

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

**MICHAELLA CARLA LAURINDO**

**O HUMANO COMO CRIADOR E CRIATURA DE SI EM NIETZSCHE E  
FREUD**

TOLEDO - PR  
2022



MICHAELLA CARLA LAURINDO

O HUMANO COMO CRIADOR E CRIATURA DE SI EM NIETZSCHE E  
FREUD

Tese apresentada 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 Doutora em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

Coorientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

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

Laurindo, Michaela Carla  
O humano como criador e criatura de si em Nietzsche e Freud. / Michaela Carla Laurindo; orientador Wilson Antonio Frezzatti Jr.; coorientador Luciano Carlos Utteich. -- Toledo, 2022.  
206 p.

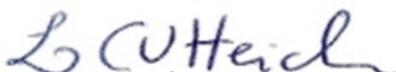
Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Nietzsche. 2. Freud. 3. Vontade de Potência. 4. Neurose. I. Frezzatti Jr., Wilson Antonio, orient. II. Utteich, Luciano Carlos, coorient. III. Título.

**MICHAELLA CARLA LAURINDO**

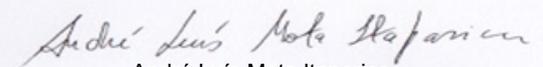
O humano como criador e criatura de si em Nietzsche e Freud

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



Luciano Carlos Utteich

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



André Luís Mota Itaparica

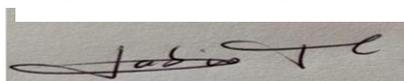
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)



Eduardo Ribeiro da Fonseca

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

*Jorge Sesarino*  
**Jorge Sesarino**  
Instituto ESPE



Fabio Thá

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Toledo, 29 de agosto de 2022



## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, MICHAELLA CARLA LAURINDO, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese 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 sem as devidas referências 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, 29 de agosto de 2022.



Michaella Carla Laurindo

*Trabalho dedicado aos mestres da psicanálise e da filosofia, que me inquietaram com suas formas de transmissão do conhecimento.*



## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Wilson Antonio Frezzatti Jr. pela estimada orientação, amizade, gentileza e abertura à abordagem psicanalítica.

Ao professor Luciano Carlos Utteich pela acolhida e atenção na finalização dessa investigação.

Aos professores André Luiz Mota Itaparica, Eduardo Ribeiro da Fonseca, Fabio Thá e Jorge Sesarino pela leitura e análise atenta do texto e por contribuírem com suas considerações.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, pela oportunidade de discutir uma interface entre filosofia e psicanálise.

Aos amigos que acolheram minha angústia, principalmente nessa reta final, e me ouviram com paciência nos encontros que deveriam ser apenas festivos.

À minha analista, Zaira Antonieta Belan, pelo auxílio nesse árduo caminho de elaboração de uma tese, mas primordialmente pela possibilidade de construir um saber subjetivo através dessa escrita.

Aos meus familiares, pelo amparo nos momentos cruciais.



## RESUMO

LAURINDO, Michaela Carla. *O humano como criador e a criatura de si em Nietzsche e Freud*. 2022. 207 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Toledo, 2022.

O presente trabalho busca contrapor dois modelos terapêuticos, o do filósofo alemão Friederich Nietzsche e do psicanalista Sigmund Freud. O objetivo é discutir as perspectivas dos dois autores no que diz respeito ao enfrentamento do sofrimento humano. A abordagem dos textos selecionados visa apresentar as elaborações de Nietzsche sobre a função do médico da cultura, antes e depois da elaboração da doutrina sobre a vontade de potência. Na sequência, apresenta a noção de Freud sobre a função do médico das neuroses, no período anterior e posterior à elaboração sobre a pulsão de morte. Essa introdução permite localizar como os autores caracterizam e qualificam os estados de saúde e doença, assim como as reformulações ocorridas em suas respectivas doutrinas dos impulsos. Para dar continuidade, são discutidas as formas peculiares de cada autor ao conceber o humano como criador e, ao mesmo tempo, criatura de si. Em Nietzsche, o conceito basilar rumo à construção de si é a grande saúde, enquanto em Freud, é a incurável castração. Para finalizar, discute-se suas propostas terapêuticas, assim como as divergências incontornáveis entre as duas propostas. Os textos fundamentais utilizados em Nietzsche se referem à vontade de potência e os fragmentos póstumos sobre o médico da cultura; em Freud, as obras direcionam para a dualidade pulsional e para a técnica psicanalítica. Nossas investigações afirmam que, para Nietzsche e Freud, o sofrimento é inerente à condição humana, assim como a luta impulsional inconsciente, e que a constante fuga dessa condição é a fonte de adoecimento. Os autores, cada um a seu modo, apontam que se o sofrimento é circunstância inelutável de toda existência, confrontá-lo seria uma forma de manejo. Nesse aspecto, o sofrimento, que a princípio figura como insuportável, pode incitar o humano a criar a si mesmo, construindo um significado para a própria vida. Outra possibilidade é que o contato com a dor provoque o contrário, o humano que se torna criatura de si, um caminho em que se fixa uma atitude ressentida e neurótica. Trata-se de fornecer duas interpretações distintas para os questionamentos sobre o sentido da existência, que não preconizam respostas ou verdades absolutas, mas um processo de construção de si.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Freud. Terapia. Vontade de potência. Neurose.



## ABSTRACT

*LAURINDO, Michaella Carla. The human as creator and creature of himself in Nietzsche and Freud. 2022. 207 p. Tesi (PhD in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2022.*

The present study aims to contrast two therapeutical models, the German philosopher Friederich Nietzsche's and the psychoanalyst Sigmund Freud's. The goal is to discuss the two author's perspective considering the confront of the human suffering. The approach of the selected texts aims to present Nietzsche's elaborations about the cultural physician's function, before and after the elaboration of the doctrine about the "will to power". Then, this approach presents Freud's notion on the neurosis physician's function, in the period before and after the elaboration of the death drive. This introduction allows for pointing how the authors characterize and qualify the states of health and disease, as well as the amendments made in their respective doctrines of the impulses. Furthermore, we discuss both authors' peculiar ways of conceiving the human as creator and, at the same time, creature of himself. In Nietzsche, the fundamental concept towards the building of himself is the big health, whereas in Freud, it is the incurable castration. Finally, we discuss their therapeutical proposals, as well as the essential divergences between the two proposals. The fundamental texts used in Nietzsche refer to the will to power and the posthumous fragments about the cultural physician; in Freud, the works point to the drive duality and to the psychoanalytical technique. Our investigations state that, for Nietzsche and Freud, the suffering is inherent in the human condition, as well as the drive fight is unconscious. Also, we state that the constant escape from this condition is the source of disease. The authors, each one in their own way, say that the suffering in unfightable circumstance of the whole existence and confronting it would be a way of handling it. In this respect, the suffering, which figures as unbearable at first, may incite the human to create himself, building a meaning for his own life. Another possibility is that the contact with pain may provoke the contrary, the human who becomes the creature of himself, a way in which he fixes himself to a resentful and neurotic attitude. The study aims to provide two distinct interpretations for the questions on the meaning of existence, which do not advocate for answers of absolute truths, but for a process of self building.

**KEY WORDS:** Nietzsche. Freud. Therapy. Will to power. Neurosis.



## NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

A citação das obras de Nietzsche no decorrer do trabalho baseia-se na convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas do filósofo: *Kritische Gesamtausgabe* (edição integral crítica): Colli, G. & Montinari, M. (org.) *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA)* em 15 volumes, Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1988. No decorrer do texto, para facilitar a leitura, citaremos as obras de Nietzsche na sigla em português. Na relação abaixo seguem as siglas em português e alemão:

NT – O nascimento da tragédia (GT/Die Geburt der Tragödie) - 1871

CP – Cinco prefácios a cinco livros não escritos (CV/Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern) –1872

Co. Ext. I – Considerações extemporâneas I: David Strauss: o devoto e o escritor (DS/Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller) – 1873

FT – A filosofia na época trágica dos gregos (PHG/ Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen ) - 1873

VM – Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (WL/ Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne) - 1873

Co. Ext. III – Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador (SE/Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher) - 1874

HHI – Humano, demasiado humano (vol. 1) (MAI/ Menschliches Allzumenschliches – vol. 1) – 1878

AS – Humano, demasiado humano (vol. 2): *O andarilho e sua sombra* (WS/Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten) -1879

OS – Humano, demasiado humano (vol. 2): Opiniões e sentenças (VM/ Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen) - 1879

A - *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais.* (M/Morgenröte) - 1881

GC - A Gaia Ciência (FW/Die fröhliche Wissenschaft) – 1881/82 e 86

ZA – Assim falava Zaratustra (Za/Also sprach Zarathustra) – 1883/85

BM - Além de bem e mal (JGB/Jenseits von Gut und Böse) – 1885/86

GM – A Genealogia da moral (GM/ Zur Genealogie der Moral) - 1887

CW – O caso Wagner (WA/ Der Fall Wagner) - 1888

CI - Crepúsculo dos ídolos (GD/ Götzen-Dämmerung) - 1888

EH - Ecce homo - 1888

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM e GC, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em CI e EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo. Na mesma direção, no caso de ZA os números romanos indicam a parte da obra seguida de sua respectiva seção. Para os fragmentos póstumos, indicamos o grupo de fragmentos a que nos referimos, com o respectivo fragmento entre colchetes. Acrescentamos a essa notação a data na qual o fragmento foi escrito, de acordo com a edição Kritische Studienausgabe (KSA).



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>19</b>
<b>1 O FILÓSOFO COMO MÉDICO DA CULTURA EM NIETZSCHE.....</b>	<b>29</b>
1.1 O médico da cultura contra o médico de almas nos primeiros textos de Nietzsche .....	30
1.2 O médico da cultura como guia da formação e limitador do poder do Estado .....	36
1.3 O médico da cultura conciliador de impulsos .....	41
1.4 O médico da cultura após a doutrina da vontade de potência .....	45
1.4.1 Impulso [ <i>Trieb</i> ] e vontade de potência [ <i>Wille zur Macht</i> ] .....	45
1.4.2 A função da fisiopsicologia .....	51
1.4.3 Saúde e doença.....	61
<b>2 O PSICANALISTA COMO MÉDICO DAS NEUROSES EM FREUD .....</b>	<b>70</b>
2.1 O tratamento das neuroses nos primeiros textos freudianos .....	71
2.2 O tratamento das neuroses a partir da doutrina da pulsões [ <i>Triebe</i> ] .....	78
2.2.1 O primeiro momento da doutrina das pulsões.....	80
2.2.2 O segundo momento da doutrina das pulsões .....	86
2.3 A função do psicanalista como médico das neuroses .....	94
2.4 A função do psicanalista como médico das neuroses após elaboração da Pulsão de Morte.....	104
<b>3 O HUMANO COMO CRIADOR E CRIATURA DE SI PRÓPRIO.....</b>	<b>112</b>
3.1 O ressentimento em Nietzsche e a covardia moral em Freud.....	113
3.2 Má consciência e supereu – a questão do impulso original destrutivo.....	119
3.3 A relação entre verdade e mentira na criação de si .....	124
3.4 Rumo à criação de si - a grande saúde e a incurável castração.....	131
3.4.1 Rumo à criação de si – a grande saúde em Nietzsche .....	132
3.4.2 Rumo à criação de si - a incurável castração em Freud .....	137
<b>4 POR UMA TERAPIA NÃO SACERDOTAL E O CONFRONTO COM A FALTA DE SENTIDO DA VIDA EM NIETZSCHE E FREUD .....</b>	<b>144</b>
4.1 A terapia de Nietzsche: a tarefa do médico da cultura .....	145
4.2 A terapia de Freud: a tarefa do médico das neuroses .....	159
4.3 Sobre as divergências incontornáveis .....	169
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>187</b>

<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>197</b>
-------------------------	------------



## INTRODUÇÃO

O motivo principal da presente tese é conduzir a contraposição de dois modelos de pensamento, ambos motivados pela perspectiva terapêutica, embora cada um navegue dentro das especificidades de seu domínio próprio, no caso, um pelo domínio filosófico, outro pelo psicanalítico.

Agrada-nos o viés tanto do médico da cultura [Nietzsche] quanto do médico das neuroses [Freud] ao defenderem que é preciso ter uma boa dose de desconfiança sobre as nossas ambições conscientes e racionalizadas. Por que ligar a terapêutica de Freud à de Nietzsche e para quem? O interesse vem da nossa atuação em psicanálise clínica, assim como na docência, mas, primordialmente, é dirigida ao ensino universitário. O anseio é provocar no futuro leitor um pensamento crítico, abrindo novas possibilidades de interpretação sobre o enfrentamento do sofrimento humano. As ideias de Nietzsche e de Freud são perspectivas que não se reduzem ao hedonismo pregado por terapias alternativas, ou mesmo pelas abordagens psicológicas, as quais proliferam na onda da “psicologia positiva” dos últimos anos. Da mesma forma, é preciso que a filosofia retorne [com o vigor que lhe cabe] às salas de aula e de uma forma mais articulada às questões práticas e éticas de outras profissões, convocando todos ao questionamento. Devemos adotar uma posição diante da transmissão de um conhecimento: *acarinhar os ouvidos mimados*<sup>1</sup> ou incitar *os ouvidos desconfiados*?

Nietzsche nos alerta sobre a função do filósofo, que deve rejeitar a estagnação e se colocar em constante indagação. Cabe ao filósofo ousar descer às profundezas das ações humanas, se desvencilhando e denunciando valores morais como noções de bem e mal absolutos, e lutar contra suas próprias resistências inconscientes nessa empreitada. Ele ousa “avançar sobre a moral e *além dela*”, abdicando dos velhos hábitos para atingir a função verdadeira e profunda da psicologia, que ela possa mostrar “ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que deve estar presente na economia global da vida” (BM 23). Por outro lado, Freud também apresenta uma intervenção que abarca esses afetos enquanto expressões pulsionais e que costumam ser inaceitáveis à consciência se avaliados de

---

<sup>1</sup> GM III 19.

um ponto de vista moral. Em *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1996r [1917]) (1996r [1917]), ele invoca que voltemos nossos olhos rumo à contemplação de nossas profundezas, que tudo o que se sabe conscientemente é falho. “As profundezas” a que o psicanalista se refere são as pulsões<sup>2</sup> desconhecidas pelo sujeito, mas que estão atuantes e o determinam à sua revelia. Nossas pulsões não podem ser inteiramente domadas e “os processos mentais são, em si, inconscientes, e só atingem o eu e se submetem ao seu controle por meio de percepções incompletas e de pouca confiança”<sup>3</sup>. É o equivalente à sua famosa frase: “O eu não é senhor da sua própria morada”. Os impulsos, na intervenção freudiana, também não devem ser rejeitados, mas analisados profundamente para além de bem e mal. Essa é a possibilidade de dar algum significado ao sintoma.

Por isso, reiteramos que esta tese surge a partir da inquietante pergunta: qual é a proposta interventiva da filosofia, para Nietzsche, e da psicanálise, para Freud? Neste intercâmbio de conhecimentos sobre a mesma temática, surge uma produtiva interlocução, mas é preciso muita cautela para que não se estabeleça uma comparação simplista entre os textos de Nietzsche e Freud. O debate dessas abordagens distintas é possível, mas deve ser cuidadoso. O que possibilita essa investigação é, num primeiro momento, manter diálogo entre filosofia e psicanálise, abrindo a possibilidade de explorar a consistência epistemológica que direciona os rumos do tratamento clínico psicanalítico e nos indagar o que Nietzsche concebe como *autoterapia*.

Há dois fios condutores nessa investigação: 1) o uso das noções de saúde e doença a partir do uso peculiar que cada autor fará de *Trieb*, visto que este termo em Nietzsche está relacionado à *Vontade de Potência*, e em Freud relacionado à *doutrina das pulsões*, mas nos dois casos pressupõe-se uma luta de impulsos; e 2) suas

---

<sup>2</sup> Cf. Hanns (2004, p. 137): *Trieb* é um termo polissêmico, há perdas na tentativa de traduzi-lo, mas há um núcleo semântico que possibilita descrevê-lo como “força impelente” ou “força que coloca em movimento”. Tanto o termo impulso quanto pulsão são traduções possíveis, a opção de utilizar preferencialmente “pulsão” ao se referir à teoria freudiana, está relacionada à área de atuação tanto da autora quanto de seus leitores, é um neologismo francês já usual na psicanálise brasileira. Mas isso não impede de utilizar o termo “impulso” como sinônimo ocasional, no intuito de dar fluidez à escrita. Em Nietzsche, o uso de *Trieb* não é constante e será traduzido por impulso. A obra nietzschiana refuta sistematicidade, “é o caso, por exemplo, da profusão de impulsos específicos ao longo da obra e da sua relação com o conceito de vontade de potência, que, ao contrário de ser uma essência no sentido tradicional do termo, define-se melhor como um princípio de funcionamento”. Cf. Fonseca (2012, p. 219).

<sup>3</sup> FREUD, 1996r [1917], p. 153.

respectivas propostas interventivas para os estados doentes - o que terão a oferecer para o sofrimento humano?

Uma aproximação possível entre Nietzsche e Freud é que ambos têm por função evidenciar a negação dos impulsos como a base diagnóstica, causa da decadência e adoecimento cultural e/ou individual. Para Nietzsche, a domesticação e amansamento dos impulsos (*Triebe*) na tentativa de tornar o “homem bom” o tornam apenas obediente e servil, o que implica na desagregação dos impulsos de um indivíduo ou de uma cultura e, por isso, precisamos desconfiar que a civilização seja vista como puro melhoramento e progresso da humanidade.

Já para o pensamento freudiano, o homem busca incessantemente satisfazer sua pulsão (*Trieb*), mas isso é inconciliável com a vida em civilização. O sofrimento neurótico também está associado à tentativa de amansar ou negar a pulsão. Tanto em Nietzsche quanto em Freud, portanto, há um sintoma cultural articulado a um sintoma individual. Desse pensamento inicial provém a afirmação de que é possível conjecturar que, tanto para o filósofo quanto para o analista, a negação da disputa de impulsos causa a decadência, o adoecimento cultural e individual. Porém, obviamente, o trabalho dos autores ultrapassará os pontos de convergência e, assim, investigaremos as especificidades que tornam singular o trabalho desses “médicos”, um debate entre fisiopsicologia e metapsicologia, no que tange às suas intervenções diante do sofrimento humano, advindo da falta de sentido da vida.

São intervenções, de certo modo, subversivas, por abdicarem de valores morais pré-estabelecidos, sem a promessa de respostas ou alívio absoluto - apenas a possibilidade de criar sentido para a própria existência. Nosso trajeto partirá da exploração das principais transformações no pensamento de Nietzsche como “médico da cultura”, assim como no de Freud como “médico das neuroses”. Seguirá mostrando a perspectiva e o que cada autor qualificará como essencial no percurso de um humano que cria a si mesmo, tomando as rédeas da própria vida, ou, pelo contrário, tornando-se criatura de si, numa espécie de autossabotagem. Para finalizar, defenderemos a possibilidade de confrontar a falta de sentido da vida a partir de terapias que recusam os métodos do ideal ascético, obviamente resguardando o antagonismo fundamental entre nossos autores.

O **primeiro capítulo** tratará das noções nietzschianas sobre o médico da cultura antes e depois da elaboração da doutrina da *vontade de potência*; e ampliará o entendimento sobre a fisiopsicologia e as noções de saúde e doença. O que se

pretende com esses recortes é apresentar as modificações do pensamento do filósofo alemão sobre a tarefa do médico da cultura até o momento em que ele se torna o fisiopsicólogo; e qual o ponto de vista desse médico para estabelecer o que é saúde e doença.

O jovem Nietzsche já deixava bem clara sua oposição à metafísica e às falsas promessas de alívio, que ignoram o corpo e superestimam a alma e serão discutidas a partir da obra *A filosofia na era trágica dos gregos*, de 1873. Outra posição do nosso médico da cultura é denunciar o poder do Estado, que subordina toda sociedade, inclusive a formação universitária, gerando seres conformados - sejam eles “trabalhadores” que se põem a serviço de uma minoria, ou os que se avaliam “cultos”, seres improdutivos que apenas regem a formação de maneira mercadológica.

Entretanto, nessa lógica à qual os formadores estão submetidos, poderia haver um mestre sadio o suficiente para cuidar dos demais? (Co. Ext. III, 2). Seria tarefa do médico da cultura a preocupação também com a formação, uma educação filosófica para a liberdade e para a elevação? O cerne dessa investigação é dirigido pelo texto *Schopenhauer como educador*, de 1874.

Outro aspecto investigado sobre a tarefa do médico, antes da criação conceitual de vontade de potência, é buscado nas ideias expostas em *Humano demasiado humano I e II*, de 1878 e 1886. Aqui a função do médico está associada à conciliação e harmonização dos impulsos que estão em disputa e a obra auxiliar é *A disputa de Homero*, de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, 1872. Ele faz menção à disputa [*Eris*] grega retratada na *Ilíada* e nela se apoia para essa elaboração de uma luta de forças oponentes que pode ser harmonizada e inclusive “produtiva”, desde que não haja ambição desmedida e domínio de uma das partes contrárias que se manifesta na luta de impulsos (CP 5). O trabalho do médico, neste ponto, é zelar para que um desequilíbrio entre os impulsos não devaste a cultura. Poderíamos considerar esse cenário como indicativo de mudanças, do jovem para o maduro Nietzsche, quanto ao que será o médico da cultura e sua concepção sobre a luta de impulsos.

É seguindo esse rumo que a próxima apresentação é sobre o pensamento do filósofo alemão depois da elaboração da vontade de potência (*Wille zur Macht*). A partir de então, há uma alteração na concepção sobre a luta de impulsos, que buscará dominação e esbanjamento de forças, e não mais equilíbrio ou harmonia. A função do

médico será assumida pelo fisiopsicólogo, que diagnostica e intervém na cultura, preparando sua elevação.

Contudo, para Nietzsche, diferentemente de Freud, o termo *Trieb* não tem uma definição precisa e não produz efetivamente uma teoria. No máximo, o impulso reflete a forma de expressão da vontade de potência, ou melhor dizendo, o *quantum* de potência. Essa luta de impulsos é travada tanto no domínio orgânico quanto no inorgânico e recusá-la é uma forma de estagnação cultural ou mesmo individual. É nesse ponto que se pode ligar a função do médico, que precisa intervir a partir da fisiopsicologia e diagnosticar o processo de hierarquização desses impulsos, numa busca por constante mudança ou autossuperação. Nietzsche, apoiando-se no procedimento genealógico, examina a configuração de impulsos de um organismo e faz uma avaliação dos valores de acordo com o seguinte critério: favorece ou impede a vida, concebida como vontade de potência? Traremos as obras sobre Wagner e Sócrates para ilustrar o que o filósofo alemão considera o compromisso do médico fisiopsicólogo. A fonte para esse debate é buscada em *Além de bem e mal* (1886), *Genealogia da Moral* (1887), *Caso Wagner, Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce Homo* (1888).

É nessa perspectiva que saúde e doença não poderão ser diagnosticadas do ponto de vista somático, e sim a partir da luta de impulsos por mais potência, avaliando se há desagregação e anarquia dos impulsos tolhendo o crescimento de potência. Prosseguiremos, a partir de *Ecce homo*, investigando o que o filósofo alemão considera ser “sadio no fundamento”. A pergunta aqui seria se aqueles indivíduos que não conseguem ultrapassar o sofrimento serão, em algum momento, fundamentalmente saudáveis - estariam aptos à autossuperação?

No **segundo capítulo**, o psicanalista é apresentado como médico das neuroses na obra de Freud. Sua direção de tratamento é tornar consciente as pulsões desconhecidas, assim como desconstruir os ideais que o humano mantém sobre si. Para introduzir o tema, o capítulo dois apresenta o médico das neuroses nos primeiros textos freudianos. Na sequência, a doutrina pulsional e as reformulações pelas quais passou. Se vínhamos tratando a intervenção terapêutica proposta por Nietzsche e sua severa oposição às terapêuticas de cunho metafísico, cabe interrogar: Freud também seria um “médico de almas”? É fato que ele pertence à tradição médica e não filosófica, mas admite que a função do psicanalista é semelhante a um cuidador de

alma [*weltlicher Seelsorger*] e que sua ferramenta terapêutica é a palavra com seu poder mágico (FREUD, 2017a [1890]).

Assim, partimos para a apresentação do médico das neuroses nos primeiros textos, anteriores a 1900. Essa discussão se apoia nas obras *Tratamento Psíquico* (1890) e *Estudos sobre a histeria* (1893-1895). O fato instigante para Freud era que as doenças nervosas vinham sendo estudadas pelos neurologistas no século XIX, mas os sintomas histéricos eram julgados como simulação e sem considerar a influência de natureza psíquica. Freud (1996c [1893]), a partir do intercâmbio com Charcot e Breuer, prosseguiu buscando elementos que mostrassem a influência mental capaz de provocar alterações somáticas.

A doutrina das pulsões também nos auxilia na compreensão do tratamento das neuroses e, por isso, será o segundo ponto abordado. Há duas doutrinas sobre as pulsões. Na primeira, Freud apresenta o dualismo entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação. Na segunda, apresenta o dualismo pulsões de vida e pulsões de morte. No primeiro dualismo pulsional, ele argumenta que as manifestações da pulsão sexual nascem apoiadas nas funções somáticas vitais, ou seja, na pulsão de autoconservação (FREUD, 1996h [1905]). Em 1915, o autor define pulsão como um conceito limite que liga corpo e psiquismo, os estímulos que vêm do corpo necessariamente precisam ser representados psiquicamente, assim como o psiquismo está articulado e tem o corpo como “palco”. Poderíamos tomar um dos termos como superior ao outro, ou seja, haveria uma dicotomia mente-corpo? Este é um dos pontos a ser debatido no capítulo dois.

Todavia, em 1920, Freud amplia sua doutrina pulsional ao observar na clínica fenômenos de repetição compulsiva para situações de desprazer ou tendências autodestrutivas. Este é o segundo dualismo pulsional – a oposição entre vida e morte. São duas classes de pulsão que se mesclam em proporções variadas, ora manifestas ao meio, ora retrocedendo à própria pessoa. O que nos parece importante apontar é que ele não abdica da primeira doutrina das pulsões, mas a une à segunda. Esse antagonismo entre forças nos conduzirá à elaboração freudiana sobre os sintomas neuróticos e auxiliarão na interlocução com Nietzsche. O primeiro dualismo é sustentado a partir das obras *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) e *A pulsão e destinos da pulsão* (1915); e o segundo a partir de *Além do princípio do prazer* (1920) e *O problema econômico do masoquismo* (1924).

Após apresentarmos a doutrina das pulsões enfatizando que há uma diferença, mas também uma articulação entre a parte especulativa e a parte empírica da psicanálise, seguimos expondo os textos freudianos dedicados à clínica e sua técnica, no intuito de explorar a tarefa do médico das neuroses, concebendo o sintoma como expressão da luta pulsional [antes e depois da doutrina da pulsão de morte] e, assim, apreciar o que Freud concebe como saúde e doença.

Ele nos diz que não é tão clara a diferença entre o estado normal e patológico, pois o que consideramos efeitos doentios podem ser vistos em pessoas “normais”, o que difere é apenas a quantidade de sofrimento ou dificuldade para executar atividades rotineiras. Nesta seção, são apresentadas as principais dificuldades no manejo clínico para desvencilhar o paciente da sua doença, principalmente devido aos fenômenos da resistência e da compulsão à repetição, que agem como impeditivos a que o indivíduo se interroge sobre a satisfação pulsional [recalcada] - que é a base do sintoma. Apoiam-nos neste percurso as obras: *Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico*, de 1912; *Lembrar repetir e perlaborar*, de 1914; *O recalque* e *Observações sobre o amor transferencial*, ambos de 1915.

Utilizaremos *O mal-estar na cultura*, de 1930, para apresentar as conjecturas freudianas sobre a origem do sentimento de culpa, que figura como um dos “derivados” da pulsão de morte que retorna ao *eu*. O sentimento de culpa em si é tido pelo psicanalista como necessário para regrar a vida em comunidade; o que é considerado sintomático são apenas seus excessos – posição esta que diverge da nietzschiana a respeito da má-consciência, o que nos conduzirá às articulações entre neurose e ressentimento.

Abriremos o **terceiro capítulo** tratando do tema “o humano como criador e criatura de si”, na primeira subseção, discutimos neurose e ressentimento, instante em que nossa investigação aprofunda e delimita as divergências interventivas entre Nietzsche e Freud. Mostraremos as semelhanças da posição passiva assumida diante da existência tanto no *ressentimento* [termo nietzschiano] quanto na *covardia moral neurótica* [termo freudiano], tratativa possível e enriquecida a partir da obra *Ressentimento*, de Maria Rita Kehl (2020). Se o ressentimento é a própria doença, advinda do processo de amansamento dos impulsos, convém retomarmos que apenas até esse critério a visão dos nossos “médicos” coadunará. Deste modo, apresentaremos de forma mais específica as intersecções entre *supereu* e *má-consciência* – subsidiadas pelos textos *Genealogia da Moral* (1887) e *Mal-estar na*

*cultura* (1930), vistas na segunda subseção. Na terceira, o objetivo é explorar a noção de “verdade” na visão dos dois autores, as obras *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*, 1873 e a *Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas*, 1916-17, nos respaldam.

É intrigante que o humano busque por “uma verdade final” para a existência, mas que essa busca seja atravessada pela sua “mentira”. Assim, de um lado, o filósofo alemão criticará o fato de o homem moderno acreditar no poder das palavras e dos conceitos sem atentar que não portam um significado unívoco, muito menos conduzem a uma verdade universal. Por outro lado, Freud afiançará que não há uma realidade “pura” dos fatos, o que o ser humano nomeia como “a verdade” é determinada pela sua realidade psíquica – defesa perante o sofrimento e falta de sentido. Isso significa que um humano que cria a si mesmo está inexoravelmente construindo uma verdade assentada em bases fictícias?

É a ocasião oportuna para encaminhar a quarta subseção, ampliando a investigação que correlacionará o sentido peculiar de “saúde” para o médico da cultura e para o médico das neuroses a ser perseguida pelo humano rumo à criação de si. Em Nietzsche, “criar a si próprio” pressupõe a *grande saúde*. Em contrapartida, a terapia freudiana anuncia que o rumo na criação de si é o oposto, ou seja, é preciso que o humano se defronte com a incurável castração. A terapia dos impulsos preconizará que o humano experimente sua doença, que aceite seu desamparo e sofrimento, se responsabilizando por essa posição, sem crer na culpa. Atravessar dor, sofrimento e falta de garantias para a vida serão a forma de alcançar a grande saúde, aquela que sempre se regenera. O humano dotado de grande saúde tomará para si a criação de novos valores, capazes de elevar a cultura.

Já para a terapia sugerida pelo médico das neuroses, a satisfação que se almeja atingir é uma ilusão. Para ele, ao humano é vedada a condição de *grande potência*, como anunciará Nietzsche. Para Freud, essa representação ideal de onipotência também pode ser interpretada como tentativa de suprir o vazio que marca a incompletude humana. Porém, nesta parte do percurso que diferencia os rumos na criação de si, nos caberá interrogar: o humano teria uma participação ativa nesses processos terapêuticos? A saúde pode ser adquirida por qualquer indivíduo? Para investigar a *grande saúde*, utilizaremos *Gaia Ciência* (1882), *Assim falou Zaratustra* (parte I, 1883) e *Ecce Homo* (1888). Para indagar a *incurável castração*, *Totem e tabu*, 1913 e *O declínio do complexo de Édipo*, 1924.

Para finalizar, no **quarto capítulo** apresentaremos a interface entre Nietzsche e Freud e suas subversivas propostas terapêuticas. Qual a direção apoiada pelo filósofo e pelo psicanalista que permitem que o humano se reinvente? A autodisciplina dos impulsos e o tratamento psicanalítico possibilitariam ao humano a criação de si ou o contrário, a sua degradação? O foco deste capítulo será mostrar os resultados sobre o que Nietzsche e Freud preconizam para suas respectivas terapias. Defenderemos que nenhuma delas pertence a um ideal ascético, visam a uma construção de sentido para a vida que só é possível confrontando a falta de sentido para a mesma, assim como rejeitam que o humano se conforme em ser apenas mais um no *rebanho*.

Utilizaremos, para Nietzsche, os fragmentos póstumos de 1881 a 1888, assim com as obras já referenciadas nos capítulos anteriores. Para Freud, recorreremos aos textos: *O futuro de uma ilusão*, 1927; *Análise finita e infinita*, 1937 e *Compêndio de psicanálise*, 1940. A terapia nietzschiana será apresentada como uma autoterapia que requer autodisciplina. Em Freud, entre o sujeito e suas pulsões haverá um “interlocutor”, o analista.

Após apresentar as especificidades e contrapor as duas terapias, partiremos para a discussão final, relativa às divergências que são incontornáveis nesse confronto de ideias entre o médico da cultura e médico das neuroses, marcada pelo anacronismo. Será essencial inquirir se Nietzsche antecipou, de alguma forma, o que futuramente se tornou o projeto psicanalítico de Freud; assim como inquirir sob o ângulo psicanalítico, se haveriam lacunas na proposta terapêutica de Nietzsche a desvendar.

Nietzsche não conheceu a obra de Freud, já o psicanalista teve algum contato com a obra nietzschiana. Essa aproximação foi permeada por uma postura hesitante: em alguns momentos, o filósofo alemão é reconhecido como um dos precursores da psicanálise; em outros, a postura é totalmente discordante, principalmente no que diz respeito ao grande homem, dotado de grande *potência*. O comedido reconhecimento da autoridade de Nietzsche no pensamento de Freud já seria um bom argumento para delinear um paralelo entre as obras, mas ultrapassaremos esse argumento.

Os dois pensadores nos prestam um benefício incalculável, ou seja, poder correlacionar formas interpretativas e seu efeito clínico. Mesmo que Nietzsche não tenha sido um psicólogo, chama para si a responsabilidade de ser um psicólogo que vê além do alcance e atinge as profundezas, partindo da premência de criarmos

perspectivas próprias. Em contrapartida, Freud diz que pode contribuir sendo este psicólogo que atinge as profundezas, através de uma psicologia praticada para além da consciência.

