufgeregtheit*], o nervosismo – é um desassossego [*Ängstlichkeit*] permanente”.

ausência de novas representações, se repete a satisfação e o prazer por meio de estímulos e representações já experimentadas. O espírito cativo é aquele que não percebe a cisão entre prazer e satisfação promovida pelo seu organismo ou pela moral em que está inserido. Em outras palavras, a descarga e satisfação não promovem prazer, de forma que o prazer já experimentado não promove mais satisfação e não é suficiente para a descarga, restando a narcose. O fragmento acima também aponta que desejo, estímulo e paixão, assim como impulso são sinônimos, pois “Como surge o impulso [*Trieb*], o gosto, a *paixão* [*Leidenschaft*]? Esta última sacrifica a si outros impulsos que são mais débeis (outras ânsias de prazer) [...] Um impulso domina outros impulsos, inclusive o assim chamado impulso de autoconservação!”¹⁹². O que há, portanto, é somente uma tendência para a ação, a dominação e expansão do sentimento de potência, de vida, pois, para o filósofo: “Todo o vivo se move; esta atividade não responde a fins precisos, é a vida mesma. A humanidade em conjunto é, em seus movimentos, algo desprovido de fins e objetivos”¹⁹³, ou seja, essa tendência coloca em segundo plano quaisquer avaliações genéricas, tais como as de fuga do desprazer e busca do prazer como causa das ações no âmbito coletivo. O filósofo considera que a noção de causa ou finalidade não possui um fundamento sólido quando se percebe a tendência particular de indivíduo, ao se observar a manifestação da vida em cada um deles: “Não há sensação que possa ser mais tibia e frágil do que a de uma humanidade que se creia unida ou, ao menos, todos iguais. A sensação mais sublime, a do amor paixão, radica precisamente no sentimento da mais extrema diversidade”¹⁹⁴. Em outras palavras, o que importa são os meios singulares de dar destinos para as cargas de excitações inerentes ao corpo. Observados com merecida atenção, os seres vivos possuem algo que os impulsiona ao movimento, até mesmo os humanos, nos quais essa tendência ao movimento é experimentada nas paixões singulares de cada um que esteja disposto a se abrir para novas experiências, tal como o espírito livre de *Humano I*. No corpo humano, o sentimento de culpa surgiria quando essa paixão e manifestação da vida são

¹⁹²Nachlass/FP 1881 11 [56]. Nesse fragmento póstumo, Nietzsche também ressalta que a condição necessária para se reconhecer o gosto, o desejo, o sentido interno dos impulsos e estímulos é o separar-se do rebanho.

¹⁹³Nachlass/FP 1880 1 [70].

¹⁹⁴Nachlass/FP 1880 1 [25].

refreadas, pois “Aquele a quem domina uma paixão, sente remorsos pela ação incomum”¹⁹⁵.

Nietzsche aponta para o fato de que, ao se considerar as paixões singulares, quaisquer noções utilitárias não se sustentam. Trata-se dessa força interna, por vezes chamada de estímulo, por vezes de impulso, de paixão, e, como vimos, de desejo, que faz com que o corpo humano se mova sem visar finalidades utilitárias, mas apenas a descarga, sem qualidades impostas, mas sim selecionadas e escolhidas de acordo com o gosto do indivíduo, o qual é ponte por meio da qual o desejo, a vida, se exerce. Isso aponta para o fato de que as referências utilitárias de prazer e desprazer como causa não são mais sustentáveis e são imprecisas para referenciar o corpo singular. É preciso ir além deles; a noção de estímulo e impulso cumpre essa função, pois, para o filósofo, são os impulsos e estímulos internos prévios que determinam os conceitos e representações:

O útil não pode ser um fim último, um princípio da moralidade, tampouco o agradável (que espécie de agradável há de se preferir?), os fins últimos não podem ser alcançados mediante conceitos: só podemos ver fins porque temos impulsos [*Triebe*] prévios. Até onde podem chegar nossos impulsos [*Triebe*], disso nada sabemos¹⁹⁶.

Além de não haver um fim último e uma moralidade fixa, tampouco uma referência à qual todos os indivíduos pudessem recorrer acerca do que é prazeroso, o fragmento deixa clara também a empreitada de Nietzsche, ou seja, a de considerar os fenômenos psicológicos a partir de estímulos e impulsos que antecedem a suposta harmoniosa unidade do eu pensante, ou seja, os aspectos desarmônicos que irrompem abanando a tendência estacionária do eu pensante e seus erros metafísicos, tais como a separação de prazer e desprazer como opostos absolutos. Aqui, a finalidade desses fragmentos é apontar justamente que há um excesso de excitação interna, de forma que ela estimula o indivíduo a se desvencilhar da moral. Essa excitação, inicialmente chamada de desejo e de paixão, mais tarde de estímulo e impulso, leva Nietzsche a desconfiar de que prazer e desprazer, que são critérios

¹⁹⁵Nachlass/FP 1880 1 [97].

¹⁹⁶Nachlass/FP 1880 6 [18].

propostos pela moral, não são de fato causa das ações. O filósofo, com essas noções, parece fazer uma genealogia do desejo¹⁹⁷. Assim, pelo desassossego, e desprazer, Nietzsche passa a investigar o que há além desses critérios; essa investigação começa ao se considerar o que há de mais singular em cada um, o desejo, a sexualidade e as preferências nutricionais. Nesse fragmento, quando Nietzsche questiona “que espécie de agradável há de se preferir?”, fica implícita a questão sobre o desejo singular que utiliza o indivíduo como ponte, pois cada corpo tem suas próprias paixões e preferências, de forma que elas nem sempre podem ser razoavelmente satisfeitas pelos estímulos que as ficções úteis sociais oferecem ou impõem.

Abordamos, brevemente, sobre a questão da moral não somente porque Nietzsche a aborda nesse período, mas também porque as representações oriundas do meio externo também criam pontos estancos no corpo, caminhos, impulsos, para a descarga da força inerente. O tema da moral, aqui abordado, só tem importância porque os estímulos que ela oferece criam uma segunda natureza sobre o corpo, com representações que drenam o caminho singular das descargas dos impulsos, em outras palavras, a moral, aqui abordada, só faz sentido se considerarmos o eixo investigativo de Nietzsche, ou seja, como um corpo singular satisfaz seus impulsos e desejos internos da forma mais singular e menos impessoal possível. Também, como esse corpo singular vai selecionar, assimilar e expelir os estímulos que o ambiente proporciona, se ele vai se abrir para novos estímulos e novas satisfações de impulsos, ou se vai se fechar ou se conservar. Esse processo, todavia, depende desses pontos de satisfação inscritos na memória, ou seja, o modo como um indivíduo deu sentido para os estímulos e impulsos que sentiu e ouviu do corpo; para as respostas e qualidades que propiciou às questões; insatisfações e desprazeres do corpo; se essas respostas foram autênticas ou se foram interpretadas a partir da moral. Abordar a moral é útil, pois é por meio da proibição que o desejo, a pressão interna, se intensificam. Pela oposição, pela lei, é que o

¹⁹⁷Agradecemos à professora Dr^a. Ester Maria Dreher Heuser pela reflexão, contribuição e apontamento de que Nietzsche, talvez, estivesse constituindo uma genealogia do prazer, o que nos levou a considerar que se trata de uma genealogia do desejo, visto o aspecto inconsciente deste último, em contraste com o aspecto imediato do prazer em referência aos processos conscientes.

desejo singular pode se reconhecer, ou seja, é opondo-se ao “Tu deves!” que o singular reconhece o “Eu quero!”, como aponta Nietzsche em seu *Zarathustra*.

O filósofo considera ainda que toda a moral é uma interpretação errônea dos impulsos e estímulos internos: “Frequentemente se entende mal um impulso, se interpreta erroneamente, por exemplo, o impulso sexual, a fome, a ambição de glória. Talvez toda moral seja nada mais do que uma interpretação de impulsos físicos”¹⁹⁸. Disso decorre que: “Somos somente espectadores de nosso ser, inclusive o intelectual: toda a consciência moral roça somente as superfícies”. Logo, prazer e desprazer como causas das ações são critérios imprecisos; é preciso ir além delas e Nietzsche faz isso investigando as paixões singulares, num primeiro momento, mas, depois, recorre aos fisiologistas e à noção de estímulo. As representações da moral não são os verdadeiros motivos de nossas ações, são apenas “formas em que entendemos as ditas ações, um comentário que o intelecto faz acerca daquelas ações que observa”. Desse modo, “não damos conta da maioria das ações que se passam sem afetar o intelecto”. A moral é um conjunto de fantasias coletivas que são oferecidas aos corpos singulares que nada sabem sobre o sentido próprio dos estímulos internos do corpo. Todavia, há uma outra cena que antecede o juízo consciente, pois: “o verdadeiro processo cerebral do pensamento é essencialmente diferente do que nos é perceptível enquanto pensamento”¹⁹⁹ e, ainda, “as representações que conhecemos são as partes mais pequenas e piores de todas as que temos. Os motivos de nossas ações são algo mais ignoto e o que cremos motivos não bastariam nem para mover um dedo”²⁰⁰. Assim, mais uma vez, os juízos e representações correntes na percepção consciente nada mais são do que efeitos terminais, e não causas:

“Vontade de urinar”, ou seja, primeiro há uma pressão e uma necessidade, segundo, um meio de liberar-se dela, terceiro, um hábito a recorrer a ele, tão logo a razão o coloque em nossas mãos. Em si aquela necessidade e pressão não têm nada que ver com a descarga da bexiga: “esta não diz “quero”, mas sim “sofro”²⁰¹.

¹⁹⁸Nachlass/FP 1880 6 [7].

¹⁹⁹Nachlass/FP 1880 5 [44].

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹Nachlass/FP 1880 4 [309].

É a dor, a pressão e a insatisfação da necessidade que criam os meios de superação de obstáculos mediante a descarga de excitação corporal, que criam ou escolhem as representações que ao corpo convêm, de modo que o conjunto de palavras “vontade de urinar” é um efeito terminal, e não uma causa do querer urinar. O prazer obtido com a descarga da bexiga não pode mais ser concebido como causa desencadeadora do ato, de acordo com o fragmento. Essa pressão interna, portanto, é anterior à noção de prazer e desprazer; é sobre ela que Nietzsche se interessa no período de 1880 até o final de 1881, ou seja, os fragmentos já anunciam um progressivo abandono e realocação da noção de prazer e desprazer como causa das ações. Nietzsche considera que tudo o que a moral diz sobre essa pressão e força interna, que, quando não satisfeita proporciona a dor, precisa ser repensada, pois contribui para a não satisfação de impulsos internos e dos processos inconscientes, sobretudo quando impõe ideais inalcançáveis aos homens²⁰².

A moral utilitária acredita poder resolver as exigências internas dos corpos singulares, mas essa empreitada é, desde longa data, insuficiente, de modo que seria necessário encontrar outros meios para a satisfação da dor resultante da pressão interna não descarregada. Encontrar outros meios implica também em se desfazer dos recursos da moral presentes em cada corpo singular, ou seja, implica retirar-se do mercado, afastando-se das moscas, como afirma Nietzsche em seu *Zarathustra*, afastando-se dos valores e ideias alheias que parasitam cada um de nós. Essas representações que agem como estímulo criam pontos estanques, pontos nodais de confluência de satisfação, descarga de impulsos e estímulos, descargas que tendem a querer se repetir e se conservar. A moral fixa e cristalizada, assim como a crença em um instinto são sinais desses pontos estanques de confluência sobre os quais os impulsos e estímulos se satisfazem. A memória e o prazer do já dado

²⁰²Nachlass/FP 1880 5 [46]. Nesse fragmento, Nietzsche deixa entrever que há um desconforto decorrente da insatisfação das exigências inerentes do organismo, de forma que esse desconforto também age como estímulo. Caberia encontrar meios externos adequados para a satisfação de toda a multiplicidade de formas de satisfação, ou seja, enfraquecer a moral dominante, pois ela não promove boa saúde: “Há que se estudar, pois, os estados de necessidade da humanidade, e também tendo em conta como se acredita poder resolvê-los [...]. A humanidade sofre em sua maioria pela impossibilidade de realizar o que a sua vontade quer, haveria que investigar se a dor essencial, aliviada com outros meios, evita que se chega a essa vontade irrealizável: que, portanto, os ideais da humanidade sejam realizáveis e que tenham que surgir e difundir-se uma valoração diferente acerca de todo o irrealizável”.

exercem força, fazendo com que a consciência interprete as novas possibilidades a partir das descargas já experimentadas. Assim, alguém que tenha ficado por muito tempo sobre a influência de valores morais, tende, então, a se fechar diante de um novo anseio interno, ou de algum estímulo novo oriundo do meio externo. É por isso que, no período de 1880, a crítica à moral é recorrente, pois, ao se opor a ela, Nietzsche aponta que é preciso assimilar novos ideais a partir da pressão interna e desassimilar os que, oriundos de fora, parasitam o corpo singular.