Para concluir, apresentaremos as divergências mais proeminentes divididas em três eixos temáticos, sendo eles a dualidade pulsional e a ciência (1), a saúde no humano elevado e no humano ordinário (2) e a posição frente à interdição (3). Além das obras já mencionadas, utilizaremos alguns comentadores como Reinhard Gasser (1997), Michael Ure (2008), Joel Birman (1997) e Paul-Laurent Assoun (1989), entre outros.

Sobre a dualidade pulsional e a ciência, veremos que Nietzsche, desde a juventude, coloca sob suspeita o quanto racionalidade foi supervalorizada, uma vontade de verdade que deve ser interrogada. Por outro lado, Freud sempre colocou sob suspeita a vontade de verdade da religião, mas, diferentemente de Nietzsche, não interrogou o lugar da ciência. Nesse sentido, problematizaremos essa questão, visto que o empuxo à ciência pode ter os mesmos efeitos narcotizantes que religiões ou outros métodos de consolo.

No que diz respeito à divergência nas figuras-tipo, vemos em Nietzsche que seu projeto prioriza a saúde do humano elevado. Porém, em Freud, o foco está na saúde do humano ordinário. Observamos uma forma de perfeccionismo na filosofia nietzschiana, por advogar em prol de um “tipo nobre” e “saudável”, enquanto a terapia de Freud se contrapõe a esse humano que parece apartado da mediocridade. O próprio Nietzsche assevera que é um modo de vida para poucos e aprecia esse fato. Por isso, indagaremos o que estaria por trás dessa ânsia pelo tipo forte e que “mergulha” na própria impotência, mas sempre no intuito de reencontrar a potência.

Para finalizar, abordaremos a posição dos nossos autores frente à interdição, partiremos da oposição dos comentadores nietzschianos acerca da interpretação freudiana sobre a culpa ancestral, uma interdição de satisfação ao humano com a qual Freud não se rebela e parece compactuar. Seria o psicanalista incentivador de uma nova roupagem para a culpa cristã? Como vimos, o antagonismo será inevitável, apesar dos “opponentes” estarem às voltas com a mesma questão: que o humano assuma a própria vida e o sofrimento que dela advirá, sem ilusão, e faça dela uma obra de arte, dando um sentido próprio para a existência.

## 1 O FILÓSOFO COMO MÉDICO DA CULTURA EM NIETZSCHE

A figura do médico pode ser identificada em quase toda a obra de Nietzsche, nos textos publicados e, principalmente, nos fragmentos póstumos. Para iniciar essa investigação, foi necessário mapear as primeiras elaborações do autor - o pensamento anterior e posterior à sua doutrina da vontade de potência, visto que ela é um divisor e conduz à função do fisiopsicólogo.

Esse recorte metodológico se justifica porque, desde os primeiros textos, o médico está ligado às preocupações com a cultura e aparecerão algumas características importantes atribuídas a ele, assim como sempre houve a oposição ao médico da alma. Nesse primeiro recorte, a função do filósofo médico aparece relacionada ao questionamento e crítica à tradição filosófica metafísica, à mercantilização do saber<sup>4</sup> e à pretensão dos eruditos como “verdadeiros educadores”. É interessante observar que, já nos primeiros escritos, Nietzsche interroga o lugar ocupado pela filosofia, que se efetiva a partir dos impulsos inconscientes do praticante, com implicações para a cultura. Desde o princípio, o médico filosófico é um oponente ao médico de almas da tradição metafísica.

No segundo recorte, ou seja, as obras posteriores à elaboração da doutrina da vontade de potência, Nietzsche passa a identificar o médico com o fisiopsicólogo, que assume as tarefas de investigar a cultura e, a partir de então, preocupa-se com a origem dos valores. É preciso interrogar a perspectiva sobre a qual surgem e se fundamentam os valores de *bem* e *mal*. Por que foi atribuído ao *homem bom* um valor superior ao *homem mau*? Esses valores são imutáveis? Para o autor essa é uma função crucial do médico da cultura e fisiopsicólogo: avaliar a história dos valores sem colocá-los como eternos, mas analisando a perspectiva das classes dominantes e oprimidas, fortes e fracos ou mesmo sãos e doentes para além de *bem* e *mal*. As bases diagnósticas nietzschianas vão gradativamente se efetivando sobre o tema “saúde e doença” e permitindo vislumbrar sua intervenção.

Essa noção de saúde ultrapassará a concepção de um corpo como resultado de uma harmonia funcional, dotada de uma “normalidade”. Saúde e doença serão interpretadas como vivências não excludentes que convivem em graus diferentes num mesmo organismo, faces de uma mesma moeda.

---

<sup>4</sup> Isso ocorre também em *O caso Wagner*, por exemplo.

## 1.1 O médico da cultura contra o médico de almas nos primeiros textos de Nietzsche

Primeiramente, “O filósofo como médico da cultura (*Arzt der Cultur*)” pode ser encontrado no FP 1872/1873 23 [15]. No mesmo fragmento, consta uma nota esclarecedora<sup>5</sup> que informa que esse título foi abandonado, mas cogitado para o que posteriormente se tornou a obra *A filosofia na era trágica dos gregos* (1873). Isso nos leva a afirmar que, para investigar a origem do que será o médico da cultura, é necessário, em primeiro lugar, buscar a análise de Nietzsche sobre a produção grega. Em *A filosofia trágica na era dos gregos*, Nietzsche marca uma distinção entre filósofos pré-platônicos e pós-platônicos.

Os pré-platônicos eram considerados “tipos puros”, ou seja, tidos em alto conceito por sua unidade e pureza de estilo, pensamento e vivências que coadunam<sup>6</sup>, por interrogarem de forma legítima “*de que vale, em geral, a vida?*”. Autênticos por não se perderem devido aos seus anseios por liberdade, beleza, grandeza de vida e impulso à verdade. O impulso desenfreado por conhecimento, assim como o ódio ao mesmo, é prejudicial, mas “os gregos domaram seu intrinsecamente insaciável impulso ao conhecimento - porque desejavam viver, de imediato, aquilo que aprendiam” (FT 1). Por esses motivos, eram celebrados como um povo saudável, a “república de gênios que vai de Tales até Sócrates”<sup>7</sup> (FT 2).

Já os pós-platônicos eram considerados “tipos mistos”, sem unidade de estilo, fundadores de seitas, a “república de eruditos”. A partir de Platão, algo novo se inicia e é tomado de forma negativa por Nietzsche - personagens mistas tanto no que diz respeito às suas filosofias quanto às suas personalidades. Além dessa falta de estilo próprio, na visão depreciativa do filósofo alemão, o maior problema é que as seitas instituídas pelos pós-platônicos “eram, em seu conjunto organizações que se opunham à cultura helênica e à unidade de estilo de então”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Cf. carta a Gesdorff, 2 de março de 1873, CO II 390-392.

<sup>6</sup> A filosofia nietzschiana concebe que pensamento e forma de expressão estão articulados assim como o estilo possibilita que o autor expresse suas próprias vivências e, conseqüentemente, afete aqueles que possuem vivências semelhantes (cf. ITAPARICA, 2016, p. 208).

<sup>7</sup> Nietzsche, seguindo Schopenhauer, se refere a eles como a República dos gênios, numa época em que não havia profissão de filósofo ou erudito e, portanto, sem convenções a seguir, com energia para encontrar a própria forma e aperfeiçoá-la: “Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates. Homens integrais e como que talhados a partir de uma única pedra. Entre o seu pensar e o seu caráter, vigora uma rígida necessidade” (FT 1).

<sup>8</sup> FT 2.

O autor também marca uma diferença no que tange ao caráter terapêutico ocupado pelos filósofos desde o início. Os pós-platônicos “buscavam a redenção, mas somente para os indivíduos ou, no máximo, para os grupos de amigos e jovens que lhes eram mais próximos”, ou seja, havia uma intencionalidade. Os pré-platônicos também tinham essa pretensão terapêutica de curar. Entretanto, a salvação e purificação não eram intencionais e, sim, inconscientes, quase secundárias, pois eram “uma cura e purificação em larga proporção”.

Nesse sentido é possível visualizar o que Nietzsche já nomeava nesta obra como sinais de saúde ou doença em uma cultura. A crítica à tradição metafísica já está delineada, mas, ao mesmo tempo, há o reconhecimento de que os pré-platônicos eram autênticos por priorizarem a experiência e não serem meros reprodutores das convenções vigentes. Para ele, é preciso “protestar contra os médicos ruins e descuidados que são charlatões (*Pfuscher-Ärzte*), a maioria são eruditos” (FP 1873/1874, 31 [8]). Estimar o erudito, o conhecimento científico, assim como a pretensão de determinar uma verdade absoluta são sinais de doença - aspectos sob os quais incide o crivo do médico filósofo. “Qualquer aliança com os eruditos deve ser rechaçada. Esse é o maior inimigo, porque dificultam o trabalho dos médicos e negam a existência da doença” (FP 1872/1873, 29 [222]). Desde seus primeiros trabalhos, o filósofo alemão questiona o valor do conhecimento, o qual considera superestimado e com pretensões de se fixar como verdade universal.

Na obra *O nascimento da tragédia*, de 1872, Sócrates é alvo de críticas justamente por seu otimismo e crença desmedida, uma vez que acreditava na possibilidade de conhecer a natureza da existência pelo saber teórico. Justamente essa ênfase teórica e racional o torna doente e não mais pertencente aos saudáveis, aos olhos de Nietzsche.

Sócrates, portanto, deixa de figurar como um integrante da “república dos gênios” da cultura trágica dos gregos. O jovem Nietzsche passa a criticar de forma contundente a influência que ele exerceu naquela cultura. A forma de Sócrates filosofar, apartando razão e impulsos, iniciou uma forma de civilização racionalista - o homem teórico. “Sócrates o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na escrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal” (NT 13). Sócrates propõe uma terapêutica para o sofrimento humano que se baseia numa busca interminável pela razão - “tudo deve ser inteligível para ser belo”. O suposto remédio para os atenienses seria o uso da razão, uma

supervalorização da consciência e que separam o corpo da alma – aqui entendida como intelecto -, dando a esta última superioridade e realidade supremas. Ele afirma que “se acreditarmos que se deve buscar o que não sabemos, nós seremos homens melhores, mais valorosos e menos indolentes do que se acreditarmos que não é possível descobrir aquilo que não sabemos e que não devemos buscá-lo” (PLATÃO, Mênon 86b-c). É preciso acreditar que é possível encontrar a verdade absoluta, essa é a forma de alcançar a virtude e a felicidade.

Sócrates articula conhecimento e virtude ao afirmar que há nos humanos uma vontade de fazer o bem e que constantemente é preciso fazer um exame das próprias intenções. Segundo Hadot (2014), esse pensamento moralmente rigoroso não é explicado teoricamente. O filósofo grego contenta-se apenas em afirmar que foi a missão confiada a ele pelo deus Apolo e que esse rigor é que dá sentido à vida. “Uma vida sem exame não é uma vida digna de um ser humano” (PLATÃO, 1972a, Defesa 41d).

É sob esse ponto de vista que, para Nietzsche, há uma continuidade entre o pensamento de Sócrates e o cristianismo. A negação dos impulsos associada a uma supervalorização teórica na tentativa de prescrever o remédio do “conhecimento” como forma de corrigir a existência, servem de solo para o ideal ascético e que depõe contra a vida. A separação corpo e alma e o predomínio desta sobre aquele dão a base metafísica para o que posteriormente será o cristianismo. Alma, nesse contexto, pode ser entendida não meramente como capacidade intelectual, mas como a parte real humana que lhe proporciona o conhecimento verdadeiro das coisas. No *Fédon*, Platão (1972b, p. 127) afirma que é preciso:

examinar as coisas apenas com o pensamento, sem pretender aumentar sua meditação com a vista, nem sustentar seu raciocínio por nenhum outro sentido corporal, aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo, que apenas turba a alma e impede que encontre a verdade.

Essa pureza e verdade propiciada pelo pensamento desvaloriza o corpo, que é considerado como o que atrapalha a alma em sua tarefa do conhecimento da verdade. O corpo, por estar sujeito à destruição, à agitação passional ou ao próprio envelhecimento, proporciona um conhecimento falso ou ilusório. Apenas as ideias são entidades absolutas, eternas e imutáveis e, portanto, causa do conhecimento

verdadeiro. Nessa obra, vemos que as ideias têm a mesma natureza da alma, ou seja, a alma separada do corpo é eterna, imutável e sempre igual a si mesma:

Está demonstrado, que se desejamos saber realmente alguma coisa, é preciso que abandonemos o corpo e que apenas a alma examine os objetos que quer conhecer. Só então, gozaremos da sabedoria de que estamos enamorados, isto é, depois de nossa morte e de modo algum durante a vida. E a própria razão o afirma, uma vez que é impossível conhecer alguma coisa de modo puro, enquanto temos corpo, é preciso que não se conheça a verdade ou então que se a conheça depois da morte, uma vez que então a alma se pertencerá livre deste fardo, e não antes. Enquanto estivermos nesta vida não nos aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo (PLATÃO, 1972b, p. 128).

Contudo, o filósofo alemão enfatiza que esse conhecimento produzido pela suposta alma é muito limitado e é um abuso ter se tornado o conhecimento geral sobre o mundo. É preciso lembrar que o intelecto é apenas um órgão da vontade e sua atividade tende para a existência, mas não em termos de ser ou não ser. O conhecimento absoluto é contraditório com a existência, ou seja, não pode ser atingido. A consciência só pode julgar de acordo com os princípios da experiência. É por esse motivo que:

O intelecto nunca tem como fim o nada, nem o conhecimento absoluto, pois este seria um não-ser com respeito ao ser. Favorecer a vida é o propósito que está por trás de todo conhecimento, o elemento ilógico, que, como pai de todo conhecimento, também define seus limites (FP 1870/1871, 7[125]).

No mesmo fragmento, Nietzsche se interroga sobre os efeitos desse modelo de homem teórico que se contrapõe àquele em que a arte expressa os impulsos: “Para que novo fim artístico aponta a ação do homem teórico, que se manifesta em primeiro lugar em um sentido contrário à arte?”. Com o homem teórico sucumbiram a arte grega, que se apoiava nos instintos, e a ética do Estado grego, que existia unicamente com base na arte. É dessa maneira que Sócrates pode ser concebido como precursor do cristianismo, pela negação dos impulsos e excesso de racionalidade, numa busca pelo bem. “Trata-se de uma suposta sabedoria (em todas suas manifestações, no cristianismo ortodoxo, no judaísmo atual) que é hostil e indiferente à arte” (FP1870/1871, 5[26]). Além do mais, Sócrates destruiu a tragédia ao negar a

expressão instintual. Isso o coloca no pensamento nietzschiano como um negador da vida<sup>9</sup>.

Essa postura ambivalente de Nietzsche em relação à Sócrates se evidencia pelo fato de ter sido considerado um tipo puro e com personalidade própria em *A filosofia na era trágica dos gregos*. Nessa obra, ele era um integrante da república dos gênios, estava entre os gregos com unidade de estilo. Por outro lado, a filosofia de Sócrates também é alvo de desagrado do filósofo alemão, principalmente devido à ânsia pela revelação de uma verdade absoluta através da razão. Essa ambivalência não se dá apenas em relação a Sócrates, mas também em relação aos estoicos e epicuristas - valorizadores da experiência e, ao mesmo tempo, negadores da vida por suas posições metafísicas. A admiração surge ao analisar a forma como eles articulavam a própria vida à filosofia - não se tratava de mera aquisição de conhecimento ou puro exercício intelectual, mas uma forma de vida. Nietzsche (FT 2) aponta que o estoico vivia “filosoficamente com aquela simples fé humana que impelia um antigo, seja lá onde ele estivesse, seja lá o que ele fizesse, a se comportar como estoico, caso alguma vez tivesse feito profissão de fé à Stoa”. Sobre Epicuro, no FP 1876/1877, 23 [56], ele tece o seguinte elogio: “a sabedoria não avançou sequer um passo para além de Epicuro - e frequentemente retrocedeu até muitos milhares de passos”. Essa forma filosófica de viver difere completamente dos tempos modernos, em que ela se torna dependente de instituições governamentais, religiosas ou universitárias - eruditos que “não sabem valer-se das obras dos antigos” (FT 2).

Porém, a relação de Nietzsche com essas duas correntes filosóficas, conforme dito anteriormente, se mostra ambivalente ao longo de seus escritos. Se por um lado as admirava por tratarem a filosofia como uma forma de vida, por outro, tecia um julgamento incisivo aos “médicos de almas”. Por esse motivo, é oportuno apresentar, mesmo que de forma sucinta, essas duas escolas de pensamento da Grécia antiga.

A meta de Epicuro é “antes de tudo, terapêutica: curar a doença da alma e ensinar o homem a viver o prazer” (HADOT, 2014, p. 171). Essa cura da alma estaria alicerçada no conhecimento que a filosofia pode proporcionar sobre os deuses, a

---

<sup>9</sup> A tragédia seria “a união das artes dionisíacas e apolíneas: a música, a dança e o canto uníssono do coro seriam os elementos dionisíacos, enquanto o diálogo e a individualização da personagem representariam o que há de apolíneo na tragédia” (MELO NETO, 2016, p. 397). Portanto, a tragédia grega é abolida, enquanto expressão dos impulsos primários da própria natureza, pelo *homem teórico* de Sócrates. Para Nietzsche, a arte é fundamental, uma linguagem que manifesta os impulsos e, nesse sentido, afirmadora da vida.

morte e o regramento dos prazeres. Os dogmas fundamentais epicuristas seriam capazes de eliminar o medo humano acerca desses fenômenos e, dessa forma, devolver a paz do espírito e a felicidade. Para os epicuristas, os deuses existem, mas não se misturam à imperfeição humana, são o ideal que os sábios aspiram e devem “ser objeto de culto desinteressado; não teria sentido adorá-los de maneira servil, temerosa e interesseira, pois desconhecem o mundo imperfeito dos homens e de modo algum atuam sobre ele”. Quanto à morte, não há também porque temê-la, visto que seria apenas “a dissolução do aglomerado de átomos que constitui o corpo e a alma [...] não existe enquanto o homem vive e este não existe mais quando ela sobrevém” (EPICURO, 1985, p.14-15). Sobre ensinar a viver o prazer, os dogmas ensinam a manter uma disciplina, um regime dos desejos para manter equilíbrio e estabilidade. Também há uma relação mestre-discípulo baseada na amizade, mas uma relação assimétrica - cabe ao discípulo profunda gratidão e idolatria para com o seu mestre. No epicurismo, portanto, há a escolha do prazer e do interesse individual, governar o próprio pensamento e optar pela calma e serenidade - aí estaria o puro prazer de existir.

Em contrapartida, no estoicismo não há essa noção de felicidade vinculada ao prazer. O que é imprescindível ao humano, assim como no pensamento de Sócrates, é escolher fazer o bem - a felicidade é concebida como prática do bem moral e é acessível a todos. Ensina o humano a admitir que há coisas que não estão em seu poder, pois dependem de causas exteriores. De acordo com Hadot (2014, p. 188):

A experiência estoica consiste em uma tomada de consciência da situação trágica do homem [...] os homens são infelizes, porquanto procuram com paixão adquirir os bens que não podem obter e fugir dos males que são, contudo, inevitáveis. Contudo, há uma única coisa que depende de nós e que nada nos pode tirar: a vontade de fazer o bem, a vontade de agir de acordo com a razão.

O fundamento estoico afirma que a vontade de fazer o bem é a única forma de encontrar a liberdade e ser invulnerável. Para isso, é preciso viver segundo a razão e ser coerente consigo mesmo. Prosseguindo na obra do mesmo autor, tanto o ser vivo quanto o próprio mundo tendem à autocoerência, essa coerência lógica dos seres - que é fazer o bem - funda-se em uma razão do Todo, do qual ela é apenas uma parcela. Para eles, é a razão que atua na natureza, nos humanos e no pensamento individual. A terapêutica proposta pelos estoicos tem um código de conduta prática o

qual possibilita o exercício das ações apropriadas que conduzirão à prática moral e, ao mesmo, tempo orientarão as escolhas cotidianas. Não há uma relação de desprezo aos prazeres do corpo, mas é elementar abdicar desses prazeres como uma forma de exercício espiritual. Tanto epicuristas quanto estoicos enfatizam a ataraxia, ou seja, atingir uma disposição estável e ausente de perturbações da alma e do corpo. Esse estado poderia ser alcançado isentando-se das dores no primeiro caso, ou abrindo mão dos prazeres, no segundo - mas em ambos há uma abdicção dos impulsos.

Esse recorte apresentado sobre o pensamento socrático, epicurista e estoicista exemplifica a tradição de “médicos de almas” ou “pseudo-médicos”, aos quais Nietzsche se opõe veementemente. Para o filósofo alemão, são incapazes de questionar os valores de seu tempo e cultivam a crença numa verdade absoluta, objetivando a extinção do sofrimento a partir da racionalização. São os que promovem a doença para em sequência diagnosticá-la e curá-la, o corpo aparece como secundário em relação à alma. Nas palavras de Nietzsche, oferecem um “remédio inferior”, uma forma paliativa de anestesiá-la dor ao proporcionarem um falso alívio: “a tragédia ainda é possível para aqueles que não acreditam em um mundo metafísico? É preciso mostrar como também aquilo que foi até agora *exaltado* na humanidade, cresceu com base nesse remédio inferior” (FP 1875, 5 [163]). Nietzsche recusa que o questionamento filosófico seja calcado na “busca pela verdade” racional sobre o sofrimento. Seu critério é analisar as expressões de saúde, mas não como noção absoluta. A saúde não deve ser considerada de modo unívoco, nem expressão do que é “normal”, mas essencialmente múltipla. O autor se afasta do pensamento metafísico, não há dualismo mente e corpo, assim como não há o dualismo saúde e doença (WOTLING, 2013).

## **1.2 O médico da cultura como guia da formação e limitador do poder do Estado**

Ainda no pensamento do jovem Nietzsche, os quatro ensaios encontrados nas *Considerações Extemporâneas* (1873-1876) não versam exatamente sobre o médico filósofo, mas evidenciam claramente as ideias que ele deve combater – das instituições culturais da Europa, na segunda metade do século XIX. Cabe ao médico da cultura recusar a tradição do médico de almas, assim como estar atento ao que se

oculta sob os temas: formação do Estado, ânsia ao conhecimento e fins mercadológicos do ensino.

A forte crítica ao ensino universitário e à erudição, por exemplo, são tomadas por Nietzsche na terceira consideração extemporânea, *Schopenhauer como educador*, de 1874. O texto critica enfaticamente as instituições universitárias da Alemanha daquele período, pois o ensino teria o intuito de subordinar o pensamento dos homens aos fins institucionais e ao Estado. Isso porque o pensamento vigente tinha como alvo elevar e preservar a existência do Estado, que era entendido como o máximo da elevação humana.

Conforme FP 1873, 30 [8], a felicidade do indivíduo é subordinada no Estado ao bem comum. Porém, há algo subjacente a essa suposta “justiça social”, em que aparentemente as minorias são usadas para o bem da maioria. Significa que o Estado deveria ter como meta a formação dos criadores, chamados por Nietzsche de gênios - os homens superiores -, os quais elevam a cultura, que é coletiva. Enfim, não é para o bem ou para a felicidade individual dos homens superiores, é para que eles possam criar obras elevadas, e esse processo de criação geralmente envolve sofrimento. A finalidade da vida comunitária não consiste na existência, a todo custo, de um Estado, mas em que nele se possa viver e criar os espécimes superiores - esta é a razão do ato de criação dos Estados.

Nietzsche compara a concepção grega de Estado e a moderna, criticando as noções modernas de “dignidade” do homem e do trabalho. Para ele, essa noção de dignidade é um consolo, uma forma de camuflar o que de fato é um modo de vida escravo. Nessa visão a origem do Estado está articulada ao sofrimento e não exatamente à promoção do bem-estar coletivo: o Estado é “uma fonte contínua e fluida de fadiga para a maioria dos homens, em períodos que retornam constantemente, o archote devorador da espécie humana”. Ele afirma:

Para que haja um solo mais largo, profundo e fértil onde a arte se desenvolva, a imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços inevitáveis pela vida. É sobre suas despesas, por seu trabalho extra, que aquela classe privilegiada deve ver-se liberada da luta pela existência, para então gerar e satisfazer um novo mundo de necessidade (CP 3).

É possível vislumbrar um ponto de passagem sobre o pensamento do jovem Nietzsche para o filósofo maduro. O ato de cada homem tem dignidade à medida que é instrumento para a elevação individual ou cultural, seja consciente ou inconscientemente; a consequência ética que se finda é que o “homem em si”, o homem em sentido absoluto, não possui nem dignidade, nem direito, nem deveres: só pode justificar sua existência como a de um ser totalmente determinado, servindo a finalidades inconscientes. Essa parece uma primeira aproximação do pensamento futuro - após elaboração da vontade de potência - em que cabe ao médico da cultura fomentar o surgimento daqueles que serão os verdadeiros elevadores da cultura, aspecto que será discutido posteriormente.

Contudo, há também a articulação entre função do Estado e formação, dando continuidade à crítica sobre o impulso ao conhecimento e o que ele oculta. A subordinação ao Estado, na visão nietzschiana, gera seres resignados, eruditos infecundos, comerciantes do saber<sup>10</sup>. Seriam o oposto do verdadeiro homem de cultura, mas alimentam a falsa ideia de que são cultos. Curiosamente, esses filisteus só encontram pessoas, instituições públicas, educacionais e culturais organizadas de forma idêntica às suas próprias necessidades. Essa unidade é uma distorção ou ilusão, só existe porque “nega consciente ou inconscientemente todas as formas e exigências de um estilo verdadeiro e autenticamente produtivo” (Co. Ext. I 2). O autor define que cultura “é, sobretudo, unidade de estilo artístico em todas as manifestações de um povo” (Co. Ext. I 1). Nesse sentido, o mercador do saber é considerado pelo médico filosófico como exemplo de doença, “uma criatura muito satisfeita, e que deve ter uma estupidez proporcional” (FP 1875, 3[65]). Os valores culturais deveriam ser instituídos pelos filósofos e artistas, mas estes também se tornaram filisteus na cultura alemã do século XIX. Eles estão a serviço do Estado e “[...] pobre da arte que comece a levar a si mesma a sério e apresente exigências que atentem contra o salário, o negócio e os hábitos do filisteu” (Co. Ext. I 3).

“É inegável que precisamente agora o apreço de que gozam os eruditos ainda em muitíssimas áreas é elevado demais e por isso tem um efeito nocivo” (Co. Ext. III

---

<sup>10</sup> O filisteu da cultura acredita que sua produção erudita é sinônimo de cultura, mas é diametralmente oposta à de um criador - sua obra é fruto de acomodação, mistura de estilos com objetivo mercantilista - expressões de não cultura. O mercantilismo cultural não fica restrito ao âmbito acadêmico, mas também ao uso da arte e da história de forma cômoda e superficial, para manutenção de uma vida tranquila e passiva. Ele considera “clássicos” a diversão e o entretenimento - produtos a serem vendidos e por isso devem ser acessíveis à compreensão das massas. O teólogo David Strauss figura como modelo do filisteu em Co. Ext. I, 1873. (Cf. FREZZATTI, 2016, p. 226).

6). Na filosofia esses “representantes do saber” são uma espécie de funcionários filosóficos, que prejudicam e impedem o florescimento dos verdadeiros filósofos. É nesse sentido que, nessa fase, ele articulará a função da filosofia com a figura do médico: “Quem seria médico o suficiente para saber qual o estado do nosso tempo no que se refere à saúde e à doença!”. Em outros termos, quem seria capaz de apontar claramente a farsa representada pelo impulso à verdade advinda do discurso acadêmico e institucional? Como produzir uma filosofia dinâmica e não corrompida por aqueles que transformam a educação em mercadoria? No FP 1873, 29 [222], o autor alerta que há sintomas de uma atrofia da formação, uma extirpação, e que a classe de eruditos estaria a serviço da eminente barbárie, compreendida como falta de estilo.

Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche interroga essa atitude de subordinação de cada um diante da própria vida e diante da cultura. Inicia o primeiro parágrafo com a seguinte pergunta: o que impele o ser humano a pensar e agir de forma gregária em detrimento da própria felicidade? Por que se esconde atrás da opinião pública e se acomoda nessa posição? Parece haver um certo desconforto das pessoas em impor a própria honestidade de forma incondicional. Aquele que não quiser pertencer à massa não deve ser compassivo consigo mesmo, e sim seguir sua consciência que clama: “seja você mesmo! Tudo isto não é você, o que você agora faz, pensa, deseja”. (Co. Ext. III 1). Para o filósofo alemão, depositar a própria vida e felicidade na opinião pública é uma pseudovida, pois “não possuímos nada além de um breve hoje e nele temos que mostrar por que e para que surgimos precisamente agora”. Nietzsche enfatiza que cada um deve tomar o leme da própria existência e por ela se responsabilizar, não permitindo que se assemelhe a uma casualidade irrefletida. Esse conhecimento de si mesmo é uma trilha solitária, não pode ser feita por mais ninguém. Essa empreitada é ainda mais árdua pois o humano “é obscuro e oculto; e se um coelho tem sete peles, o homem, por sua vez, pode se despir sete vezes setenta vezes e ainda não poderá dizer “este é você realmente, esta não é mais uma casca”.

A reflexão do autor se volta mais uma vez para as personalidades de seu tempo. Há uma hesitação em confiar em si, o que as tornam inaptas para serem guias e tutores de outros. Nesse ponto, considerando que cada um é “timoneiro solitário da própria existência”, o papel de um tutor é mais profundo e não se confunde com mera transmissão de conhecimento. O verdadeiro filósofo educador elevaria seus discípulos

acima da limitação de seu tempo, ensinando simplicidade e honestidade no pensamento e na vida. Nietzsche revela sua concepção na época sobre o filósofo como alguém sadio e guia dos demais [pelo menos no que diz respeito ao lugar de um educador]: alguém que pratica honestidade, alegria e constância. Ele acreditava que Schopenhauer tinha esses atributos, pois fala e escreve consigo mesmo e para si mesmo, “alegre porque venceu, por meio do pensamento, o que há de mais pesado, e constante porque tem de sê-lo. Sua força se eleva vertical e leve como uma chama na calmaria, inabalável, sem hesitação ou inquietação” (Co. Ext. III 1).

Seguir essa independência de Schopenhauer, um “mestre de si mesmo”, não significa ser discípulo de sua filosofia, mas estar aberto para a vida e ter uma visão contra o seu próprio tempo<sup>11</sup>. Para Nietzsche, um verdadeiro filósofo como educador seria alguém em quem se pudesse confiar, alguém que reconheceria e desenvolveria o ponto forte de seu discípulo e, ao mesmo tempo, aproveitaria todas as forças disponíveis na tentativa de cultivá-las e harmonizá-las umas com as outras. Caberia ao filósofo educador tornar uma luta de forças em um sistema harmônico - conhecimento, desejo, amor, ódio teriam um ponto de convergência.

Aquele filósofo educador com o qual eu sonhava não iria apenas descobrir a força central, mas saberia também evitar que ela agisse destrutivamente em relação às outras forças: na verdade, a tarefa de sua educação seria, assim me parecia, moldar o homem inteiro como um sistema solar e planetário vivo e movente, e descobrir a lei de sua mecânica superior (Co. Ext. III 2).

Faz parte da tarefa do médico da cultura a preocupação com a formação. Não se trata de um mestre que amplia o conhecimento ou que fornece visão filosófica universal sobre a vida. Para ele, Schopenhauer é um filósofo que valida o que de fato convém chamar de mestre, aquele que incita a liberdade do discípulo. No mesmo texto, o autor ratifica que os verdadeiros educadores comprovam qual é o sentido original e verdadeiro de sua essência, “sua matéria fundamental, algo que de modo algum se deixa educar ou formar e, seja como for, algo de difícil acesso, latente, imóvel: seus educadores não podem ser mais que seus libertadores”. É nesse sentido que Nietzsche brada, mais uma vez, por um médico que seja um autêntico filósofo e educador: “onde estão os médicos da humanidade moderna que, em si mesmos,

---

<sup>11</sup> Nas obras tardias, Schopenhauer será, assim como Sócrates, representante da decadência cultural.

tenham os seus pés tão firmes e saudáveis que ainda poderiam cuidar de alguma outra pessoa e a guiar pela mão?”<sup>12</sup>.

Nessa fase, há um “ideal de saúde” na obra nietzschiana - Schopenhauer é admirado pela insubmissão às tendências filosóficas e culturais do seu tempo, por não ser condescendente com os modismos culturais; por não separar pensamento e vida do que diz, visto que teoria e prática não estão apartadas. Essa admiração tem a mesma conotação vista em relação aos pré-platônicos, direcionada ao modo de vida que não cede ao impulso à verdade do homem racional. É possível afirmar que no início da sua obra, a visão nietzschiana sobre o médico filósofo era mais otimista e conciliadora. Ele sugere um equilíbrio de forças e uma harmonização<sup>13</sup> entre elas, diferente do pensamento do Nietzsche maduro, como será visto adiante. Outro ponto relevante é essa função de um filósofo como verdadeiro educador para a liberdade e para a elevação. Ele indaga quem na modernidade seria capaz de cuidar e guiar os demais? Mas nesse período ainda crê no mestre saudável que pode cuidar dos enfermos, ou seja, crê que é possível “ensinar” a ser um espírito livre. Nessa perspectiva, a saúde seria passível de ser transmitida ou adquirida, um pensamento que veremos se modificar gradualmente no pensamento do filósofo alemão.

### 1.3 O médico da cultura conciliador de impulsos

Outro recorte que orienta a investigação sobre a função do médico da cultura diz respeito às ideias do autor apresentadas em *Humano demasiado humano I e II, de 1878 e 1886*. Nesse período, prosseguem as críticas à metafísica e ao lugar ocupado pela filosofia vigente. Ele afirma que “os médicos mais perigosos são os que, como comediantes natos, imitam o médico nato com a perfeita arte do engano” (HH I 306); ou ainda, acusa de charlatanismo os médicos da alma: “o perigo do médico – é necessário termos nascido para o nosso médico, senão morreremos devido ao nosso médico” (HH I 573).

Mas o que chama a atenção nessas obras de 1878 e 1886 é o fato de precederem a elaboração sobre a doutrina da vontade de potência e, simultaneamente, conterem uma visão distinta do que será a luta de impulsos a partir

---

<sup>12</sup> Co Ext. III 2.

<sup>13</sup> O pensamento de Nietzsche sofrerá alterações, conforme será visto a partir da vontade de potência, pois a luta entre impulsos não pode ser “harmônica”, mas sim uma luta de dominação.

daquela elaboração. Nesse sentido, é preciso recorrer à obra *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*, de 1872, para auxiliar nessa discussão.

Entre os séculos VIII e IX a.C., na antiga Grécia, as epopeias de Homero tinham grande importância para a formação dos cidadãos, os quais imitavam os grandes modelos heroicos contidos nos poemas. Esses heróis expressavam virtudes como prudência, astúcia e coragem, consideradas essenciais para a vida prática daquele povo. A palavra “disputa” utilizada no quinto prefácio se refere à *Ilíada*, numa referência ao combate entre os heróis nas competições ou no campo de batalha. A disputa, nessa perspectiva, é uma forma de autossuperação que, conseqüentemente, leva a suplantando os demais. É isso que impulsiona o grego, ganhar a disputa [*Eris*]<sup>14</sup>. Contudo, o sentido ultrapassa a mera destrutividade ou externalização da agressividade [má *Eris*], significa utilizar uma rivalidade, que é inerente ao ser humano, excitando sua ânsia por superação [boa *Éris*]. Nas palavras de Nietzsche, é um julgamento ético muito diferente esse da antiguidade grega em relação ao homem moderno, pois aquele não rechaça a crueldade existente em cada um. O grego censura apenas a *Eris* má:

[...] a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*. O grego é *invejoso* e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica (CP 5).

As imagens de guerra da *Ilíada* eram constantemente repetidas pelas artes, mostrando uma necessidade do grego em escoar o seu ódio, escoamento esse que causava alívio. A ambição era o fundamento desse povo, mas sem visar o domínio de

---

<sup>14</sup> “Uma Eris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo entre essas duas deusas. Pois uma delas conduz à guerra má e ao combate, a cruel! Nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o jugo da necessidade prestam-se as honras ao fardo pesado dessa Eris, segundo os desígnios dos imortais. Ela nasceu como mais velha, da noite negra; a outra, porém, foi posta por Zeus, o regente altivo, nas raízes da Terra e entre os homens, como um bem. Ela conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa em semear e plantar do mesmo modo que ele, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para o seu bem-estar. Boa é essa Eris para os homens. Também o oleiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor”. Tradução de Nietzsche dos *Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, para o alemão. (CP 5).

uma das partes oponentes - isso esgotaria a disputa. O filósofo alemão afirma que ninguém deveria ser o melhor, para que não houvesse a exclusividade do gênio:

eliminam-se aqueles que sobressaem, para que o jogo da disputa desperte novamente: um pensamento que é inimigo da “exclusividade” do gênio, em sentido moderno, mas supondo que, em um ordenamento natural das coisas, há sempre *vários* gênios que se estimulam mutuamente para a ação, assim como se mantêm mutuamente nos limites da medida (CP 5).

Caso uma das partes combatentes quisesse se sobressair, poderia fazê-lo através de um golpe e uso de meios destrutivos, o que subverteria o fundamento da disputa e a colocaria em perigo - isso justifica exilar aqueles que muito se destacavam. Sem a disputa na vida grega, “vemos de imediato aquele abismo pré-homérico de uma cruel selvageria, do ódio e do desejo de aniquilamento”<sup>15</sup>. O autor enfatiza que sem inveja, ciúme e ambição de disputa, “tanto a cidade grega como o homem grego degeneram. Ele se torna mau e cruel, vingativo e sacrílego”<sup>16</sup>. É digno de nota que o jovem grego aspirava consagrar sua cidade por meio das disputas, o que refreava sua ambição para que não se tornasse ilimitada.

Essa é a *voz da história* que, para Nietzsche, incita a inveja, o ódio e a competição, elementos necessários para produzir o gênio. É preciso incitar um contra o outro, povo contra povo, e “então, como que de uma centelha solta no ar, talvez se inflame subitamente a luz do gênio; e então a vontade, como corcel enfurecido pela espada do cavaleiro, irrompe e salta para um outro campo” (HH I 233). Não é possível distinguir o humano da natureza, assim como é preciso considerar que em suas mais elevadas capacidades temos um duplo caráter. Aquilo que é considerado terrível no humano, como a sua vontade de crueldade e destruição, “talvez constitua o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras” (CP 5).

O que vemos na perspectiva nietzschiana do período de *Humano demasiadamente humano* é o acato a essa natureza que contém impulsos agressivos e que terão uma finalidade nobre. Os impulsos destrutivos devem manter um certo nível de equilíbrio, e, conforme dito anteriormente, a ambição que se efetiva na disputa deve ter um limite e estar subordinada à manutenção da sociedade. Para ele, a degeneração favorece o enobrecimento da cultura: quem move o *progresso espiritual*

---

<sup>15</sup> CP 5 Prefácio.

<sup>16</sup> Ibid., p. 32.

são os fracos moralmente, inseguros e que experimentam o novo - diferente dos indivíduos supostamente estáveis, cheios de caráter e embotados. O fortalecimento da cultura estaria ligado ao aumento da força estável, uma união capaz de sustentar a sociedade. Na sequência haveria um abalo nessa força estável, ocasionada pelos fracos - mas precisamente essa natureza mais fraca e mais livre é que possibilita todo o progresso. “Um povo que em algum ponto se torna quebrantado e enfraquecido, mas que no todo ainda é forte e saudável, pode receber a infecção do novo e incorporá-la como benefício” (HH I 224).

Nietzsche propõe uma congregação ao dizer que os impulsos fracos podem ser aproveitados. Essa interpretação prevê uma forma conciliatória entre as forças, sendo que as mais potentes não podem aniquilar as mais fracas para que a sociedade não se quebre. Ao lado disso, temos que é uma degeneração ou um enfraquecimento que provoca a mudança, pois nesse caso algo novo pode se desenvolver nessa brecha, até mesmo as forças que eram anteriormente minoritárias.

Para Nietzsche, é preciso unir todas as forças parciais - pois todas elas se enfrentam hostilmente; todas as forças nobres estão envolvidas em uma guerra de destruição recíproca e exaustiva. Isto deve ser mostrado com o exemplo da filosofia: ela destrói, porque não pode ser mantida por nada dentro dos limites. Essa é a crítica do autor quando alega que o filósofo acabou tornando-se um ser *nocivo para todos* - que destrói a felicidade, a virtude, a cultura e, finalmente, torna-se destrutivo a si mesmo. Porém, ele ratifica que cabe ao filósofo justamente o oposto: “a filosofia deve ser uma aliança de forças que unam, como um médico da cultura” (FP 1873, 30 [8]). Ele também apresenta a questão através de uma metáfora, ao falar do verdadeiro remédio a ser ministrado por um médico filosófico: é preciso discernimento para fazer bom uso da história enquanto saber sobre as diferentes culturas. A prescrição desse médico deve levar em conta os diferentes climas espirituais e enviar cada homem para o clima que potencializaria sua saúde. Seria um tratamento dos espíritos em que a história fornece o *ar* puro:

Com a história devemos lhes fornecer *ar* e procurar mantê-las; também os homens das culturas que ficaram para trás têm seu valor. -- Ao lado desse tratamento dos espíritos, a humanidade deve procurar, no tocante ao corpo, mediante uma geografia médica, descobrir quais degenerações e enfermidades cada região da Terra ocasiona e, inversamente, quais fatores curativos oferece; então gradualmente, povos, famílias e indivíduos devem ser transplantados,

de forma demorada e contínua, até que sejam dominadas as doenças físicas hereditárias. A Terra inteira será, enfim, um conjunto de estações de saúde (AS 188).

Nessa ótica, a função do médico é cuidar para que um desequilíbrio acentuado entre as forças não acabe dizimando a cultura. Também preconiza uma intervenção que tomaria a seu cargo promover *na terra inteira um conjunto de estações de saúde*, ou seja, como cada pessoa é diferente da outra, as condições para o seu “desenvolvimento” são diferentes. Assim, cada um teria um melhor local na Terra para seu desabrochamento.

Essa discussão, apoiada em *Humano demasiado humano*, nos possibilita vislumbrar a passagem da concepção do jovem para o maduro Nietzsche quanto ao que será o médico da cultura. Aqui há um receio de forças que se intensificam e uma preocupação que a desproporção entre elas dissolva a cultura; e a partir da doutrina de vontade de potência, a luta buscará dominação e esbanjamento de forças. A função do médico será assumida pelo fisiopsicólogo, assunto que trataremos a seguir.

## **1.4 O médico da cultura após a doutrina da vontade de potência**

### **1.4.1 Impulso [*Trieb*] e vontade de potência [*Wille zur Macht*]**

Após a elaboração da doutrina sobre a vontade de potência, o papel do médico filosófico surge de forma mais incisiva, mais articulado à saúde e como necessário para diagnóstico e tratamento da cultura, propiciando sua elevação. Nesse aspecto, cabe primeiramente esclarecer a dinâmica da vontade de potência.

Para Nietzsche, a vontade de potência se efetiva através da luta entre conjuntos de impulsos que buscam dominar o conjunto oponente. O mundo está em constante mutação, que se efetiva como vontade de potência (*Wille zur Macht*), através de uma variedade de impulsos concorrentes. Para acompanhar a elaboração do autor, convém apurar seu uso na língua alemã, “o termo *Wille* é entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo *machen*, fazer, produzir, formar, efetuar, criar” (MARTON, 2016, p.424). *Macht* pode ser traduzido como “poder” ou “potência”. O dativo *zur* é entendido como *a, para, em direção à*. A palavra

“vontade” não pode ser compreendida no sentido de livre arbítrio ou faculdade mental, mas uma tendência, uma inclinação em direção ao aumento de potência<sup>17</sup>.

Nesse sentido, é importante retomar que este trabalho apresenta uma interface entre os pensamentos de Nietzsche e Freud. Para uma psicanalista que se aproxima das ideias nietzschianas, um esclarecimento crucial e que permite essa interface é: essa luta entre impulsos [*Triebe*] descrita pelo filósofo alemão é análoga à *Trieb* freudiana? Foi preciso buscar o uso de *Trieb* na visão do autor, que inicialmente o utilizou na Basileia em 1869, na aula inaugural sobre *Homero e a Filologia Clássica*. Na ocasião, ele ressaltou a condição de impulsos que se mostram em feixes e com diversidade fervilhante, categorizados pela forma de sua atividade ou expressão. Existiria um impulso específico operando na ciência, na ética, na arte - um para cada atividade humana. Mas a unidade de toda atividade seria apenas aparente, pois o que de fato ocorre é um conflito entre uma diversidade heterogênea de impulsos, cada um pressionando para um lado. Portanto, são mantidos juntos e obrigados a coexistir (ASSOUN, 1989). O impulso seria um fenômeno tanto fisiológico quanto psicológico, mas não foi um conceito sistematizado na obra do filósofo alemão. O corpo é um complexo de impulsos em luta permanente, conforme FP 1884, [27] 59, “o homem, ao contrário do animal, criou em si uma superabundância de impulsos contrapostos”.

Ocorre que o uso de *Trieb* não é constante<sup>18</sup>, em algumas passagens da obra ele se refere a uma luta entre afetos (*Affekt*), em outros momentos o combate é entre forças (*Kraft*) ou ainda entre instintos (*Instinkt*). O termo afeto (*Affekt*) aparece em quase todos os escritos, mas só no pensamento tardio da filosofia nietzschiana surge como uma tentativa de descrição da atividade humana fundamentada em sua vontade de potência. O humano acredita comandar suas vontades, sem supor que entre elas há um conflito interno. O que ocorre é que, nessa ânsia e ilusão de ser mestre dos próprios desejos, o homem se identifica com uma parcela de afetos concorrentes, que submeteram outros afetos e, desse “combate”, saíram vitoriosos. A ação está

---

<sup>17</sup> Será utilizado o termo potência na tentativa de evitar interpretação de ordem política e para fixar o sentido de *zur*: a, para, em direção à.

<sup>18</sup> Essa inconstância é um impasse comum aos intérpretes de Nietzsche, cf. Fonseca (2012, p. 219): “Como situar um pensamento que se opõe à sistematicidade e por vezes, considerada a obra como um todo, impõe mudanças de atitude frente a um mesmo conceito, tanto no sentido de sua especificação, quanto no sentido de sua função em determinados contextos. Esse é o caso, por exemplo, da profusão de impulsos específicos ao longo da obra e da sua relação com o conceito de vontade de potência, que, ao contrário de ser uma essência no sentido tradicional do termo, define-se melhor como um princípio de funcionamento”.

condicionada a uma variedade de motivos, nela intervém o jogo de forças, a influência exercida por outras pessoas, a comodidade de fazer o que for mais fácil, uma fantasia, algo físico, o humor ou qualquer outro afeto que surja de forma intempestiva, por exemplo. Essa luta de motivos é “algo para nós completamente invisível e inconsciente [...] essa linha de combate não a estabeleço, tampouco a vejo”. Talvez, diz Nietzsche, “estejamos habituados a não levar em conta todos esses fenômenos inconscientes, e cogitar na preparação de um ato somente na medida em que ele é consciente” (A 2).

Nesse sentido, os afetos são uma pluralidade de sensações, uma forma de expressão da luta de forças e não o resultado de uma atividade cognitiva superior. Em BM 19, o autor afirma que “o querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa”. Dessa forma, o querente crê que o êxito da ação se deve ao seu ato de vontade, crê no “livre arbítrio” e “com isso goza de um aumento da sensação de potência que todo êxito acarreta”, mas o que subjaz são relações de dominação, uma vez que “todos os afetos não são senão configurações da vontade de potência” (FP 1888, 14 [121]).

Por outro lado, força (*Kraft*) não é um termo explorado amplamente e aparece eventualmente como sinônimo para *Macht*. A força não é impulsionada por algo, não pode ser separada de suas manifestações, só existe num estado relacional - não há intencionalidade e, portanto, também não pode ser definida em termos de causalidade. Em GM I 13, Nietzsche assevera que um *quantum* de força equivale ao mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade, e que é um erro típico da linguagem acreditar que todo atuar seja “determinado por um atuante, um *sujeito* [...] não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir, “o agente” é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo” - a força simplesmente se efetiva. “Toda força impulsionadora (*treibende Kraft*) é vontade de potência, não há que adicionar nenhuma força física, dinâmica e psíquica [...]” (FP 1888, 14 [121]).

O uso do termo instinto (*Instinkt*) também expressa a relação opositora entre consciente e inconsciente ou relação corpo e alma - não é um elemento originário, material ou espiritual e que representaria a essência humana. *Instinkt* é usado com a mesma conotação de *Trieb*, *Kraft* e *Affekt*. No FP 1883, 7 [25], ele aponta que dor e prazer não são mais que fenômenos acessórios. A fome, por exemplo, não tem o objetivo de satisfazer o apetite: “a característica chamada *fome* por nós, não é de todo um instinto ou estado de sensação; é um estado químico em que a afinidade com

outras coisas é, talvez maior”. O instinto, nessa concepção, “é uma transposição para a linguagem do sentimento do não-senciente”. Sua expressão pode ser expressão de um organismo saudável ou doente, como será visto posteriormente.

Essa sucinta investigação foi um passo decisivo para diferenciar os autores que figuram nesse escrito, considerando o desenvolvimento geral da obra do filósofo alemão. Nenhum desses termos têm propriamente uma elaboração conceitual - como será visto na obra de Freud posteriormente. Nietzsche se refere a um processo relacional - no intuito de se afastar da metafísica, não quer repetir as relações de causa e efeito na sua doutrina. Esses impulsos lutam entre si por mais potência, nunca se expressam de forma isolada e não podem ser entendidos como unidades - só existem nessa expressão conjunta de forças.

Da mesma forma, utiliza-se o termo “doutrina da vontade de potência” e não “teoria”. Trata-se de uma interpretação sobre o mundo sem pretensão científica ou de ser a verdade final. Os termos *Instinkt*, *Trieb*, *Kraft* e *Affekt* aparecerão nas obras do autor sempre subordinados ao conceito maior de vontade de potência e refletirão sua forma de expressão - esses termos significam o *quantum* de potência. Embora ele se diferencie de Freud no emprego dado à *Trieb*, algo os aproxima. Nietzsche antecipa Freud na descoberta do inconsciente, já estava às voltas sobre a defasagem do pensamento vigente que explicava o psiquismo apenas em bases racionalistas.

Estamos de acordo com Fonseca (2012, p. 291-292) em relação ao fato de que o impulso, nas obras dos autores, dá sentido ao psiquismo ao conceber uma atuação conjunta entre inconsciente e consciente e pautada no regime de alimentação dos impulsos:

Como consequência disso, o funcionamento primário do psiquismo inconsciente resulta nos fenômenos de superfície que surgem secundariamente e formam o horizonte da problemática consciência racional. Nesse caso, tanto em um autor como em outro, o “livre-arbítrio” é questionado. O Eu consciente passa a ter limitações que o destituem do papel de agente e o transformam em “agido” [...] As análises e justificativas racionais para as ações específicas querem unificar e pacificar a mente consciente em relação aos poderes desiguais dos múltiplos impulsos inconscientes, cada qual impondo a sua dose de parcialidade às decisões do indivíduo.

Retornando à vontade de potência, a pergunta é como ela age ou se manifesta na interpretação de Nietzsche? Uma vez que não se trata de um ato de volição e se não há exatamente um agente, estaria relacionada estritamente aos seres humanos?

Em *Assim falava Zaratustra*, de 1883, Nietzsche assevera: “uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de potência”, assim inicia ao falar dos diferentes valores de cada povo (ZA I, Das mil metas e uma meta só). Nessa obra, vontade de potência é descrita como atuante em todo ser vivo. Portanto, não é exclusivamente humana - vida e vontade de potência se identificam: “somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim — assim vos ensino — vontade de potência!” (ZA II, Da superação de si). Opera nos órgãos, tecidos, células, nos seres vivos microscópicos. A resistência do meio circundante é justamente o estímulo necessário que faz com que a vontade de potência atue e se imponha.

Assim, uma célula tenta submeter outras células, como num combate de forças, sem pausa ou fim. “A vontade de potência só pode manifestar-se em face de *resistências*, procura, pois, o que lhe resiste: tendência original do protoplasma, quando estende seus pseudópodes e tateia à sua volta” (FP 1887, 9 [151]), ou seja, um *quantum* de potência se define pelo efeito que produz e o efeito a que resiste (FP 1888, 14 [79]). Haverá um combate onde os obstáculos são estímulos, nesse combate uma célula, tecido ou parte de um organismo se subordina à parte oponente, estabelecendo uma hierarquia. Nos organismos haverá “diferença entre funções *inferiores* e *superiores*: hierarquia dos órgãos e necessidades, representada por personagens que mandam e outros que obedecem” (FP 1884, 25 [411]).

É importante notar também que ela não pode ser confundida com volição, pois, para o autor, tanto a vontade quanto o ato pertencem à vontade de potência. Nessa concepção, não há um sujeito [da ação] que quer ou tem vontade de algo. O “querer” não pode ser concebido separadamente, é sempre “querer-algo”, manifestação da vontade de potência que se alastra objetivando a dominação “que se comande algo, isso faz parte do querer”.

Nesse sentido “*querer* não é apenas *desejar*, aspirar, exigir: contrasta com tudo isso pelo *afeto do comando*” (FP 1888, 11 [114]). É possível afirmar então que não há um sujeito como causa e sim como efeito - o resultado das ações, do fluxo do vir a ser. Para Nietzsche, a relação entre causa e efeito é falsa, o que há é a luta de dois elementos de diferente potência, mas o efeito não se liga à causa. O ser humano

busca, através dessas explicações, compreender as coisas que o cercam, buscar “a causa” é uma tentativa de adicionar um conhecimento que o tranquilize (FP 1888 14 [95] e 14[98]). Não há um sujeito que quer, pensa e interpreta, só há o fluxo de movimento e sempre haverá relações de força expressas na vontade de potência, pois:

O mundo das forças não experimenta qualquer diminuição: de outro modo, no infinito do tempo ele teria enfraquecido e desaparecido. O mundo das forças não experimenta qualquer cessação: de outro modo, teria chegado a ele e o relógio da existência teria parado. O mundo das forças, portanto, nunca alcança o equilíbrio, não tem um único momento de descanso, sua força e seu movimento são os mesmos em todos os momentos (FP 1881, 11 [148]).

Já num segundo momento, em obras posteriores, o filósofo alemão amplia o conceito de vontade de potência, elaborando a luta de forças não relacionadas simplesmente com o domínio orgânico, mas também o inorgânico. A partir desse ponto, ele afirma que vontade de potência é uma força eficiente e atuante em tudo o que existe. Surge novamente o combate, ou seja, na ânsia por mais potência, a força esbarra em outras, que a ela resistem, e as submetem. Essas forças se relacionam a cada instante de forma distinta, sempre na tentativa de vencer resistências e de autossuperar-se (MARTON, 2016).

Dessa forma, portanto, o que se torna relevante nessa investigação é analisar a dinâmica dos impulsos como uma tendência de aumento de potência. Em BM 36, ele diz:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade - vontade de potência, como é *minha* tese -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema -, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de potência”, e nada mais.

Dessa forma, constata-se que, na concepção nietzschiana, “toda força atuante é vontade de potência”, sendo que tanto o organismo quanto as produções culturais são conjuntos de força lutando entre si. Essa noção dissolveria os limites entre o

cultural e o biológico, compreendidos nessa visão como processos de hierarquização de impulsos (FREZZATTI, 2006). Negar o mundo como um fluxo contínuo de mudanças e recusar a efetivação do *quantum* de potência paralisa o movimento, a mudança da cultura.

Se a luta entre impulsos se manifesta não apenas no humano, mas também na cultura; e se recusá-la é uma forma de paralisar mudanças, seria função do nosso médico filosófico alguma espécie de intervenção? Nietzsche, assim como os metafísicos, teria alguma terapêutica? Os supostos “progressos e avanços sociais”, como já vimos, são expressões da racionalidade e considerados sintomas de uma doença no pensamento nietzschiano. Saudável, para ele, é não negar a vida - seja um organismo, indivíduo ou cultura – enquanto um processo incessante de autossuperação, em vez de se apegar às certezas orientadas por um impulso à verdade. Mas o quê exatamente isso significa e de que forma se articula com a função do médico da cultura? O filósofo intervém na saúde individual ou cultural?

#### **1.4.2 A função da fisiopsicologia**

Considerando o que foi acima exposto, o ponto crucial no pensamento do maduro Nietzsche é que, por meio da fisiopsicologia, o médico possa diagnosticar as produções individuais e culturais, ou seja, analisar os sintomas da luta entre impulsos dessas produções e identificar se há ou não desagregação entre eles. A partir daqui, entra em jogo o papel do fisiopsicólogo, diagnosticador e interventor. É preciso considerar o sentido atribuído à psicologia, definida por ele como uma ciência que deveria investigar a história e origem dos valores morais - somente assim seria possível erradicar a necessidade metafísica dos humanos. Porém, ela não pode ser confundida apenas com o ato racional da auto-observação, pois “a auto-observação é uma forma de degenerescência do gênio psicológico” (FP 1888, 14 [28]). A crença de que na alma consciente encontramos todas as verdades é diametralmente contrária à crença do nosso fisiopsicólogo:

Os psicólogos, tal como são possíveis apenas a partir do século XIX: não mais esses curiosos que observam a três ou a quatro passos diante deles e se contentam quase que em pesquisar eles próprios. Nós, os psicólogos do futuro – nós somos pouco inclinados à auto-observação: tomamos quase como sinal de degenerescência o fato de um instrumento “buscar a conhecer a si próprio” (FP 1888 14 [27]).

Na visão do autor, portanto, a psicologia até então permaneceu superficial em seu entendimento sobre o homem, presa em concepções de tradição científico-filosófica, resumida em fazer ciência a partir dos atos de consciência e impregnada pelas noções morais de bem e mal. Seria um modelo que limita a compreensão que o homem pode ter de si mesmo, pois é “herança” do pensamento metafísico com seus juízos de realidade e de valor, um modelo a ser superado por se tratar do estudo dos fenômenos intelectuais e morais,

que se impôs graças ao trabalho de Christian Wolff (1679-1754). Testemunha e cúmplice do processo geral de naturalização que se iniciava, Wolff dedicou-se a mostrar que a psicologia estava mais distante das questões sobre a origem do universo que dos problemas acerca da interação do homem com o que o rodeava. Se teve o mérito de ser um dos primeiros a considerá-la uma disciplina específica, não abandonou os princípios transcendentais. Partindo da noção leibniziana de alma, entendida como uma substância simples e incorpórea capaz de representar o mundo, Wolff sustentou que suas representações podiam ser perfeitas, se fossem plenamente adequadas, ou imperfeitas, se não o fossem. Sendo claramente conhecidas, a ideias de perfeição e imperfeição, por sua vez, engendraram as de bem e mal (MARTON, 2016, p. 348)

Em *Além de bem e mal*, Nietzsche amplia seus passos ao propor uma fisiopsicologia, ou seja, uma psicologia que não se diferencia de uma fisiologia. Para compreender a função da fisiopsicologia e que, como tal, ultrapassa a psicologia, no aforismo 23 temos<sup>19</sup>:

Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e doutrina de desenvolvimento da vontade de potência, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora (BM 23).

---

<sup>19</sup> É relevante considerar o uso específico da palavra “fisiologia” nesse contexto - os processos fisiológicos não equivalem apenas aos processos biológicos. Destaca-se que Nietzsche utiliza o termo de forma ampliada, pois considera tanto corpos vivos quanto inorgânicos e produções humanas – Estado, religião, filosofia etc. - como conjunto de forças ou impulsos (FREZZATTI, 2006).

Mas o que significa compreender a fisiopsicologia como morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência? *Morfologia* porque investiga a hierarquia de impulsos. Nietzsche nos remete à questão das modalizações da vontade de potência: “Vontade de potência como ‘natureza’/ como vida / como sociedade / como vontade de verdade / como religião / como arte / como moral / como humanidade.” (FP 1888, 14 [72]). *Doutrina do desenvolvimento* porque tenta entender a dinâmica da variação da quantidade de potência e da formação contínua de hierarquias (FREZZATTI, 2008). A vontade de potência assume diversas formas, mas isso não significa que devemos tomar uma dessas modalizações como sua essência:

Ela [vontade de potência] não é um fundamento do mundo, que produz vida ou que se exterioriza como arte, ou se efetiva como humanidade. Muito ao contrário, as ‘configurações’ (*Gestaltungen*) apresentadas por Nietzsche são, segundo sua essência, vontade de potência. Tornar visível essa essência, nos ‘âmbitos’ de espécie diversa, é a tarefa de uma ‘morfologia’ da vontade de potência (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 86-87).

Uma vez que a incumbência da fisiopsicologia é “descer às profundezas”, o procedimento genealógico norteará essa missão. Na nota final de GM I 17, Nietzsche revela um desejo e faz um apelo às faculdades de filosofia, aos fisiólogos e aos médicos que façam o que ele propõe em BM 23, pois são figuras que se assemelham à função do médico da cultura ou mesmo herdeiros de sua função.

Na visão do autor, a investigação sobre a evolução histórica dos conceitos morais deve ser priorizada, pois é preciso que se interessem e questionem: qual é o “valor das valorações até agora existentes”? Os filósofos poderiam mediar um intercâmbio produtivo entre filosofia, fisiologia e medicina, transformando essa relação até então marcada pela hesitação. O imperativo moral de todo “tu deves” precisa ser examinado com escrutínio, “necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica”. É ingênuo crer que haja um valor moral superior a outro de valor oposto sem considerar as múltiplas perspectivas. Haveria o portador de um bem maior? Seria possível mensurar sem interrogar “*para que vale essa tábua de valores*”? Nietzsche declara que todas as ciências a partir de então devem fomentar o caminho para a futura incumbência do filósofo, que “deve resolver o problema do valor, determinar a *hierarquia dos valores*” (GM I 17).

A obra *Genealogia da Moral* explicita o procedimento genealógico, uma forma de conhecer as condições que incitaram os valores. Através desse procedimento, é possível saber quem interpreta e avalia os fenômenos morais. Com base nele, o filósofo pode investigar a transformação dos valores, que variam conforme a perspectiva - dos nobres ou dos escravos, os quais são descritos como saudáveis ou enfermos. Esse procedimento genealógico é, na realidade, um desdobramento do que Nietzsche apresenta em BM 23: a função de um filósofo imbuído da sua tarefa fisiopsicológica.

Para ilustrar, convém citar GM I 10: a revolta escrava inicia quando “o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”. A moral escrava não é ação, mas reação – que necessita de um mundo oposto ao qual se contrapor de forma passiva. “O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão”. O nobre concebe de forma espontânea dentro de si a noção de “bom” e então, a partir dela, cria a representação de “ruim”, como algo complementar ou secundário, como afirmação de si próprio. Já a moral escrava, a partir do ódio proveniente do seu ressentimento, concebe a noção de “mau” - não de forma secundária, mas original -, e atribuindo o “mau” à moral nobre, supostamente dominadora, inimiga (GM I 11).

Contudo, não basta criticar e questionar a origem dos valores, o procedimento genealógico deve ter também um critério de avaliação, que de acordo com Marton (1990, p. 87, grifo nosso) por sua vez “não possa ser avaliado, caso contrário haveria um círculo vicioso. O único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a **vida**”. Evidentemente, considerando o argumento de vida concebida como vontade de potência, esse seria o único critério de avaliação dos valores. A vida não é concebida como existência de moléculas em estruturas anatômicas; não é a ação recíproca de impulsos, conforme o modelo presente na consciência; também não é a combinação dos dois registros: é constituída por forças que interagem, criando diversas configurações e assumindo várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração (MARTON, 1990, p. 91).

A abordagem profunda da genealogia possibilita examinar a configuração de impulsos de um organismo, se favorecem ou impedem a vida. É nessa perspectiva

que ele avalia as obras de Wagner e Sócrates, exemplos de investigação fisiopsicológica, que agora serão abordados.

Nietzsche indaga as diferentes manifestações artísticas no intuito de diagnosticar os valores que nelas se expressam. Se, em *O nascimento da tragédia*, ele enaltece a força cultural de renovação da arte wagneriana, o oposto ocorre em *O caso Wagner*, de 1888, ocasião em que sua arte aparece como um exemplo de morbidez no que tange à configuração do conjunto de impulsos. Nessa obra tardia, ele se aparta de tudo o que considera uma vida empobrecida, rechaçando o que considera uma moral que nega a vida. Se volta contra o que considera doentio para a sua filosofia – Wagner e Schopenhauer estão entre os que representam a doença que assola a Europa. Se ambos, assim como Sócrates, foram referências para a filosofia da juventude, na elaboração tardia de Nietzsche, passam a ser expressão da doença fisiopsicológica, com obras que conduzem à estagnação em vez da constante mudança, evidenciando a anarquia impulsional. É isso que transforma um organismo saudável em doentio, na visão do filósofo alemão, característica que ele recusa em si próprio: “Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*; mas eu compreendi isso e me defendi. O filósofo em mim se defendeu” (CW, Prólogo). Isso vem ao encontro do que ele anuncia sobre a sua própria saúde fundamental, vista em *Ecce Homo*<sup>20</sup>.

A música de Wagner parece ser criticada pela sua estética, mas, na verdade, ultrapassa esse quesito - trata-se de uma crítica/diagnóstico da cultura da época: “Em sua arte acha-se misturado, do modo mais sedutor, aquilo de que atualmente o mundo inteiro tem mais necessidade – os três grandes estimulantes dos exaustos: o brutal, o artificial e o inocente (idiota)” (CW 1, 5). Na concepção de Nietzsche, há uma contradição ou anarquia de impulsos e é a partir desse prisma que a obra de Wagner se torna um “diagnóstico da alma moderna”. O homem moderno diz sim e não com o mesmo fôlego, seus valores são discrepantes e “todos nós carregamos, sem o saber e contra nossa vontade, valores, palavras, fórmulas, morais de procedências contrárias – somos falsos, psicologicamente considerados” (CW, Epílogo).

---

<sup>20</sup> “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço. Essa dupla ascendência, como que do mais elevado e do mais rasteiro degrau da vida, a um tempo *décadent* e *começo* – isso explica, se é que algo explica, tal neutralidade, tal ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida, que a caso me distingue. Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos” (EH Por que sou tão sábio 1).

É razoável localizar alguns aspectos que colocam o filósofo alemão contra Wagner: a conversão ao cristianismo<sup>21</sup>, o fato de propagar a crença na redenção da alma; sua música deixa de ser trágica e se torna ópera de fácil assimilação voltada às massas, evidenciando tratar-se de mais um filisteu da cultura. Além do mais, Wagner se aproxima do nacionalismo alemão, subvertendo o lugar ocupado pela arte no pensamento nietzschiano. Essa postura é típica dos que têm seus impulsos invertidos e domesticados: “o século XIX quer a comodidade (e não a luta), a publicidade (e não a ação), o tumulto dos comediantes (e não os artistas criadores) a igualdade entre os homens (e não a diferença) e as virtudes igualitárias (e não a hierarquia)” (FREZZATTI, 2006, p. 115). Nada mais mórbido do que a moral cristã, detratora da vida. É preciso “entender a vida como processo de luta por mais potência e não participar da dicotomia corpo e alma”, essa é a verdadeira postura aristocrática ou nobre para Nietzsche:

Wagner musicou apenas histórias clínicas, casos interessantes, tipos modernos de degenerescência, os quais, precisamente por isso, nos são compreensíveis. Nada é mais bem estudado pelos atuais médicos e fisiólogos do que o tipo histérico hipnótico da heroína wagneriana; aqui, Wagner é especialista, chegando a ser naturalmente repulsivo nisso – sua música é, sobretudo, uma análise psicológico-fisiológica de estados mórbidos (FP 1888, 15 [99]).