De modo sucinto, o que ocorre é que há uma força constante interna que força caminhos, busca se expandir e se descarregar; a impossibilidade de descarga promove um desconforto que pode agir como estímulo. A relação entre estímulos inerentes ao organismo, impulsos e estímulos externos é abordada sinteticamente no FP 1881 11 [135], no qual Nietzsche afirma que estímulos externos desencadeiam uma grande quantidade de força interna; o resultado desse desencadeamento é interpretado como causa das ações: “de grandes desencadeamentos de forças [*großen Kraft-Auslösungen*] se deduzem grandes ‘causas’. Falso! Podem ser insignificantes, os estímulos e as pessoas: o que havia era uma força acumulada e estava prestes a explodir”. Nietzsche aponta que há uma força interna acumulada e que é desencadeada mediante estímulos; até mesmo um estímulo insignificante e imperceptível. O fragmento ajuda a compreender parcialmente um dos aspectos apontados no início do capítulo, a saber, a relação entre o mundo endógeno do organismo e o exógeno. Há forças internas que exercem pressão, as quais podem ser descarregadas ou refratadas por estímulos externos, e, além disso, estímulos externos também podem formar impulsos internos. Esse fragmento é importante porque aponta que a diferença entre impulsos internos e estímulos externos depende das quantidades de excitação acumuladas no organismo. Mas como essas forças são acumuladas? Para responder a essa questão, é preciso considerar a noção de memória, no período de 1880 e 1881; assim, ao considerá-la, teremos condições de compreender outro aspecto apontado no início do presente capítulo, a saber, como se efetiva essa relação entre impulso interno e o estímulo externo.

À medida que o corpo interage com o meio, várias descargas ocorrem e ficam inscritas na memória fisiológica, como veremos adiante. A noção de descarga e satisfação são conceitos cruciais articulados com a noção de memória. Cada uma dessas descargas é sentida como prazer ou desprazer, ou seja, prazer e desprazer já são fenômenos tardios em relação a todo o processo fisiológico. O corpo, então, tende a conservar algumas formas de satisfação e, para isso, a moral pode ajudar, mas, por vezes, a moral é insuficiente, de tal modo que o singular precisa encontrar seu próprio meio de lidar com suas exigências internas. Optamos por reconsiderar a moral no presente capítulo porque ela também nos ajuda a compreender a noção de memória, além da tendência de a conservar e repetir certas experiências de satisfação²⁰³.

Concepções morais também surgem por conta de os organismos tentarem conservar caminhos fixos para satisfação de impulsos, mediante estímulos cristalizados e impostos. Esse mecanismo funciona por algum tempo, mas logo a satisfação não proporciona tanto prazer e o prazer prometido pela moral não satisfaz a descarga da pressão interna. Quando é assim, alguns corpos singulares rompem com a moral e agem de acordo com os próprios desejos. Alguns organismos vão se fechar para novos estímulos, a fim de permanecer na zona de conforto e no prazer narcótico, ou, como aponta Ribeiro (2012, p. 262), na nostalgia do instinto: “certa nostalgia do instinto, com seus alvos estritos e unívocos”; outros vão romper com as repetições e experimentar o prazer decorrente da exposição de si a novos estímulos, assimilando-os à hierarquia de satisfações internas do corpo. A disposição para permanecer com as noções de bem e mal, ou ir além de bem e mal, depende da soma de excitação interna, dos centros de força, das hierarquias de satisfações, ou seja, dos caminhos que a excitação percorreu durante sua existência. Em outras palavras, depende da memória do corpo singular. Desse modo, faz-se necessário considerar a concepção de memória em Nietzsche,

²⁰³ Essa dinâmica foi abordada por Ribeiro (2012, p. 260), ao considerar o caráter vicioso do intelecto, a consciência e a repetição: “A força interna de sentido tende a expressar a repetição de estados anteriores de satisfação, que são valorizadas não apenas pelo modo ou grau de satisfações obtidos, mas também pelo fato de serem facilitados no ambiente social, não importa o quão equivocados possam estar em suas interpretações dos chamados fatos da vida. Essa facilitação se dá através da linguagem e confere poder às formas valorizadas.”

sua importância para a relação entre estímulos internos e impulsos internos, bem como o lugar do prazer e desprazer nessa dinâmica. Essa dinâmica pode ser vislumbrada no seguinte fragmento:

É preciso reaprender o que se pensa sobre a memória: é o conjunto de todas as vivências de toda a vida orgânica, que vivem, que se ordenam, que se formam em interdependência, lutando entre si, simplificando, comprimindo e transformando-se em muitas unidades. Deve haver um *processo* interior que opera como a *formação conceitual* a partir de muitos casos individuais: destacando e sublinhando sempre de novo o esquema fundamental e suprimindo os traços secundários. – Se algo puder ser reivindicado como *factum* individual, é que não está incorporado ainda: as vivências mais recentes flutuam ainda na superfície. Sentimentos de afeto, antipatia, etc., são sintomas de que já estão formadas unidades; nossos denominados “instintos” [*Instinkte*] são tais formações. Os pensamentos são o que há de mais superficial [...] prazer e desprazer são efeitos de complicadas estimativas de valor reguladas por instintos [*Instinkten*]²⁰⁴.

A memória é o conjunto de unidades, conceitos, formados no organismo, um conjunto de sintomas. Um organismo possui muitas unidades resultantes de muitos casos individuais, ou seja, da confluência de estímulos ou impulsos internos e suas satisfações. São pontos estanques nos quais a descarga se efetiva, que proporcionam prazer ou desprazer. O conjunto dessas unidades internas na memória sempre suprime traços secundários, isto é, estímulos externos que não são favoráveis à descarga da quantidade resultante acumulada internamente. Em outras palavras, o processo cognitivo de um indivíduo é um instrumento dos impulsos, que seleciona, inibe e negocia com a realidade. Nesse sentido, cada indivíduo ouve e entende o que seus impulsos querem. Um impulso interno pode servir como contraestímulo, evitando estímulos externos. Esses estímulos externos, ou seja, as vivências recentes flutuam na percepção e se relacionam com as unidades já formadas internamente²⁰⁵.

²⁰⁴Nachlass/FP 1884 26 [94].

²⁰⁵ Sobre essa relação, Ribeiro (2012, p. 233) aponta que “a consciência só exhibe amostras do que é produzido internamente”, de tal modo que “a percepção externa” só pode reunir “de maneira especialmente determinada uma amostragem do que é efetivo e, portanto, particularmente passível de percepção”. Assim, “a origem do processo de pensamento deve ser procurada no inconsciente”. Para o referido autor, afetos experimentados na consciência são o último elo de uma longa cadeia de satisfações: “a estrutura da memória e de associações

Prazer e desprazer, por sua vez, são resultantes de interpretações valorativas pautadas no que a moral denomina como instinto, ou seja, são interpretações pautadas nas unidades formadas na memória do organismo²⁰⁶. Espíritos cativos tendem a permanecer nesses pontos estanques, unidades de satisfações formadas na memória, pontos de confluência de descargas, de maneira que reinterpretem a realidade a partir delas, de fantasias; já os espíritos livres tentam ir além da fantasia e buscam adivinhar²⁰⁷ algo novo, conjecturando poeticamente sobre novos estímulos e impulsos, como veremos adiante. Mas toda essa dinâmica só é possível porque há um *quantum* interno que se acumula e abre passagem para se descarregar. Contudo, o fragmento é genérico e de um período tardio. Vejamos como funciona essa dinâmica com maior minúcia ainda em sua gênese, ou seja, em 1880, pois, como visto, prazer e desprazer são realocados também em função da compreensão de Nietzsche acerca do funcionamento da memória. A memória, por sua vez, é indissociável da noção de fantasia [*Phantasie*], também trabalhada por Nietzsche nesse período.

Como vimos até aqui, há uma força, um conjunto de estímulos internos, que exerce uma pressão e visa descarregar-se sobre quaisquer qualidades. Essa soma de excitação busca estímulos externos, os quais podem ser representações, para que possam se descarregar: “Necessidade de desencadear uma excitação [*Erregung*] plena e crescente por meio de uma excitação [*Erregung*] que nos descarregue”²⁰⁸. Essas excitações que promovem a descarga também podem ser excitações internas, ou seja, um estímulo ou impulso pode se descarregar ou se satisfazer sobre outros

de ideias, a cadeia significante, enfim, tem lugar no inconsciente e seu último elo é o estado consciente” (RIBEIRO, 2012, p. 253).

²⁰⁶ Ribeiro também afirma que “Nietzsche utiliza o conceito de instinto como forma perene e fixa do impulso” (2012, p. 222)

²⁰⁷ Trata-se de uma referência ao Nachlass/FP 1881 11 [18], o qual versa sobre o sentido poético e caracteriza o processo cognitivo como adivinhação. A cognição faz conjecturas acerca da realidade, as quais atualizam satisfações de impulsos anteriores, mas também buscam novas satisfações e novos sentidos, de modo que o processo de conhecimento e investigação cognitiva seleciona os elementos os estímulos e representações do meio de antemão, assim, por exemplo, o apreço por fisiologia e estímulo interno podem ser sintomas de uma tentativa de criar meios para nomear os próprios movimentos internos, uma vez que a religião, a filosofia e a psicologia não dão conta dessa ânsia. O fragmento já foi introduzido anteriormente e foi aprofundado adiante.

²⁰⁸ Nachlass/FP 188110 [D 66].

impulsos ou estímulos, pois “Um impulso [*Trieb*] excita outro impulso, cada um deles fantasia [*phantasirt*] e pretende impor sua espécie de erro: mas cada um desses erros passa a ser motivo de outro impulso”²⁰⁹. Há uma anarquia de impulsos e estímulos quando um corpo singular não os direciona, por meio do ideal²¹⁰, para uma fantasia particular, pois “a luta está, pois, nele [no indivíduo]: ele tem que colocar todas as forças [*Kräfte*] à disposição da fantasia [*Phantasma*] particular e logo em outra contraposta: deve ter uma grande força [*Kraft*] de ânimo, uma grande repugnância ante a monotonia”²¹¹. No contexto sobre as considerações a respeito da fantasia pessoal, Nietzsche considera que o homem precisa ser encorajado a desprezar toda forma de vida impessoal²¹². O papel da fantasia prima sobre o processo perceptual, pois: “a maior parte da imagem não é impressão sensorial, mas sim produto da *fantasia* [*Phantasie*]”²¹³, e ainda, mesmo os estímulos externos não existem em si, mas são interpretações pautadas na fantasia, pois, no mesmo fragmento: “Nosso ‘mundo externo’ é um produto da fantasia, na qual fantasias anteriores que eram atividades práticas habituais foram reutilizadas para a construção”²¹⁴. O processo de conhecimento da realidade é todo fantasioso²¹⁵, poético, pois colhemos os dados dos sentidos e, para sintetizá-los, criamos uma representação, uma ideia, um ideal, que nada mais é do que um fantasma, uma miragem²¹⁶. Trata-se de um esboço criado pelos impulsos, um teste de realidade, para ver se a representação age como estímulo facilitando novas satisfações. Essas miragens ou fantasias, entretanto, são fundamentais, erros necessários, pois, no âmbito do espírito livre, podem direcionar e

²⁰⁹Nachlass/FP 1881 11[119].

²¹⁰ No referido período, Nietzsche também fala bastante sobre o contraste entre ideal individual e ideais de rebanho.

²¹¹ Idem.

²¹²Nachlass/FP 1881 11[11].

²¹³Nachlass/FP 1881 11[13].

²¹⁴Nachlass/FP 1881 11[13].

²¹⁵ Sobre isso, Ribeiro (2012, p. 270) também constata que: “Nietzsche não está apenas dizendo que a percepção não alcança o real, que a realidade é apenas fantasmática, mas, além disso, está dizendo que se trata de um processo criativo, no qual se confunde a voz ativa e a passiva: somos criados por esse processo e a nossa visão dele é um erro gramatical baseado na noção de sujeito consciente. Na verdade, a essência de toda essa atividade se passa abaixo do limiar da consciência e temos acesso a ela apenas por tradução imperfeita”.