No que diz respeito a Sócrates, ele é considerado por Nietzsche como um falso médico por se colocar como salvador e acreditar que a racionalidade é a ferramenta para não sucumbir à decadência, uma forma de resistência aos impulsos. (Cf. O problema de Sócrates 2). Por isso, a filosofia metafísica de Sócrates também é diagnosticada, visto que, nesse prisma, o remédio é a racionalidade. Para ele, o ser humano deve voltar-se para si mesmo com o propósito de, por meio do autoconhecimento, ter acesso à sabedoria e à prática do bem - “só o sabedor é virtuoso”, “tudo deve ser inteligível para ser belo”, preocupar-se sobretudo com a

---

<sup>21</sup> A conversão de Wagner é inferida por Nietzsche devido às fortes referências cristãs em “Ecos de Parsifal”, escrito de seu cunhado Bernhard Förster, cf. carta à irmã em dezembro de 1887: “Queres um catálogo dos modos de pensar que se me parecem antipódicos? Tu irás encontrá-los de forma esplendidamente concatenada nos “Ecos de Parsifal”, de teu marido; quando os li, ocorreu-me a ideia arrepiante de que não compreendestes nada, absolutamente nada a respeito de minha doença, e menos ainda da minha mais dolorosa e surpreendente vivência - saber que o homem que venerava acima de tudo transformou-se, numa asquerosa degeneração, justamente naquilo que sempre desprezara mais do que tudo, a saber, na mentira apetrechada com ideais morais e cristãos”.

“perfeição da alma”. É a partir de Sócrates que o conhecimento prático dos gregos sucumbe e as forças instintivas como forma de conhecimento não são mais valorizadas, como se a natureza desses impulsos não pudesse mais se manifestar.

Já para Nietzsche, o excesso de racionalidade, na verdade, representa a falta de vida: “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: ela não vale nada” (CI O Problema de Sócrates 1). Para ele, essa visão de homem como um composto de dois princípios, alma e corpo, é insustentável - o pressuposto da razão que se vê por toda parte acredita no “Eu”<sup>22</sup> como substância e projeta essa crença em todas as coisas, o ser racional é um engano - “o ego é tão-somente um ‘embuste superior’, um ‘ideal’”<sup>23</sup>:

Em toda parte, o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de ser [...] No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que atua - de que a vontade é uma *faculdade* (CI A razão na filosofia 5) .

Vemos, cada vez com maior clareza, Nietzsche cortando a raiz da necessidade metafísica do homem. Além do mais, a busca por uma verdade absoluta é uma recusa do vir-a-ser. O título *Crepúsculo dos ídolos* aponta justamente para a decadência dos ídolos tidos como “os mais acreditados”, mas que ao serem investigados de perto [no caso, pela fisiopsicologia nietzschiana] revelam que estão ociosos.

O filósofo do conhecimento, o “homem teórico”, quer o saber a todo custo, anseia pela verdade absoluta como uma forma de ter garantias e, assim, conservar e proteger sua existência fraca. A ilusão de que o prazer da “sabedoria” poderia aliviar ou mesmo curar a dor da existência, além de ser um engano, acaba gerando essa busca incessante e impossível de ser aplacada - visto que a vida não pode ser completamente preenchida por um significado. Sócrates foi um “antigrego” e fisiologicamente depunha de forma negativa perante a vida: “juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas - em si tais juízos são bobagens [...] O valor da vida não pode ser estimado, não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto de disputa, e não juiz” (CI O problema de Sócrates 2).

---

<sup>22</sup> O sujeito é certamente só uma ficção, não existe em absoluto o ego de que se fala quando se critica o egoísmo (cf. FP 1887, 9 [108]).

<sup>23</sup> Cf. EH Por que escrevo tão bons livros 5.

O método dialético também é alvo de crítica, que não era o gosto grego até ser introduzido por Sócrates. Perante a doutrina da vontade de potência, essa persuasão - nas ruas, praças e ginásios - ao diálogo nivela a todos e não proporciona uma hierarquia dos impulsos. A dialética seria uma espécie de defesa sem poder de persuasão nas mãos daqueles que não possuem outras armas - “é preciso que se tenha de obter pela força o seu direito: de outro modo não se faz uso dela” (CI O problema de Sócrates 6). É uma filosofia que escamoteia o que é impulsional, mostra hostilidade à arte e uma mistura de estilo de outras culturas. Outro aspecto diz respeito à articulação da metafísica, representada por Sócrates, a uma visão moral cristã: além de conhecer a existência, ansiava também que fosse corrigida.

Nietzsche se questiona de onde provém essa equação socrática de razão = virtude = felicidade. Chega à conclusão de que provém dessa eterna vigilância sobre os impulsos. É preciso estar em alerta “contra os desejos obscuros, uma luz diurna - a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos impulsos, ao inconsciente, leva *para baixo*” (CI O problema de Sócrates 4 e 10).

O filósofo alemão insiste que essa racionalidade a qualquer custo e esse apreço por autodomínio e autocontrole é expressão doentia e não um retorno à virtude ou signo de saúde. Ele acredita que Sócrates sabia disso, sua cura só foi possível ao morrer: “Viver - significa estar há muito doente: eu devo um galo a Asclépio Salvador”<sup>24</sup>. Essa é uma referência de Nietzsche às últimas palavras proferidas por Sócrates. Asclépio era a figura mitológica relacionada à medicina da antiga Grécia: os doentes “pagavam” sua cura com o sacrifício de um galo a ele. Se Sócrates diz, ao morrer, ser “devedor” de um galo - é possível compreender que só se curou com a morte, que seu modo de vida era a própria doença.

No contexto fisiopsicológico, tanto a obra de Sócrates quanto a de Wagner ilustram a *décadence* cultural de suas épocas. Temos a desagregação dos impulsos inviabilizando o crescimento de potência. Eles ficam desgovernados, perdendo, assim, sua organização e hierarquia. O que se vê é “anarquia e o desregramento confesso dos impulsos que apontam para a *décadence*”<sup>25</sup>, uma falta de coesão interna.

O FP 1888, 14 [219], confirma essa análise:

<sup>24</sup> Cf. PLATÃO. Fédon, 1972b.

<sup>25</sup> Cf. CI O problema de Sócrates 4.

A multiplicidade e desagregação dos impulsos, a falta de sistema que os reúna resulta em 'vontade fraca'; sua coordenação sob o predomínio de um único resulta em 'vontade forte'; – no primeiro caso, há oscilação e falta de centro de gravidade; no último, precisão e clareza de direção.

É nessa perspectiva que o novo médico filosófico precisa ser um diagnosticador da cultura, deve viver [em vez de racionalizar] a experiência da vontade de potência; criar novos valores, na “tentativa de entender os juízos morais enquanto sintomas e sinais de linguagens, em que se revelam processos de sucesso ou fracasso fisiológico, assim como consciência das condições de sobrevivência e crescimento” (FP 1885/1886, 2 [165]). Tem a seu cargo fazer com que surja a cultura superior com configuração de impulsos próprios, o que significa uma perspectiva própria. Porém, também precisa saber a hora dessa cultura ser superada por uma nova, repelindo, assim, a estagnação e domesticação dos impulsos, como visto nas ilustrações acima. Ele sabe, pela experiência, que num momento específico do tempo, uma perspectiva única intensifica a potência - mostrando a saúde do organismo. Da mesma forma que ao longo tempo será considerado signo de saúde que surjam novas perspectivas para superar a vigente.

Então, “ousar descer às profundezas” seria analisar a relação das produções culturais para além das noções de bem e mal, com uma lupa sobre criação dos valores daquela época - nada mais que uma expressão dos impulsos na ânsia pelo aumento de potência. Esse é o sentido da investigação fisiopsicológica que Nietzsche fará da produção cultural de uma época, avaliando sua saúde ou doença, mas sem o objetivo de descrever a realidade e sim avaliá-la, investigar o significado de seus valores sob o crivo genealógico. Não se trata de “medir a realidade” e categorizá-la como verdadeira ou falsa, pois “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida” (BM 4), a vida concebida como forças conflitantes que se configuram de forma organizada ou desorganizada.

É oportuno ressaltar o que foi abordado no início deste capítulo - desde os escritos da sua juventude, Nietzsche esboçava desconfiança sobre as pretensões da filosofia e de filósofos que reivindicavam a autoridade de “verdadeiros educadores”, aparentemente justificados pelo alto nível de erudição e se punham como mestres a serem imitados. Não colocavam em questão o saber utilizado como mercadoria e

muito menos a confiança cega que tinham na consciência. Nesse sentido é que afirmamos: ele interrogava, já nos primeiros trabalhos, o lugar ocupado pela filosofia, que se efetiva a partir dos impulsos inconscientes do praticante. O impulso à verdade e a certeza de que a racionalidade é a forma de atingi-la são exemplos de hábitos a serem combatidos. As obras pós vontade de potência refinam e complexificam essa visão, mostram o Nietzsche psicólogo que não se deixa guiar pela percepção consciente ou valores morais para diagnosticar a cultura.

Também podemos afirmar que a indagação sobre a natureza do *eu* é uma das empreitadas do *psicólogo* Nietzsche; mais precisamente, a tarefa que o distingue como psicólogo e de cuja execução depende, em grande parte, a realização do projeto de *transvaloração de todos os valores*. É por meio dela que o psicólogo trará à luz o *erro fundamental* que está na base de todas as construções teóricas da metafísica. Assim como Freud, que postulava para o psíquico um domínio próprio de objetos, conceitos e métodos, Nietzsche também fez uma desconstrução do primado atribuído à consciência no domínio psicológico, para valorizar um extenso psiquismo inconsciente, propondo processos de subjetivação norteados por uma compreensão ampliada do corpo e da racionalidade (GIACÓIA, 2001).

Ainda sobre essa função do médico da cultura, vemos que ultrapassa o diagnóstico, pois é também interventiva. Obviamente é necessário considerar o que seria intervenção no sentido nietzschiano. O uso da palavra aqui reflete “interferir” e não traz o sentido da medicina ou psicologia, o que se vê é uma intervenção terapêutica subversiva. O médico, como vimos na proposta de Nietzsche, não está comprometido com uma possível recuperação dos enfermos, sua proposta é, principalmente, a partir do diagnóstico, denunciar a estagnação vivida por uma cultura.

O que faltava aos filósofos:

- a) sentido histórico
- b) conhecimento fisiológico
- c) uma meta orientada para o futuro.

Fazer uma crítica sem nenhuma ironia ou condenação moral” (FP 1884, 26 [100]).

Para o filósofo, as condições impostas seriam: o estudo psicológico para diagnosticar os valores vigentes; o conhecimento fisiológico para avigorar a conexão com as ciências experimentais; a pesquisa histórica para cessar definitivamente com a metafísica e a religião. Assim que esses procedimentos forem absorvidos, ele deve

então visar o que está por vir, tendo em mira um objetivo claro: a criação de valores. A reflexão filosófica se reveste, assim, de caráter intervencionista: tenciona penetrar na própria época para ultrapassá-la (MARTON, 1990).

Por “lutar com resistências inconscientes no próprio coração do investigador, sem condicionamentos entre ‘bem e mal’, se posicionar para além da moral” (BM 23), vemos claramente que o médico da cultura, antes de mais nada, supera seus velhos hábitos arraigados, não pensa de forma cristalizada a partir de concepções dualistas de bem e mal, corpo e alma. A perspectiva filosófica do autor se recusa a buscar respostas finalistas e promotoras de uma espécie de homeostase. Os filósofos que colocam a paz em lugar mais alto do que a guerra, negando a expressão da vontade de potência, refletem a doença de seu tempo e buscam a autoconservação em vez da autossuperação e afirmação da vida, pois:

toda a filosofia que coloca a paz mais alto do que a guerra, toda a ética com uma concepção negativa do conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhecem o termo final, um estado terminal de qualquer espécie, todo preponderante desejo estético ou religioso por um à-parte, um além, um fora, um acima, permitem que se pergunte se não foi a *doença* aquilo que o inspirou (GC prólogo 2).

Esse é um dos compromissos de Nietzsche, no último período de sua obra. Ao médico da cultura não cabe a manutenção da vida pacata e tranquila, a luta por vontade de potência não permite equilíbrio constante, só assim é possível a elevação da cultura. A própria história de vida do autor, sempre às voltas com problemas de saúde, parece ter fornecido sua inspiração como filósofo, o tornando são em termos fisiopsicológicos. Se essa proposta diagnóstica e interventiva toma por base os aspectos saudáveis e doentios de um organismo, seja um ser humano ou a própria cultura, é legítimo investigar o que Nietzsche nomeia como saúde ou doença.

### **1.4.3 Saúde e doença**

É preciso especial atenção ao significado dos termos saúde e doença, pois não estão relacionados estritamente aos aspectos somáticos. Cabe uma reflexão filosófica sobre o *status* de saúde e doença, abordando a perspectiva do autor que concebe o organismo ou unidade orgânica como um conjunto de impulsos, reitera-se, a partir da doutrina de vontade de potência, que pode manifestar-se tanto nos indivíduos quanto

nos povos ou nas culturas. Se a doutrina de vontade de potência não concebe dualidades ou relação causa e efeito, por consequência, saúde e doença não são entidades distintas - solidariamente pertencem à mesma dinâmica:

[...] a consequência é a solidariedade fundamental entre saúde e doença, a hipótese da vontade de potência implicando na homogeneidade integral da realidade e, portanto, na rejeição de qualquer diferença de natureza entre esses dois termos. O trabalho do filósofo médico exige então uma profunda atenção às variações de grau, de dosagem relativa, que distinguem diferentes processos corporais (WOTLING, 2013, p.162).

Considerando que a saúde pode manifestar-se tanto nos indivíduos quanto nos povos ou nas culturas, é importante delimitar seu significado tanto em nível individual quanto cultural.

Iniciando pelo nível individual, em termos somáticos, o doente pode ser “sadio em seu fundamento”<sup>26</sup>, saudável é aquele que seus traços fisiopsicológicos o encaminham à afirmação da existência em todos os âmbitos. Nesse sentido, o corpo enfermo pode oportunizar o aumento da potência de uma parcela dos impulsos - o que representa a mais pura afirmação da vida e condição de saúde. Mas, por outro lado, pode também se deixar levar pela doença, emitindo sinais de fraqueza - seu sofrimento não se torna sua força, e sim uma busca por consolo, inibição da ação e fonte de ressentimento<sup>27</sup>. O próprio Nietzsche tinha uma saúde física debilitada, mas se considerava extremamente saudável, pois o que está em pauta é a luta entre os impulsos e que eles se organizem de forma hierárquica:

Saúde e doença não são essencialmente diferentes, como os médicos antigos acreditavam e alguns praticantes ainda acreditam nisso hoje. Não os torne diferentes princípios ou entidades que lutam pelo organismo vivo e que o convertem em seu campo de batalha. Estas são ferramentas antigas e fofocas que não são mais úteis. De fato, entre essas duas formas de existência, há apenas diferenças de grau:

---

<sup>26</sup> Cf. EH Por que sou tão sábio 2.

<sup>27</sup> O ressentimento é considerado um sinal de doença, é uma disfunção entre a consciência e a memória, ou seja, entre a consciência e o não consciente. De acordo com Azeredo (2010, p. 365), “os traços [mnêmicos] são impressos no não consciente e a consciência permanece receptiva às excitações presentes [...] O esquecimento impede a invasão da consciência pela memória. [...] No ressentimento, de modo completamente diferente, a consciência é invadida pela memória, o que faz com que sua reação deixe de ser acionada e passe a ser sentida. Como resultado disso, não mais reage: só sente, e sente tudo de uma maneira rancorosa e ressentida”. Esse tema será discutido no capítulo 3.

exagero, desproporção, a não-harmonia dos fenômenos normais constituem o estado de doença (FP 1888, 14 [65]).

No mesmo fragmento, o autor faz uma relação com a filosofia que está para além das classificações de bem e mal, pois o *mal* pode ser interpretado de forma convencional como “exagero”, “desarmonia”, enquanto *bem* pode ser apenas um dispositivo de proteção contra o perigo representado por esse exagero, desarmonia e desproporção do “mal”. O filósofo alemão se exclui desse tipo humano que não tem reação e é defensivo, considerados por ele como fracos ou escravos. Atribui a si próprio uma fineza suprema para os sinais de impulsos sadios: “falta-me qualquer traço doentio; mesmo em tempo de severa doença não me tornei um doente” (EH Por que sou tão inteligente 10). Aquele que é saudável [do ponto de vista da hierarquia impulsional] suplanta a doença somática. Para Nietzsche, antes de lastimarmos uma doença [física ou psicológica] é preciso reconhecer que essa é a chance de fortalecimento das nossas forças vitais.

A interpretação sobre o mundo a partir de lutas de dominação, através do que ele nomeou como “vontade de potência”, não deixa de suscitar um questionamento: um doente ou escravo no fundamento nunca será saudável ou nobre? E um nobre, por sua vez, nunca será um enfermo? Segundo Itaparica (2016, p. 370), é preciso questionar se há um determinismo em Nietzsche nesse ponto:

O grande problema da teoria dos tipos e de uma possível terapêutica nietzschiana - com sua filosofia afirmativa - consiste no seu caráter determinista, o que impossibilita alguém de efetivamente se curar, caso fosse o tipo escravo, doente no fundamento, enquanto seria também algo determinado o fato de alguém ser fundamentalmente saudável.

De fato, Nietzsche soa um tanto determinista quando assevera que “um ser tipicamente mórbido **não pode ficar são, menos ainda curar a si mesmo**; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico estimulante ao viver, ao mais-viver” (EH Por que sou tão sábio 2, grifo nosso). Outro ponto a interrogar é sobre o ideal de saúde ou capacidade de superação: seria uma espécie de perfeccionismo - visto que o autor enfatiza um ponto de vista de maximização da potência?

Esse debate envolvendo as duas perguntas, sobre determinismo e perfeccionismo, ficarão vinculadas ao capítulo final, quando apresentaremos a visão

nietzschiana sobre a possibilidade de o humano criar a si próprio, pois considerar essa possibilidade de construção de si é o nosso argumento e não coaduna com a visão determinista sobre saúde. Sobre a segunda pergunta, será necessário esclarecer o que se entende por perfeccionismo e se o projeto de Nietzsche prevê a todos um utópico estado de perfeição.

Retomando a observação sobre a condição nobre, saudável e forte que favorece a vida, ela não é fruto de um ato intencional ou escolha consciente. Para Nietzsche, como vimos, não há uma cisão entre o que é físico e o que é psíquico - o ser humano é um conjunto de impulsos concomitantemente físicos e psíquicos. Há um movimento de dominação operando e fazendo essa hierarquia entre forças acontecer, que fomenta e que constrói as faculdades auxiliares: “segue crescendo na profundidade a ‘ideia’ organizadora, a destinada a dominar - ela começa a dar ordens, lentamente conduz *de volta* dos desvios e vias secundárias”, esse movimento de dominação “prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo. - Constrói uma após a outra as faculdades *auxiliares*, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre ‘fim’, ‘meta’, ‘sentido’” (EH Por que sou tão inteligente 9).

Graças a uma análise refinada e profunda da própria condição fisiopsicológica, Nietzsche mostra que o termo que emprega ao tratar das suas “escolhas” não deve ser tomado no sentido literal. Nem determinações do livre arbítrio nem opções conscientes, suas “escolhas” decorrem do dinamismo dos processos fisiopsicológicos. Ao propor-se a explicar “por que sou tão inteligente”, além de examinar o que tornou possível que venha a assumir a tarefa de transvalorar todos os valores, como já havia feito no capítulo anterior, ele ressalta a importância dessa tarefa, fazendo para tanto o diagnóstico da cultura ocidental (MARTON, 2018, p. 900).

Para prosseguir nessa investigação, o intuito é delimitar o significado de saúde e doença em nível cultural, acompanhando a passagem de Nietzsche de médico de si mesmo à médico da cultura.

Ao médico da cultura cabe experimentar a grande dor, “a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer” (GC prólogo 4). Nietzsche prossegue nos dizendo que essa dor obriga o filósofo a alcançar a profundidade extrema e se desprender de toda confiança e benevolência. “[...] Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” -; mas sei que nos *aprofunda*. Retornamos uma outra pessoa, com algumas interrogações mais, sobretudo com

*vontade* de ora em diante questionar mais”<sup>28</sup>. Na mesma obra, o filósofo alemão aponta que os prazeres do “homem culto” se tornam então repugnantes, representam apenas o desvario adolescente do impulso à verdade - do qual é preciso tirar o véu. Apreciar o impulso ao conhecimento científico e à suposta verdade que ele traria são sinais de doença que escondem a luta entre os próprios impulsos:

De tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos renascidos, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentimentos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes<sup>29</sup>.

Nietzsche aponta uma dinâmica entre impulsos nas esferas orgânica e inorgânica concebidas de forma unificada, mas é fato que coloca especial acento na esfera cultural. Dessa forma, saúde e doença em nível cultural são concebidas a partir da configuração entre impulsos, de acordo com Frezzatti (2008, p. 305):

uma produção cultural pode ser considerada produto de um organismo bem hierarquizado e com impulsos potentes e, portanto, saudável, ou produto de um organismo no qual os impulsos estão enfraquecidos e desorganizados e, portanto, doente. [...] Criações humanas que necessitam de conceitos imutáveis, eternos e absolutos são doentias, negam a vida, e, assim, são sintomas de configurações de impulsos mórbidas.

Conforme visto no início dessa investigação, o jovem Nietzsche interrogava: “onde estão os médicos da humanidade moderna que, em si mesmos, tenham os seus pés tão firmes e saudáveis que ainda poderiam cuidar de alguma outra pessoa e a guiar pela mão?” (Co. Ext. III 2). Já no pensamento do maduro Nietzsche, essa visão de “filósofo médico cuidador e guia dos demais” será alterada, especificamente em *Genealogia da Moral*. O médico deve ser, inicialmente, filósofo para si e deve estar comprometido com o futuro da cultura, mas não é tarefa do sadio curar os enfermos: “sadios permaneçam apartados dos doentes, não se confundam com os doentes. Ou por acaso seria sua tarefa serem enfermeiros e médicos?” (GM III15). Ao filósofo não cabe o papel do sacerdote ascético, identificado ao doente e que a este propõe a

---

<sup>28</sup> GC prólogo 4.

salvação. Os fiadores do futuro devem estar comprometidos apenas com o futuro do homem.

O filósofo alemão enfatiza que é necessário “distanciar-se dos fenômenos morais do mesmo modo que o médico se mantém distante da crença nas bruxas e da doutrina ‘da garra do diabo’” (FP 1884, 26 [23]). Os novos filósofos, na concepção do autor, deveriam ser “espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar ‘valores eternos’”. Seriam os “homens do futuro”, teriam que se achar sempre em contradição com o “ideal de seu hoje” (BM 203 e 212). Seu papel se opõe ao ideal civilizatório que preconiza o “progresso”:

Que nós não nos enganemos! O tempo corre avante, - nós gostaríamos de crer que tudo que estivesse no tempo também corresse avante... que o desenvolvimento [*Entwicklung*] fosse uma evolução [*Vorwärts-Entwicklung*]. Isso é a aparência enganosa que seduz os mais prudentes: mas o século XIX não é um progresso [*Fortschritt*] em relação ao XVI (FP 1888, 15 [8]).

Nietzsche aponta que a filosofia metafísica, o pensamento de Sócrates e Platão, o cristianismo, a moral e a arte são expressões de um mundo supostamente civilizado, mas que, na verdade, evidenciam a desagregação dos impulsos. Em GC prólogo 2, ele assevera:

Eu espero ainda que um médico filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, de uma época, de uma raça, da humanidade - tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, potência, crescimento, vida.

Mais uma vez, o filósofo alemão enfatiza sua tese de que as criações culturais, [podemos afirmar que inclusive sua própria filosofia, a dos pós platônicos e a arte de Wagner, política, religião, ciências exatas, etc], são manifestações inconscientes do estado do corpo. Isso significa que são interpretações provindas de suas próprias lutas de impulsos por vontade de potência e não expressão da realidade ou verdade em si. O que muda é se essa configuração fisiopsicológica se reflete de forma saudável ou de forma mórbida. Nietzsche acredita que sua filosofia baseada na própria vivência, que se põe em questionamento constante e recusa o conforto e alívio das respostas racionais, é expressão de saúde, diferentemente das demais criações aqui citadas:

“todas as nossas religiões e filosofias são *sintomas* de nossa saúde corporal” (FP 1884, 25 [407]).

Entretanto, ele coloca especial destaque na religião, ao dizer que “o afeto religioso é a doença mais interessante da qual o homem já adoeceu. Seu estudo faz com que homens saudáveis pareçam ser quase tediosos e abjetos” (FP 1884, 25 [512]).

O médico da cultura, então, deve estar atento aos sintomas representados pela compaixão, culpa, conceitos de pecado e castigo – já que a má-consciência é signo de doença. Segundo Nietzsche, a religião cristã, com sua moral de ressentimento, inventou o “grande stratagem” para aliviar a dor do homem ao responsabilizá-lo e culpabilizá-lo por seu sofrimento. Foi a forma de dar-lhe um sentido, pois o insuportável para o homem não é a dor, mas, sim, sua falta de sentido, conforme GM III 28: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”. O médico de almas é, portanto, um ressentido - sua cura é enganadora e representa um perigo, pois: “sim, queremos despertar e curar, mas não de modo que os despertados tenham que voltar a dormir e os curados pereçam devido à cura” (FP 1881, 12 [189]).

O ressentido busca o alívio para o seu sofrimento, ele contagia a sua dor de ressentimento. Trata-se de uma raiva daqueles que o superaram, que se manifesta de forma camuflada. A luta de dominação entre seus próprios impulsos não se efetivou, cristalizando impulsos sem qualquer hierarquia. O médico de almas, o educador erudito e o sacerdote ascético, a partir de seus ressentimentos, se oferecem como “salvadores” dos enfermos<sup>30</sup>. São as “belas almas” dotadas de ilusória boa intenção e compaixão. Supostamente, o fato de recordarem seus próprios infortúnios os colocará em posição superior para auxiliar os mais *fracos*. Estão identificados aos sofredores e se tornam “autoridades” no tema, por isso podem ser misericordiosos. Primordialmente, cabe ao filósofo conhecer sim o sofrimento, mas isso não deve implicar em sentimento de compaixão ou culpa. Está advertido que o ato de curar, ajudar e aliviar outros humanos pode ter aparência de puro altruísmo, mas de forma latente subjaz a compaixão que incapacita qualquer auxílio ao outro. Esse mecanismo, na verdade, é uma forma de manter aceso o rancor. Conserva a memória da dor sentida em vez de reagir a ela.

Conforme GM III 14:

---

<sup>30</sup> Ver exemplos de fisiopsicologia nos casos Wagner e Sócrates, debatidos previamente.

Eles agora monopolizaram inteiramente a virtude, esses fracos e doentes sem cura: ‘nós somente somos os bons, os justos. Os *homines bonae voluntatis* [homens de boa vontade] [...] Olhe-se o interior de cada família, de cada corporação, de cada comunidade: em toda parte a luta dos enfermos contra os sãos - uma luta quase sempre silenciosa, com pequenos venenos, com agulhadas, com astuciosa mímica de mártir, por vezes também com esse farisaísmo de doente de gestos *estrepitosos*, que ama mais que tudo encenar a ‘nobre indignação’. Até nos espaços consagrados da ciência gostaria de fazer-se ouvir esse rouco latido de indignação dos cães doentes, a mordaz fúria e falsidade de tais ‘nobres’ fariseus.

O médico filosófico, diferentemente dos exemplos citados, não ambiciona aliviar seu rebanho pelo fato de possuir um “saber” a respeito da dor. Porém, o que ele faz de diferente, então, com a dor e o sofrimento? Como tira proveito dos infortúnios que o ameaçam? Ele consegue esquecer e, dessa maneira, a memória não invade a consciência o impedindo de reagir. Sua dor não está contaminada pelo ressentimento e só o fortalece. A relação de dominação entre os próprios impulsos está em jogo, a dor<sup>31</sup> pode ser o que impulsiona a ação e criação rumo à autossuperação. Conhecer o sofrimento é uma atitude crucial, pois “o sofrimento pode ser atenuado, conhecendo-o. A compaixão não faz senão redobrar o sofrimento e talvez seja a origem da incapacidade para ajudar - entre os médicos” (FP 1880, 2 [35]).

A reflexão nietzschiana busca tanto evidenciar o procedimento genealógico do caráter interpretativo das criações culturais quanto criticar a qualidade dessas interpretações. É uma tentativa de decifrar a fonte original e inconsciente [a vontade de potência de cada uma], assim como denunciar as interpretações falíveis e idealistas, que prevalecem desde Platão.

Nesse aspecto, a crítica às morais, às religiões e às filosofias pretende mais evidenciar um modo defeituoso de constituição do que uma aniquilamento feroz<sup>32</sup>. As criações culturais ou humanos que se pretendem infalíveis, se percebem como saudáveis e é preciso suspeitar de quem não suspeita de si mesmo. Colocar-se como “norma” ou padrão” é uma forma de acomodação que não excita o processo criativo.

Nas palavras de Giacóia (2020, p.24):

nos supostamente ‘robustos de espírito’ a suspeita não se aprofunda, não se abisma, porque não são suficientemente astutos e malvados,

<sup>31</sup> O papel da dor e sofrimento será abordado no capítulo 3.

<sup>32</sup> “Trata-se de minar a partir de dentro essas interpretações falíveis, sobretudo nefastas, em vez de opor tese contra tese, num processo de refutação direta. É por essa razão que se apresenta a filosofia como um “ ‘ser subterrâneo’, que perfura, que escava, que mina” (WOTLING, 2013, p. 155).

e encontram-se permanentemente entorpecidos por uma saúde untuosa, eles são também maus filósofos; satisfeitos e acomodados, eles jamais são impelidos, com pressão exercida pela doença sobre o pensamento, na direção de uma (re)criação de condições normativas, à artística criação de 'mundos possíveis'. Por causa disso, um verdadeiro filósofo, enquanto um homem do conhecimento, não pode deixar de suspeitar precisamente daqueles espíritos supostamente robustos.

Para finalizar, é preciso reafirmar que essa pesquisa quer destacar a oposição entre médico da cultura e médico das almas. A proposta de intervenção nietzschiana aponta isso através da fisiopsicologia, uma psicologia que “ousa descer às profundezas”, propõe contestação em tempo integral e que incomoda quem dela se aproxima, na tentativa de desacomodar os ideais sociais vigentes.

Assim abrimos a próxima seção: que tipo de intervenção propõe a psicanálise? Freud era médico, mas propõe uma nova intervenção psicológica que, segundo ele, estaria para além da consciência.

## 2 O PSICANALISTA COMO MÉDICO DAS NEUROSES EM FREUD

Poderíamos afirmar que Freud é um médico de almas? Essa afirmação teria a mesma conotação empregada por Nietzsche em sua crítica à metafísica? A princípio, é válido considerar que Freud não parte da tradição filosófica [apesar de com ela flertar], mas sim da tradição médica. Em um texto pré-psicanalítico chamado *Tratamento Psíquico* ou *Tratamento anímico*, ele nos diz que *psique* é uma palavra grega que, em tradução alemã, significa “alma” [Seele<sup>33</sup>] e que podemos entender tratamento psíquico como sinônimo de tratamento anímico [Seelenbehandlung] - desde que não nos apressemos deduzindo que isso significa tratamento dos fenômenos patológicos da vida anímica, pois esse não seria o significado. Tratamento psíquico quer dizer: “tratamento **que parte da alma**, tratamento - de distúrbios anímicos **ou físicos** - com meios que inicial e diretamente terão efeito sobre o anímico da pessoa” (FREUD, 2017a [1890], p. 19, grifo nosso). Esse esclarecimento, fornecido num texto inicial do autor, aponta que ele não pretende tomar como óbvia a dicotomia que aparta o sofrimento do corpo das dores da alma. Em uma carta endereçada ao pastor Oskar Pfister em novembro de 1928 [38 anos depois], Freud assevera que o lugar do analista não é o lugar do médico nem do sacerdote, mas uma categoria ainda não existente, que ele nomeia com o termo *weltlicher Seelsorger*, algo semelhante a cuidador de alma secular (ou mundano)<sup>34</sup>.

De forma bem precoce, em um escrito pré-psicanalítico, Freud também nos mostra que o seu método se funda na palavra:

Palavras também são a ferramenta essencial do tratamento anímico. O leigo achará difícil entender que distúrbios patológicos do corpo e

---

<sup>33</sup> “Não há dúvida de que a melhor tradução para a palavra grega *psyché* em alemão é *Seele*. As dificuldades se colocam a partir da tradução dessas palavras para línguas como o português - ou mesmo para o inglês. A questão tornou-se central depois da crítica de Bruno Bettelheim às versões inglesas. Elas vertiam o substantivo *Seele* por *mind* e o adjetivo *seelisch* por *mental*, o que resultaria na tradução por “mente” e “mental” em português, nas traduções indiretas. Ocorre que em alemão, assim como em grego, a mesma palavra - *Seele* - é empregada tanto no âmbito filosófico-científico, para se referir ao psiquismo em seus aspectos cognitivos, emocionais, sensoriais, etc., quanto ao âmbito estético-literário. De toda forma, apesar dos inconvenientes, parece menos inadequado traduzir *Seele/seelisch* pelo par “alma/anímico” do que por “mente/mental” (TAVARES, 2017, p. 44).

<sup>34</sup> Outro aspecto a considerar é que a presença do termo ‘médico’ [Arzt] designa o analista no período anterior a 1926 e, partir de então, o termo o termo mais utilizado será “analista” [Analytiker]. “Como lembra James Strachey, o leitor notará a presença maciça do termo “médico” [Arzt] para designar o analista, principalmente nos textos anteriores ao ensaio sobre “A questão da análise leiga”, de 1926, assim como notará sua significativa ausência, nessa acepção, nos textos posteriores a essa data, quando o termo será substituído por “analista” [Analytiker] (IANNINI; TAVARES, 2017, p.12-13).

da alma possam ser eliminados por “meras” palavras do médico. Ele achará que se lhe imputa acreditar em magia. E ele não está de todo enganado; as palavras de nossos discursos cotidianos nada mais são do que magia empalidecida. Mas será necessário trilhar mais um desvio para tornar compreensível como a ciência consegue devolver à palavra pelo menos uma parte de seu antigo poder mágico (FREUD, 2017a [1890], p. 19).

Nesse sentido, o questionamento inicial desta seção sobre Freud ser um médico de almas e como isso se articula ao pensamento de Nietzsche poderá ser avaliado após a investigação e apresentação sobre a função do nosso médico das neuroses. É preciso, essencialmente, esclarecer como a terapêutica freudiana opera em relação às pulsões e se é mais uma técnica da compaixão tentando evitar ou amenizar o contato com o sofrimento. Também é essencial avaliar a forma como concebe a luta pulsional que resulta em expressões sintomáticas e, assim, estabelecer quais são as relações entre “saúde e doença” para que, no próximo capítulo, possam ser debatidas frente as concepções nietzschianas.

Neste capítulo, apresentaremos os textos iniciais referentes ao tratamento das neuroses através da *talking cure*, assim como as reformulações da doutrina das pulsões - a metapsicologia freudiana. As principais obras utilizadas são: *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905; *Pulsão e seus destinos*, de 1915 e *Além do Princípio do Prazer*, de 1920. Após termos apresentado a base freudiana sobre a doutrina das pulsões, compete apresentarmos o material técnico sobre a clínica, a função do médico das neuroses antes e depois da elaboração da pulsão de morte, sempre lembrando que há uma articulação entre a parte especulativa e a parte empírica da psicanálise.

## **2.1 O tratamento das neuroses nos primeiros textos freudianos**

No início, a psicanálise tinha apenas o objetivo de compreender o que eram conhecidas como doenças nervosas funcionais, visto que o tratamento médico da época era ineficaz. De acordo com Freud (1996t [1923-1924]), os neurologistas do século XIX consideravam exclusivamente fatos químico-físicos e patológicos-anatômicos. Ou seja, não concebiam as doenças nervosas articuladas ao fator psíquico. Toda doença nervosa necessariamente teria que ser avaliada com base em parte ou função cerebral. Não havia uma abordagem clínica que considerasse a

neurose, em específico as paralisias histéricas, que continuavam sendo associadas a ligeiros distúrbios de ordem cerebral ou tratadas com zombaria por se assemelharem à uma simulação, visto que a parte paralisada do corpo não correspondia às inervações somáticas. Nitidamente, o fator psíquico não podia ser compreendido ou admitido pelos neurologistas, “deixavam-no aos filósofos, aos místicos e - aos charlatães; e consideravam não científico ter qualquer coisa a ver com ele” (FREUD, 1996t [1923-1924], p. 215).

Ter estudado por um tempo com quem era considerado o maior neurologista da época, Charcot, em Salpêtrière, em 1885, foi o que deu a Freud a possibilidade de acompanhar a defesa argumentativa e o tratamento dos sintomas de histeria através da hipnose, distante do que defendia a maioria dos médicos da época, ou seja, distante da ideia de que pacientes histéricos apenas simulavam sintomas:

Sustentava-se que na histeria qualquer coisa era possível e não se dava crédito aos histéricos em relação a nada. A primeira coisa feita pelo trabalho de Charcot foi a restauração da dignidade desse tópico. Pouco a pouco, as pessoas abandonaram o sorriso desdenhoso com que uma paciente podia ter certeza de ser recebida naquele tempo. Ela não era mais necessariamente uma simuladora de doença, pois Charcot jogara todo o peso de sua autoridade em favor da autenticidade e objetividade dos fenômenos histéricos (FREUD, 1996c [1893], p. 28).

Charcot via a hereditariedade como predisposição e a principal causa dos sintomas histéricos, acompanhado do que denominava agente provocador. Entre os prováveis agentes provocadores da histeria, o principal, na visão de Charcot, era o trauma, compreendido como um choque acompanhado de afetos intensos. O trauma era, então, encarado como uma perturbação com demasiadas sensações:

[...] os sintomas cujo rastro pudemos seguir até os referidos fatores desencadeadores deste tipo abrangem nevralgias e anestésias de naturezas muito diversas, muitas das quais haviam persistido durante anos, contraturas e paralisias, ataques histéricos e convulsões epileptoides, que os observadores consideravam como epilepsia verdadeira, *petit mal* e perturbações da ordem dos *tiques*, vômitos crônicos e anorexia, levados até o extremo de rejeição de todos os alimentos, várias formas de perturbação da visão, alucinações visuais constantemente recorrentes, etc. (FREUD, 1996c [1893], p.40).

Estas sensações poderiam ser mais intensas quando acompanhadas por outras doenças ou fragilização do sistema nervoso. Contudo, Freud sustou o

argumento da hereditariedade defendida por Charcot, divergindo de seu mestre, como é possível perceber no fragmento a seguir:

Dirijo-me em particular aos discípulos de J.-M. Charcot, para formular algumas objeções à teoria etiológica das neuroses que nos foi legada por nosso mestre. O papel atribuído naquela teoria à hereditariedade nervosa é bem conhecido: é a única causa verdadeira e indispensável das afecções neuróticas, podendo as outras influências etiológicas aspirar apenas ao nome de *agents provocateurs*. Essa era a opinião sustentada pelo próprio grande homem e por seus discípulos, [...], a respeito da neurose maior, a histeria; e [...]. Por muito tempo tive dúvidas sobre esse assunto, mas tive que esperar pela descoberta de fatos corroborativos em minha experiência cotidiana como médico (FREUD, 1996e [1896], p.143).

Diante disso, nota-se que Freud indicou ser a hereditariedade um item da conjuntura que poderia facilitar e, inclusive, aumentar o afeto doentio, mas não ao ponto de determinar uma neurose. Ao refutar a conjectura de Charcot sobre a hereditariedade da histeria, o psicanalista também indicou que o trauma era muito mais que mero agente provocador. Ter observado os fenômenos hipnóticos conduziu Freud aos seus argumentos fundamentais: era uma prova persuasiva sobre a influência mental capaz de provocar alterações somáticas e o comportamento dos indivíduos pós-hipnose ratificavam a existência de processos mentais descritos como inconscientes. “O ‘inconsciente’, é verdade, há muito tempo estivera sob discussão entre filósofos como conceito teórico, mas agora, nos fenômenos do hipnotismo,<sup>35</sup> ele se tornava algo concreto” (FREUD, 1996t [1923-1924], p. 216), tangível e sujeito a experimentação.

Prosseguindo nessa investigação sobre a função do médico das neuroses, no que diz respeito ao tratamento da histeria, outro grande colaborador das descobertas psicanalíticas foi Josef Breuer. Freud e Breuer - médico e professor - concordavam que os sintomas dos pacientes obtinham grandes melhoras quando recordavam e falavam sobre a experiência traumática. A princípio, a recordação das experiências traumatizantes sofridas na infância se dava sob o método hipnótico e, posteriormente, também através da “terapia da conversa”, conduzida habilmente pelo médico e que acabava produzindo um efeito libertador. A noção de *ab-reação*<sup>36</sup> era percebida nas

<sup>35</sup> O método hipnótico foi abandonado por depender do grau de sugestibilidade do paciente, nem todos eram hipnotizáveis (FREUD, 2017b [1904-1905])

<sup>36</sup> *Ab-reação [Abreagieren]*: certos afetos, que não são normalmente sentidos no momento de sua atualidade, são encontrados mantidos no inconsciente, devido à sua ligação com a lembrança de um

sessões de hipnose em que a descarga permitia o afeto traumático ser ab-reagido, ou melhor, descarregado, capacitando o sujeito a exprimir os afetos reprimidos ligados às experiências traumáticas, aliviando os sintomas. Essas ideias sobre a origem traumática da histeria eram comuns entre Freud e Breuer e o primeiro foi conjecturando com seu amigo que o psiquismo era fundado na linguagem e pelas suas representações.

A proposição era de que os afetos que não alcançassem as vias da “ab-reação” natural ficavam estrangulados, ou seja, retidos, causando os sintomas histéricos. Os dois autores apresentaram esclarecimentos sobre a teoria da dissociação e do afeto estrangulado. A respeito disso, Freud (1996c [1893]) afirmava que um afeto precisava ser descarregado. Em outras palavras, isso significava que o afeto, definido como a quantidade de energia no corpo de uma pessoa e representante de uma força interna permeada pela função biológica, tendo sua origem no corpo, mas interligada com a esfera psíquica, devia ter sua vivência transcorrida mediante reações adequadas entre essa energia e sua representação. Portanto, os afetos reuniam produção de grandes quantidades de excitação que demandavam descarga:

O sistema nervoso procura manter constante, nas suas relações funcionais, algo que podemos descrever como a “soma da excitação”. Ele executa essa precondição da saúde eliminando associativamente todo acúmulo significativo de excitação, ou, então, descarregando-o mediante uma reação motora apropriada (FREUD, 1996a [1892], p. 196).

Nesta perspectiva, os histéricos incapazes a essa descarga adequada, independente se fosse por recusa no enfrentamento, medo ou ainda porque eles se impunham restrições proibitivas impossibilitando essa eliminação, exemplificavam o que é nomeado como trauma. Para Freud (1996e [1896], p.196), “transforma-se em trauma psíquico toda impressão de que o sistema nervoso tem dificuldade em abolir por meio do pensamento associativo ou da reação motora”.

O psicanalista entendia o porquê de a memória do trauma ser dissociada do ocorrido, pois a dissociação defendia a pessoa de um conflito psíquico, enquanto Breuer afirmava que existia um estado predisposto da pessoa, um “estado hipnoide”

---

trauma psíquico. Afetos e lembranças, assim ligados, foram então recalçados, em virtude de seu caráter penoso. Quando o afeto e a verbalização da lembrança irrompem simultaneamente na consciência, produz-se a ab-reação, que se manifesta por gestos e palavras que explicitam tais afetos (CHEMAMA, 1995, p.7).

durante o ato traumático que se instaurava no corpo incapaz de reagir. O trauma psíquico, para ambos, era o momento em que uma ideia se transformava em corpo estranho no psiquismo, ou seja, o processo morfológico da doença. Freud, por sua vez, decidiu introduzir questões em sua construção teórica que levavam em conta fatores psicológicos na investigação acerca da concepção do sintoma, passando a considerar relatos sobre as imaginações, fantasias, ficções, representações construídas no período infantil de seus pacientes. A origem das neuroses passa a ser explicada por Freud como um trauma sexual precoce. Em carta a Fliess<sup>37</sup>, ele afirma que as fantasias se originam de uma combinação inconsciente a partir de coisas vistas e ouvidas, seriam produzidas a partir de restos de imagens visuais e restos de experiências auditivas, o que torna impossível determinar a conexão original, pois há um falso enlace. Nesse sentido é válido explicarmos a associação desses restos ou traços mnêmicos.

O inconsciente, que há muito tempo estivera sob discussão filosófica, agora se torna alvo de Freud ao postular sua primeira concepção tópica do aparelho psíquico. Apesar de, assim como Nietzsche, criticar a visão de que haveria uma consciência racional que determina nossas vontades, é fato que desejava representá-la em moldes aceitos pelo meio científico. Ele distingue três sistemas: inconsciente, pré-consciente e consciente, e entre eles se situa uma censura, insistindo que não se tratam de regiões localizáveis em partes do cérebro, importando mais a direção de seu funcionamento do que os lugares em si. O inconsciente é constituído por conteúdos recalçados e que têm o acesso ao sistema pré-consciente e consciente recusados. Esses “conteúdos” estão investidos pela energia pulsional e só terão acesso ao sistema pré-consciente e consciente se forem deformados pela censura. O inconsciente é um sistema com modos próprios de expressão, apto de subsistir de forma independente em relação à consciência, que acaba sendo superficial em sua abrangência.

Não há necessidade de hipótese de que os sistemas psíquicos sejam realmente dispostos numa ordem *espacial*. Seria suficiente que fosse estabelecida uma ordem fixa pelo fato de, num determinado processo psíquico, a excitação passar através dos sistemas numa sequência *temporal* especial (FREUD, 1996g [1900], p. 567).

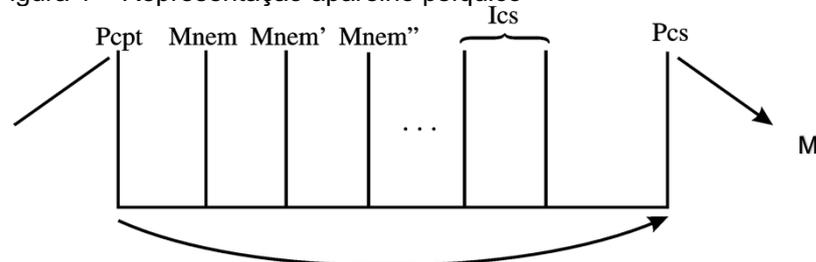
---

<sup>37</sup> FREUD, 1996f [1897], p.301. Rascunho M. Notas II (25 de maio de 1897).

Essa sequência temporal apresenta um fluxo *regressivo*, conceito que é apresentado em *A Interpretação dos sonhos*, de 1900. A representação do aparelho psíquico seria de um conjunto constituído por dois sistemas: “um que recebe os estímulos e que fica localizado na extremidade sensória do aparelho, que é o Sistema perceptivo — Pept), e outro sistema localizado na extremidade motora, e que dá acesso à atividade motora (Sistema motor — M)”<sup>38</sup>. O que é recebido pelos órgãos dos sentidos deixa traços de memória [ou traços mnêmicos] no sistema perceptivo.

Mas este não poderia reter as modificações advindas dos traços mnêmicos e continuar sempre aberto à percepção - não seria possível desempenhar ao mesmo tempo as funções de percepção e de memória. “Assim, o sistema (Pept), situado na frente do aparelho psíquico, recebe os estímulos perceptivos, mas fica permanentemente aberto aos novos estímulos”<sup>39</sup>. Dessa forma, as funções de armazenamento e associação ficam a cargo dos vários sistemas mnêmicos, que recebem as excitações do primeiro sistema e as convertem em traços permanentes. A associação desses traços mnêmicos compõe o que está inconsciente. Enquanto isso, o sistema que tem por função exercer censura e, assim, suprimir da consciência a atividade do sistema inconsciente, foi localizado na extremidade motora do aparelho por causa da sua maior relação com a consciência e também por ser responsável por nossas ações voluntárias e conscientes. Nessa representação gráfica em que o objetivo é a sistematização do conceito de inconsciente, é relevante considerar a sequência temporal em que o sistema Ics só obtém acesso à consciência através do sistema Pcs/Cs, e essa passagem exige que os conteúdos sejam distorcidos por este último sistema. (FREUD, 1996g [1900]).

Figura 1 – Representação aparelho psíquico



Fonte: . 1<sup>40</sup> (1996g [1900] Cap V)

<sup>38</sup> GARCIA-ROZA, 2009, p. 78.

<sup>39</sup> Ibid., p.78.

<sup>40</sup> **Pcpt**: sistema perceptivo, que se encontra na extremidade sensorial. **Mnem**: traços mnêmicos. **Ics**: inconsciente - uma associação de traços mnêmicos que se esforçará por avançar para o Pcs e, a partir daí, ganhar acesso à consciência. **Pcs**: pré-consciente. **M**: extremidade motora, abre as comportas da atividade motora. (FREUD, 1996g [1900], p. 568-570).

Percepção e memória, no argumento freudiano, não são duas atribuições obviamente conscientes - essa é a base da sua “psicologia das profundezas”. Essa elaboração sobre a primeira tópica aponta para a dissociação da memória como o efeito de um conflito psíquico. A tentativa de colocar a teoria psicológica numa linguagem neurológica tomou sua atenção nos primeiros escritos, pois, já a partir do ano de 1900, identificamos seu trabalho voltado para a decifração das formações do inconsciente como sonhos, sintomas, chistes, atos falhos.

Na clínica, passou a dedicar atenção às ocorrências involuntárias no discurso dos pacientes, ou seja, pensamentos que pareciam ocorrer à revelia do indivíduo e que pareciam atrapalhar a ordem intencional do discurso. Justamente esses pensamentos desconexos deveriam ser comunicados ao médico, na tentativa de recuperar o que havia sido esquecido. Porém, ao insistir para preencher lacunas da memória com um esforço de atenção, os pacientes acabavam resistindo mais ainda a esse processo. Dessa forma, o psicanalista vienense conclui que “as amnésias são resultado de um processo que ele chama *recalque (Verdrängung)*” (FREUD, 2017b [1904-1905], p.54). A resistência fica cada vez maior na mesma proporção em que se aproxima de representações recalçadas, expondo que há um conflito entre forças psíquicas. Essa seria a função inicial do médico das neuroses: suspender as resistências rumo às representações recalçadas. Ele nos diz que os sintomas neuróticos são resultado de um conflito entre forças opostas<sup>41</sup>:

as duas forças que entraram em luta encontram-se novamente no sintoma e se reconciliam, por assim dizer, através do acordo representado pelo sintoma formado. É por essa razão também que o sintoma é tão resistente: é apoiado por ambas as partes em luta (FREUD, 1996q [1917], p. 361).

Freud parte do modelo de pesquisa que abrange sua noção empírica a partir da observação e tratamento de casos atendidos, mas gradualmente introduz suas teorias especulativas para dar conta de explicar os fenômenos observados, como por exemplo sua concepção sobre essa luta entre duas forças e causadora da doença. Era um neurologista insatisfeito com a abordagem científica de sua época por esta

---

<sup>41</sup> A luta aqui pode ser entendida entre as pulsões inconscientes que querem vir à tona e a censura exercida pela consciência. Cf. Freud (1996q [1917], p. 363): “Se mostram estreitamente interligados a libido e o inconsciente, de um lado, e, de outro, o ego, a consciência e a realidade, embora, de início, eles não sejam da mesma espécie”.

não se ocupar dos efeitos psíquicos, mas que, paralelamente, aspirava pertencer aos moldes da ciência. Ocorre que essa articulação entre experimentação e teoria só seria possível recorrendo ao que até então era tema da filosofia - aspecto relevante a ser considerado na próxima seção, principalmente no que se refere à doutrina das pulsões.

## **2.2 O tratamento das neuroses a partir da doutrina da pulsões [*Triebe*]**

Para essa investigação, é necessário examinar a especificidade do uso de *Trieb*, propiciando essa interface entre Freud e Nietzsche. Na obra de Nietzsche, como vimos anteriormente, encontramos o termo *Trieb* empregado em sentido diferente do freudiano, relacionado à Vontade de Potência, que não é exclusivamente humana, mas de todo organismo (vivo ou não vivo). Se Vontade de Potência é a chave para entender a função do médico da cultura e a fisiopsicologia em Nietzsche; em Freud, *Trieb* será o fio condutor para compreender a função do psicanalista como médico das neuroses.

Até 2004, a única versão das obras completas de Sigmund Freud, no Brasil, era a de James Strachey, uma tradução realizada a partir da tradução inglesa pela editora Imago. Após décadas de intensas críticas à essa versão, a partir de 2009 surgiram novos projetos de tradução a partir do original alemão. Os tradutores divergem se a melhor tradução para *Trieb* seria pulsão, instinto ou impulso. Essa celeuma, contudo, é reforçada pelo fato do vocábulo *Trieb* de fato ser controverso e polissêmico.

Freud (2017h [1926]), em *A questão da análise leiga*, considera a dificuldade de traduzir *Trieb* e afirma que é uma palavra invejada pelas línguas modernas, pois permite significados variados. É possível constatar que sua tradução é particularmente difícil justamente nas línguas em que a psicanálise mais se difundiu, como o espanhol, o francês, o italiano e o português. Os significados do termo alemão *Trieb* variam, mas há um núcleo semântico que permite descrevê-lo como “força impelente” ou “força que coloca em movimento”. O termo resulta da fusão de duas palavras do médio-alemão, “o que impele” (*Trip*), e “o que é impelido” (*Trift*). Essa dupla origem faz com que o termo englobe polaridades opostas, portanto permite um sentido mais amplo do que suas possíveis traduções para o português. *Trieb* pode designar polo impelente ou polo atrativo; pode situar-se como algo externo ou interno; pode ter o sentido de

algo agradável ou desagradável e pode pertencer à esfera da necessidade fisiológica ou da necessidade psíquica (HANNIS, 2004, p. 137-138). O termo já era amplamente empregado antes do advento da psicanálise e com diversas concepções biológicas, filosóficas e psicológicas. Considerando esse desacordo entre os tradutores<sup>42</sup> para definir a *Trieb*, o emprego do neologismo “pulsão” foi adotado, em português, a partir do francês, no qual “pulsion” era um arcaísmo que foi revivido pela psicanálise. Este termo substituiu quase completamente a palavra “instinct”, usada nas traduções francesas mais antigas.

Souza (2010), em *As palavras de Freud*, declara a preferência pelo uso de instinto e discorda do uso do neologismo pulsão. Na visão do autor, os pós-freudianos – mais especificamente os da escola francesa lacaniana - aboliram o uso de instinto porque implicaria uma inadmissível biologização da psicanálise. Para ele, a argumentação contra seu uso tende a ignorar passagens em que Freud utiliza um e outro termo alternadamente, ou sublinha o fundamento biológico de sua conceituação, ocasiões em que *Trieb* é usado tanto para seres humanos como animais:

O fato é que *Trieb* cobre os sentidos – ou parte dos sentidos – de “instinto”, “impulso” e “ímpeto” (e, por isso, uma sugestão sensata seria talvez a de utilizar uma das três palavras, segundo o contexto, incluindo o original entre colchetes). [...] tomar um neologismo em detrimento de um “velho conhecido” significa menosprezar as relações associativas. E a psicanálise, como a língua, vive de associações” (SOUZA, 2010, p.199)

Fonseca (2012) adverte que, em vez de “pulsão”, o termo “impulso” também poderia ser usado - desde que considerado de forma ampla e não como sinônimo de “impulsividade”.

Nesta investigação, será utilizado preferencialmente o termo *pulsão* para os trechos referentes às obras freudianas e, eventualmente, *impulso* para os trechos em que debatemos as ideias de Nietzsche e Freud.

Essa ideia é reforçada pela concepção de Hanns (2004, p. 144):

Embora utilize o termo *Trieb* para referir-se a seres humanos e a animais, Freud tende a reservar o emprego da palavra *Instinkt* para os animais. Em alemão, *Trieb* e *Instinkt* são sinônimos ocasionais, mas *Instinkt* padece do problema de enfatizar a articulação entre o

---

<sup>42</sup> Os argumentos dos tradutores (alemão-português) ultrapassam o objetivo dessa investigação. Entre os principais, figuram Paulo César de Souza, Renato Zwick, Luiz Alberto Hanns, Pedro Heliodoro Tavares, Marilene Carone e Kristina Michahelles.

biológico e o fisiológico com o psíquico como um imperativo, ao passo que o termo *Trieb*, além desse imperativo presente na vida das espécies e dos seres humanos, engloba outros elementos, como a esfera ligada ao pensamento e às representações.[...] *Trieb* não é representado apenas por imperativos compulsivos (como Freud exemplifica com a pseudopulsão e a fome no artigo “O Recalque”), mas também por desejos, carências e outras representações e afetos menos investidos e mais deslocáveis, que por isso podem conhecer destinos tais como a sublimação, o recalque, etc.

O *Trieb* é reconhecido por Freud como uma de suas teorias de cunho especulativo. Como ele formulará a disputa de forças geradoras do sintoma? Há duas doutrinas sobre as pulsões, a primeira apresenta o dualismo pulsões sexuais e pulsões de autoconservação; a segunda apresenta o dualismo pulsões de vida e pulsões de morte, como veremos a seguir.

### **2.2.1 O primeiro momento da doutrina das pulsões**

A primeira referência ao termo ocorre em Projeto para uma psicologia científica de 1895, considerada uma publicação pré-psicanalítica [e que está reservada para debate posterior nesta investigação]. Porém, é apenas a partir de 1905, em Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, que Freud passa a utilizar sistematicamente o termo *Trieb*, assim como seus diversos equivalentes extraídos da literatura alemã. Nesse artigo, é possível encontrar as primeiras indagações a propósito da origem e dos destinos da pulsão sexual, identificável desde a primeira infância. A pulsão sexual se compõe de várias pulsões parciais, que se definem por suas fontes e seus alvos: pulsões oral, anal, genital, escópica e agressiva. Freud observa que as manifestações da pulsão sexual nascem apoiando-se nas funções somáticas vitais.

O chuchar, por exemplo, tem caráter autoerótico – uma chupeta, dedo, língua ou lábios - são sugados com deleite. A simples sucção não tem função nutricional, mas é extremamente prazerosa e a criança busca repeti-la. Seu caráter autoerótico deve-se ao fato de satisfazer-se no próprio corpo, a pulsão ainda não está dirigida para outra pessoa. O prazer em chuchar seria um reencontro com a situação original de mamar no seio materno ou algo que o valha. Os lábios do bebê são estimulados pelo leite morno e, assim, são transformados em zona erógena. A necessidade de alimento, portanto, fundamental à sobrevivência humana, dá origem ao que se chama

de satisfação sexual - a princípio está a serviço da alimentação e, posteriormente, a serviço da sexualidade.

Na verdade, não apenas lábios têm propriedade erógena, mas qualquer outro ponto da pele ou da mucosa que provocam prazer quando estimuladas. Entretanto, é necessário diferenciar os termos “sexual” e “genital”. A estimulação de certas partes sensíveis do corpo, que são as zonas erógenas, proporcionarão na idade adulta uma relação genital, mas, a princípio, funcionam como pulsões parciais.

Em *Compêndio de psicanálise*, Freud (2016d [1940], p.35) diz:

(a) A vida sexual não começa somente com a puberdade, mas inicia-se sim, e com claras manifestações, logo após o nascimento. (b) É necessário diferenciar nitidamente os conceitos de sexual e de genital. O primeiro é o mais amplo e compreende muitas atividades que nada têm que ver com as genitálias. (c) A vida sexual abrange a função de obter prazer das zonas do corpo que são colocadas posteriormente a serviço da reprodução. Frequentemente, ambas as funções não chegam a coincidir por completo.

O momento parece oportuno para explicar o conceito freudiano de pulsões parciais. Na infância, as pulsões estão inteiramente desvinculadas e independentes entre si em seus esforços pela obtenção de prazer, diferentemente do que ocorre a partir da puberdade, quando já há possibilidade de cópula, ou seja, exercício da genitalidade. A existência de uma organização pré-genital da vida sexual comporta estágios preliminares de uma sólida organização das pulsões parciais. A vida sexual infantil se caracteriza, como já dissemos, por ser inicialmente autoerótica, em que as pulsões parciais estariam desligadas e independentes na sua busca de prazer, caracterizando o que Freud (1996h [1905]) chamou de aspecto perverso-polimorfo<sup>43</sup> da sexualidade infantil. Há uma aptidão na criança para tornar-se perversa polimorfa, isso significa que extrai prazer de qualquer parte do corpo – não importando se há objeto ou alvo sexual definido. A vida sexual universalmente se inicia perversa, a diferença se dá na passagem ou não pelo processo de recalçamento. Já a partir da puberdade, ao contrário, a vida sexual se orienta para a busca do prazer sob a influência da função reprodutora e as pulsões parciais se organizam e unificam, as zonas erógenas ficam subordinadas ao primado do genital. A pulsão sexual em sua

---

<sup>43</sup> Perversão: o conjunto dos comportamentos na esfera psicosexual, que visa à obtenção do prazer sexual que não seja por penetração genital com uma pessoa do sexo oposto. Polimorfa: várias formas, ou seja, variabilidade de objetos capazes de proporcionar a satisfação da pulsão sexual.

forma “madura” é, então, uma conquista. Sob esse ângulo, é digno de nota que a psicanálise não considera a sexualidade adulta uma aquisição natural, é uma saída satisfatória, mas que poderia ter tomado um rumo diferente. No humano, o objeto para satisfação da pulsão sofre muitos desvios, à diferença dos outros animais, a sexualidade é uma construção psíquica e não um dado natural da espécie.

Portanto, Freud afirmou a influência determinante, no ser humano, de uma ordem libidinal inconsciente, mas isso não está relacionado apenas à atividade sexual no sentido usual do termo, mas também aos diversos aspectos do que ele definiu como sexual: um conjunto de atividades, de representações, de sintomas, sem relações com a sexualidade tal como ainda é comumente concebida. Nas palavras do autor:

Reconhecemos como ‘vida sexual’ todas as atividades dos sentimentos ternos que têm os impulsos sexuais primitivos como fonte, mesmo quando esses impulsos se tornaram inibidos com relação a seu fim sexual original, ou tiveram de trocar esse fim por outro que não é mais sexual. Por essa razão, preferimos falar em psicosexualidade, colocando assim ênfase sobre o ponto de que o fator mental na vida sexual não deve ser desdenhado ou subestimado. Usamos a palavra ‘sexualidade’ no mesmo sentido compreensivo que aquele em que a língua alemã usa a palavra amar [lieben] (FREUD, 1996j [1910], p. 208-209).

Ao referir-se à teoria freudiana e a importância etiológica da psicosexualidade, não se pode considerar exclusivamente o fator somático. A citação acima também expõe que psicosexualidade pode ser compreendida inclusive como o amor que é inibido em sua finalidade - é o caso das relações ternas de amizade; ou seu fim sexual original pode ser trocado, por outro - como é o caso da sublimação.

A psicosexualidade comporta a noção de inconsciente, só está representada e só se manifesta no processo da realidade psíquica por meio das pulsões parciais e não por uma pulsão dita genital. Assim, um homem pode escolher uma mulher como seu objeto de amor, mas essa escolha não se limita a tal objeto. Ele também pode escolher uma criança, outro homem, um pé<sup>44</sup>, um carro, a arte, o trabalho. Não há uma resposta instintiva para o que significa ser homem ou mulher, trata-se de uma complexa relação de dependência, fixações e identificações.

---

<sup>44</sup> No fetichismo, verifica-se uma modalidade de satisfação autoerótica, a satisfação pulsional é oferecida pelo objeto fetiche e não pelo parceiro(a). O pé seria um exemplo de objeto fetiche.

Na tentativa de rastrear a noção de pulsão, o próximo passo é verificar as conjecturas freudianas em 1915, uma continuidade da teoria de 1905. Em *Pulsões e destinos da Pulsão*, Freud esclarece que se trata de um constructo teórico, permite e produz uma inteligibilidade distinta daquela fornecida pela descrição empírica e que “seu estudo a partir da esfera da consciência oferece certas dificuldades. A principal fonte de conhecimento continua sendo a pesquisa psicanalítica sobre as perturbações psíquicas” (FREUD, 2004a [1915], p. 151). Como vemos, o próprio autor reconhece a dificuldade e o quanto pode parecer obscuro embasar as investigações clínicas na sua noção de pulsão [e poderíamos acrescentar: manter-se puramente filiado à ciência, como era seu intuito]. É nesse artigo que ele sistematiza sua primeira teoria das pulsões, dando continuidade ao trabalho de 1905. A pulsão é definida como:

um conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo (FREUD, 2004a [1915], p. 148).

Parece evidente, mas é preciso considerar atentamente o que o autor quer transmitir ao dizer “um estímulo que provém de dentro do corpo e atua no psiquismo”. Trata-se de uma forma de fronteira sem demarcações nítidas, portanto, é preciso evitar o equívoco de cindir o termo *Trieb* e tratá-lo como referente ao biológico ou só ao que é humano e de inclinação psíquica – não há uma dicotomia mente-corpo, no humano [animal falante] não há pura reação fisiológica, ela necessariamente carece ser representada pelo psiquismo. Da mesma forma, qualquer representação psíquica terá o corpo como palco.

O texto sublinha que a pulsão tem uma força constante, tem sua origem em fontes de estimulação internas do organismo e nenhuma ação de fuga prevalece contra ela<sup>45</sup>. Dessa forma, Freud marca a distinção entre um estímulo interno que atua no psiquismo e um estímulo externo que tem origem fisiológica. Qual seria essa diferença? A fisiologia fornece o conceito de estímulo e arco reflexo, segundo o qual um estímulo vindo do exterior que atinge o tecido vivo da substância nervosa é novamente reconduzido para o exterior por meio de uma ação. Por exemplo, é

---

<sup>45</sup> Essa questão já aparecia de forma embrionária no artigo *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895.

possível neutralizar a excitação ou o impacto causado por uma luz forte que atinge o olho através da ação muscular de esquiva. Já a pulsão não pode ser neutralizada pela fuga motora, pois a excitação provém do interior do corpo<sup>46</sup>.

Imaginemos-nos agora no lugar de um ser vivo vulnerável e desamparado, e ainda desorientado no mundo, mas que já comece a receber estímulos captados por sua substância nervosa. Esse ser em breve poderá efetuar uma primeira diferenciação e obter uma primeira orientação. Por um lado, perceberá que existem estímulos cujo campo de influência ele pode se afastar por meio de uma ação muscular (fuga), estímulos esses que atribui então a um mundo externo. Por outro lado, perceberá que também existem estímulos contra os quais uma ação como essa resultará inútil, pois, apesar da fuga, eles continuam a exercer uma pressão constante (FREUD, 2004a [1915], p.146)

Esse apontamento assenta as bases da distinção dentro e fora, foco da noção freudiana de subjetividade, pois “esses estímulos são o sinal característico da existência de um mundo interno, são a evidência das necessidades pulsionais [...] a eficácia da atividade muscular será um ponto de apoio para distinguir um exterior de um interior” (FREUD, 2004a [1915], p.147).

A partir da observação da dinâmica do arco reflexo, o autor deduziu que tais características deviam estar igualmente presentes na impulsão psíquica. O movimento pulsional se origina numa fonte, implica uma força ou pressão, tem uma meta, e essa meta se apoia em um objeto. Freud fornece os quatro elementos constitutivos de *Trieb*: ela tem uma fonte [*Quelle*], é o processo somático que se desenvolve em um órgão do corpo e é representado no psiquismo pela pulsão. Embora o estudo das fontes seja relevante para entender os destinos do movimento pulsional, a existência da pulsão só se manifesta na vida psíquica pelas suas metas.