²¹⁶ Assim também aponta Ribeiro (2012, p. 256): “Isso significa que vivemos num mundo fantasmático uns em relação aos outros”.

hierarquizar as descargas, bem como satisfações dos impulsos e estímulos, ideia que pode ser inferida a partir do seguinte fragmento póstumo:

Alcance da força *poética*: não sabemos fazer nada sem antes haver esboçado uma *imagem aberta* de algo que se queira fazer –(se, desde logo, não sabemos *qual* relação tem a dita imagem com a ação, a ação será algo essencialmente estranha e transcorrerá em regiões inacessíveis para nós). A dita imagem é muito geral, um esquema – acreditamos que não apenas a pauta da ação, mas a própria força [*Kraft*] motriz. Inúmeras imagens não trazem consigo uma ação depois delas, e ignoramos isso: os casos em que acontece uma ação que ‘queríamos’ ficam na memória. – Todo o nosso desenvolvimento é precedido por um ideal, produto da fantasia [*Phantasie*]: o desenvolvimento real nos é desconhecido. *Temos* que criar essa imagem. A história do homem e da humanidade é desconhecida, mas as imagens ideais e sua história parecem ser o próprio desenvolvimento. A ciência não pode criá-las, mas a ciência é o principal alimento para esse impulso: a longo prazo, evitamos tudo o que é incerto, mentiras, esse medo e essa repulsa promovem a ciência. Esse instinto poético deve adivinhar, não fantasiar, adivinhar algo desconhecido de elementos reais: ele precisa da ciência, ou seja, a soma do certo e do provável, para poder escrever poesia com esse material. Esse processo já se *dá no ver*. A maior parte da percepção sensorial é adivinhação. Todos os livros científicos que não alimentam esse impulso [*Triebe*] que quer adivinhar são enfadonhos: o que é seguro não é bom para nós se não quiser ser alimento para esse impulso [*Trieb*]²¹⁷.

No referido fragmento, Nietzsche destaca a função da fantasia no processo cognitivo humano, atrelando-a à memória. Trata-se também do sentido poético já abordado no final do nosso segundo capítulo. Os impulsos criam diversas representações e algumas delas tornam-se estímulos desencadeadores de ações. Apenas as que desencadeiam ações, agindo como novos estímulos, são as que se inscrevem na memória, formando pontos de confluência de satisfação, unidades estanques. Há modos de fantasiar que são somente repetições de fantasias anteriores, por um lado, e há outro modo de fantasiar que busca novos sentidos para as descargas, uma nova qualidade para o desejo. Para esse outro tipo de fantasiar, que busca a criação, a ciência pode fornecer estímulos para a fantasia criativa, o que, de certo modo, fez Nietzsche, ao utilizar as metáforas científicas para dar nome às suas insatisfações com os valores estabelecidos. Contudo, mesmo esse tipo de

²¹⁷Nachlass/FP 188111 [18].

fantasia é uma ficção útil, utilizada pelos impulsos, ou seja, necessita de imagens e construções auxiliares, interpretações e ficções, para dar conta da realidade. Toda imagem, metáfora, é construída dessa forma, com fantasmas de impressões sensoriais inscritas na memória. Para aprofundar essa noção, o filósofo recorre a outro exemplo:

Um movimento se dá 1) por *estímulo* [*Reiz*] direto, por exemplo., em uma rã cujo hemisfério cerebral foi cortado e que não possui o automático, 2) por *representarmos* o movimento, através da imagem do processo. Essa imagem é muito superficial – o que uma pessoa sabe sobre mastigar quando se imagina mastigando! – mas inúmeras vezes o processo provocado pelo estímulo [*Reiz*] foi seguido pela imagem do processo no olho e no cérebro e *ao final* existe um vínculo, tão forte que ocorre o processo *inverso*: assim que essa imagem surge, o movimento correspondente ocorre, *a imagem serve como estímulo* [*Reiz*] *desencadeante*²¹⁸.

As representações que sinalizam os estímulos internos e que desencadeiam atividade se inscrevem na memória, as quais se repetem posteriormente, assim, a palavra, a imagem e a representação servem como estímulo desencadeante de novos estímulos. No mesmo aforismo, Nietzsche considera ainda que: “Para que um estímulo [*Reiz*] atue efetivamente como desencadeante, ele precisa ser mais forte do que o contrário, que sempre está também presente, por exemplo, o desejo [*Lust*] deve anular a calma, a preguiça”²¹⁹. Mais uma vez, Nietzsche identifica o desejo ao estímulo interno contrastando-o ao prazer da narcose, do já dado. A homeostase e a tendência para a ausência de estímulos precisam ser rompidas pelo prazer da excitação do desejo que rompe a resistência. Assim, o estímulo interno, para criar novas representações, descargas e satisfações, precisa, a cada instante, ser reafirmado e não permanecer ou conservar unidades já experimentadas na memória do corpo. O prazer do já dado tende a ofuscar o prazer resultante da criação de novas representações; o gozo da repetição pode estancar o estímulo interno em uma unidade de satisfação – com suas valorações e prazer que dela se derivam – já dada na memória fisiológica:

Por isso *nem sempre a imagem* de um processo atua como estímulo desencadeante, por haver de fato um contraestímulo

²¹⁸Nachlass/FP 1881 11 [131].

²¹⁹Nachlass/FP 1881 11 [131].

[*Gegenreiz*] que é mais forte. Falamos então de “querer e não poder” – frequentemente o contraestímulo não está em nossa consciência, mas notamos uma força oposta que deixa sem força o estímulo da imagem, *por mais clara que ela seja*²²⁰.

Há, portanto, contraestímulos que precisam ser superados para que uma nova descarga proporcione uma nova satisfação, que será interpretada como prazerosa ou desprazerosa, e resultará em uma nova unidade inscrita na memória. Se esse contraestímulo é mais débil, o desejo se sobrepõe e surge a vontade, que desencadeia a ação: “Há uma luta, embora não saibamos quem está lutando [...] Se o estímulo oposto é mais débil, aparecerá a vontade que leva à ação”²²¹. Desse modo, quando o desejo ou força interna encontra uma representação que lhe cai bem, uma ação singular é desencadeada buscando a afirmação da vida daquele que a força utiliza como ponte²²². Esse contraestímulo proporciona a resistência e luta²²³, que são sentidas por nós e, muitas vezes, erroneamente interpretadas, pois é a superação dessa resistência que proporciona a sensação de vitória, de prazer: “Notamos sempre algo da resistência, e isso, erroneamente interpretado, proporciona aquela sensação de vitória quando se alcança o que é desejado”²²⁴. O filósofo acresce ainda que todo esse processo de estímulos acontece fora da consciência, alimentando a crítica contra as concepções psicológicas impregnadas de preconceitos metafísicos:

“Nós” não somos aqueles que levam o seu desempenho à vitória – ele vence porque o contraestímulo [*Gegenreiz*] é mais fraco. O fato de o mecanismo estar funcionando não tem nada a ver com nossa arbitrariedade – nem mesmo sabemos disso!

²²⁰Nachlass/FP 1881 11 [131].

²²¹Nachlass/FP 1881 11 [131].

²²² Na concepção nietzschiana, o humano é compreendido como pluralidade de impulsos que buscam expansão, a qual é sentida como prazer. Tais configurações de impulsos no humano, entretanto, são apenas algumas modalidades de organizações dos seres orgânicos, ou seja, há outros seres orgânicos que também têm configurações de impulsos, embora sejam menos complexos que as do humano. Além disso, mesmo o mundo inorgânico, é concebido como organização de forças e impulsos, de modo que a multiplicidade de seres se torna contingente. O humano é expressão de luta de impulsos e forças que se descarregam; essas forças utilizam o organismo como ponte, como meio de se expandir, como afirma Nietzsche em ZA/ZA “Prólogo” § 4: “Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ele ser uma *passagem* e um *declínio*”. Pelo homem, passam, expandem-se e declinam a força semovente dos impulsos.

²²³ No Nachlass/FP 1881 11 [132], que está contíguo ao FP 11 [131], Nietzsche, ao criticar a crença na igualdade e na harmonia, sustenta a dinâmica de luta recorrendo aos escritos de W. Roux.

²²⁴Nachlass/FP 1881 11 [131].

Como poderíamos até “querer” ele! [...] O que é o alongamento do nosso braço para a nossa consciência!²²⁵

Embora, no início do aforismo, Nietzsche diferencie, mesmo que implicitamente, o organismo animal – a rã – do organismo humano que representa e oferece sentido para seus estímulos e impulsos, nesse período, o filósofo utiliza uma dinâmica impulsional, ressaltando o papel da visão no processo de criação de representações: “Só podemos ‘querer’ o que já vimos – isto é, desde a formação do olho, só existiriam ideias na memória, e estas, se forem suficientemente fortes, são seguidas de ações”. Assim, a memória e a fantasia unificam os estímulos internos e externos em unidades: “Os estímulos aferentes são necessários de antemão para produzir ações”. Logo, o papel da memória, das imagens e unidades nelas fixadas influenciam o processo perceptivo, criando fantasias e imagens acerca dos estímulos que entram pela percepção consciente. Esses aforismos apontam para a impossibilidade de Nietzsche continuar utilizando prazer e desprazer como causa das ações, visto que eles são derivados das fantasias que partem das unidades já formadas na memória. A crença em unidades e identidades é pautada nas satisfações inscritas na memória. O filósofo considera que, no processo perceptivo, há uma tendência a ver identidades, visto que, diante de um estímulo ou palavra nova, todas as nossas sensações de prazer e desprazer reaparecem:

Nossa memória repousa em ver e considerar parecido: isto é, em um ver impreciso; trata-se de uma grosseria, pois olha quase tudo da mesma maneira. – O fato de nossas ideias atuarem como estímulos [*Reize*] desencadeadores vem do fato de sempre imaginarmos e sentirmos muitas ideias iguais, ou seja, a memória tosca, que vê igual, e a fantasia, que por preguiça, faz igual o que na verdade é diferente. – A imaginação do movimento do pé é muito diferente do movimento do pé²²⁶.

Os pontos de confluência de descarga e de satisfação inscritos na memória querem se conservar e se intensificar, ou seja, dominar e primar sobre o que lhes possa fazer decrescer. Essas unidades na memória impõem sua forma de avaliação e interpretação ao se depararem com estímulos externos. Desse modo, é muito difícil para um corpo romper com a repetição

²²⁵Nachlass/FP 1881 11 [131].

²²⁶Nachlass/FP 188111 [138].

das interpretações que são sintomas das identidades e unidades, cada qual com seus afetos de prazer e desprazer. Mais cômodo é permanecer na homeostase. Para rompê-la, entretanto, é preciso dar voz à excitação constante e buscar novos estímulos, pois a tendência do corpo é permanecer no habitual: “No menor dos organismos, força [*Krafft*] está sendo produzida”²²⁷. Essa força, entretanto, tende ao hábito, repetição, ou até onde os estímulos permitem, podendo ser sempre os mesmos ou novos. Por vezes, essa força desencadeia novos estímulos, mas, em outras, permanece na mesmice²²⁸.

Sobre os hábitos, o filósofo considera que “Uma e outra vez as mesmas coisas são feitas, uma e outra vez essas mesmas coisas são revestidas por juízos de valor”²²⁹, o que remete à relação quantitativo e qualitativo²³⁰ e a relação entre descarga e satisfação do sentimento de vida, bem como dos estímulos que a permitam; isso porque, ao se fazer uma e outra vez as mesmas coisas, porém, dando novas qualidades, criam-se caminhos pelos quais a soma de excitação pode se descarregar. Efetiva-se um novo sentido, mediante novos estímulos e destino para a soma de excitação. Entretanto, muitos desses juízos podem ser alheios ao corpo que sente a exigência da pressão interna; muitos desses sulcos no corpo podem desaguar em caminhos sem saída, ou seja, o excesso de excitação pode se descarregar sempre sobre o mesmo estímulo a ponto de fazer com que o corpo fique fechado para novas possibilidades, pois “Há ideias que têm a função do vinho: entusiasma, encantam, animam, mas consumidas em excesso produzem embriaguez e

²²⁷Nachlass/FP 188111 [139].

²²⁸ Um fato curioso é que, depois desse fragmento, o filósofo escreve um número significativo de fragmentos acerca do eterno retorno. Talvez, em relação ao corpo, o eterno retorno aponte para um constante reafirmar dos impulsos internos e de suas satisfações mediante interpretações, que o corpo quer fantasiar à sua própria maneira e não à maneira coletiva. O Nachlass/FP 1881 11[141] permite essa inferência, pois trata-se de um esboço da doutrina do eterno retorno e ressalta o papel da assimilação dos grandes erros; das paixões; da noção de experimentação singular e a inocência dos impulsos diante do novo; do rearranjo do centro de gravidade de um conjunto de estímulos e da importância dos erros úteis, bem como da ficção enquanto experimento de satisfação.

²²⁹Nachlass/FP 18801 [111].

²³⁰ Na concepção nietzschiana, o mundo é concebido como movimento de forças, as quais, por vezes, se somam e se hierarquizam; por outras, se antagonizam, se agrupam e estão em constante união e desagregação. Existem várias quantidades de forças e impulsos em movimento; parte delas se hierarquiza em seres orgânicos e, dentre esses seres orgânicos, há o homem, o qual, por sua vez, pode dar sentido, qualidades para esse movimento de forças que permeia também o seu corpo. Muitos ficam presos às mesmas qualidades; outros podem dar outros sentidos e criar a partir dos impulsos que os utilizam como ponte.

consumidas habitualmente, necessidade, sem cuja satisfação a vida resulta insuportável”²³¹. O fragmento permite compreender que o prazer da embriaguez e da memória estão interligados. Buscam-se as mesmas fantasias, hábitos, juízos e avaliações morais, pautados nos pontos estanques e unidades de satisfação inscritos na memória, mencionados anteriormente.

O filósofo acresce, ainda, que esse tipo de embriaguez fisiológica é um meio de não querer saber sobre a dor, ou seja, não saber sobre as outras somas de excitações corporais que poderiam exigir novas representações, ou seja, um meio de não querer saber sobre os desejos e paixões que utilizam o corpo como ponte. A memória e a fantasia que nela se apoiam podem agir como meio de refratar os estímulos internos, portanto. Acrescenta que a embriaguez, proporcionada por apenas uma forma de descarga, mediante o mesmo estímulo, sempre teve relação com a crença na imortalidade, pois: “estão relacionadas entre si as bebidas embriagadoras e as sensações de imortalidade e de ausência de penas”²³². Em outras palavras, a busca por autoconservação ignora a dor e a pressão interna, ao tornar o indivíduo refém de um prazer que não satisfaz qualitativamente, mediante uma satisfação que não proporciona novas qualidades, de um prazer resultante sempre de valorações derivadas das unidades inscritas na memória. Nietzsche também afirma que há um gatilho, disparo [*Auslösung*], no cérebro e no corpo, no qual a história de satisfações do sentimento de vida exerce sua influência: “Quando voltamos a estar em um estado fisiológico concreto, nos volta a memória o que pensamos a última vez que estivemos no dito estado. Deve haver um gatilho [*Auslösung*] no cérebro para cada estado”²³³. A noção de prazer e desprazer como causalidade estaria relacionada às repetições de descargas e satisfações fisiológicas, pois tais descargas são acompanhadas de uma representação:

As ações que acontecem segundo fins são poucas, a maioria é só atividade, movimento em que se libera uma força [*Kraft*]. Os resultados logrados ao final desse processo, quando se repetem com frequência, nos trazem a ideia de causa e efeito, ou seja, que fazemos algo com um propósito e esperamos que algo ocorra –produzimos voluntariamente uma representação e

²³¹Nachlass/FP 18804 [265].

²³²Nachlass/FP 1880 4 [224].

²³³Nachlass/FP 1880 1 [115].

juízo de valor que nos merece e, com ele, se põe voluntariamente em movimento o mecanismo cujo resultado corresponde à nossa vontade²³⁴.

Assim, o que existe é uma força, um movimento, que é a manifestação da vida, e tal manifestação encontra ou cria uma representação. A repetição dessa experiência cria condições fisiológicas que tendem para a homeostase das unidades inscritas no corpo, ou que busquem criar novos valores, juízos, representações, que deem expressão à manifestação da vida. O hábito, repetição da descarga e satisfação, torna-se a base dos conceitos morais, os quais sinalizam a expressão de certos estímulos e impulsos dominantes, como visto anteriormente. A repetição dessa satisfação promove um prazer característico da narcose, mantendo o corpo em um estado estacionário, deixando-o imerso no afeto resultante da satisfação do impulso ou estímulo. A noção de prazer enquanto gozo e a diferença desse prazer do prazer da paixão estão articulados a essa concepção²³⁵. O conjunto dessas satisfações e juízos que as acompanham compõe a noção de fantasia ou erro necessário; algumas fantasias são coletivas e outras são singulares, cabendo ao indivíduo, enquanto corpo, encontrar sua própria paixão, ou, em outras palavras, constituir o seu próprio gosto de acordo com a força que utiliza o seu corpo como ponte²³⁶.

Há uma dinâmica psicológica bastante detalhada no ano de 1880, na qual a memória e a fantasia têm papel fundamental, pois, com ela, as antigas noções de prazer e desprazer progressivamente são realocadas na filosofia de Nietzsche. Com isso, até aqui, compreendemos que foi possível representar a dinâmica inerente ao organismo em sua relação com o meio, no período de 1880 e 1881, por meio da relação entre impulsos, estímulos, descarga e

²³⁴Nachlass/FP 18801 [127].

²³⁵No FP 1881 11 [57], Nietzsche deixa entrever que há um tipo de prazer repetitivo, o gozo, que pode estar contido na paixão. Esse gozo da paixão é desprezado pelos homens de rebanho, porque a repetição da busca de satisfação pode ser prejudicial ao indivíduo: “O gozo [*Genuß*] da paixão [*Leidenschaft*] era algo que não podia ser imaginado, que era negado. A multidão despreza todo o habitual, o ligeiro, o pequeno”. Já o gozo associado aos ideais e valores utilitários, também abordados no fragmento, são possíveis porque o homem da massa não possui paixões e gostos singulares, ou seja, não sabe sobre seus estímulos internos.

²³⁶Sobre isso, Ribeiro (2012, p. 274) afirma que, ao indivíduo, é possível: “Proporcionar-lhe linguagem, isto é, fins e meios cada vez mais estritos e especificados, que melhor expressem esse extraordinário potencial criativo do psiquismo”. Disso, decorre que: “A verdade, nesse sentido, é o que satisfaz o impulso ou impulsos dominantes” (RIBEIRO, 2012, p. 252).

satisfação, memória e fantasia. Agora, resta-nos aprofundar como ficam as antigas noções de prazer e desprazer como causa das ações.

Sobre prazer e desprazer, o Nachlass/FP 1880 10 [F 100] apresenta dados elucidativos. Isso porque prazer e desprazer são identificados como derivados de juízos; juízos são sintomas de unidades de satisfação e de descarga inscritas na memória. Nesse fragmento, o filósofo afirma que as propriedades de uma coisa provocam em nós sensações de prazer e desprazer; ademais, uma só coisa pode nos provocar várias sensações. Disso, decorre que podemos sentir amor e ódio, atração e medo, diante de uma mesma coisa: “Uma mesma coisa, por ter várias propriedades, pode nos atrair ou suscitar medo”. O filósofo também considera que sensações são possíveis devido à linguagem, ou seja, sensações são juízos. Um juízo, por sua vez, é a interpretação de um estímulo, que o nomeia como prazeroso ou desprazeroso:

As propriedades de uma coisa provocam sensações, por exemplo, o que for cinza, e a forma, o tipo de movimento, sua existência enquanto corpo e substância – associado com sensações de prazer e desprazer [...] A mesma coisa, por ter diversas propriedades, pode nos atrair ou suscitar medo. *Que* suas propriedades, no entanto, provoquem tais sensações, isso é um juízo [*Urtheil*] – e tal *juízo* [*Urtheil*] pressupõe experiências e a crença de que as experiências foram as mesmas. Em última instância, então, a experiência mais antiga pressupõe também um juízo [*Urtheil*], ou seja, a *interpretação de um estímulo* [*Reizes*], se é prazeroso ou prejudicial. “Esse estímulo [*Reiz*] aumenta ou reduz a nossa força [*Kraft*]?”. Em uma palavra, o juízo é a fonte na qual a força brota ou se reduz. – Assim, portanto, os efeitos das coisas são agradáveis ou desagradáveis segundo cremos que nossa força [*Kraftgefühl*] se vê favorecida ou não. Esse *crer*, todavia, não pode, por sua vez, retroagir até a experiência, senão deveria ter sua origem no sentimento de força [*Kraft*]. Toma-se o sentimento de força como prova de que se tem força [*Kraft*]. Transforma-se, assim, a sensação em prazer: – ou seja: todas as propriedades de uma coisa são, na verdade, estímulos para nós, dos quais uma parte aumenta o sentimento de força, outra parte reduz: cada coisa é um conjunto de juízos [*Urtheilen*] (suspeitas, esperanças, uma suscita confiança, outra não). Quanto mais conhecemos a física, tanto menos fantasioso será o dito conjunto de juízos [*Urtheilen*] (desaparecem as falsas suposições, por exemplo, que todo o negro é perigoso) – Por fim, entendemos que uma coisa é um conjunto de estímulos e emoções em nós: mas como não somos nada fixos, tampouco

uma coisa é um conjunto fixo. E quanta fixidez sabemos colocar nas coisas —²³⁷

Prazer surge quando a força se descarrega e o desprazer, quando a força é inibida; logo, um juízo ou interpretação pode desencadear descargas ou jogar um contraestímulo, inibindo a descarga da força; o efeito dessa descarga é o sentimento de prazer ou desprazer. Assim, as propriedades das coisas são estímulos que desencadeiam a força individual e, por conseguinte, a satisfação e o prazer²³⁸. Contudo, e isso tem relação com a memória, o conjunto de interpretações – juízos – influenciam as descargas e satisfações, como aponta o filósofo: “Em última instância, pois, a experiência mais antiga pressupõe também a interpretação de um juízo, isto é, a interpretação de um estímulo, se é prazeroso ou desprazeroso”. Isso implica que memória é o conjunto de interpretações de estímulos, que são prazerosos ou desprazerosos. Logo, quando o corpo está diante de um novo estímulo, todas as outras interpretações, juízos, prazer e desprazer presentificam-se, pois qualquer objeto na percepção é “um conjunto de estímulos e emoções em nós”. As emoções são referentes ao já dado e interpretado, a memória, mas essas interpretações podem não dar conta da satisfação que o desassossego inerente resultante do desejo não satisfeito requer, forçando o organismo a criar e assimilar novas representações, se a pressão interna for forte o suficiente para vencer os contraestímulos do já dado. Há um constante retorno dos mesmos erros anteriores diante de um novo estímulo externo ou interno²³⁹.

²³⁷Nachlass/FP 1881 10 [F 100].

²³⁸Ribeiro também constata que prazer é o sentimento resultante da experiência de satisfação proporcionada pela descarga: “satisfação, isto é, o prazer da descarga” (2012, p. 270).

²³⁹As considerações acerca do eterno retorno são recorrentes na segunda metade de 1880 e primeira metade de 1881, de maneira que é possível constatar uma curiosa convergência da noção de repetição de descargas e as considerações acerca do eterno retorno no referido período. O filósofo parece constituir-la concomitantemente ao desenvolvimento da noção de estímulo interno e singular, como é possível verificar no FP 1881 11[143]: “Quando assimilares o pensamento dos pensamentos, ele te transformará. A questão acima de tudo é o que você quer fazer: ‘é de tal modo o que queira fazer inumeráveis vezes?’, é o peso pesado mais grande²³⁹. Afirmar a descarga e satisfação quantitativa da força que utiliza o corpo como ponte, independente das qualidades e interpretações fictícias posteriores à satisfação do desejo. O maior dos pesos é o peso de lutar, adiar, e criar destinos para o desejo. Ademais, afirmar a vida a cada instante é errar à sua própria maneira, e não a maneira de alheios. Repete-se o desejo de se criar algo. Essa ideia também está presente no FP1881 11 [165]: “Uma obra de arte, sempre queremos voltar a experimentá-la! Assim deve alguém conformar sua vida, que ante suas diferentes partes concretas, alguém tenha o mesmo desejo! Essa é a ideia principal! Só ao final se apresentará a doutrina da repetição de todo o havido, uma vez que se implante a tendência de criar algo, só então essa doutrina poderá florescer cem vezes mais forte”, no qual

Para romper com a homeostase, é preciso dar vazão às quantidades de excitação inerentes ao corpo, ainda sem qualidades, e não ao prazer e desprazer prévios, resultantes da soma de qualidades já estabelecidas na memória.

Sobre a relação entre as supostas identidades e novos estímulos, o filósofo afirma que é saudável buscar a variação, e não as identidades, pois, no fundo, nada se repete; mesmo quando nos esforçamos para nos lembrar de algo, essa lembrança não é idêntica e pode ocasionar um novo sentido. Ao se falar de um acontecimento passado, não é o passado idêntico, tal como ocorrido, que é sentido de forma idêntica, tal como foi na primeira vez, pois só é possível falar do passado no momento presente, que é outro; ao fazer isso, uma nova descarga, um novo sentido é construído, uma nova interpretação é dada. Cada palavra dita ressoa no corpo agindo como estímulo para novas descargas. Conseqüentemente, estímulos e afetos atrelados a essa representação perdem força ou se intensificam. Assim, no fundo, nada se repete de forma idêntica e, por conta disso, é preciso buscar novos estímulos, experimentando-os no presente contínuo:

A repugnância ante a vida é algo bastante raro. Mantemo-nos nela e ao final e mesmo nas situações difíceis estamos de acordo com ela, não por temer algo pior nem por esperar algo melhor, *não* por hábito (seria tedioso) *nem* pelo prazer ocasional – sim pela *variação* e porque no fundo nada se *repete*, mesmo ao recordar o já vivido. É o estímulo [*Reiz*] do novo que, todavia, recorda o sabor de antes – como uma música com muito de desagradável²⁴⁰.