Freud argumenta que o conhecimento exato da fonte não é rigorosamente necessário para a pesquisa psicológica, mas que, apesar dessa limitação, muitas vezes, a partir das metas pulsionais, é possível inferir suas fontes; a pulsão exerce pressão [*Drang*]: representa o fator motor, é a exigência que a impulsão demanda e essa pressão é constante; meta [*Ziel*]: a meta é sempre a satisfação, isto é, a

---

<sup>46</sup> A psicanálise considera dois princípios de importante influência na vida psíquica: o princípio de desprazer/prazer e o princípio de realidade. O primeiro visaria uma redução ou constância de estímulos; e o segundo, a consideração da realidade/mundo externo que implicaria num adiamento da descarga de estímulos. Para Freud, o princípio do prazer é o que vigora no domínio psíquico. Assim, o estímulo excita, causando desequilíbrio tensional, e deve ser suprimido. Esse princípio foi reformulado no segundo momento da doutrina das pulsões.

supressão de um estado de excitação. Porém, essa meta é atingida apenas parcialmente e alcançada por diferentes caminhos; objeto [Objekt]: é o meio para atingir a satisfação. É o elemento mais variável na pulsão e não está originariamente vinculado a ela. Não precisa ser um objeto exterior, pode ser uma parte do próprio corpo – é o caso do autoerotismo, já descrito anteriormente:

O objeto da pulsão é aquilo em que, ou por meio de que, a pulsão pode alcançar sua meta [a satisfação]. Ele é o elemento mais variável da pulsão e não está originariamente ligado a ela, sendo-lhe apenas acrescentado em razão de sua aptidão para propiciar satisfação [...] o objeto poderá ser substituído por intermináveis outros objetos (FREUD, 2004a [1915], p. 149).

Essa diversidade dos objetos e metas da pulsão é crucial para afastarmos a abordagem de Freud de outros entendimentos abalizados pelo conceito de instinto e, que neste caso, correspondem a uma imposição hereditária fixa do objeto e do alvo.

Contudo, quantas pulsões, nessa fase dos escritos, Freud supõe existir? Ele propõe a distinção de dois grupos de pulsões primordiais: o das pulsões do Eu, ou de autoconservação<sup>47</sup>, e o das pulsões sexuais – distinção que se assenta nas duas grandes tendências reconhecidas pela biologia da época (conservação do indivíduo e conservação da espécie). Encontram-se sob o predomínio de diferentes princípios de funcionamento.

Pulsões do Eu são regidas pelo princípio de realidade e só podem satisfazer-se com um objeto real. Pulsões sexuais encontram-se sob o predomínio do princípio do prazer, podendo satisfazer-se com objetos da fantasia. As pulsões sexuais, logo que surgem, estão ligadas às pulsões do Eu, das quais só gradativamente se separam. Parte delas permanece associada às pulsões do Eu pela vida inteira, fornecendo-lhes componentes libidinais. Assim, é possível identificar que, em 1915, o psicanalista reapresenta sua noção de apoio, de 1905. Retomando o exemplo já utilizado sobre a ligação entre necessidade alimentar e pulsão oral, quando uma pessoa come, deve-se distinguir, apenas “didaticamente”, a pulsão alimentar<sup>48</sup> [autoconservação], cujo alvo é a ingestão de alimento; e a pulsão oral [sexual], cujo alvo é o prazer da zona erógena oral - a segunda se apoia na primeira.

---

<sup>47</sup> Pulsão do Eu e Pulsão de autoconservação serão usados com sinônimos no texto.

<sup>48</sup> A boca não é a única zona erógena. O assunto das pulsões parciais foi tratado anteriormente.

Nesse texto, Freud também afirma que a investigação sobre os destinos pelos quais passam as pulsões deve ser confinada às pulsões sexuais. A satisfação das pulsões não se dá de forma direta; assim essas vicissitudes podem ser vistas como modalidades de defesa contra as pulsões. Freud isolou essas transformações pulsionais em quatro destinos: transformação no contrário, redirecionamento contra a própria pessoa, recalque e sublimação. Em Pulsão e destinos da Pulsão, ele explica os dois primeiros destinos; o conceito de recalque é tratado no texto seguinte desse mesmo volume. Já sobre o tema da sublimação, um longo artigo teria sido escrito em 1915, mas teria se perdido junto com outros ensaios. Os destinos da pulsão representam uma outra área de investigação, o que justifica que não sejam detalhados nesta seção.

É preciso frisar o comentário de Freud (2004a [1915], p.150) sobre essa classificação em dois grupos de pulsões, trata-se: “apenas uma construção auxiliar que apenas será mantida enquanto se mostrar útil [...] é sempre possível que o estudo de novos sintomas neuróticos obrigue a uma modificação dessa fórmula”.

De fato, o autor reformulará essa dualidade, dando lugar, a partir de 1920, ao par pulsão de vida e pulsão de morte, que será visto na sequência.

### **2.2.2 O segundo momento da doutrina das pulsões**

Em 1920, Freud formula a oposição entre Pulsão de Vida e Pulsão de Morte. A pulsão de vida é concebida como a tendência à formação de unidades maiores, à aproximação e à unificação entre as partes dos seres vivos. A pulsão de morte, ao contrário, é vista como a tendência à separação, à destruição e, em última análise, à volta ao estado inorgânico. O conceito de pulsão, a partir de então, se torna mais complexo, pois em vez de uma necessidade de trabalho feita pelo corpo ao aparelho psíquico, passamos a uma versão em que duas tendências gerais [vida e morte] se sobrepõem. É digno da atenção do leitor que a segunda doutrina das pulsões não prescindia da primeira, as duas são compiladas com algumas modificações.

Em sua primeira concepção do aparelho psíquico, Freud o concebeu como governado pelo princípio do prazer, que decorre do princípio de constância. O aparelho psíquico trabalharia no sentido de manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, de maneira que uma diminuição de excitação

corresponderia a uma sensação de prazer e um aumento, ao desprazer. Todavia, essa visão revelou-se insatisfatória<sup>49</sup>.

Em *Além do Princípio do Prazer*, Freud (2020b [1920]) deu início a um acréscimo de conceitos e mecanismos psíquicos ao ouvir na clínica relatos sobre fenômenos como o sadismo e masoquismo. Essa escuta o levou a conceber que o humano não anseia apenas o próprio “bem”. Ele formula, então, o mecanismo paradoxal de compulsão à repetição, afirmando que no psiquismo há uma tendência a repetir que está para além do princípio do prazer. Tratava-se de uma compulsão a repetir situações ou lembranças que suscitavam extremo desprazer. Existir no psiquismo algo além do princípio de prazer se tornou o guia de apuração de Freud.

A título de ilustração, o autor cita os sonhos ou neuroses de guerra, que repetem situações traumáticas ao indivíduo, mas não há aparentemente uma satisfação em reviver uma situação dolorosa. Também descreve a brincadeira que denominou de “*fort-da*”, em que a criança joga um objeto para longe de sua visão e depois o recupera com intenso prazer, simulando a ausência e o retorno da mãe, entretanto a ausência é simulada muito mais frequentemente do que o retorno. Assim, também não haveria prazer em reviver a ausência materna. Outro argumento para fundamentar a repetição do desprazer é observado por Freud (2007b [1924]) no tratamento de seus pacientes, um fenômeno identificado como *reação terapêutica negativa*. No percurso do tratamento, pode ocorrer uma exacerbação da doença quando do surgimento da possibilidade do desaparecimento do sintoma. Essa situação clínica é a mais forte resistência e aponta que o sujeito pode ter um apego ao sofrimento. A repetição do que causa desprazer, dor ou sofrimento estaria articulada a tendências autodestrutivas.

É a partir de então que ele define pulsão de morte:

[...] uma pulsão seria, portanto, uma pressão [*Drang zur*] inerente ao orgânico animado para restabelecer um estado anterior, pressão que esse ser animado precisou abandonar sob a influência de forças perturbadoras externas; ela seria uma espécie de elasticidade orgânica, ou, se preferir, a manifestação da inércia na vida orgânica (FREUD, 2020b [1920], p. 160)

---

<sup>49</sup> Freud (2007b [1924], p. 106) passa a diferenciar o princípio de nirvana e o princípio de prazer, antes utilizados como sinônimos, em contraposição ao princípio da realidade: “O princípio de nirvana expressa a tendência da pulsão de morte; o princípio de prazer representa a sua transformação em reivindicação da libido; e o princípio de realidade, representa a influência do mundo exterior”. Esses três princípios, embora por vezes conflitantes, toleram-se.

É assim que o psicanalista vienense associa o que é pulsional com a compulsão à repetição. Nesse artigo, ele reformula a primeira doutrina pulsional, visto que há uma ambiguidade nas noções de pulsão do Eu (ou de autoconservação) e pulsão sexual, as duas podem servir à conservação do sujeito.

Assim, nesse segundo dualismo, de um lado temos as pulsões do Eu e as pulsões sexuais que funcionam como pulsões de vida, pois direcionam o sujeito à continuidade de si através da reprodução. De outro lado, temos as pulsões de morte, que buscam levar o sujeito ao mesmo estado inicial inanimado das coisas: a morte, o inorgânico e a imobilidade.

As pulsões eróticas, que buscam combinar cada vez mais substância viva em unidades cada vez maiores, e as pulsões de morte, que se opõem a essa tendência e levam o que está vivo de volta a um estado inorgânico (FREUD, 1996x [1933], p. 109).

O conceito de pulsão aqui é muito mais amplo. Em vez de uma exigência de trabalho feita pelo soma ao aparelho psíquico, tem-se duas tendências gerais que se aplicam a toda a matéria viva.

Ainda sobre a pulsão de vida, o autor coloca que também são conservadoras por trazerem de volta estados anteriores da substância viva, “podem ser resistentes às influências externas, e o são ainda em sentido mais amplo, já que preservam a própria vida por períodos mais longos<sup>50</sup>” (FREUD, 2020b [1920], p.141). Ele prossegue afirmando que essa oposição entre vida e morte foi reconhecida pela doutrina das neuroses como algo digno da nossa atenção, aponta para uma espécie de ritmo hesitante na vida dos organismos:

um grupo de pulsões se precipita para adiante a fim de alcançar a meta final da vida o mais rápido possível; o outro grupo lança-se para trás a certo ponto desse caminho, para refazê-lo a partir de um determinado lugar e assim prolongar a duração do caminho (FREUD, 2020b [1920], p. 143).

Freud questiona se haveria mais algum outro tipo de pulsão e, na sequência, afirma que apenas as pulsões sexuais anseiam por desenvolvimento superior e prolongamento de duração da vida, não acredita que existiria uma “terceira classe de

---

<sup>50</sup> “E, no entanto, são as únicas que podemos levar em consideração para falar de uma tendência interior ao “progresso” e ao desenvolvimento superior!” (FREUD, 2020b [1920], p. 141).

pulsão” ou mesmo uma “pulsão geral” especificamente responsável pelo aperfeiçoamento humano:

Pode ser difícil renunciar à crença de que no próprio ser humano habita uma pulsão de aperfeiçoamento que o teria levado até seu nível atual de realização intelectual e de sublimação ética, e da qual podemos esperar que cuidasse de sua transformação em super-humano<sup>51</sup> (FREUD, 2020b [1920], p. 145).

Essa pulsão de aperfeiçoamento, para ele, é substituída e explicada como fenômeno derivado de Eros. A pulsão geral única e que busca superação nos sugere a discordância de Freud sobre a doutrina nietzschiana de vontade de potência. Não é claramente dito por ele no texto, inferimos por sua referência ao *Übermensch*. Em Nietzsche, temos impulsos hierarquizados e dominantes, não concebidos como dualidade, que buscam a autossuperação de um organismo. Já em Freud, temos uma noção de autoconservação, o dualismo entre vida e morte, busca pela conservação - é o que o psicanalista nomeou de “ritmo hesitante da vida dos organismos”. Para ele, no máximo, a pulsão de vida retarda um pouco o seu caminho natural para a morte.

No trabalho intitulado *O problema econômico do masoquismo*, Freud (2007b [1924], p. 110) declara que os dois tipos de pulsão sempre são amplamente misturados em variadas proporções :

Assim, não teríamos pulsões de morte ou de vida puras, mas apenas combinações de diversas magnitudes. Contudo é possível também que a cada uma das diferentes fusões pulsionais correspondam, sob certas condições, determinadas defusões pulsionais, a partir das quais algumas parcelas de pulsões de morte escapem desse atrelamento às porções libidinais, não se deixando mais domar.

Os casos de masoquismo e sadismo [expressão da pulsão sexual, mas com componentes mortíferos], por exemplo, podem ilustrar a ambiguidade presente no psiquismo, uma vez que as pulsões de vida e de morte estão entrelaçadas. No segundo capítulo de *Compêndio de Psicanálise*, Freud esclarece a fusão entre pulsão de vida e de morte, haja vista que as pulsões sexuais também estão ligadas à pulsão agressiva:

---

<sup>51</sup> Essa é uma das breves referências de Freud à Nietzsche. Trata-se do composto *Übermensch*, o qual gera divergências, traduzido como “super-homem”, “além do homem” ou “super-humano”. Cf. Tavares, 2020, p. 219.

Decidimos por conceber apenas duas pulsões fundamentais, Eros e a pulsão de destruição. A oposição entre as pulsões de autoconservação e de preservação da espécie, assim como a existente entre o amor do Eu e o amor objetal, incide dentro de Eros (FREUD, 2016d [1940], p.25).

Também afirma que somente a partir da ligação entre as duas pulsões, amalgamadas, é que a pulsão de morte se faz ver, a partir do momento em que direciona a agressividade para o mundo externo<sup>52</sup>. O sadismo seria uma predominância da pulsão de morte sobre o componente da vida psicosssexual: “a atitude hostil não tinha probabilidade de satisfação; conseqüentemente – por razões econômicas – ela é substituída por uma atitude amorosa para a qual existe mais probabilidade de satisfação, isto é, possibilidade de descarga” (FREUD, 2007a [1923], p. 56).

A ação da pulsão de vida seria, portanto, amansar a pulsão de morte. A elaboração freudiana, dessa forma, consegue articular a primeira e a segunda doutrina das pulsões. Ao surgir, a libido [considerada como energia das pulsões de autoconservação e sexuais], teria encontrado as pulsões de morte já predominando nos seres vivos com a finalidade de conduzi-los ao estado inorgânico; e caberia à libido:

a tarefa de tornar inofensiva essa pulsão destrutiva, e ela a desempenha desviando-a em grande parte - e logo com a ajuda de um sistema orgânico especial, a musculatura - para fora, contra os objetos do mundo exterior. Recebe, então, o nome de pulsão de destruição [*Destruktionstrieb*], pulsão de potencialização [*Bemächtigungstrieb*], vontade de potência [*Wille zur Macht*]. Uma parte dessa pulsão é colocada diretamente a serviço da pulsão sexual, onde tem um papel importante a desempenhar. (FREUD, 2016c [1924], p. 292).

Aqui, Freud tenta ilustrar, com uma manifestação da psicosssexualidade (sadismo e masoquismo), sua elaboração de que a vida amansa e doma a morte, mas não sabemos em que proporções isso ocorrerá, visto que estão misturadas e amalgamadas. É fato que a pulsão de morte pode escapar dessa ligação com a pulsão de vida. Para ele, essa mistura entre vida e morte é uma tentativa de explicar os estados doentios, algo no humano anseia em retornar ao estado inorgânico. Porém,

---

<sup>52</sup> Cf. *Mal-estar na cultura* (FREUD, 2020d [1930]) sobre pulsão de morte direcionada ao meio ou ao próprio eu.

diferente de Nietzsche, não toma isso como um ponto de interrogação sobre a vontade de potência. Está pacificado com a ideia da “fraqueza” inerente ao organismo e busca uma terapêutica, que na verdade poderia ser vista como uma tentativa de Eros de conservar e prolongar um pouco mais a existência. A luta ou conflito entre essas forças serão expressas nos sintomas neuróticos, aspecto a ser discutido posteriormente nesta investigação.

Freud tinha razão ao afirmar que seu constructo teórico sobre a pulsão traria dificuldades e certo obscurantismo - ler *Além do Princípio do Prazer* provoca mal-entendidos, o autor constantemente se justifica pelas especulações e falta de comprovação. Assim, é introduzida a doutrina psicanalítica de pulsão de morte, uma categoria que se opõe à pulsão de vida e que impele para a redução completa das tensões. É fato que a ambivalência - entre bem e mal ou amor e ódio - não é tratada com pudor moral, mas inerente à espécie. O prólogo da obra em questão resume esse impasse da seguinte forma:

Além do princípio do prazer é mais especulativo e mais opaco do que os demais escritos, mais afastado da experiência clínica e da teoria clínica, mais biológico e mais filosófico, mais radical no que diz respeito à inovação teórica, referindo-se com maior frequência a outros autores não psicanalíticos. [...] É um traço característico de Freud que, ao se deparar com insights contraditórios, ele não os forçou a um sistema unificado, mas os deixou coexistir (MAY; SCHRÖTER 2020, p. 37-38)

Essa reformulação causa estranhamento e equívocos, principalmente quando analisado fora do âmbito clínico; e implicará na elaboração da segunda tópica do aparelho psíquico - *Isso [Es], Eu [Ich] e Supereu [Über Ich]*, que resultam desse novo entendimento sobre as pulsões. Freud (2007a [1923]) apresenta essas três instâncias que compõem o aparelho psíquico como a segunda tópica. O *Isso*<sup>53</sup> é definido como “a parte obscura” e “inacessível” de nossa personalidade, sendo a sede das pulsões e os desejos que foram recalcados pela consciência, grande seguidor do princípio do prazer e que busca incessantemente a satisfação das pulsões. O *Eu* compreende que nem toda satisfação pode ser efetivada e que certos desejos devem ser adiados para evitar conflitos com a realidade. Opera em grande parte por meio de nossa consciência, é o que podemos chamar de ‘representante do aparelho psíquico’, pois

---

<sup>53</sup> O termo é buscado por Freud em Georg Groddeck, psiquiatra alemão, e também cita o uso precursor feito por Nietzsche - mas sua concepção se distingue pelo fato do estabelecimento de uma teoria tópica.

é o responsável por mediar os desejos do *Isso* com a realidade e tenta, sem sucesso, equilibrar as demandas do *Isso* com as demandas do mundo externo e da civilização - ele é uma porção do *Isso*, que dele se diferenciou. O *Eu* ainda precisa servir ao *supereu*, o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição.

A reformulação da teoria dos lugares foi necessária, pois, na primeira tópica, o “inconsciente” não abarcava a visão dinâmica do processo de recalque das pulsões, se tornou premente uma teoria que afastasse o caráter ambíguo do termo. O inconsciente ia buscar a sua origem no recalçamento e introduzia no psiquismo a separação marcante entre *inconsciente* e *pré-consciente-consciente*. Na segunda tópica, essa divisão deixa de ser fundamental e a gênese das instâncias passa a ser concebida como uma diferenciação progressiva, uma emergência dos diferentes sistemas.

Essa mudança fica nítida se observarmos a insistência de Freud sobre continuidade, na gênese que leva da necessidade biológica ao *Isso* e, deste, tanto ao *Eu* como ao *supereu* (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992). A hipótese tópica de Freud se origina do contexto científico e aplicado à neurologia, em muitos momentos faz analogia com localizações cerebrais, que pode gerar uma compreensão equivocada. Contudo, o autor delimita que não devemos conceber os lugares psíquicos dessa forma e evitar cuidadosamente a tentação de determinar anatomicamente de qualquer maneira a localização psíquica. Por fim, ele estabelece uma analogia entre aparelho psíquico e aparelho óptico, afirmando que os sistemas psíquicos corresponderiam mais aos pontos virtuais do aparelho situados entre duas lentes do que às suas peças materiais (FREUD, 1996g [1900]).

O fato de tentar descrever topicamente as instâncias psíquicas também o torna um “médico de almas”, se considerarmos o crivo nietzschiano?

É de nosso interesse evidenciar, conforme descrito no início deste capítulo, que Freud parte da observação dos fatos clínicos, mas inevitavelmente acaba aplicando seus constructos teóricos ao material empírico com o objetivo de ordenar e integrar sistematicamente os fatos. Ele próprio admite em alguns textos que a doutrina das pulsões é uma mitologia<sup>54</sup>. Não apenas as pulsões, mas a própria concepção de aparelho psíquico ou libido fazem parte do que ele chamou de metapsicologia.

---

<sup>54</sup> “A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia” (FREUD, 1996x [1933], p. 98) e “talvez você tenha a impressão de que nossas teorias são um tipo de mitologia, no caso presente uma mitologia

O neologismo “metapsicologia” nos faz inferir que, assim como a metafísica, ela se baseia em uma interpretação. Principalmente a partir de sua elaboração sobre a pulsão de morte, ao admitir seu caráter especulativo, se torna mais difícil enquadrar a psicanálise no campo científico, como era o seu desejo. Mesmo assim ele asseverava que a psicanálise seria uma ciência de outra ordem e não uma filosofia, porque não objetivava ser um sistema, nem realizar uma leitura totalizante do real. A interpretação em psicanálise não constituiria uma visão de mundo. Isso porque, com o deciframento e sem se fundar num código *a priori* de símbolos, a interpretação psicanalítica visaria sempre as marcas particulares evidenciadas pelos signos, se deslocando, o tempo todo, no eixo da singularidade (BIRMAN, 2003).

De qualquer forma, resta a pergunta inicial, se Freud seria um médico de almas, sob o ponto de vista da crítica nietzschiana. A nossa resposta é: sim! Apesar da definição de pulsão não permitir exatamente uma bipartição entre corpo e psiquismo, o fato é que ele a concebe como uma dualidade entre forças de vida e morte. O psicanalista indica que estamos tratando de uma apresentação metapsicológica quando descrevemos um processo psíquico segundo suas relações dinâmicas, tópicas e econômicas<sup>55</sup>. A suposição de um dualismo de forças pulsionais opostas em conflito equivale ao ponto de vista dinâmico e é puro ato interpretativo e racional, produto da reflexão na tentativa de pesquisar os fatos ou fenômenos clínicos, ou seja, uma necessidade de metafísica por parte de Freud [diria Nietzsche]. Se a pulsão de morte é uma força que impele para a redução completa das tensões e se opõe à pulsão de vida [que, na melhor das hipóteses, busca preservar a própria vida por períodos mais longos]. Claramente, essa noção é divergente da vontade de potência em Nietzsche. A vontade de potência não é concebida como dualismo, o que muda é a configuração entre as forças e é sempre na tentativa de autossuperação do

---

que nem mesmo é agradável. Mas toda ciência da natureza não volta a um tal tipo de mitologia? Acontece, hoje, de maneira diferente para você, na física?” (FREUD, 1996y [1933b], p. 204). Isso nos remete a BM 22, quando Nietzsche aponta que as “leis da natureza, de vocês, físicos” não são uma realidade de fato, apenas interpretações.

<sup>55</sup> “Ao ponto de vista dinâmico corresponde a suposição de pulsões (forças psíquicas) básicas em conflito, como causas motoras originárias, e primeiras, do funcionamento da vida psíquica; ao econômico, a suposição de uma energia psíquica de natureza sexual (a libido) – que funciona e pode ser avaliada segundo um fator quantitativo –, que impulsiona as pulsões e caracteriza os investimentos afetivos nos objetos de desejo; e, ao ponto de vista tópico, a proposição de tomar o psiquismo como se fosse um aparelho, passível de ser visualizado e figurado espacialmente, tal como ocorre quando lidamos com um telescópio, um microscópio ou qualquer objeto similar, tornando, assim, possível diferenciar as instâncias psíquicas que compõem as partes desse aparelho, jamais correspondendo a alguma localização anatômica e tendo, pois, a natureza de uma *ficção* teórica” (FULGÊNCIO, 2003 p. 145).

organismo, e não preservação. Os impulsos, em Nietzsche, são quantidades de potência, e não qualidades, a tendência é sempre crescer a intensidade, o que nem sempre acontece, pois depende da relação que estabelece com os outros impulsos.

Para os praticantes da psicanálise, as formulações metapsicológicas são imprescindíveis e continuam norteando o trabalho clínico, é o que Assoun (2001, p.121) ratifica ao afirmar que a metapsicologia:

[...] é a garantia da capacidade propriamente explicativa da psicanálise. Ela dá efetividade à busca de uma teoria da causalidade psíquica, renovada pela consideração dos processos inconscientes – a mesma que falta às concepções descritivas (psiquiátricas), como aquelas que buscam um modo de explicação exógena (neurobiológica). A metapsicologia é, pois, de fato, uma resposta à impotência explicativa das outras teorias psíquicas, as quais fracassam em explicar – a não ser, como a psiquiatria, por “causas distantes” – os processos psíquicos mantendo a especificidade desses processos, [uma resposta que se põe] em contraste com as explicações “exógenas” (em particular, as das neurociências).

O que valida a metapsicologia, em última instância, é ser a possibilidade de decifração para os conflitos daqueles que passam pela experiência clínica. É o que se transmite de um a um, analista e analisante. Essa decifração não propõe alívio ou consolo, pelo contrário, busca trazer à tona impulsos intoleráveis ao Eu e que, por isso, foram recalcados. A intervenção terapêutica não é totalizante e se baseia na singularidade, estamos de acordo com Birman (2003); Freud naturaliza a ambivalência que há nos humanos e que se convencionou rotular como “bem e mal”, portanto, acreditamos que a intervenção psicanalítica está para além de noções de bem e mal.

### **2.3 A função do psicanalista como médico das neuroses**

Após termos apresentado a base freudiana sobre a doutrina das pulsões e termos enfatizado que há uma diferença, mas também uma articulação entre a parte especulativa e a parte empírica da psicanálise, cabe investigar os textos freudianos dedicados à clínica e sua técnica. O sintoma poder ser pensado a partir dos conceitos metapsicológicos, mas também a partir da prática. Prosseguiremos mostrando o

sintoma como expressão da luta pulsional e, na sequência, identificaremos o que o psicanalista convencional considera como saúde e doença.

Os sintomas psíquicos são atos nocivos ou inúteis à vida da pessoa que, por vezes, deles reclama como sendo indesejados e geradores de desprazer ou sofrimento. Podem causar um empobrecimento na vida, visto que a pessoa pode ficar estagnada em áreas importantes do seu cotidiano, acarretando dificuldades no amor e no trabalho, por exemplo. Esse empobrecimento das funções cotidianas está relacionado com o dispêndio mental que o sintoma causa e que tende a aumentar quando se tenta lutar contra ele. Como esse resultado depende principalmente da *quantidade* da energia que é absorvida pelo conflito psíquico, 'ser doente' é, em fundamento, um conceito prático. Isso nos possibilita afirmar que, em maior ou menor grau, *todos* somos doentes - ou seja, neuróticos -, pois as condições da formação dos sintomas também podem ser observadas em pessoas "normais". O que pode diferir é o nível [ou quantidade] de sofrimento gerado e consequente paralisação de atividades ou interesses cotidianos. Os sintomas neuróticos são resultado de um conflito, o qual surge como uma tentativa de satisfazer a libido. As duas forças que entraram em luta encontram-se novamente no sintoma e se reconciliam, como numa espécie de acordo - o sintoma é então uma formação de compromisso e se torna muito resistente justamente por se apoiar em ambas as partes em luta. (FREUD, 1996q [1917]).

Essa luta é travada entre o *Eu* e a pulsão que, por ser inconciliável com a integridade ou com os padrões éticos do *Eu*, é recalcada<sup>56</sup>. Isso quer dizer que é impedida de se tornar consciente, numa tentativa [vã] de abolir a satisfação pulsional. O recalque, apesar de ser uma defesa que intenta eliminar toda e qualquer satisfação pulsional, falha. A libido insatisfeita, que foi barrada pela realidade, terá que encontrar outras saídas do inconsciente, outras formas de se satisfazer, mesmo que de forma disfarçada e, por isso, irreconhecível ao *Eu* como uma forma de satisfação.

A libido é levada a tomar o caminho da regressão pela fixação que deixou em certos pontos do seu desenvolvimento, ela regride a fases anteriores do desenvolvimento infantil e a atitudes anteriores para com os objetos no intuito de obter satisfação, ao que chamamos de pontos de fixações infantis. Está formado o pacto

---

<sup>56</sup> Essas pulsões atuam como traumas na primeira infância, são experiências, via de regra, totalmente esquecidas e se relacionam a impressões de **natureza sexual e agressiva**. (FREUD, 2016d [1940], grifo nosso).

conflitante representado pelo sintoma - a pulsão recalçada que retorna e o *Eu* [que tem sob seu controle a consciência e a inervação motora] censurando essa satisfação. O resultado é uma forma substitutiva de satisfação, mórbida e degradada em função das modificações necessárias para que passe pelo crivo da censura do *Eu*:

Assim, o sintoma emerge como um derivado múltiplas vezes distorcido da realização de desejo libidinal inconsciente, uma peça de ambiguidade engenhosamente escolhida, com dois significados em completa contradição mútua. [...] Primeiro, gostaria que os senhores percebessem como aqui se mostram estreitamente interligados a libido e o inconsciente, de um lado, e, de outro lado, o ego, a consciência e a realidade, embora, de início, eles não sejam da mesma espécie, absolutamente (FREUD, 1996 q[1917], p. 363).

O sintoma é esse fenômeno observável no tratamento psicanalítico, que nos faz inferir que há um recalque em ação e que ele não surge antes que uma nítida separação se estabeleça entre a atividade psíquica consciente e inconsciente. Nesse sentido, a investigação clínica parte do que a pessoa consegue descrever sobre o mal-estar que vem sentindo rumo à *fixação* [também chamada de *recalque originário*]. Para Freud, a *fixação* seria a primeira fase do recalque que tem por objetivo interditar a admissão no consciente do representante psíquico da pulsão, fazendo com que permaneça fixado e inalterado. Por isso, se ligam às primeiras experiências de satisfação infantil e buscam repeti-la, realizando uma regressão da libido a essa época anterior do desenvolvimento. Na verdade, o neurótico adulto padece e está amarrado ao seu passado<sup>57</sup>. A *fixação* funcionaria como um polo atrativo para o que chamamos *recalque propriamente dito*, que são representações derivadas do representante inicial recalçado, ou ainda cadeias de pensamentos que venham a estabelecer conexão como este. Em consequência dessa associação, essas representações atuais também serão recalçadas. Um exemplo observável na experiência clínica são os esquecimentos ou atos falhos cotidianos. É provável que a tendência recalcante “não realizaria seu intento se essas forças não atuassem em conjunto, se não existisse

---

<sup>57</sup> Fixados num tempo “no qual sua libido não se privava de satisfação, no qual eram felizes. Buscam na história de sua vida, até encontrarem um período dessa ordem, ainda que tenham de **retroceder tanto, que atinjam a época em que eram bebês de colo - tal como dela se lembram ou a imaginam**, a partir de indícios posteriores. De algum modo, o sintoma repete essa forma infantil de satisfação, deformada pela censura que surge no conflito, via de regra transformada em uma sensação de sofrimento e mesclada com elementos provenientes da causa precipitante da doença”. (FREUD, 1996q [1917], p.368, grifo nosso).

algo antes recalçado e pronto pra acolher o que foi repellido pelo consciente” (FREUD, 2004b [1915], p. 179).

Para compreender qual é a forma assumida na consciência pelo retorno do recalçado [mesmo que a pessoa não o reconheça a princípio], precisaremos esclarecer um aspecto ainda não mencionado. Até o momento, a pulsão foi referida à uma *representação* ou cadeia de representações investidas de energia psíquica [libido], mas ela é composta também por outro representante: uma *quantidade de afetos*. O afeto<sup>58</sup> também corresponde à pulsão, mas se desprende da representação e ganha expressão consciente, isto é, suas sensações são perceptíveis conscientemente e, regularmente, transformadas em medo [*Angst*]. Contudo, se o recalque só bloqueia a cadeia de representações psíquicas e não evita que surjam sensações de angústia, significa que ele falhou - que o recalçado retornou na forma de sensações desprazerosas. São essas sensações<sup>59</sup> que costumam trazer uma pessoa ao tratamento psicanalítico e é a partir delas que rumamos na investigação - conforme dito anteriormente - do retorno do recalçado e o mal-estar que provoca, em direção às fixações.

No artigo *O recalque*, de 1915, Freud afirmava que a angústia decorreria do recalçamento; mas em *Inibição, sintoma e angústia* (1996u [1926]), reformula esse pensamento, dizendo que a angústia está na origem e, portanto, põe o recalçamento em fluxo. “Parece, com efeito, que a geração da angústia é o que surgiu primeiro, e a formação dos sintomas, o que veio depois, como se os sintomas fossem criados a fim de evitar a irrupção do estado de angústia” (FREUD, 1996x [1933], p. 87). A angústia se manifesta como se fosse um medo de um perigo real e a função do psicanalista é estabelecer conexões entre angústia real e neurótica. A diferença é que a primeira tem relação com um objeto externo e da realidade, enquanto a segunda é um perigo interno [da própria pulsão] e conscientemente só poderá ser reconhecida durante o tratamento. A reação de angústia, portanto, sinaliza a presença de uma situação de perigo e é para se esquivar dessa situação que se geram sintomas.

---

<sup>58</sup> “[*Affekte*]: em alemão, o termo evoca a ideia de “excesso”, de descontrole das emoções que transbordam. Ao longo da obra de Freud, é empregado com frequência com essa conotação e ligado à irrupção de medo [*Angst*]” (HANNS, 2004, p.190). O termo também pode ser traduzido como ansiedade, mas, nesta tese, utilizaremos a partir de então o termo “angústia”, apenas para diferenciar de “medo”, que reservaremos para situações de medo real e não neurótico.

<sup>59</sup> A título de ilustração, queixam-se de distúrbios somáticos, pensamentos ou rituais obsessivos, fobias ou ainda uma angústia difusa, sem conseguir relatar uma conexão com uma situação ou objeto. Freud (2004b [1915]), aponta a relação desses afetos com os mecanismos de conversão, condensação e deslocamento, uma formação que permite a manifestação e escape da pulsão.