O filósofo aponta que o devir não pode ser abarcado pelos esquemas cognitivos do intelecto: “Nosso intelecto não está preparado para captar o devir, insiste em demonstrar a imobilidade universal, graças às suas origens baseadas na imagem”²⁴¹, ou seja, na unidade fictícia e na fantasia; ainda: “Todos os filósofos têm como objetivo provar a permanência eterna, porque o intelecto sente sua própria forma na permanência”, apontando que os erros metafísicos têm base na experiência de repetição de estímulos, descargas e

ressalta a repetição de todo o já dado na memória e a relação disso com a experimentação de novos estímulos, curiosamente, o eterno retorno.

²⁴⁰Nachlass/FP 1881 11 [146].

²⁴¹Nachlass/FP 1881 11 [153].

interpretações, como prazer e desprazer. Mesmo a realidade não mostra identidade; os estímulos em sequência que o mundo proporciona são concebidos como idênticos fantasiosamente, pois “Nosso espaço trata de coisas imaginárias. Do espaço que corresponde à mudança perpétua das coisas nada sabemos”²⁴²; mesmo a ciência comete o erro de generalização, pois “No fundo o que a ciência busca é averiguar como o *homem* é afetado-NÃO o indivíduo”²⁴³, ela “exclui a idiosincrasia do particular e dos grupos para descobrir o permanente”, de modo que “A uniformidade das sensações demandada antes pela sociedade, pela igreja, é demandada agora pela ciência [...] baseando-se na crença no permanente”, contribuindo para o apagamento do singular por meio dessa crença, já que, por conta dela, “as formas mais delicadas” o “*gosto*”, que “é a condição de vida para uma pessoa”, a “*individualização*” são excluídas e suprimidas em detrimento das “formas mais toscas do permanecer (massa, povo, humanidade)”²⁴⁴.

Nietzsche aponta, ainda, que mesmo o indivíduo é uma noção ilusória, porém, importante, um “erro mais sutil”, pois, por meio dele, “ele luta por sua existência, por seu *gosto*, por sua posição relativamente única em relação a todas as coisas – ele considera isso melhor do que o gosto geral e o despreza”. Assim, a questão é encontrar o próprio erro, paixão, estímulos internos e deixar-se consumir por ele à sua própria maneira, e não à maneira das fantasias alheias da moral imperativa, nem conservar essa carga de excitação em estado contemplativo até o transbordamento narcótico, tirânico e mortífero, tal como faz o sacerdote asceta.

Com essas noções, já é possível pensar sobre um dos aspectos constatados ao investigarmos a questão principal do presente capítulo, ou seja, o que significa dizer que prazer e desprazer são os sintomas mais antigos de todo juízo de valor, não causa dos juízos de valor. Com os aforismos analisados acima, é possível constatar que prazer e desprazer não podem ser mais considerados como causas das ações, visto que a relação entre impulsos internos e estímulos internos criam unidades de descarga e satisfação no

²⁴²Nachlass/FP 1881 11 [155].

²⁴³Nachlass/FP 1881 11 [156].

²⁴⁴Idem.

corpo, sintomas; cada um desses traços se relaciona com conceitos, tais como os conceitos, avaliações e juízos morais. Essas unidades fisiológicas na memória tendem a se conservar e, para tanto, cada uma delas fantasia e interpreta²⁴⁵ acerca de novos estímulos, fazendo com que o organismo se conserve nas mesmas formas de satisfação gravadas na memória. As primeiras descargas proporcionam prazer ou desprazer e são sentidas como experiência de satisfação pelo organismo; essa descarga forma uma primeira unidade na memória e tende a se conservar e repetir. Desse modo, prazer e desprazer são apenas sintomas e juízos mais antigos de todos os juízos de valor. Todas as tentativas de conservar e fixar morais são baseadas nesses sintomas e toda a dinâmica de estímulos, impulsos e memória antecedentes aos sintomas não são captadas pela consciência. Essa dinâmica antecede o sentimento de prazer e de desprazer, de tal modo que Nietzsche chega a propor que “se deveria falar não das causas do querer, mas sim dos estímulos [*Reizen*] do querer [...] *Querer* significa mandar: mas mandar é um afeto concreto (o dito afeto é uma *explosão repentina de força* [*Krafteexplosion*])”²⁴⁶, ou seja, excitação que impulsiona, em sua relação com o estímulo, é mais importante do que prazer e desprazer, que o homem busca estimulação, não prazer e desprazer:

Os alimentos (por exemplo, as cebolas e os estimulantes-narcotizantes [*Reiz-Narcotica*] como o tabaco) mostram que o mais importante para o homem não é o prazer e a fuga do desprazer, mas sim a excitação [*Gereiz*]. O estímulo [*Reiz*] em si é algo distinto de prazer e desprazer (os últimos são seus extremos)²⁴⁷.

Com a citação acima, verifica-se que prazer e desprazer tornam-se secundários na filosofia de Nietzsche, não são mais causas das ações, e que a noção de impulso, constituída pela noção de estímulo, assim como a noção de descarga da excitação deles, permitem que Nietzsche vá além de prazer e

²⁴⁵ Essa linguagem subjetiva, relativa aos impulsos interpretarem e fantasiarem, é do próprio Nietzsche, como visto no Nachlass/FP 1881 11[119]: “Um impulso excita outro impulso, cada um deles fantasia [*phantasirf*] e pretende impor sua espécie de erro: mas cada um desses erros passa a ser motivo de outro impulso”.

²⁴⁶Nachlass/FP 1884 25 [436].

²⁴⁷Nachlass/FP 1881 11 [216]. De acordo com Aspiunza& Barrios, excitação e estímulo, no referido fragmento, têm a mesma raiz: *Gereitzwerden* e *Reiz*, o que parece indicar que a soma de excitação interna também age como estímulo.

desprazer como causa das ações. Essa passagem também é bastante influenciada pela implosão da separação entre matéria orgânica e inorgânica, iniciada no FP 1881 11 [202], no qual apresenta sua teoria das forças para fundamentar o eterno retorno e, mais tarde, pensa essa dinâmica de forças também no corpo. O filósofo aponta que mais da metade de nosso corpo é composto por matéria inorgânica: “O inorgânico nos determina por completo: água, ar, solo, forma do solo, eletricidade, etc. Em tais condições somos plantas”²⁴⁸. E que, se começarmos a formular o contrário de todas as ideias fundamentais que temos, nós assimilaremos novos estímulos. Os sintomas conscientes de prazer e desprazer são os últimos elos de toda uma cadeia de sentimentos de prazer e desprazer inconscientes, os quais foram resultantes de uma multiplicidade de impulsos e estímulos, descarregando-se ao fazerem alianças entre si e ao antagonizarem-se na memória do corpo. Algumas dessas satisfações são cristalizadas em conceitos utilitários, por meio do hábito e de todo o mecanismo da moral abordado em nosso primeiro capítulo, hábitos que constituem essas chamadas ideias fundamentais mencionadas no fragmento acima. Nietzsche começa a mostrar que, por trás das sensações de prazer e desprazer, há uma infinidade de fenômenos morfológicos, fisiológicos, inconscientes e psicológicos, que só podem ser representados de forma imprecisa. Na genealogia dessas “ideias fundamentais” conscientes, tais como o juízo acerca da busca de prazer e fuga de desprazer, como causas das ações, estão os aspectos inorgânicos, que se aglutinam em organismos com estímulos, concepção que pode ser verificada nas palavras de Nietzsche acerca dessa dinâmica inconsciente, que é bem mais profunda do que todas as ideias fundamentais conscientes em nossas mentes:

Quando gradualmente formulamos as contradições de todas as nossas opiniões fundamentais, nos aproximamos da verdade. Em primeiro lugar, é um mundo de conceitos frio e morto; nós os amalgamamos com nossos outros erros e impulsos [*Trieben*] e assim arrastamos uma peça após a outra para a vida. Na adaptação aos erros vivos, apenas a verdade, que está sempre morta, pode ser trazida à vida²⁴⁹.

²⁴⁸Nachlass/FP 1881 11 [210].

²⁴⁹Nachlass/FP 1881 11 [229].

Esse mundo de conceitos mortos, baseado em imagens e unidades, é uma ficção. Sobre esses conceitos e ficções conscientes, os erros antigos, ou seja, antigas ficções e antigos conceitos resultantes de outras satisfações, juntamente com os impulsos, se descarregam. Em outras palavras, há uma reedição de experiências impulsivas anteriores quando novas experiências de satisfação ocorrem. O mesmo acontece quando, em um corpo singular, a satisfação dependeu da linguagem de rebanho. É pelas proibições e oposições da linguagem da moral que é também possível reconhecer a insatisfação interna e se deixar estimular por ela, de modo que se possa navegar para além de bem e mal. Opondo-se ao “tu deves”, é possível reconhecer o “eu quero”. Os juízos morais, o hábito, as unidades ficcionais, que se formam na memória, permitem a descarga da satisfação temporariamente, mas, como a excitação é constante, logo, o já dado torna-se tedioso e sem vida, tal como o deserto do camelo de *Zarathustra*. Entretanto, o aforismo aponta para a aposta nos próximos erros singulares, ou seja, a paixão, representante do desejo e força interna, revitaliza o organismo. Adaptamos os erros e ficções antigas aos novos erros e ficções; mesmo que a repetição seja quantitativa, a qualidade não precisa ser idêntica às outras já dadas na memória, mas a consciência só consegue interpretar erroneamente tais fenômenos, evidenciando todo o peso da memória, do passado²⁵⁰.

O filósofo considera que não deveríamos dizer que as qualidades de certos objetos são iguais, mas sim que são semelhantes, pois a linguagem não pode captar a multiplicidade profunda de processos subjacentes aos objetos ou experiências sobre as quais se supõe o juízo de igualdade, “qualidades semelhantes, deveríamos dizer, em vez de ‘iguais’ –e também na química”, e ainda: “o parecido não é nenhum grau de igualdade: é algo totalmente distinto do igual”²⁵¹. Nietzsche acrescenta, ademais, que são semelhantes para cada um de nós singularmente: “E ‘semelhantes’ para nós. Nada acontece duas

²⁵⁰Como Ribeiro (2012, p. 250) também nos mostra: “Desse modo, a relação dos homens com as palavras expõe, na filosofia de Nietzsche, o seu caráter estético, o efeito sedutor e encantatório do signo, que congela, e que esconde a relação significante que está por trás da designação, isto é, o perspectivismo da interpretação. Tal tentativa sintética do intelecto pode ser descrita como arbitrária e superficial, pois impõe ao múltiplo uma única mirada e chama de verdade aquilo que é puro e simples exercício de poder, como quando, diante do novo, integramos o desconhecido às velhas classificações dessa verdade que sustentamos”.

²⁵¹Nachlass/FP 1881 11 [166].

vezes, o átomo de oxigênio, em realidade, não tem igual, a nós nos basta a suposição de que há um sem fim de iguais”²⁵². Assim, também é em relação à razão:

A razão é um órgão de auxílio que se desenvolveu lentamente e, ao acaso, durante épocas longuíssimas, tem pouca força [*Kraft*] para determinar o homem, opera a serviço dos impulsos [*Triebe*] orgânicos e se emancipa lentamente para alcançar a igualdade com elas – de tal maneira que a razão (pensar e saber) luta contra os impulsos, como se fosse um impulso [*Trieb*] novo e próprio – e depois, muito depois, ela predomina.²⁵³

Os verdadeiros processos e estímulos por detrás dos erros necessários jamais poderão ser provados, pois tentar determiná-los seria o mesmo que tentar descrever o borbulhar da superfície da água em ponto de ebulição²⁵⁴. Assim, como mencionado no capítulo anterior, tanto a palavra impulso quanto a palavra estímulo são também construções auxiliares que o organismo utiliza para tentar nomear o inominável. Tanto no âmbito orgânico, do corpo humano, quanto no âmbito do cosmos, é impossível determinar com precisão o que se passa para além do que a memória pode representar, pois:

Em uma molécula há explosões que mudam as órbitas dos átomos e produzem repentinas liberações de força [*Kraft*]. O sistema solar inteiro poderia experimentar prontamente também um estímulo semelhante como o que exerce o nervo sobre o músculo. Não há modo de provar que isso não haja sucedido alguma vez ou não vai acontecer²⁵⁵.

Para dar conta da realidade, o processo cognitivo precisa imaginar e fantasiar, recorrer a construções auxiliares: “Sem fantasia e memória não haveria nem prazer nem dor. Os afetos que em tais ocasiões se produzem contam instantaneamente com casos semelhantes do passado e sabem das possibilidades prejudiciais, decifram e interpretam”²⁵⁶. O mesmo acontece em relação ao prazer, pois tal sentimento requer uma multiplicidade de representações, interpretações: “Observar como surge o prazer, quantas

²⁵²Nachlass/FP 1881 11 [237].

²⁵³Nachlass/FP 1881 11 [243].

²⁵⁴ Como também aponta Ribeiro (2012, p. 276): “Não há como medir exatamente essa totalidade com suas cargas de intensidade e aspectos qualitativos predominantes a cada momento”.

²⁵⁵Nachlass/FP 1881 11 [247].

²⁵⁶Nachlass/FP 1881 11 [301].

representações precisam se reunir!,e, ao fim, é um todo, e não quer que seja visto como multiplicidade”²⁵⁷, ou seja, o juízo prazeroso ou prejudicial também é uma síntese ilusória e resultante de conjunto de forças e estímulos internos que se repetem pela memória; assim, efetiva-se “com qualquer prazer e qualquer dor! São fenômenos cerebrais!”, repetições de “multiplicidades incorporadas em nós e que agora se apresentam como um todo”²⁵⁸. Muitos prazeres e dores, entretanto, nem são percebidos porque não houve um estímulo ou representação para dar um sentido a eles: “Por que nos dói um corte no dedo? Em si não dói (somente quando percebemos os ‘estímulos’ [Reize])”. A dor é um sentimento resultante da soma de estímulos, um impulso, que busca descarga. Uma questão lançada ao organismo, a qual não é satisfeita por haver uma ausência de representação que facilite a descarga do impulso ou grupo de impulsos. Em suma, estímulos antecedem os sentimentos de prazer e desprazer e, uma vez que tais sentimentos são as bases de todo o processo judicativo, então, os estímulos antecedem também o prazer e o desprazer. Em outras palavras, a unidade do sentimento de prazer ou desprazer é ilusória, é uma síntese do processo judicativo, de modo que Nietzsche questiona:

Será que é necessário o juízo, por parte da unidade pensante, acerca da lesão em um órgão em funcionamento? É só essa unidade que representa o dano e – nos faz sentir agora como uma dor, enviando ali, onde ocorreu o dano, novos estímulos [Reize] mais fortes? Poderiam estar escondidas na dor também a intenção de fugir ou defender-se, a precaução, a liberação? Os meios para prevenir outros danos? Assim como a raiva pela lesão e ao mesmo tempo o desejo de vingança? Tudo junto – dor? Chegando à nossa consciência desse modo, na confusão e unidade do sentimento?²⁵⁹

Assim, a unidade do juízo acerca do prazer e desprazer, como causa das ações, por si só, já contém uma multiplicidade de estímulos e representações, que se exercitam na memória do corpo e se reeditam diante de um novo estímulo. Há uma infinidade de sintomas mais antigos de prazer e desprazer que subjazem todas as interpretações e juízos de valor conscientes. Logo, fica insustentável a noção de prazer e desprazer enquanto causa das

²⁵⁷Nachlass/FP 1881 11 [309].

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹Nachlass/FP 1881 11 [309].

ações, diante da infinidade de processos que não se harmonizam em uma palavra ou juízo. Elas só o são enquanto ilusões úteis para o indivíduo, singular, que se orienta pelo sentido interno de seu corpo e não pela moral. Sobre prazer e desprazer, Nietzsche sugere que há uma luta entre afetos e que prazer e dor, mais uma vez, não são fatos imediatos:

O essencial é que muitos afetos [*Affekte*] se precipitem ao mesmo tempo e se choquem uns sobre os outros – essa confusão e caos repentinos são uma dor física para a consciência. Prazer e dor não são “fatos imediatos”, como é uma ideia. Muitas ideias, incorporadas aos impulsos [*Triebe*], estão instantaneamente como um raio à mão e se enfrentam umas com as outras. Com o prazer sucede o contrário, as ideias igualmente prontas ao alcance da mão se encontram em harmonia e equilíbrio – e isso é percebido pelo intelecto como prazer²⁶⁰.

A consciência busca unidades e identidades, as quais não dão conta do excesso de estimulação que a pressão interna proporciona, promovendo desconforto e desassossego. A quantidade de estímulos e afetos internos, quando não pode ser harmonizada por uma representação, ou juízo, é sentida como algo ameaçador pela consciência. O prazer, por sua vez, se reedita em várias ideias correntes e talvez, por isso, os erros metafísicos, tais como a crença em unidades, a separação em opostos absolutos, a crença na lógica, a busca pela conservação de unidades etc., reaparecem em áreas que supostamente estariam livres dos erros metafísicos. O prazer, enquanto sintoma mais antigo de todos os juízos de valor, quer sempre ficar consigo mesmo, independentemente das representações que encontra ao seu alcance. Já o desprazer, emerge de muitas fontes. O fragmento também afirma que muitas ideias, ou seja, estímulos externos, são incorporadas e tornam-se impulsos, o que ressalta a nossa afirmação de que o uso que Nietzsche faz dos conceitos de impulso e estímulo é relativo, não sistematicamente comprometido com as definições das teorias científicas das quais tais conceitos advêm. Desprazer é desarmônico porque a maior parte da atividade no corpo humano é inconsciente e não pode ser sintetizada, harmonizada, pela unidade pensante do eu:

²⁶⁰Nachlass/FP 1881 11 [314].

A consciência do ego é a última que aparece em um organismo que funciona cabalmente, algo que quase resulta supérfluo: a consciência [*Bewusstsein*] da unidade, em todo caso algo sumamente imperfeito e que muito frequentemente não acerta, se a comparamos com a unidade inata, incorporada e relativa de todas as funções. A grande atividade principal é inconsciente. A consciência só chega a resultar habitual quando o todo pretende subordinar-se novamente a um todo superior – enquanto consciência desse princípio desse todo superior, que está além da unidade. A consciência surge em relação ao ser para o qual poderíamos ser função – é nossa maneira de nos incorporar. Enquanto se trata só de conservar-se, a consciência do ego resulta desnecessária. – e é assim nos organismos inferiores. O estranho, o maior, o mais forte primeiro se representa enquanto tal. – Os juízos acerca de nosso “eu” vêm tarde, depois da introdução do que vem de fora de nós, da potência que nos governa. [...] As sensações e os afetos do orgânico estão todos eles cabalmente desenvolvidos há muito tempo, antes de aparecer o sentimento de unidade da consciência²⁶¹.

Como visto, antes da unidade da consciência, há uma infinidade de processos que não podem ser harmonizados ou cristalizados e impostos pela linguagem. Assim, o prazer e desprazer, sobre os quais a consciência lança mão para emitir juízos, também são momentâneos e não abarcam a multiplicidade de afetos subjacentes, ou seja, não abrange os sentimentos de prazer e desprazer inconscientes, enquanto conjuntos e multiplicidades de sintomas mais antigos que os juízos de valor conscientes imediatos. Assim, mais uma vez, os afetos de prazer e desprazer não podem ser considerados como causa das ações, pois essa concepção é condicionada pelo reducionismo consciente e, mesmo os sentimentos mais antigos de prazer e desprazer, gravados na memória, nem sempre são captados pelo processo consciente, pois desconhece todo o processo inconsciente acerca da dinâmica e morfologia dos impulsos e representações, afetos, memória e fantasias que se repetem diante de um novo estímulo interno ou externo. Essa noção pode ser compreendida também da seguinte forma:

Considerados intelectualmente, que enganosos resultam prazer e dor! Que mal julgaríamos se pretendêssemos deduzir do grau de prazer e de dor o valor que algo tem para a vida! Na dor há tanta estupidez como nos afetos que cegam, e mais, a ira, a vingança, a fuga, o asco, o ódio são um excesso da própria fantasia, (um exagero), a dor é a massa indistinta em que confluem os afetos, sem intelecto não há dor alguma, mas na dor sai à luz a forma mais baixa do intelecto; o intelecto da “matéria”, dos “átomos”. – Há uma maneira de ver-se surpreendido por um ferimento (como quando alguém sentou

²⁶¹Nachlass/FP 1881 11[316].

na cerejeira e levou uma bala na bochecha) na qual a pessoa não sinta dor. A dor é um produto do cérebro²⁶².

Afirmar que prazer e desprazer são causas das ações é insuficiente. Prazer e dor dependem de fantasias, erros e também da repetição de descargas de estímulos inscritas na fisiologia corporal e cerebral. A consciência precisaria de uma linguagem, a linguagem poética, que pudesse permitir que outras qualidades do organismo, da memória, encontrassem seu quinhão. Nietzsche argumenta que o organismo assimila o que lhe é útil e excreta o que lhe não convém: “Todo corpo está continuamente excretando, segrega justo aquilo que não é útil assimilar: o que o homem despreza, o que lhe dá asco e denomina como mal são os excrementos” , ou seja, bom é o que afirma a vida e o seu crescimento do indivíduo, e mau o que inibe o seu desenvolvimento. Representações são, portanto, estímulos que proporcionam descargas, satisfações, prazer e desprazer, os quais são assimilados ou excretados por meio de outras representações, por isso, talvez, que, em *Humano II*, Nietzsche afirme que é preciso dizer mais de uma vez²⁶³ uma mesma coisa até que uma ação seja desencadeada. O papel da linguagem é fundamental para a reorganização dos múltiplos centros de força gravados na memória:

Repete-se no interior de qualquer círculo pequeno: se plantaram muitas ideias novas, mas haverá uma seleção, o vivo e o que pretende seguir vivo decidem. As ideias nunca fizeram que algo se destruísse – mas sempre que algo aparece pululam livremente as ideias que antes estavam reprimidas. Todo o novo conhecimento é prejudicial quando não se transforma em órgão do antigo e não reconhece a hierarquia do antigo e jovem nele – tem que permanecer um longo tempo jovem e embrionário; as ideias muitas vezes apresentam tarde sua natureza, elas precisaram de tempo para serem absorvidas e crescerem²⁶⁴.

A fantasia e a memória influem no processo de conhecer e a abertura para o novo depende da abertura para novos estímulos, novas ideias, para a experimentação de novos erros, pois: “*Não é o conhecimento que é inerente ao ser das coisas, e sim o erro*”²⁶⁵. Isso é sentido como dor até ser totalmente assimilado pelo organismo. A história do devir é a história de erros necessários,

²⁶²Nachlass/FP 188111 [319].

²⁶³ Como visto anteriormente em WS/AS § 13.

²⁶⁴Nachlass/FP 188111 [321].

²⁶⁵Nachlass/FP 188111 [321].

erros promovidos pela consciência, o que não é de todo prejudicial quando esse órgão está submetido à sabedoria acerca dos impulsos, ou seja, a uma consciência que se saiba limitada e fantasiosa. Nesse sentido, o fragmento acima afirma que o processo cognitivo, guiado pelos impulsos, escolhe as palavras que vai utilizar para constituir uma nova fantasia e essa nova fantasia entra em antagonismo com as pré-existentes na memória, provocando mal-estar. Fantasiar e criar ficções, erros úteis, são condições necessárias para a afirmação da vida. Essa reflexão pode ser inferida também a partir das seguintes palavras de Nietzsche:

O mal e a dor são inerentes ao que é real: mas não enquanto propriedades constantes deles. Pois mal e dor são apenas conseqüências do pensar e, como o pensar é uma propriedade eterna e geral de todo ser, haveria propriedades constantes, não excluiria o igual e permanente salvo em forma de erro ou de aparência, sendo o próprio pensar um processo sem nada igual nem permanente? Surgiu o erro enquanto propriedade do ser? Errar é, então, devir e mudar sem cessar?²⁶⁶

Assim, quando se sabe que a consciência é limitada e que ela é instrumento dos impulsos e estímulos internos, ou seja, quando o alcance do prazer e da dor se amplia, assim como o raio de ação do indivíduo, mais sentidos, qualidades, destinos poderá o corpo dar aos seus afetos: “Quanto mais elevado é o intelecto, tanto mais se amplia o alcance da dor e do prazer, o raio de ação e o grau”²⁶⁷, sobretudo, por reconhecê-los como limitados e não duradouros, erros necessários, por estarem a serviço dos impulsos. Por trás do prazer e desprazer consciente, há uma multiplicidade de pontos de confluência de satisfação psicofisiológica, inconsciente, erros, outros prazeres e desprazeres, antigas interpretações que se relacionam com novos estímulos: “Todo o *pensamento* se leva a cabo com a ajuda da memória, e é fruto de incontáveis experiências, juízos, erros, prazeres e desprazeres de momentos passados pelo homem: não importa o quão repentino seja”²⁶⁸. Os fragmentos citados também apontam para o fato de que o homem precisa de uma ilusão para viver. O erro acerca da vida é necessário à vida, como já afirmara Nietzsche, nos aforismos de *Humano I*, considerados no final do capítulo

²⁶⁶Nachlass/FP 1881 11 [321].

²⁶⁷Nachlass/FP 1881 11 [322].