Se o medo neurótico prescinde de experiências da realidade, mas sinaliza um perigo interno, é crucial considerar o papel desempenhado pela fantasia. No discurso dos pacientes neuróticos, surgem relatos sobre suas imaginações, fantasias, ficções, representações construídas sobre o período infantil. Falavam demasiadamente sobre terem sido colocados em situação de abuso sexual, o que ficou conhecido como “teoria da sedução”. Estar em passividade frente a um adulto abusador era sua tese inicial para compreender a origem da representação conflitiva com a qual o *Eu* não conseguia lidar. Porém, isso não havia ocorrido na realidade em todos os casos. Eram, sim, fantasias empreendidas por elas, parecendo ter ligação íntima com os seus desejos. Deste modo, a teoria da sedução foi perdendo credibilidade diante da descoberta do fator da fantasia. Contudo, permaneceu a ideia do encontro com a psicosexualidade ser sempre traumático. Segundo o autor (1996q [1917]), as fantasias possuíam uma realidade psíquica que se opunham à realidade material, mas que desempenhavam papel preponderante no quadro neurótico, sustentando que, para o inconsciente, independe se um fato é real ou somente imaginado. As fantasias provêm das pulsões e seu conteúdo é sempre semelhante<sup>60</sup> por se basearem num acervo filogenético, uma espécie de conexão entre a própria experiência e as fantasias ancestrais. Ele argumenta que a renúncia ao prazer exige alguma forma de compensação:

Na atividade da fantasia, os seres humanos continuam a gozar da sensação de serem livres da compulsão externa, à qual há muito tempo renunciaram, na realidade. Idearam uma forma de alternar entre permanecer um animal que busca o prazer, e ser, igualmente, uma criatura dotada de razão (FREUD, 1996q [1917], p. 373).

Entretanto, como a libido encontra o caminho para chegar a esses pontos de fixação? No mesmo texto citado acima, Freud reitera que todos os objetos renunciados pela libido ainda não foram renunciados em todos os sentidos. Tais objetos permanecem com alguma atividade nas fantasias, portanto, a libido se refugia nas fantasias, encontrando uma passagem livre para as fixações reprimidas. Essas fantasias gozaram de determinado grau de tolerância: não entraram em conflito com o ego, por mais fortes que possam ter sido os contrastes entre eles, desde que seja

---

<sup>60</sup> Sedução de crianças, surgimento da excitação sexual por observar o coito dos pais, ameaça de castração ou, então, a própria castração.

observada uma certa condição. Tendo sido anteriormente pré-conscientes ou inconscientes, agora estão sujeitas à repressão por parte do ego e ficam à mercê da atração por parte do inconsciente.

O que tende a se repetir no discurso neurótico indica justamente a fantasia fixada. Para empreender essa terapêutica, a técnica freudiana envolve a atenção ao que se repete através da associação livre de ideias. Retornando à questão da angústia, um ponto a ser ampliado é o conceito freudiano de compulsão à repetição. Como vimos, a angústia é um afeto, um estado de desprazer “com atos de descarga ao longo de trilhas específicas” (FREUD, 1996u [1926], p. 156). Esse desprazer é repetido devido ao acúmulo de excitação que encontra as tais “trilhas específicas” de descarga justamente nos pontos de fixação, o que nos mostra que a pulsão fica fadada a ser repetida compulsivamente.

Em *Lembrar, repetir e perlaborar*<sup>61</sup>, Freud (2017f [1914]) assegura que nem mesmo a superação das resistências durante o tratamento é capaz de fazer o paciente recordar, e que ele fica “condenado” a repetir o que não lembra. Comenta sobre alguns empecilhos em trazer o recalcado à tona, como: a amnésia que encobre o período da infância para uma grande parte das pessoas; lembranças encobridoras que [aparentemente] produzem falsas conexões com o passado; processos psíquicos que nem chegaram à consciência - foram um ato puramente interno e, portanto, não há como lembrar; ou ainda a impossibilidade de recordar de experiências ocorridas nos primórdios da infância, que não foram compreendidas na ocasião, mas interpretadas apenas posteriormente.

Todavia, é digno de nossa observação que, exceto a amnésia infantil, os outros três pontos comentados nos conduzem à tese freudiana de que devemos buscar pela fantasia inconsciente fundamental que “alimenta” a subjetividade. As lembranças

---

<sup>61</sup> *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*. O termo [*Durcharbeiten*] é traduzido pela editora autêntica como *perlaborar*, e não *elaborar*, como em outras traduções. Na nota do editor, segue a justificativa: “Embora esta coleção evite sempre que possível o uso de neologismos, é bastante difícil encontrar na língua portuguesa um verbo que traduza especificamente o mecanismo ilustrado por Freud. *Durcharbeiten* deriva do verbo *arbeiten*, ou seja, “trabalhar”, “laborar”. Quando esse verbo tem uma conotação transitiva direta, ou seja, quando o trabalho é realizado em algo ou em alguém, há no alemão a possibilidade de matizá-lo com o prefixo *be-*. Nesse caso, *bearbeiten* significaria algo próximo de “elaborar”. Entretanto, Freud usa aqui o prefixo *durch-*, muito próximo do *through* na língua inglesa. Quer dizer, há aqui a noção de um atravessamento que perfaz uma ação. Além disso, *durcharbeiten* designa uma ação que vai do início até o fim. Logo, assim como no português, em que temos a relação entre “fazer” e “per fazer”, “correr” e “percorrer”, preferimos utilizar o prefixo *per-* compondo o verbo “perlaborar”, em consonância com a terminologia brasileira consagrada pela comunidade psicanalítica, pelo menos desde a publicação entre nós do *Vocabulário de psicanálise* de Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis” (IANNINI; TAVARES, 2017, p. 163).

encobridoras compensam o que foi esquecido por manter vivo o essencial das primeiras experiências infantis, assim como os processos psíquicos que não se tornaram conscientes, como fantasias e moções de sentimentos ou vivências da tenra idade para as quais não há representação psíquica ou palavra que expresse. Dessas experiências, podemos dizer que ficaram registrados apenas traços de imagem ou sensação, sem possibilidade de articular um sentido - ou que ele só ocorreu *a posteriori*. Essa é a forma de ratificar que a função do psicanalista como médico das neuroses é perseguir a realidade psíquica, os restos de impressões e sensações registrados [nomeados *recalque originário*]. Foram esses restos que fomentaram a fantasia singular do sujeito e que conduz sua vida e escolhas. Além disso, “a convicção que o paciente adquire ao longo da análise é totalmente independente de tal lembrança”.<sup>62</sup> O processo proposto é o de (re) construção da própria ficção, o que permanece é uma “sensação de lembrança ou familiaridade”, o paciente segue perlaborando com uma convicção baseada em sua própria realidade psíquica<sup>63</sup>.

Porém, o sujeito repete seus impulsos sem saber que o faz, experimenta como algo real e efeito das relações atuais com as pessoas de seu convívio. Essa repetição que se transfere de situações primeiras às atuais é conhecida na teoria psicanalítica pelo conceito de *transferência*. A transferência é um fenômeno universal que revela o modo de ligação do sujeito em suas relações. Esse modo de ligação aos demais é constantemente reimpresso no decorrer da vida: todos aqueles de que o sujeito se aproxima ou enamora estão investidos de seus impulsos conscientes e também inconscientes (FREUD, 2017d [1912]). É assim que o psicanalista também será incluído nas séries psíquicas do paciente, lembrando que ele investe tanto seu amor quanto sua hostilidade. Para reprimir a compulsão do paciente à pura repetição de impulsos e transformá-la num motivo para recordar, Freud marca que outra função do analista é manejar adequadamente essa transferência: ele precisa reconhecer que o enamoramento do paciente é forçado pela situação analítica e não deve ser atribuído às vantagens da sua pessoa”<sup>64</sup> e, ao mesmo, tempo é uma forma de resistência:

Em vez de recordar, repete atitudes e impulsos emocionais do início de sua vida, que podem ser utilizados como resistência contra o médico e o tratamento, através do que se conhece como transferência [...] **Resistências desse tipo não devem ser condenadas apressadamente. Incluem tanto material importante do passado**

---

<sup>62</sup> FREUD, 2017f [1914], p. 153-154.

<sup>63</sup> As relações entre “verdade e mentira” em Nietzsche e Freud serão abordadas na seção 3.3.

<sup>64</sup> FREUD, 2017g [1915-1914], p. 118.

**do paciente e trazem-no à lembrança de forma tão convincente, que elas se tornam os melhores suportes da análise**, se uma técnica habilidosa souber dar-lhes o rumo apropriado (FREUD, 1996p [1917], p. 230, grifo nosso).

O analista, diante das demandas de amor ou de agressividade, precisa manter uma postura de neutralidade. Deve utilizar desse lugar que o paciente o coloca para lançar questionamentos e, assim, se aproveitar dessa repetição pulsional. Godino-Cabas (1988, p. 47) consegue exprimir claramente essa neutralidade em prol do tratamento, ao dizer que a posição do analista requer que se dê a essa demanda: “sua justa resposta, para tanto, ao analista não cabe nem gratificá-la, nem frustrá-la. Trata-se apenas de reconhecer seus direitos, deixá-la proceder para decifrar a significação nos significantes em que ficara presa”. Fica a cargo do analista, neste caso, uma luta constante com o paciente “para represar todos os impulsos no âmbito psíquico que ele quer levar ao âmbito motor”<sup>65</sup>. Isso representa a premência de substituir a neurose normal por neurose de transferência. A neurose normal seria permanecer naquele ciclo repetitivo, desconhecendo a razão de seus sintomas e sofrimentos relacionais; a neurose de transferência seria a possibilidade de passagem do puro ato de repetição para a associação livre, situação em que as intervenções seriam fecundas.

Vem de Renhaird Gasser (1997), um dos principais comentadores de Nietzsche e Freud, a crítica dirigida à psicanálise. Na visão desse autor, ela é baseada em pressupostos niilistas, quer dizer, que negam a vida, uma espécie de teologia sutilmente implementada e mal percebida como tal. Haveria alguns fatores de manipulação na cena psicanalítica a serem considerados: em primeiro lugar o psicanalista precisa atuar tão bem quanto um iluminista [*Aufklärer*] e como “representante da assimilação mais livre e ponderada do mundo”, como “confidente [*Bleichthörer*], que concede a absolvição através da continuidade de sua participação e sua atenção após a confissão depositada”<sup>66</sup>. Em segundo lugar, a declaração freudiana sobre a atuação carismática da palavra como uma espécie de “mágica”, assim como a constante advertência de que os analistas correm o risco de “abusar de seu poder” insinuam que a psicanálise seja uma muleta [*Gängelung*] hábil em persuadir o paciente.

---

<sup>65</sup> FREUD, 2017f [1914], p. 158.

<sup>66</sup> GASSER, 1997, p.580.

Outro ponto de total desacordo entre Nietzsche e Freud surgirá no que diz respeito ao estado de excelência que o humano pode atingir. O filósofo alemão nos conduz para: “Você pode ser melhor do que é”, e apesar de admitir que nem todos conseguirão ser “sua melhor versão”, ele nos diz que isso seria um tipo de vida inferior e sintomática. É como se a perspectiva de Nietzsche interpretasse o “humano comum” como “eu não quero ser melhor”, enquanto a de Freud parece conceber e dar voz ao “eu não consigo ser melhor”. Essa relação de aperfeiçoamento do indivíduo consigo mesmo pode ser descrito como o traço perfeccionista da obra de Nietzsche, mas que diverge da proposta freudiana, discussão a ser retomada no capítulo final.

Retornando à crítica sobre a manipulação imputada ao tratamento, temos a alegar que o constante cuidado e trabalho do psicanalista no que se refere aos próprios pontos cegos, o fato dele próprio se submeter constantemente a uma *purificação da escuta*, é o antídoto para o poder de influência que está em suas mãos.

Também refutamos a possibilidade de ser um novo dispositivo do “confessionário”, por não envolver a culpa [pelo contrário, procura mostrar seus efeitos sintomáticos] ou critérios religiosos. Ainda pensando em como a técnica se articula à metapsicologia, o *talking cure* foi a fórmula idealizada por Freud, o falar livremente não seria tão livre assim, mas determinado pelos representantes pulsionais passíveis de serem descobertos na análise. Assim, o sujeito que narra sobre suas angústias [afetos que são conscientes] é incentivado a falar sobre as cadeias de representações psíquicas do entorno, sem tentar sistematizar esses pensamentos e os apresentando mesmo que não aparentem conexão. Incentivar a livre associação e que se conte tudo o que ocorrer sem crítica ou seleção é solicitar justamente as cadeias de representações recalçadas<sup>67</sup> ligadas ao afeto - os dois representantes pulsionais que nos permitem essa espécie de “tradução” para a consciência.

A contrapartida do analista é que ele mantenha uma atenção equiflutuante<sup>68</sup>, que consiste em não manter uma atenção intencional porque ela costuma selecionar partes do material que se ouve. Ao selecionar trechos do discurso do paciente, isso

---

<sup>67</sup> O sintoma é sobre determinado, “as manifestações da neurose não são independentes umas das outras. Uma pessoa padece de uma mesma neurose. Libertado de um sintoma, pode descobrir outro que agora toma frente e torna-se insuportável” (FREUD, 2017e [1913]). Assim, prossegue-se privilegiando as cadeias de representações providas da associação livre.

<sup>68</sup> [*Gleichschwebende Aufmerksamkeit*]. A noção de atenção em língua portuguesa encontra no alemão as opções por *Achtung* - atenção pontual, ou *Aufmerksamkeit* - atenção continuada. A isso se soma o adjetivo engendrado por Freud a partir de uma composição entre *gleich* - igualitário, equitativo, e *schwebend* - flutuante. Em língua portuguesa, a solução pelo neologismo “equiflutuante” parece ter sido difundida, entre outros, pelo psicanalista Renato Mezan (TAVARES, 2017, p. 75).

seria seguir as próprias inclinações do analista e, assim, não descobrir além do que já se sabe. A recomendação para o analista é que ele mantenha todas as influências conscientes “longe de sua capacidade de memorização e se entregue completamente à sua “memória inconsciente”, ou dito de maneira puramente técnica: ouça o que lhe dizem e não se preocupe se vai lembrar de algo ou não”<sup>69</sup>. O psicanalista afirma que é preciso dirigir para o inconsciente receptor do paciente o seu próprio inconsciente enquanto órgão receptor e, assim, sintonizar-se com o analisando. Porém, para ocupar esse lugar, há que se passar pela purificação da escuta, ou seja, ele próprio passar pelo tratamento psicanalítico. Não pode tolerar “quaisquer resistências dentro de si próprio, resistências estas que afastam de seu consciente aquilo que foi reconhecido pelo seu inconsciente”<sup>70</sup>. Cada recalque não resolvido é, na verdade, um “ponto cego” em sua percepção analítica.

Essa é a forma freudiana de advertir sobre os equívocos que a racionalização consciente está sujeita: o que é inconsciente subjaz ao sentido pré-estabelecido e consciente. Poderíamos dizer que equivale, guardadas as devidas proporções, ao que Nietzsche diz sobre *ousar descer às profundezas e lutar contra as próprias resistências*. Ao analista cabe lutar contra essa tendência de preencher de sentido aquilo que ouve e a ferramenta para isso é o seu próprio tratamento analítico. Em psicanálise, o médico não cura a si mesmo, essa escuta ativa é fundamental no processo, como um mediador que estranha o que ouve do paciente e que devolve essa interrogação.

Para se chegar a esse desfecho em que é possível trazer à consciência o modo de satisfação pulsional, é preciso que o desprazer atinja um nível intolerável pelo sujeito. O tratamento leva o paciente a mudar a sua opinião consciente em relação à doença. Habitualmente, ele se satisfazia em se queixar dela e desprezar sua importância, mas de resto continuava com o comportamento recalcante em relação às suas manifestações, adotando a política de avestruz contra as origens da doença. Conteúdo, será preciso criar coragem para ocupar sua atenção a ela, “[...] deve ser antes um adversário digno, uma parte de sua essência que se apoia em bons motivos, de onde se trata de buscar algo valioso para a sua vida futura. Fazer as pazes com o recalcado, que se expressa nos sintomas” (FREUD, 2017f [1914], p. 157). Tomar o sintoma como um inimigo digno e buscar sua decifração, tornando o inconsciente em

---

<sup>69</sup> FREUD, 2017c [1912], p. 95.

<sup>70</sup> Ibid., p.99.

consciente é a função de uma intervenção. Um exemplo disso é o caso Dora, quando Freud (1905) solicita que ela se envolva em seu próprio enigma ao interrogar - qual a sua participação na desordem da qual se queixa<sup>71</sup>? Nesse sentido, vemos um pano de fundo metapsicológico que sustenta a terapêutica, mas o convite a encontrar-se com o que é desconhecido e rechaçado sobre os impulsos que nos movem está longe de proporcionar alívio ou consolo.

Nessas indagações sobre a função do médico das neuroses, considerando as observações clínicas freudianas, é perceptível um certo otimismo no “ar”. Ele confirma que a transferência e a resistência são difíceis de manejar, mas o trabalho de decifrar o sintoma e, assim, saber sobre a satisfação pulsional que o anima parece mais ao alcance do tratamento e a capacidade de superação está no horizonte. A compulsão à repetição, em 1914, não considera a maior resistência que se opõe ao reestabelecimento do indivíduo e, por isso, é necessário ressaltar as consequências da virada de 20, ou seja, considerar as atualizações a partir da elaboração da pulsão de morte, derradeira repetição que representa a maior resistência à saúde.

#### **2.4 A função do psicanalista como médico das neuroses após elaboração da Pulsão de Morte**

A pulsão de morte é, em última instância, a responsável pela repetição, esse retorno sempre a um mesmo lugar. Esse lugar é um paradoxo por envolver sofrimento e desprazer, mas ao mesmo tempo satisfação. É o que está para além do princípio do prazer, conforme visto na seção 2.2.2. Faz o sujeito se satisfazer morbidamente de seu mal-estar e permanecer nesse ciclo vicioso. Se Freud teve que apelar à uma doutrina da pulsão de morte, isso se deve aos efeitos clínicos da compulsão à repetição. É também o que dá o tom pessimista à sua obra e provoca opositores. Freud não identificou prontamente a especificidade desse tipo de resistência visto no repetir compulsivo e que é um entrave ao tratamento da neurose. Em *Lembrar, repetir e perlaborar* (1914), ele desenvolve a repetição como um problema contornável e ainda não o imputa à dimensão que será abordada só em *Além do princípio do prazer* (1920). No primeiro momento, a qualificou como algo que se esquia ao enlaçamento do corpo e do afeto pela palavra e isso faz com que a compulsão à repetição seja uma

---

<sup>71</sup> Deve-se a Jacques Lacan, psicanalista pós-freudiano, esse acento para o caso de Dora.

forma de empecilho e dificultador para que a cura pela palavra ocorra; mas ela também um pode ser uma solução, uma forma de insistência e atualização do recalçado. O pior que pode encontrar uma experiência psicanalítica tem diferentes versões:

a reação terapêutica negativa, a exacerbação exponencial e espetacular do princípio de repetição, uma certa aderência às reminiscências e ao passado como desculpa explicativa do presente, a exasperação da angústia em consequência da solidão existencial com a qual, no melhor dos casos, se depara qualquer percurso analítico, entre vários outros percalços<sup>72</sup>. Não obstante, nossa persistência na prática da psicanálise se orienta pela boa hora (*bon heur*) subsequente ao parto (FINGERMANN, 2014, p. 165).

Mesmo diante de tantas dificuldades, a insistência do trabalho psicanalítico através da fala dá provas de insistir e apelar à pulsão de vida diante dos fenômenos da pulsão de morte e, dessa forma, toma partido nesse antagonismo.

No artigo *O mal-estar na cultura*<sup>73</sup>, vemos um pouco mais sobre essa satisfação paradoxal. Freud (2020d [1930]) apresenta o antagonismo irremediável entre as exigências pulsionais e as restrições impostas pela civilização. Nele, também fornece elementos complementares sobre a ação conjunta de Eros e pulsão de morte - a forma concebida pelo autor para explicar os fenômenos sintomáticos da vida. Ele afirma que as manifestações de Eros eram suficientemente evidentes e ruidosas; mas sobre a ação da pulsão de morte não havia evidências suficientes. O mecanismo em jogo teorizado por Freud propõe que uma parcela pode ser introjetada e outra projetada no meio<sup>74</sup>, essa seria a matriz que torna concebível que uma parte da pulsão estaria voltada contra o mundo exterior na forma de agressividade e destrutividade. Assim, a pulsão “seria ela mesma compelida a se colocar a serviço de Eros, visto que o ser vivo aniquilava qualquer outra coisa, fosse ela animada ou inanimada, em vez de a si

---

<sup>72</sup> Os obstáculos ao tratamento se assemelham à descrição sobre o ressentimento em Nietzsche, uma memória excessiva sobre as dores e sofrimentos que impedem o humano de seguir com sua vida e que será abordado na seção 3.1.

<sup>73</sup> Freud não faz distinção entre os termos *Kultur* e *Zivilisation*, que poderão surgir nesta investigação como cognatos; de acordo com ele: “A cultura humana – quero dizer, tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animais e em que ela se distingue da vida dos animais – e recuso-me a separar cultura [*Kultur*] de civilização [*Zivilisation*]– mostra ao observador, como se sabe, dois lados. Essas duas orientações da cultura não são independentes uma da outra” (FREUD, 2020c [1927], p. 234).

<sup>74</sup> Nietzsche apresenta uma concepção semelhante neste ponto: “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo *interiorização do homem*” (GM II 16). Esse aspecto será debatido adiante, na seção 3.2.

mesmo” (FREUD, 2020d [1930], p.372). Freud assinala que a doutrina pulsional é de difícil aceitação por evidenciar uma inclinação natural do ser humano para a agressão e a crueldade. Aponta que as relações entre “bem e mal”, “deus e diabo” ou mesmo “judeu e ariano” são complementares e uma espécie de projeção dessa luta pulsional interna:

Ninguém quer ser lembrado do quanto é difícil unir a inegável existência do mal com a Sua onipotência ou a Sua bondade. O Diabo seria a melhor saída enquanto justificativa para Deus; ele assumiria, nesse caso, o mesmo papel economicamente atenuante que o do judeu no mundo do ideal ariano. Mas, mesmo assim: podemos, afinal, da mesma forma exigir de Deus explicações pela existência do Diabo, bem como pelo mal que ele encarna (FREUD, 2020d [1930], p.373).

Partindo dessa tese de que a inclinação à agressão é uma predisposição pulsional originária e autônoma, que noções de “bem e mal” são uma forma racional e com o intuito de camuflar os próprios impulsos, Freud assevera que esse é justamente o maior impedimento para a elevação da cultura. O desenvolvimento cultural seria um processo a serviço da pulsão de vida, que quer agrupar indivíduos isolados, mais tarde famílias, depois tribos, povos, nações, em uma grande unidade, a humanidade. Não podemos esquecer que essa expansão da cultura foi, a princípio, uma necessidade, agrupando um número considerável de pessoas que tinham interesse no trabalho comum. Contudo, para uni-los, foi preciso restringir e regulamentar a pulsão sexual. Essas massas humanas deveriam ser ligadas libidinalmente umas às outras, pois só a necessidade ou só as vantagens da comunidade de trabalho não as manteriam unidas.

A cultura opera na contramão da pulsão agressiva natural dos seres humanos. A hostilidade de um contra todos e de todos contra um torna o mal-estar um conflito indissolúvel, do ponto de vista da psicanálise. A pulsão de agressão é o principal representante da pulsão de morte e que divide com a de vida o domínio do mundo. O sentido do desenvolvimento cultural tem necessariamente de nos mostrar como a luta entre vida e morte se consuma na espécie humana. “Essa luta é, sobretudo, o conteúdo essencial da vida, e por isso o desenvolvimento da cultura pode ser caracterizado, sem mais delongas, como a luta da espécie humana pela vida” (FREUD, 2020d [1930], p. 376).

A disputa não é vista, em Freud, como algo elogiável e que afirma uma configuração de impulsos saudáveis, afirmando a força vital - como na visão nietzschiana. A luta pulsional é o que nos faz avançar em construções para a vida, que trazem algum grau de felicidade aos humanos, posto que estão ligados libidinalmente aos seus relacionamentos e criações e, ao mesmo tempo, o que constantemente a destrói. A disputa torna o mal-estar impossível de ser resolvido: necessitamos da civilização, mas o preço pago individualmente é alto<sup>75</sup>.

Se a pulsão de morte se externaliza através da destrutividade, falta ainda avaliar a sua porção que é internalizada. Para que a cultura não seja dizimada, a agressão de todos contra ela deve ser contida. É nesse ponto que Freud conjectura que aquela porção de impulsos mortíferos que foi internalizada acaba prestando grande auxílio ao processo civilizatório:

A agressão é introjetada, interiorizada, mas, na verdade, é enviada de volta para o lugar de onde veio, portanto, é voltada contra o próprio Eu. Lá, ela é assumida por uma parte do Eu, que se opõe ao restante como *supereu*, e então, como “consciência moral”, exerce contra o Eu essa mesma disponibilidade rigorosa para a agressão, que o Eu teria, com prazer, saciado em outros indivíduos, desconhecidos a ele. Chamamos de consciência de culpa a tensão entre o severo *supereu* e o Eu que lhe está submetido; ela se manifesta como necessidade de punição (FREUD, 2020d [1930], p.377).

O sentimento de culpa, originário de uma instância interior - um *supereu* agressivo -, é capaz de vigiar e, em certa medida, controlar os humanos em prol da vida comunitária. Mas se sentir culpado não equivale a necessariamente ter cometido um ato considerado “mal”. Apenas ter reconhecido em si a intenção de fazê-lo já seria o suficiente para a culpa se manifestar - a intenção é tida como equivalente à execução - em ambos os casos, o mal já foi reconhecido como condenável. Porém,

---

<sup>75</sup> Há um parágrafo nas correspondências à Fliess de 1897, separado e com o título *A definição de Santo/Sagrado [Heilig]*, que já sugere o caráter inevitável do mal-estar, além de fazer uma referência à Nietzsche: “‘Santo/sagrado’ é o que diz respeito à parte que as pessoas sacrificaram de sua liberdade sexual para a perversão em benefício da coletividade em maior âmbito. O horror ao incesto (ímpio) diz respeito ao fato de que, em consequência da comunidade sexual (inclusive na infância), os membros da família assumem uma coesão duradoura, tornando-os incapazes de assimilar pessoas estranhas. Logo, ele é antissocial – a cultura consiste nessa renúncia progressiva. (Contra isso, o “Super-homem” [*Übermensch*])” (FREUD, 2013 [1897], p. 1936 *apud* IANNINI; TAVARES, 2020, p.14). Para Iannini e Tavares, o parágrafo está escrito num estilo aforismático nietzschiano e a sugestão sobre o caráter inevitável do mal-estar, ao qual estaria imunizado apenas e tão somente o “super-homem”, o “além-do-homem” - hipótese que será desdobrada teoricamente apenas cerca de dez anos mais tarde, no artigo “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna” e alcançará sua forma definitiva somente três décadas depois, em *O mal-estar na cultura*.

obviamente discernir entre “bem e mal” não é algo natural ou inato à espécie, foi apenas gradualmente se estabelecendo a partir do processo de aculturação. No mais, o mal não necessariamente é prejudicial ao Eu, ao contrário, é até mesmo algo que lhe traz prazer. O humano se submeteu a uma influência externa que o fez identificar o que seria “mal”, cedeu à essa influência devido ao seu desamparo infantil e dependência de um outro humano que o provesse.

Dessa forma, Freud formula dois momentos da constituição do *supereu*: num primeiro momento, o medo [*Angst*] de perder o amor e proteção de um outro superpotente, e que pode mostrar sua potência inclusive de forma punitiva. É por isso que se sucumbe à lei da autoridade externa e também faz pouca diferença se cometemos ou apenas desejamos cometer o ato “criminoso”. Num segundo momento, essa autoridade externa será interiorizada por meio da constituição de um *supereu*. Até então, era apenas um medo social de ser descoberto pela autoridade externa, mas agora podemos falar que é de fato uma consciência moral e de sentimento de culpa a partir do instante em que o medo é da autoridade interna, o *supereu*.

A consciência moral mais severa e mais vigilante seria o aspecto que caracteriza o ser humano moral e apto para a vida em sociedade - quanto maior o moralismo, maior a tentação pulsional da qual abdicaram. São dignas de nota outras circunstâncias que evocam a punição provinda do *supereu* em face dos impedimentos exteriores causadores de frustração, normalmente atribuídos ao destino, infortúnio ou mesmo vontade divina. A pessoa tende a fazer um retorno a si mesmo, reconhecendo sua condição pecaminosa, intensificando as exigências de sua consciência moral e se penitenciando. É como se o “poder do destino” ou o “poder divino” fossem os substitutos da instância parental, um outro superpotente. Toda renúncia pulsional se torna, a partir de agora, uma fonte dinâmica da consciência moral, cada nova renúncia intensifica a sua severidade e intolerância, e “[...] cada parcela de agressão que deixamos de satisfazer é assumida pelo *supereu*, e a sua agressão (contra o *eu*) aumenta” (FREUD, 2020d [1930], p. 384). É isso que nos faz afirmar que a consciência moral tanto surge da repressão de uma agressão quanto, posteriormente, se fortalece com novas repressões; e que se deve a fatores constitucionais inatos e influências do meio. E mais: sua ferocidade é proporcional à agressividade que outrora o sujeito sentiu pelo outro onipotente<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> O autor articula essa ideia a partir da história do desenvolvimento individual e filogenético. Sobre a pré-história da consciência moral, ver *Totem e Tabu* (FREUD, 1996k [1913]).

No sentido de integrar as mudanças sobre a noção de saúde e doença, após a virada de 20, é necessário atualizar o que dissemos até aqui sobre os sintomas neuróticos. Os sintomas das neuroses são satisfações substitutivas para desejos sexuais não realizados. Entretanto, no andamento do trabalho analítico, vimos que a toda neurose esconde uma porção de sentimento de culpa inconsciente que, por sua vez, consolida os sintomas através da sua utilização como punição. Resumidamente: um esforço pulsional sucumbe ao recalçamento, seus elementos libidinais são transpostos em sintomas e seus componentes agressivos, em sentimento de culpa.

Nessa dinâmica da luta entre pulsão de vida e pulsão de morte veremos a representação tanto do processo de desenvolvimento individual quanto do cultural - ambos refletiriam, portanto, seus níveis de saúde ou doença. No início da sua obra, o psicanalista vienense parte da construção de suas intervenções terapêuticas de cunho individual para, no final de seus escritos, apontar que a luta pulsional tratada no âmbito singular caracteriza também a cultura. Se ambos são de natureza semelhante, seria justificável dizer que as culturas se tornaram neuróticas, considerando que estão sempre pressionadas pelos anseios civilizatórios e exigindo o amansamento pulsional. Freud indica que até seria possível o diagnóstico da cultura, mas vê nisso uma dificuldade, pois diferentemente do indivíduo neurótico, quem seria autoridade o suficiente para avaliá-la?

E, no que diz respeito à utilização terapêutica dessa visão, o que ajudaria a análise mais adequada da neurose social, se ninguém possui a autoridade de impor a terapia à massa? Apesar de todas essas dificuldades, estamos no direito de esperar que um dia alguém assuma o desafio de uma Patologia de tais comunidades culturais (FREUD, 2020d [1930], p.403-404).

O diagnóstico seria uma possibilidade, pois à semelhança do indivíduo, a cultura também desenvolve um *supereu*. Basta refletir sobre a lembrança que deixaram as personalidades de grandes líderes, seres humanos com notável força de espírito. Em muitos casos, essas pessoas foram zombadas ou até eliminadas barbaramente, “tal como o pai originário só foi elevado à condição de divindade muito tempo depois de seu violento assassinato” (FREUD, 2020d [1930]), p.400). Também o *supereu-da-cultura* [*Kultur-Über-Ich*] erige severas exigências ideais e constantemente as eleva, se não forem seguidas são punidas com a “angústia da consciência moral” [*Gewissensangst*]. A ética, tão valorizada em todas as épocas

para regular as relações, é uma tentativa terapêutica, uma espécie de preceito do *supereu*. A questão do destino da espécie humana é vista por Freud com certa reserva e pessimismo. O final do seu artigo *Mal-estar na cultura* é bastante cético, interroga se o desenvolvimento cultural será bem-sucedido em dominar a perturbação trazida à vida em comum considerando sua principal opositora, a pulsão de agressão e de autodestruição - apesar dos esforços de Eros.

Já Nietzsche chama para si essa tarefa de diagnosticar uma cultura e, mais do que isso, provocar valorizações opostas e transvalorar os “valores eternos” – esse é o lugar em que opera o “médico da cultura”. Para ele, a visão freudiana é o tipo de conduta que acarreta o horrendo domínio do acaso e do absurdo que até hoje chamamos de “história”, uma perspectiva que não impõe conflito entre forças e, portanto, acomodada.

Além do mais, essa dose extra de pessimismo é um traço que marca a diferença de Freud em relação ao discurso de Nietzsche. Conforme dissemos anteriormente, ele não eleva ao nível de uma questão o antagonismo entre vida e morte, parece “conformado” com isso. Já em Nietzsche, vemos uma tentativa de superar esse tom pessimista, apesar de algumas semelhanças ao conceber a origem da consciência moral. Para Itaparica (2012, p. 27-30), o filósofo alemão busca superar esse pessimismo - há um inconformismo diante do avanço de um processo desagregador da cultura, enquanto Freud sucumbe à ele. Nietzsche entende o direcionamento da pulsão contra o *eu* e contra o meio como configurações distintas de um mesmo processo de efetivação da vontade de potência, que receberá os nomes de sublimação, aprofundamento, espiritualização e divinização, já que a vontade de potência significa impulsos em combate entre si, sempre relativos e compondo formas de duração variável. Por isso, não há essencialmente uma vontade de potência construtiva e outra destrutiva: tudo depende do lugar ocupado em uma relação de forças.