²⁶⁸Nachlass/FP 1881 11 [333].

anterior, os quais tratam prazer e desprazer como erros necessários²⁶⁹, contudo, em *Humano I*, essa noção não havia sido aprofundada, o que só ocorreu com maior intensidade após 1880 com as leituras das obras de Roux. O fragmento aponta, ainda, que há, portanto, uma forma mais ampla de perceber e conceber o prazer e desprazer, não meramente da forma utilitária. Essa noção também aparece no seguinte fragmento:

Cada prazer e desprazer é agora em nós um produto dos mais complicados, por mais repentino que se apresente; neles se esconde toda a experiência e uma quantidade enorme de avaliações e de erros. A quantidade de dor não é proporcional ao perigo; nossa inteligência se opõe. Do mesmo modo, tampouco a quantidade de prazer é proporcional ao conhecimento atual – mas é em relação ao ‘conhecimento’ do período mais primitivo e mais longo da humanidade e dos animais. Estamos submetidos às leis do passado, ou seja, às suas hipóteses e avaliações²⁷⁰.

Prazer e desprazer são mais complicados do que a consciência pode perceber. Ela julga que dor é algo prejudicial e algo oposto do prazer, mas faz isso porque a dor não pode ser harmonizada pela unidade do juízo, pois ela é uma excitação interna constante, forçando passagem para a consciência, buscando alívio mediante estímulos externos. Dor e desconforto não necessariamente são perigos, mas pode ser um desejo, excitação interna, que pede novos estímulos, e que não se descarrega, porque é interpretada pelas mesmas hipóteses e avaliações utilizadas desde sempre pela sociedade ou pelo indivíduo. O fragmento aponta, mais uma vez, a complexidade da dinâmica que existe para além da suposta unidade e harmonia da consciência e suas construções intelectuais, morais e cognitivas dela derivadas. Desse modo, em nós se incorporaram “os erros mais grosseiros, agora inextirpáveis”²⁷¹. No fragmento, o filósofo também aponta que a quantidade de dor não é proporcional ao perigo e pode ser saudável ao indivíduo, noção que aparece anteriormente em outro fragmento: “Não sejamos escravos de prazer e de dor, tampouco na ciência! Nem a ausência de dor nem sequer o prazer são provas de saúde – e tampouco a dor prova algo contra a saúde (a dor é um

²⁶⁹Noção que Ribeiro (2012, p. 284) verifica em sua investigação acerca da noção de impulso: “A crença no prazer e na dor como causas revela a intenção de enganar-se de maneira útil”

²⁷⁰Nachlass/FP 188111 [334].

²⁷¹Nachlass/FP 188111 [335].

estímulo forte [*Reiz*])”²⁷². Assim, é impossível separar prazer e desprazer quando se compreende que a excitação interna, a soma de estímulos, precisa de resistências para superar²⁷³.

A ausência e até mesmo a impossibilidade de uma representação que harmonize a dor torna-se uma insatisfação, um estímulo, que faz com que a dor se torne uma questão para aquele que a sente, como apontou Nietzsche ao afirmar que a dor pergunta sempre pela causa, enquanto o prazer tende a ficar consigo mesmo. Quando o singular consegue nomear esse excesso, o impulso toma um destino e ganha um sentido e pode perder sua intensidade, pois “não amamos mais suficientemente nosso conhecimento, tão logo o comunicamos”²⁷⁴.

Com esses argumentos e excertos nietzschianos acima, acreditamos ter respondido às questões sobre as quais o presente capítulo se demorou, assim como a questão do problema de pesquisa, a saber, como a noção de impulso deslocou a noção de prazer e desprazer como causa das ações. Prazer e desprazer não podem ser causa das ações, pois são fenômenos referentes ao que a consciência, o eu, acredita harmonizar dentro das representações, de maneira que formula o juízo de que prazer e desprazer são causa das ações. Contudo, Nietzsche aponta que há muitos fenômenos que se distinguem do que o senso comum considera prazeroso ou prejudicial, de modo que o filósofo começa a criar a sua própria interpretação, utilizando as metáforas científicas que lançam luz acerca dos prazeres que nada têm a ver com a autoconservação do rebanho; assim, chega à conclusão de que há um sentido interno do corpo que prima sobre a concepção de unidade do eu consciente. Qualquer processo cognitivo e perceptivo sintetizado pela consciência tem, antes de se tornar consciente, uma luta de estímulos, afetos, impulsos, interpretações, descargas, satisfações, fantasias, a influência da memória; a palavra que emerge na consciência, o último elo de uma cadeia dinâmica de

²⁷²Nachlass/FP 188111 [116].

²⁷³Como aponta Ribeiro (2012, p. 284): “O prazer pressupõe pequenos impedimentos e sentimentos de desprazer, desde que não sejam excessivos [...] pois, no conjunto do organismo, ocorre uma contínua superação de impedimentos”.

²⁷⁴ MA/HH I§ 160.

sintomas. Assim, prazer e desprazer deixam de ser considerados como causa das ações:

Para que possa haver um sujeito, é preciso haver algo que permaneça e também muita igualdade e semelhança. O que é absolutamente diferente e muda sem cessar não poderia reter-se, não haveria nada que pudesse sujeitá-lo, escorreria como escorre a chuva sobre as pedras. Sem algo que permaneça não haveria espelho algum no qual se pudesse mostrar-se o simultâneo e o sucessivo: o espelho pressupõe já algo que permanece. Eu creio que o sujeito poderia aparecer quando aparece o erro do igual, por exemplo, quando um protoplasma de forças diversas (luz, eletricidade, pressão) recebe sempre e unicamente um estímulo [*Reiz*] e desse estímulo [*Reiz*] conclui a igualdade de causas: ele só é capaz de sentir um único estímulo [*Reizes*] e percebe todos os demais como iguais – e assim será, provavelmente, com os organismos de nível mais baixo. Surge primeiro a crença em que fora de nós há algo permanente e igual – e só depois, depois de uma prática colossal sobre o que está fora de nós, considerando algo permanente e que é igual a si mesmo, concebemos a nós mesmos como algo incondicional. A crença (o juízo) teve que aparecer, portanto, antes de aparecer a consciência de si: no processo de assimilação do orgânico já existe a dita crença – ou seja, esse erro! Esse é o mistério: como chega o orgânico a julgar o igual, o semelhante e o permanente? Prazer e desprazer não são senão consequências do dito juízo incorporado, pressupõem estímulos [*Reize*] habituais da alimentação a partir do igual e do semelhante!²⁷⁵.

Como cada tipo lida e concebe prazer e desprazer, depende dos estímulos que antecedem a unidade do eu. É a memória do organismo e do corpo que exerce influência sobre o processo perceptivo e cognitivo, na escolha das representações. Alguns se contentam com poucos estímulos, e outros não; interpretações e ciências são pautadas em organismos e suas relações com os estímulos: “Desde o princípio se confundiu o estímulo e a coisa que o incita! A igualdade dos estímulos deu origem a crença em ‘coisas iguais’: os estímulos iguais e duradouros produziram a crença em ‘coisas’, em ‘substâncias’²⁷⁶. A verdadeira causa não pode ser capturada pela linguagem; o aspecto semovente do vir-a-ser só pode ser sintetizado de forma ilusória; tentar descrever impulsos e estímulos internos seria o mesmo que tentar descrever o borbulhar da água fervente em estado de ebulição. Até mesmo a palavra impulso e a palavra estímulo são construções auxiliares, fictícias, que tentam

²⁷⁵Nachlass/FP 1881 11 [268].

²⁷⁶Nachlass/FP 1881 11 [270].

dar conta da realidade, mas, inevitavelmente, são fantasias e erros necessários. O homem, então, precisa acreditar em alguns erros e fantasias para poder viver; a história do homem e da humanidade é a história dos erros acerca da vida. Alguns, então, vão se contentar com as concepções e os desdobramentos do eu que quer se conservar, os espíritos cativos e outros vão percorrer vias singulares e desusadas, os espíritos livres. Estes vão buscar errar, se iludir, criar seus ideais, à sua própria maneira, ou seja, de forma singular e de acordo com o sentido interno dos estímulos e impulsos do corpo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O par indissociável, prazer e desprazer, foi o tema da nossa dissertação. Circunscritos ao tema, levantamos a questão de como prazer e desprazer, considerados como causa das ações no período de *Humano I*, passaram a ser percebidos como um fenômeno terminal, referente ao processo consciente, após o aprofundamento da noção de estímulo em 1880. Em outras palavras, de que forma a noção de estímulo contribuiu para a crítica do prazer e desprazer como causas. Para responder a essa questão, constatamos que, num primeiro momento, seria necessário expor as duas principais considerações acerca da busca pelo prazer em *Humano I*, ou seja, o prazer como causa e o prazer como erro necessário. A primeira foi a de que a luta pelo prazer é a luta pela vida, a causa das ações é a busca pelo prazer; a segunda consideração de Nietzsche sobre esses afetos é a de que prazer e desprazer são ilusões, erros necessários. Partindo dessas considerações, lançamos a pergunta de como é possível que prazer e desprazer sejam causas das ações e ilusões simultaneamente? Nesse contexto, foi possível constatar que tanto os espíritos livres quanto os espíritos cativos agem buscando prazer e evitando o desprazer, ou seja, são duas perspectivas, dois modos de vivenciar ambos os afetos, a do homem de rebanho e a do homem que dele se desvincula. Prazer e desprazer eram concebidos como causas das ações, com a diferença de que o homem de rebanho considerava prazeroso o que o rebanho impunha e propagava. Quando ele sente um afeto próprio, o homem de rebanho primeiro se pergunta se tal afeto é útil ou prejudicial para o grupo e, caso seja prejudicial, o homem de rebanho esconde seus afetos em nome da autoconservação. Nesse percurso, expomos como Nietzsche concebeu a formação do hábito, a crença no útil e no agradável, a separação entre prazer e desprazer como opostos absolutos, além dos mecanismos que mantêm o hábito, tanto no âmbito do organismo individual, do espírito cativo, quanto no âmbito social. Um ato que foi verdadeiramente útil e agradável para muitos transforma-se em hábito, em costume. O prazer inicial dissocia-se desse hábito, surgindo, então, a coação e a coerção como meio de cristalizar essas práticas. Surge, diante disso, a moral, que tem sua expressão máxima no campo psicológico individual e no social. No campo individual, a expressão é a

crença no livre-arbítrio e nas teorias do conhecimento que inflam a noção de consciência e seus processos cognitivos; no campo social, a crença na ideia de instinto social e em tudo o que represente uma suposta unidade: Estado, religião, partido político. Nesse percurso, expomos como a linguagem moral cristaliza as formas de satisfação e descarga dos afetos e, segundo a exposição do filósofo, procuramos expor como o homem que rompe com essa dinâmica, buscando criar algo próprio, experimenta o rompimento com o laço opressivo e limitante da moral de rebanho.

O mecanismo social consiste em que, em um determinado período da história de uma sociedade, um conjunto de atos que promoveu prazer, e que, portanto, foi útil para aquele momento específico, passa gradualmente a ser estendido para todos os tempos. Essa concepção pressupõe que a sociedade é um conjunto de indivíduos singulares e que cada qual, por conseguinte, apresenta e compartilha modos semelhantes de interpretar a realidade. Nietzsche utiliza, a exemplo, os juízos lógicos, que têm como base a crença, que, por sua vez, têm gênese no prazer e no desprazer. Prazer e desprazer são fenômenos mais antigos do que a linguagem utilitária imediata. Resulta dessa relação uma terceira sensação, denominada como “juízo em sua forma inferior”. O homem cativo é o que acredita nessa terceira e nova sensação, o qual se esquece da história das satisfações de prazer relativa aos outros períodos da humanidade e do corpo. Ele mede a totalidade utilizando o aspecto mais superficial da linguagem, a qual considera o prazer imediato e útil o mais importante, e tenta excluir quaisquer outras formas de se vivenciar o corpo e interpretar a sociedade.

Um ato que satisfaz a muitos em uma ocasião pontual torna-se atemporal. O tornar-se atemporal acontece mediante a criação de uma virtude, ou conjunto delas, pautadas no ato que promoveu prazer a uma comunidade no passado. Essas virtudes começam a ser impostas, tornam-se hábitos, costumes, promovem coerção e coação, interpretando como desprazer tudo o que destoa dessas virtudes. Desse modo, os últimos estágios desse mecanismo, a saber, o utilitarismo, a moral cristã e as instituições sociais, assim como a postulação de um suposto instinto social, sustentado pela linguagem científica da época, nada querem saber dessa pré-história de

interpretações sobre o prazer e desprazer. Nesse contexto, quando tentam tecer a sua genealogia, partem desse último estágio, tomando as coisas últimas como primeiras, separando-as em opostos absolutos, além de inibir outros modos de se interpretar a vida, ou seja, outras formas de dar sentido ao prazer e ao desprazer.

Em termos gerais, o papel do primeiro capítulo foi apontar que Nietzsche, por vezes, concorda com a noção de prazer e desprazer como causa das ações, entretanto, por vezes, o faz de forma irônica, pois utiliza essa concepção para questionar os pressupostos da moral utilitária, já que, em *Humano I*, há uma forte crítica às concepções morais, mostrando que mesmo o pior dos homens também age buscando o prazer e fugindo do desprazer, ideia aprofundada no segundo capítulo. Contudo, ainda no primeiro capítulo, o filósofo, por vezes, apresenta concordância, porque, em alguns momentos, Nietzsche aponta que há algo de ilusório, um enigma estético, que não pode ser sintetizado pelos juízos e valores da moral cativa. Esse enigma estético é avaliado pelos cativados pela moral como algo desprazeroso e prejudicial, uma incompreensão, na verdade. Em contrapartida, na perspectiva do espírito livre, esse fenômeno estético não é necessariamente correspondente aos juízos de desprazeroso ou prejudicial, emitidos pelo homem cativo. Além disso, é considerando a vida religiosa do asceta que Nietzsche aponta que o que há é uma intensidade de excitação que quer se descarregar; o que muda é a interpretação que é dada para essa descarga, logo a descarga antecede o prazer e desprazer; a noção de descarga abre caminho para a investigação dos fenômenos anteriores a esses afetos. Em outras palavras, visto que há uma descarga da emoção forte, o que então antecede a essa descarga do afeto? Logo, a noção de descarga do afeto possibilita que se pense o que é anterior a ela, ou seja, abre caminho para a noção de insatisfação, desprazer, que a descarga promove ao não ser efetivada. Por conta disso, optamos por esmiuçar a dinâmica psicológica do santo ou asceta no primeiro capítulo.

Após a noção de prazer e desprazer relativa ao processo de formação do hábito ser considerada, debruçamo-nos sobre o aspecto psicológico do prazer e desprazer na perspectiva do espírito cativo. Ao considerar o aspecto psicológico do espírito cativo, constatamos que o filósofo se utiliza da noção de

descarga ainda em *Humano I*. Analisando a vida religiosa, o filósofo aponta que o que há é uma descarga de uma intensidade de afeto, que o santo e asceta, por meio da linguagem religiosa, conseguem dar certos destinos para essa intensidade de excitação. Assim, visto que a noção de descarga já estava em *Humano I*, ou seja, não é restrita ao período fisiológico de 1880, na qual o filósofo introduz a noção de estímulo, então descarga já apontava para algo anterior ao prazer e desprazer como causas. Afinal, se é a descarga da intensidade que importa, e não os nomes que essa intensidade recebe pela moral cristã, portanto, necessariamente, haveria algo que compõe essa soma de excitação que busca se descarregar. A descarga da excitação por vias insuficientes, ou a não descarga, promove o desprazer consciente. Isso leva o filósofo a investigar como os espíritos livres lidam com o sentimento de desprazer, de forma a descobrir que, na verdade, o desprazer é muito mais complexo, devido ao seu caráter indissociável do prazer. É nesse sentido também que prazer e desprazer, concebidos como causas das ações, são ilusões, pois são juízos conscientes, terminais, que tentam harmonizar uma soma de um processo endógeno sobre algo exógeno, que, em última instância, é um estímulo.

A função de nosso segundo capítulo foi demonstrar que o modo como o espírito livre lida com o desprazer prepara o caminho para a crítica à noção de causalidade. Isso porque o filósofo considera que prazer, na perspectiva do espírito livre, na verdade, é resultante de várias sensações de desprazer, as quais têm origem no organismo, na singularidade do corpo, e não mais na unidade do eu sobre a qual, supostamente, a lógica e a razão se apoiariam. Logo, o que é prazer e desprazer para as virtudes do rebanho não necessariamente o é para o espírito livre, já que o prazer e desprazer singular apontam para a primazia da unidade da dinâmica do corpo em detrimento da unidade da consciência e de suas derivações, pois o centro fisiológico do psiquismo é mais amplo do que o centro da consciência. Assim, implica que a dinâmica corporal é mais rica e semovente do que os fenômenos da consciência e do processo judicativo.

Nesse percurso, o desprazer sentido na perspectiva do espírito livre é a porta de entrada para a noção de estímulo. Diante do fato de que prazer e

desprazer não são suficientes para explicar a causa das ações, pois Nietzsche mostra que tanto os criminosos quanto egoístas agem buscando prazer e desprazer, ou seja, a fundamentação utilitária de um instinto social, a qual pregava que é natural agir para que o ato individual proporcione o máximo de prazer ao maior número de pessoas, é insustentável. Então, ao filósofo, resta pensar concepções que há para além de prazer e desprazer.

É investigando a perspectiva do espírito livre que Nietzsche percebe que esse tipo de homem age buscando o seu prazer, busca que é sentida junto com o desprazer de romper com o rebanho. O prazer narcótico da homeostase deixa de imperar e cede para o prazer de romper as resistências que obstruem a descarga de excitação endógena, ou seja, que obstruem a afirmação da vida. Constatamos, ainda, que, mesmo quando o espírito livre tenta se adaptar, ainda assim, ele sente um desassossego, angústia, nervosismo, tédio – nomes dados ao desprazer. O filósofo aponta que esse desassossego deve ser entendido como uma questão, a qual não pode mais ser respondida com a linguagem cristalizada do rebanho. Assim, ao investigar o desprazer, que age no espírito livre, Nietzsche vai além de prazer e desprazer como causas, de forma que encontra nas metáforas da fisiologia, na noção de estímulos de Wilhelm Roux, instrumentos para nomear o desassossego que move os espíritos livres.

O filósofo constata que há uma pressão, uma força interna, que, por vezes, é nomeada como desejo, paixão, insatisfação que busca satisfazer-se, constantemente, e, inicialmente, utiliza-se da noção de estímulo para simbolizar o movimento endógeno que prima sobre a mera adaptação ao meio, à qual os espíritos estacionários sucumbem e instituem. Nesse sentido, compreendemos que Nietzsche apresenta não somente uma genealogia do prazer, mas também uma genealogia do desejo, ao explorar a primazia dos estímulos e impulsos internos. Constatamos uma profunda e complexa dinâmica entre impulsos e estímulos, a satisfação e insatisfação de impulsos através de estímulos ou contraestímulos; o processo de descarga e satisfação, a memória e a interferência das fantasias inconscientes no processo judicativo consciência. Nessa dinâmica endógena, prazer e desprazer, antes considerados como causa das ações, tornam-se sintomas que emergem na

consciência e que sustentam todo o processo judicativo, ideia que já estava presente em *Humano I*, mas foi pouco desenvolvida.

Assim, prazer e desprazer tornam-se juízos mais antigos; os primeiros juízos, que antecedem toda a série do processo judicativo consciente, logo prazer e desprazer passam a ser causas conscientes e ilusórias, ficções úteis e que não abarcam todo o processo desarmônico e inconsciente, o qual é impossível de ser considerado como causa. Portanto, antecede tais juízos, o que responde à questão principal da presente dissertação: como a noção de estímulo contribuiu para a crítica do prazer e do desprazer como causas? Prazer e desprazer deixam de ser considerados como causa das ações e passam a se referir ao processo consciente. Deixam de ser considerados como causa das ações porque há uma infinidade de fenômenos inconscientes que os antecedem, os quais começam a ser investigados a partir das leituras de Nietzsche acerca da noção de estímulo, em uma tarefa, visando interpretar os sentidos internos do corpo.

Ademais, a noção de estímulo apresentou-se como uma antessala do conceito de vontade de potência, conceito central na filosofia de Nietzsche. Após 1880, o filósofo considera que a vontade de potência é a afirmação da vida, depois de seu *Assim Falava Zaratustra*, entretanto não somente as manifestações orgânicas da matéria são consideradas como vida, mas também todas as forças inorgânicas. Há uma implosão entre os limites do vivo e do não vivo e todos os processos do mundo passam a ser concebidos como dinâmica impulsional por mais potência, ou seja, vontade de potência. Essa concepção é baseada em uma fisiopsicologia que considera a realidade como luta de impulsos ou forças, ou seja, o que há são forças em movimento que se aglutinam e se dissolvem, dentre as quais algumas se aglutinam em seres orgânicos, seres vivos. Nessa concepção, o homem é apenas um desses seres vivos com configurações de forças em seu interior, ou seja, impulsos. Surge, assim, a morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência.

A vontade de potência manifesta-se no antagonismo entre os diversos seres orgânicos que compõem um corpo. Esses organismos, por vezes, trabalham juntos, por outras, exercem resistências uns contra os outros; tal

resistência é entendida como luta. Cada qual, então, busca se expandir, de modo que as resistências também agem como estímulo para a afirmação da vida, tanto no campo dos micro-organismos, que compõem o corpo, quanto no âmbito do corpo em interação com os estímulos do meio ambiente. Assim, a vontade de potência é a multiplicidade de impulsos, que encontram meios de se expandir mediante estímulos que exercem resistências. Para a expansão, esses impulsos se hierarquizam em alianças pontuais e se antagonizam com outras confluências pontuais, que também buscam a expansão e descarga; todas elas se estimulam e se antagonizam no corpo, por meio da unidade corporal, interagindo com o ambiente.

Essas configurações alcançam uma hierarquia muito complexa, de maneira que o organismo vivo passa a emitir juízos e a acreditar neles a ponto de se esquecer dessas dinâmicas internas. A noção de estímulo, por sua vez, na filosofia de Nietzsche, tem a função de resgatar a compreensão dessa dinâmica, pois permite pensar o que há por trás da descarga da intensidade dos afetos, sobretudo, mediante o desprazer e a insatisfação vivenciada pelo espírito livre, dissociando-se da moral. Desprazer, descarga e estímulo, então, preparam a noção nietzschiana de impulso e força; por conseguinte, a vontade de potência faz com que a busca pelo prazer seja concebida como um fenômeno terminal e ilusório, referente ao processo consciente.

5. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição**. São Paulo: Loyola, 2005.

ALMEIDA, Rogério Miranda. **Prazer, desprazer e gozo nos escritos do último período de Nietzsche**. In: TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência. vol. 7. n.3. pp. 61-82, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26619/14892>. Acesso 10 Out. 2020.

ARALDI, Clademir. Prazer (Lust). In: GEN. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

FONSECA, Eduardo Ribeiro. **Psiquismo e Vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche**. 1. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2012

FREZZATTI, Jr. Wilson. Antônio. **Nietzsche contra Darwin**. Discurso editorial: São Paulo, 2001.

FREZZATTI, Jr. Wilson. Antônio..**Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica**. In: Natureza Humana: revista de filosofia e psicanálise. [online]. vol. 12, n.2, PP 1-18, 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000200007. Acesso em Out, 2019.

FREZZATTI, Jr. Wilson. Antônio. **A relação entre Filosofia e Biologia na Alemanha do século XIX: a interpretação nietzschiana da seleção natural de Darwin a partir das teorias neolamarckistas alemãs**. In: Filosofia e História da Biologia, v. 2, p. 457-465, 2007. Disponível em: <http://www.abfhib.org/FHB/FHB-02/FHB-v02-27-Wilson-Frezatti.pdf>. Acesso:10 de dezembro, 2019.

FREZZATTI, Jr. Wilson. Antônio. **Nietzsche e Théodule Ribot: Multiplicidade e Filosofia da Subjetividade**. In: Philósofos: revista de filosofia. vol. 18, n.2, pp. 263-291, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/25073>. Acesso em Outubro de 2019.

FREZZATTI Jr, Wilson. Antônio. Fisiopsicologia (Physio-Psychologie).In: GEN. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

KOEHLER, Rafael. CANDELORO, Rosana Jardim. **O problema da origem da tragédia em Nietzsche**. In: GRIOT: Revista de filosofia. vol. 6. n.2, pp. 122-137, 2012. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/540>. Acesso: 12 Out. 2020.

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Trad. Pedro Galvão. Portugal: Porto Editora, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy**. 1. ed. Urbana And Chicago: University of Illinois Press, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo**. Trad. Jacó Guinsburg.ed.2. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além de bem e mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Verdade e mentira no sentido Extramoral**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos—Volumen II (1875-1882)**. Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid Editora Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos**–Volumen IV (1885-1889). Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid Editora Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos**–Volumen I(1869-1875). Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid Editora Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos** –Volumen III (1882-1885). Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid Editora Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe**. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWbB>. Acesso em Novembro de 2019.

NASSER, Eduardo. **Transfigurações do passado: aspectos do problema do tempo na segunda Consideração extemporânea**. In: Cad. Nietzsche. Vol. 38., n.2. pp.57-95, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cniet/v38n2/2316-8242-cniet-38-02-00057.pdf>. Acesso em Setembro de 2020.

SILVA, Wagner. **A educação pulsional de Nietzsche**. In: Filosofia e educação. vol. 6. n.1, pp 36-61, 2014. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8635384>. Acesso em Setembro de 2020.

SOARES, Daniel Quaresma Figueira. **Nietzsche e a autossuperação da filosofia da vontade: Uma interpretação sobre o papel da recepção de Schopenhauer no percurso da obra nietzschiana**. 2015, Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-29092015-125546/publico/2015_DanielQuaresmaFigueiraSoares_VOrig.pdf. Acesso em Setembro de 2020.