A rigidez da consciência moral seria uma forma de doença, tanto do ponto de vista de Nietzsche quanto de Freud, sendo que este tomará como uma das funções do tratamento psicanalítico abrandar a severidade do *supereu*. Porém, é fato que não há uma noção de saúde mental ideal ou mesmo uma delimitação exata do conceito de doença. O psicanalista não concebe o *supereu* em si como uma doença, ele é necessário e organiza a vida humana; o que é considerado sintomático são apenas seus excessos e rigor moral. O que ocorre é que essa incompatibilidade entre

natureza humana e cultura, que constantemente requer uma conciliação, não atinge um meio-termo que torne a vida humana suportável e habitável. Para ele, o regramento social ou lei à qual estamos submetidos é o caráter altruísta que permite uma congregação humana, ao qual o caráter egoísta - em termos de felicidade e satisfação pulsional - terá que sucumbir. Essa imposição de restrições não é um problema moral, pois:

os esforços morais da humanidade, cuja força e significância não precisamos absolutamente depreciar, foram adquiridos no curso da história do homem; desde então se tornaram, embora infelizmente apenas em grau variável, o patrimônio herdado pelos homens contemporâneos (FREUD, 1996m [1915], p. 306).

Nesse aspecto, difere completamente de Nietzsche, onde localizamos um inconformismo sobre o tema, pois a tarefa essencial seria mostrar o problema da moral, que está longe de ser um dado natural e precisa ser insistentemente buscado. Para Freud, o discurso inconformado sobre a moral - inclusive quando fusionada à uma crítica da religião - seria uma manifestação defensiva e neurótica, uma forma de acomodar os próprios impulsos. Porém, retornaremos a essa questão sobre a má consciência com mais propriedade na seção 3.2.

Como forma de introduzir o próximo capítulo, é possível analisar o percurso feito até aqui: identificamos algumas similaridades entre Nietzsche e Freud, por conceberem os aspectos inconscientes da humanidade, a sua luta de impulsos que não pode ser rotulada em termos de “bem e mal”, assim como a origem do sentimento de culpa. Entretanto, a partir daqui se tornarão mais evidentes as divergências no que se refere às suas terapêuticas – o que não significa que não haja intersecções.

### 3 O HUMANO COMO CRIADOR E CRIATURA DE SI PRÓPRIO

Chegamos finalmente ao capítulo em que apresentamos a elaboração que aproxima e ao mesmo tempo diferencia Nietzsche e Freud no que diz respeito às suas subversivas propostas terapêuticas. Qual a direção proposta pelo filósofo e pelo psicanalista que possibilitam que o humano reinvente a si próprio? De que forma a disputa de impulsos pode levar à criação de si ou o contrário, à sua degradação?

Para essa tarefa, apresentaremos em primeiro lugar as articulações entre o ressentimento na ótica nietzschiana e a covardia moral do neurótico em Freud, visto que a solidificação dessa posição passiva, ressentida e covarde é a própria patologia. Essa discussão é auxiliada pela comentadora psicanalista Maria Rita Kehl, na obra intitulada *Ressentimento*, de 2020. Como forma de averiguar a origem do ressentimento, aprofundaremos um pouco mais o que apresentamos no capítulo 2 sobre as relações entre culpa e má-consciência, uma vez que os dois autores questionam sobre a forma como os impulsos humanos foram domesticados, resultando em um empobrecimento da vida. Os textos que nos conduzem são *Genealogia da Moral* (1887) e *Mal-estar na cultura* (1930). Na sequência, discutimos a noção de “verdade” e como ela se relaciona à criação de si, pois na visão dos dois autores o anseio do humano em encontrar “uma verdade final” para a existência é atravessada pela sua “mentira” – partimos de *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*, 1873 e da *Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas*, 1917. Uma vez que não há verdade última e capaz de alívio para as dores do viver, o próximo passo é mostrar a trilha a ser percorrida pelo humano rumo à construção de si. Em Nietzsche, o percurso requer que se conquiste a *grande saúde*, que não garante sanidade infundável, constantemente necessita ser adquirida e sempre num processo solitário e doloroso. Em Freud, o trajeto requer que se reconheça o incurável da castração, a falta de potência. Para finalizar, as obras que nos apoiam na exposição são: *Gaia Ciência* (1882); *Ecce Homo* (1888); *Fragmentos póstumos* (1881-1888); *Totem e tabu* (1913); *O declínio do complexo de Édipo* (1924); *Análise finita e infinita* (1937) e *Construções na análise* (1937).

### 3.1 O ressentimento em Nietzsche e a covardia moral em Freud

O termo ressentimento não é utilizado por Freud, apesar de ser possível entrever sua função como uma formação reativa<sup>77</sup>, decorrente das renúncias pulsionais, mas não consta em nenhum dicionário de psicanálise. Vem de Nietzsche, doze anos mais velho que Freud, a explicação sobre o ressentimento como “manobra” capaz de inibir os impulsos humanos, empregando a culpa e o masoquismo para retrain a força impulsional. Para Kehl (2020), a participação das formações inerentes ao ressentimento é de extrema relevância nos quadros de sofrimento mental e intriga que o pai da psicanálise não tenha se proposto a reconhecê-lo<sup>78</sup>.

Talvez o valor do ressentimento e seu aspecto patológico tenham permanecido camuflados por serem uma formação típica e até exigida da moral burguesa do século XIX e início do XX, considerando as severas exigências feitas aos homens e mulheres da época, em prol do “progresso civilizatório”. Porém, é justamente por esse lugar central ocupado pela dinâmica do comportamento ressentido que o tema se torna ainda mais intrigante e necessário para o desenvolvimento dos conceitos psicanalíticos. É fato que Freud era um crítico da moral burguesa, conforme visto, por exemplo, em seu artigo *A moral sexual “cultural” e a doença nervosa*, de 1908; mas também é notório que sua crítica não é tão contundente quanto a de Nietzsche.

Cabe, portanto, analisar a noção de ressentimento à luz dos escritos do filósofo alemão, grande teórico sobre essa temática, para, em seguida, prosseguir articulando os conceitos freudianos que nos permitam vislumbrar algo equivalente. Para acompanhar a concepção do filósofo sobre o ressentimento, é oportuno lembrar que ele nomeia a si próprio como o “psicólogo” que busca revelar as motivações humanas para além da consciência, denunciando o que quase ninguém toleraria saber sobre si.

---

<sup>77</sup> Freud (1996s [1921]), não nomeou ou conceituou o ressentimento, mas podemos inferi-lo na concepção de formação reativa, visto que o sentimento comunal ou de justiça é a primeira mostra da formação reativa: se nós mesmos não podemos ser os favoritos, pelo menos ninguém mais o será. (...) Ninguém deve querer salientar-se, todos devem ser o mesmo e ter o mesmo. A justiça social significa que nos negamos muitas coisas a fim de que os outros tenham de passar sem elas também, ou, o que dá no mesmo, não possam pedi-las - assim a pulsão originária deve ser manter suprimida.

<sup>78</sup> A obra filosófica de Nietzsche foi produzida entre 1871 e 1888, antes do lançamento de *A interpretação dos sonhos*, em 1900. É curiosa a declaração de Freud (1996L [1914]) em *A história do movimento psicanalítico*, ao relatar que conhecia superficialmente o trabalho do filósofo alemão, mas que uma proximidade entre o pensamento de ambos o fez refutar um aprofundamento, com o receio de influenciar suas elaborações sobre a recém concebida psicanálise.

O termo ressentimento, na genealogia de Nietzsche, denota um sentimento negativo, uma dor constante e articulada a pensamentos de vingança. É o produto que:

reúne um forte sentimento negativo e um pensamento vingativo dele emergente, o ressentimento é uma reação psíquica elaborada; portanto, não pode ser adequadamente compreendido segundo o modelo do arco reflexo, da imediata reação mecânica para afastar um objeto causador de sofrimento. Trata-se antes de um dispositivo de compensação, cujo propósito consiste em assimilar vivências negativas, experiências 'traumáticas' de sofrimento, que carecem de elaboração psíquica que as conduza para as vias de descarga, na medida em que representam inevitavelmente moções afetivas, excitações causadoras de perturbação, fontes de desprazer (GIAGÓIA, 2021, p.37).

Nas palavras de Nietzsche:

Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar* dor fica na memória" - eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, persiste algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava: é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós, quando nos tornamos 'sérios'. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória (GM II 3).

Para ele, o ressentimento é um predicado dos fracos e podemos encontrar uma semelhança com a *covardia moral*, referida por Freud (1996b [1893], p. 149) sobre a defesa neurótica. No caso clínico de *Miss Lucy R.*, este termo parece concentrar o que Nietzsche nos diz sobre o ressentimento:

Assim, o mecanismo que produz a histeria representa, por um lado, um ato de covardia moral e, por outro, uma medida defensiva que se acha à disposição do ego. [...] Com maior frequência, naturalmente temos que concluir que uma dose maior de coragem moral teria sido vantajosa para a pessoa em causa.

A covardia moral aponta para a impossibilidade de o *eu* tomar conhecimento de alguma ideia inaceitável. Nos casos de conversão somática da histeria [mas também em outras formas de neurose], o que está em jogo é que o *eu* repudia uma ideia incompatível, que é afastada da consciência e substituída pelo sintoma (FREUD,

1996b [1893], p. 148). O *eu* é, portanto, covarde, repele seus impulsos originais e com eles não se compromete<sup>79</sup>. Permanecer no ressentimento é uma maneira de evitar o confronto com a própria covardia e as perdas que ela causa à vida do sujeito. O ressentido formula uma autoimagem de “bom” e tudo aquilo ou aquele que o oprime é tido como “mau”, no sentido moral. Segundo Kehl (2020), sua dinâmica prevê demandar que os opressores *não sejam fortes*, visto que está investido de uma suposta autoridade moral e, assim, acomoda-se nessa posição que o exime de se fortalecer e lutar. Conforme visto no capítulo um, a ética nietzschiana contrapõe fortes e fracos, ou melhor dizendo, os que lutam pelo que desejam e aqueles que se submetem, uma oposição entre saudáveis [nobres] e doentes [escravos], em termos fisiopsicológicos.

O ressentido não se entrega ao fluxo da vida presente, sua doença é sofrer de uma memória reiterada, um empecilho para esquecer qualquer agravo. É uma dinâmica que nega a vida, pois o ressentido sofre ao perceber que perdeu de viver o que o momento lhe proporcionava e, além do mais, mantém uma queixa ou acusação aos fortes, que conseguem dizer “sim” à vida, da perda pela qual ele é o único responsável. Já o humano saudável se sente como aquele que determina valores e não espera ser recompensado e não nega sua responsabilidade sobre as próprias ações, pois “o que me é prejudicial é prejudicial em si”, se reconhece como o único que empresta honra às coisas, que *cria valores*.

É como se não houvesse espaço para ressentimentos no nobre, sua força transborda, tem uma sensação de plenitude, está ciente de uma abundância que gostaria de conceder e presentear – “também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de potência” (BM 260). Ele pode esquecer os agravos, sem ruminá-los obsessivamente como quem busca por um culpado pela sua falta de ação. A memória não serve para sabotá-lo em suas empreitadas, o outro não é utilizado como bode expiatório, como o representante do “mal” diante do qual ele se afirma como “bom”.

Dessa forma, vemos que o ressentimento é um sintoma que envenena moral e psiquicamente, mas que fica velado por uma presumida pureza moral, atua de forma

---

<sup>79</sup> É importante destacar que a palavra covardia não é empregada aqui como julgamento moral, a estratégia da própria neurose é a defesa, dessa forma o eu se retrai no intuito de se proteger dos impulsos originais. Freud, como veremos no capítulo 4, nos diz sobre sermos tolerantes com as fraquezas do eu, o sintoma muitas vezes é a melhor resposta encontrada pelo indivíduo para lidar com os conflitos cotidianos.

disfarçada nas relações, pois consegue angariar a simpatia e adesão da maior parte das pessoas. Segundo Kehl (2020, p.23), o ressentido:

[...] parece revestido de uma superioridade moral inquestionável. É o personagem sensível, passivo, acusador silencioso de um outro mais forte diante do qual ele se apresenta “coberto de razões”. A ele se atribui uma sensibilidade especial, que o torna incapaz de se adequar à dureza da vida em sociedade. O personagem ressentido é eficiente em mobilizar tanto a identificação (dos demais, do leitor, do espectador etc.) quanto a má consciência. Alguém sempre há de sentir-se culpado pelo silêncio acusador do personagem ressentido. Ele parece “fiel a si mesmo”, atitude que, no entanto, não tem nada a ver com o “torna-te o que tu és” nietzschiano”.

Concordamos com Kehl (2020), ao mencionar a noção do filósofo alemão sobre o ressentimento e, assim, retomar a intervenção psicanalítica que visa interrogar aquele que se queixa de ser um sofredor devido às circunstâncias ou ação maléfica de agentes externos. É como se o ressentido não se colocasse em questionamento, são sempre os outros os culpados, ele pode permanecer no lugar da vitimização e, dessa forma, conquistar o lugar do “herói humilde”. O ressentido não considera que aquilo de que ele se queixa tem, de alguma forma, sua permissão, sua responsabilidade. Na intervenção psicanalítica, a direção é desfazer a estratagemas do ressentimento, que converte o interlocutor em uma espécie de prisioneiro por dívidas de má consciência para que ocupe seu lugar de agente da intriga da qual reclama.

Nesse sentido, ao investigar as formulações teóricas freudianas que equivaleriam ao *ressentimento* na obra de Nietzsche, podemos falar do mecanismo de defesa<sup>80</sup> nomeado como *formação reativa* [*Reaktionsbildung*], uma espécie de atitude psicológica de sentido contrário a um desejo recalcado, isto é, uma reação contra ele [a moralidade ou o comportamento ressentido na vida cotidiana e

---

<sup>80</sup> “A defesa [*Abwehr*] seria uma operação pela qual um sujeito, confrontado com uma representação intolerável, recalca-a, por falta de meios de ligá-la, através de um trabalho de pensamento, a outros pensamentos. Para cada afecção psicogênica, Freud identificou mecanismos de defesa típicos: (...) as formações reativas, na neurose obsessiva. Na obra de Freud, o recalco possui um estatuto particular, pois, por um lado, ele institui o inconsciente e, por outro, é o mecanismo de defesa por excelência, sobre o qual são moldados os demais. Aos destinos pulsionais, considerados como processos defensivos, acrescentam-se o retomo sobre si mesmo, a inversão da pulsão em seu contrário e a sublimação. Em seu conjunto, os mecanismos de defesa são postos em ação para evitar as agressões internas das pulsões sexuais, cuja satisfação parece conflitiva para o sujeito, e para neutralizar a angústia que disso deriva” (CHEMAMA, 1995, p. 38).

consciente, por exemplo, pode denunciar justamente o recalçamento das pulsões sexuais e agressivas].

Esse processo psíquico de defesa, que é mobilizado pelo sujeito em reação contra determinados desejos inconscientes, tem valor de sintoma:

A formação reativa exprime, de forma manifesta, em especial o componente defensivo do conflito. Enquanto na formação de compromisso, as duas forças que se separaram se encontram novamente no sintoma, na formação reativa o que predomina é o processo de defesa, em sua oposição sistemática ao surgimento de moções pulsionais recalçadas. É nesse sentido que a formação reativa tem essencialmente como origem o *supereu* (CHEMAMA, 1995, p. 185).

Se na formação de compromisso [conforme visto no capítulo dois], tanto a força consciente quanto inconsciente se “reencontram” na formação de um sintoma e, assim, se expressam como o retorno do recalçado; na formação reativa, a defesa se torna sistemática para que o recalçado nem apareça. Entretanto, esta forma de manifestação defensiva está, na verdade, subordinada ao recalçamento – este sim mecanismo de defesa por excelência e que molda os demais. Em *Inibição sintoma e angústia*, de 1926, o psicanalista especifica essa diferença no conceito de ‘defesa’, dizendo que devemos empregá-lo explicitamente como uma designação geral para todas as técnicas das quais o ego faz uso em conflitos que possam conduzir a uma neurose [como é o caso da formação reativa], ao passo que conservamos a palavra ‘recalque’ para o método especial de defesa.

Portanto, se o recalçamento é o mecanismo com estatuto privilegiado e que rege as demais defesas, podemos compreender o motivo para Freud não se referir especificamente ao comportamento do ressentido. Esta espécie de humildade e bondade consciente, mas que é alimentada pelos impulsos agressivos inconscientes, é apenas um, entre tantos, dos efeitos no *eu* - mas que nossa investigação deve focar na operação do recalque. Na realidade, os mecanismos defensivos de racionalização e negação também podem integrar o ressentimento, pois são defesas secundárias, que apoiam e disfarçam a manutenção de certas ideologias, moral comum, convicções políticas ou religiosas.

Outro conceito freudiano que nos auxilia a relacionar covardia e ressentimento é o de masoquismo moral, descrito em *O problema econômico do masoquismo*, de 1924. O masoquista moral tem um apego demasiado ao ressentimento e ao

sofrimento, se satisfaz resistindo a qualquer tentativa de restabelecimento. Nesses casos, diferentemente do que Nietzsche considera símbolo de saúde, *a dor não se torna a sua força*, pelo contrário, o sujeito fica condenado a repetir compulsivamente um sofrimento. Isso pode ocorrer através das reiteradas queixas e acusações dirigidas aos “fortes” ou dirigidas a si mesmo, uma posição que visa a própria degradação e que é nomeada por Freud de *reação terapêutica negativa*. O que conta é a repetição do próprio sofrimento, não fazendo diferença se ele parte do outro ou de circunstâncias e forças impessoais, “o verdadeiro masoquista sempre oferece a sua face quando vê a oportunidade de receber uma bofetada”<sup>81</sup>. A conduta de causar dano a si é a expressão da pulsão de destruição que “foi novamente direcionada para dentro e atua agora violentamente contra a própria pessoa. Há um sentimento de culpa “inconsciente”<sup>82</sup>, ou melhor dizendo, uma necessidade de punição que não quer desistir da doença, “o sofrimento que a neurose traz consigo é exatamente o fator que a torna valiosa para a tendência masoquista”<sup>83</sup>.

Esses sintomas resistentes a qualquer tratamento também podem ser substituídos por situações supostamente alheias à sua vontade, “se a pessoa cai na miséria de um casamento infeliz, perde seu patrimônio ou contrai uma grave doença orgânica”<sup>84</sup>. É como se uma configuração de sofrimento fosse diluída na outra, mostrando que só importou conservar uma certa dose de sofrimento. Grande parte dos impulsos destrutivos da pessoa não são externalizados justamente devido à repressão cultural das pulsões [*kulturellen Triebunterdrückung*]. Cada vez que renuncia às agressões culturalmente condenáveis, assume uma quota de culpa, tornando a consciência moral mais severa – o par perfeito de retroalimentação entre um *supereu* sádico e um *eu* masoquista.

Assim, o neurótico fica condenado a se satisfazer através das soluções de compromisso do sintoma, não toma as rédeas da própria vida, não consegue transformar a dor em autossuperação e se submete ao desejo do outro [apesar de se

---

<sup>81</sup> FREUD, 2016c [1924], p. 294

<sup>82</sup> Freud (2016c [1924]) afirma que os pacientes conseguem perceber no cotidiano manifestações conscientes da culpa, ou seja, remorsos. Porém, costumam objetar que haja um sentimento de culpa inconsciente. Dessa forma, passa a nomeá-la como necessidade de punição. A origem da consciência moral estaria ligada a uma dessexualização ou superação do complexo de Édipo, mas que retorna através do masoquismo moral.

<sup>83</sup> Ibid., p. 294.

<sup>84</sup> Ibid., p. 295.

queixar dessa posição e de nomear esse outro como “mau”]. A covardia neurótica é não reconhecer que todas essas manifestações inconscientes lhe dizem respeito, é:

quando a submissão não rende o gozo esperado que o neurótico vem cobrar, daquele (s) que elegeram como representante (s) imaginário (s) do Outro, os prazeres e as conquistas a que teria “direito” e dos quais, voluntariamente, abriu mão. Pois abriu mão do desejo como causa de seus atos e de sua expressão (KEHL, 2020, p. 51).

Essa covardia que impede o humano de apostar em sua própria vida, como dissemos, está diretamente relacionada à internalização da agressividade, questão que merece nossa consideração partindo das noções do médico da cultura e do médico das neuroses.

### **3.2 Má consciência e supereu – a questão do impulso original destrutivo**

É fundamental, tanto para o médico filósofico quanto para o psicanalista, interrogar a “má consciência” ou o “sentimento inconsciente de culpa” como sintomas que denunciam uma doença que contamina tanto a cultura quanto o psiquismo. Tanto Nietzsche quanto Freud se interrogaram sobre essa forma de domesticação, conforme apresentado nas duas obras chave: *Genealogia da Moral* (1887) e *Mal-estar na cultura* (1930). Os dois autores discutem os efeitos decorrentes da submissão humana às normas civilizatórias: Nietzsche faz uma análise da patologia moral ao tratar da má consciência, enquanto Freud aponta que as regras morais são internalizadas pelo indivíduo na forma de um *supereu* severo.

Em Nietzsche, conforme GM II 16, a má consciência surge como “a profunda doença que o homem teve que contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu - a que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”. Para o autor, a domesticação dos impulsos que “não se descarregam para fora, voltam-se para dentro”, fazendo com que o homem maltrate a si próprio de forma sintomática. Os impulsos selvagens, como hostilidade, prazer pela crueldade e perseguição, se voltaram contra o próprio o homem - aí está para Nietzsche a origem da má consciência. Obviamente, os impulsos não deixaram repentinamente de se manifestar, continuaram clamando por satisfação - mas, a partir de então, a satisfação precisaria ocorrer de forma disfarçada, “subterrânea”. A “interiorização do homem”, nomeada pelo filósofo alemão, fez surgir a noção de

“alma”. Foi assim que os humanos se tornaram “reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível”, instaurando um sentimento de desgraça e mal-estar.

Conforme Nietzsche em GM II 16, “esse tolo, prisioneiro da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da má consciência [...] uma alma animal tomando partido contra si mesma”, introduzindo “a maior e mais sinistra doença, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*”. A hipótese de Nietzsche sobre essa passagem da condição animal para cultural pressupõe que uma população que vivia sem regras e normas foi dominada por um grupo de conquistadores. Primeiramente, foi sob coação e violência abrupta que ocorreu essa domesticação do animal homem, sem possibilidades de luta ou ressentimento de sua parte. Na sequência, também de forma absolutamente violenta e coercitiva, o mais antigo “Estado”<sup>85</sup> prosseguiu tiranicamente seu objetivo de tornar *uma massa sem forma [o homem] em algo dotado de forma*.

Portanto, foi à força que os impulsos foram, a princípio, massacrados, iniciando essa interiorização. Contudo, é digno de nota que não foi uma evolução no sentido de um “progresso” da humanidade, apesar de ter uma história. Nietzsche, de forma inexata e geral, nos apresenta um posicionamento sobre a relação entre o desenvolvimento de estruturas e funções, como na noção de castigo: o “desenvolvimento de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu progressus em direção a uma meta, menos ainda um progressus lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças” (GM II 12). Para o filósofo alemão, não podemos confundir “origem” com “finalidade” - o castigo, no caso, pode “ser sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior”; evidenciando a vontade de potência, ele afirma que todo “acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados”<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Conforme Nietzsche GM II 17: “Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro - algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos - que tem a ver com contratos!”.

<sup>86</sup> GM II 12.

Já as transformações posteriores se deveram à ação do sacerdote cristão que, a partir da noção de dívida e culpa, atingiram o auge da sublimação da crueldade, alastrando de forma irreversível a doença da má consciência, restringindo o *instinto de liberdade*<sup>87</sup> - e aqui a culpa se torna religiosa, o pecado é o novo formato do castigo:

Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele veio a tomar forma — e que forma! O “pecado” — pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da “má consciência” animal (da crueldade voltada para trás) — foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa. Sofrendo de si mesmo, de algum modo, em todo caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e o para quê, ávido de motivos — motivos aliviam — ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que conhece também as coisas ocultas — e vejam! Ele recebe uma indicação, recebe de seu mago, o sacerdote ascético, a *primeira* indicação sobre a ‘causa’ de seu sofrer: ele deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição* (GM III 20)

Em Freud (2020d [1930]), a noção de *supereu* aponta que o processo de formação das sociedades traz, inerentemente consigo, uma sensação de mal-estar ocasionada pelos sacrifícios impostos pela cultura. Dentre eles, pode-se citar os relacionados aos impulsos agressivos que precisam ser inibidos. Isso diminui as probabilidades de o ser humano ser feliz em sociedade, o regramento da satisfação dos impulsos torna a vida árdua demais. Viver de forma civilizada, portanto, nos faz trocar uma quantia de satisfação por uma quantia de segurança, ou seja, uma perda de liberdade necessária para a sobrevivência. Na mesma obra, o psicanalista afirma que o desejo de agressão se torna inócuo da seguinte forma: a agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio *eu*. Aí, é assumida por uma parte do *eu*, que se coloca contra o resto do *eu*, como *supereu*, e que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para pôr em ação contra o *eu* a mesma agressividade rude que o *eu* teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos.

Como vimos, Freud conjectura de forma análoga a Nietzsche a introjeção dos impulsos como gerador de sofrimento e morbidez, é um dos destinos pulsionais esse “retorno a si mesmo”. Nesse aspecto, é importante retomar a seção 2.4: na visão do

---

<sup>87</sup> O *instinto de liberdade* para Nietzsche seria a efetivação da vontade de potência (GM II 18).

autor, foi inevitável restringir os próprios impulsos em prol do fortalecimento do vínculo comunal. Foi imperioso transformar o outro em companheiro de trabalho e não mais puramente alvo da sua hostilidade. Da mesma forma, a satisfação primitiva dos impulsos genitais deveria ser domada para dar origem à uma forma mais contida, como o amor fraternal. Para Freud, (2020d [1930], p.350-351), Eros e Ananke [amor e necessidade] são os pilares da cultura. Como fator que contribui a essa tese de que a liberdade não é uma preocupação de Freud, temos que seria impossível ao humano suportar o puro prazer da satisfação dos impulsos - considerando o prazer que geraria numa instância e o desprazer noutra. Ele não se interroga sobre essa perda de *liberdade*. Na verdade, não vê outra forma de sobrevivência coletiva, visto que ser livre significa satisfazer as pulsões, algo que está vedado ao neurótico, que não suportaria a tensão causada ao *eu* e *supereu*. O sentimento de culpa independe se um “ato maléfico” foi consumado ou apenas almejado pelo sujeito. Porém, como se chega ao julgamento do que é ou não repreensível, visto que o discernimento entre ‘bem e mal’ não são capacidades inatas?

Na realidade, o que é socialmente convencionalizado como mal não é prejudicial ou perigoso, mas sim desejado e prazeroso. A origem, para Freud, é o sentimento de desamparo e dependência dos outros. Seria “o medo [*Angst*] da perda de amor, medo “social”. O mal, então, é aquilo através do qual somos ameaçados com a perda do amor, por medo dessa perda, temos, necessariamente, de evitá-lo” (FREUD, 2020d [1930], p.379). Bem e mal, nessa visão, vêm de fora: mal será tudo o que a autoridade descobre e reprova. Ocorre que, gradualmente, esse medo da autoridade externa se tornará um agente punitivo interno [medo de uma autoridade - medo do *supereu*]; como se constitui o poder dessa autoridade de regular e limitar a satisfação será abordada na seção 3.4.2.

Para resumir, o diagnóstico que explicita a morbidez dos sintomas individuais e culturais tem por base: em Freud, a neurose e seu *supereu* severo; em Nietzsche, a patologia da moral a partir da má consciência. Os autores enfatizam que a origem do *supereu* e da má consciência está na submissão às normas civilizatórias que se opõe à economia pulsional. A inclinação natural do humano para a dominação e crueldade foi introjetada. *Genealogia da Moral* e *Metapsicologia* são duas interpretações sobre a pré-história da consciência moral. Elas aportam convergências e divergências, conforme já indicamos, mas é fato que ambas dão conta do surgimento simultâneo da socialização e hominização (GIACÓIA, 2001). É possível

ver apenas uma semelhança entre as ideias até esse ponto. A partir de então, é preciso considerar que a concepção dos autores e problematização que fizeram acerca da **moral** e do **impulso de dominação** não converge.

Sobre a **moral**, em Nietzsche, há um inconformismo sobre o tema. Ele afirma que a tarefa essencial é mostrar o problema da moral, que está longe de ser um dado natural e precisa ser insistentemente buscado. Por outro lado, Freud naturaliza e sustenta que esse “regramento social” ao qual estamos submetidos é o caráter altruísta que permite uma congregação humana, ao qual o caráter egoísta [em termos de felicidade/satisfação pulsional] terá que sucumbir. Essa imposição de restrições - ligada ao que ele convencionava como impossibilidade de atingir a satisfação pulsional plena - não é um problema moral. “Os anseios éticos da humanidade, cuja força e importância não precisam ser discutidos, são uma aquisição da história humana; e depois, em medida infelizmente muito variável, eles se tornaram o patrimônio herdado da humanidade que hoje vive” (FREUD, 2020a [1915], p.127).

Nas palavras de Assoun (1989, p. 254), não é possível uma paridade entre neurose e moralidade, apesar de ser admissível o encontro dos diagnósticos feitos pelos dois pensadores, “é como se Nietzsche teorizasse como moralidade a neurose no sentido freudiano e como se, em eco, Freud diagnosticasse como neurótico um conflito da moralidade na inspiração nietzschiana”. Isso representa um ponto radical de afastamento entre os autores. Em suas formas de diagnóstico, é possível partir das concepções de moralidade e neurose, mas jamais será possível concebê-las como análogas. Em Freud, a neurose expressa um conflito com o que primeiramente é proibido, relacionado ao complexo edípico, e a moralidade expressa pela culpa está subordinada a isso. Também é preciso lembrar que a fixação acerca da moral e o diagnóstico de Nietzsche [que era filho de pastor], seria analisado por Freud como o mecanismo de defesa de *formação reativa*<sup>88</sup>.

Sobre o **impulso original de dominação**, Nietzsche toma a essência original da crueldade e da dominação de forma mais contundente que Freud. Para o primeiro, há uma apologia da crueldade “produtiva e boa”, que incita e dá base à disputa, a crueldade como contravalor [se relacionado à piedade]; para o segundo, a pulsão de

---

<sup>88</sup> Freud, ao falar sobre moral com Oskar Pfister [pastor] e James Putnam [filho de pastor], sugere que por trás da reivindicação das belas almas poderia se encontrar alguma formação reativa contra pulsões inconfessadas; ao passo que a moral se junta à religião, no arsenal dos meios de defesa e de sublimação de que dispõe a humanidade, para acomodar suas exigentes pulsões e impor-lhes sua razão (ASSOUN, 1989).

crueledade e dominação é originária e a piedade, apenas sua formação reativa - ou seja - efeito do recalçamento da agressividade. Em Freud, isso será discutido na segunda formulação da doutrina pulsional, em que a raiz do mal-estar crônico se encontra na luta entre Eros e Tanatos. Mas a pulsão de dominação não aparece na obra de Freud como “pulsão especial e original”, fica em segundo plano para explicar o jogo entre os impulsos de vida e morte.

Na obra freudiana a crueldade expressa a vivência tipicamente sadomasoquista e a piedade se apresenta, na maioria das vezes, por trás de suas aparências morais, como a formação reativa de uma tendência sádica. [...] Em Freud, basta localizar as formações reativas, a fim de relacionar o afeto ao seu processo efetivo: assim determinado obsessivo, que vive sua agressividade recalçada como efusão simpática, verá determinada a origem real de seu afeto. Isto tem por finalidade, em última instância, serenar o afeto e a pulsão que nele se expressa (ASSOUN, 1989, p. 249).

Bastaria então colocar essa crueldade recalçada em evidência, essa é a terapêutica psicanalítica - visto que ao neurótico seria conflituoso colocá-la em ato.

Depois de expor a doença do ressentido e do neurótico, assim como o estrangulamento pulsional articulado à consciência moral, é oportuno anunciar o próximo tema vinculado ao mote “humano como criador de si”. O médico da cultura questiona desde seus primeiros trabalhos o que estaria por trás da *vontade de verdade*, que o conhecimento racional é superestimado e cobiça fixar-se como verdade universal. Em Freud, também temos ponderações sobre a verdade, não no que concerne à ciência, mas ao que o humano adota como “sua verdade” e que esse é um dos pontos a ser tocado num trabalho psicanalítico, ou melhor dizendo, uma verdade a ser construída durante a análise.

### **3.3 A relação entre verdade e mentira na criação de si**

Na busca da criação e sentido para a própria existência, as direções das terapias dos dois pensadores dessa investigação se encontram novamente. Visamos aqui tecer algumas considerações sobre as noções de verdade e mentira na obra de Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. A obra que suscitou esse questionamento foi

*Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*<sup>89</sup>, um texto que foi ditado por Nietzsche a um amigo em 1873, mas só publicado postumamente. O filósofo alemão critica o fato de o homem moderno confiar no poder das palavras e dos conceitos sem atentar que não portam um significado unívoco e muito menos conduzem à uma verdade universal. Já Freud assevera que não há uma realidade “pura” dos fatos: o que o ser humano nomeia como “a verdade” é determinada pela sua realidade psíquica<sup>90</sup>. Entretanto, a realidade psíquica carece de essência e nada mais é do que uma tentativa defensiva no intuito de preencher com algum sentido a existência – percebida como árdua justamente pela sua falta de sentido.

Para Nietzsche, a verdade está intrinsicamente ligada à esfera moral, pois as investigações históricas apontam que só tardiamente a verdade começa a integrar o campo da lógica e do conhecimento. Ele inicia argumentando que não há uma adequação entre as palavras e as coisas, pois a palavra já é o estímulo nervoso transformado em imagem e que, por sua vez, é transformada em som. A palavra surge a partir da “afiguração de um estímulo nervoso em sons”, se trata de um ato completamente subjetivo. “[...] um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora” (VM I). Se o estímulo nervoso é anterior à palavra, não há como ela corresponder às coisas. Dessa forma, os conceitos, tão prezados pela humanidade, nada mais são do que a estagnação, o congelamento desse elo palavra-coisa, sem ter a consciência de que, inicialmente, era tão somente o estímulo nervoso. Outro ponto a considerar é que a palavra guarda uma referência às coisas empíricas que nomeia (LIMA, 2016).

Na última camada da filosofia de Nietzsche, de acordo com Giacóia (2001) todos aqueles nossos compromissos, como por exemplo, a possibilidade de uma distinção entre o que é real e o que é aparente, está exatamente colocada em questão, porque não existe real senão um real que nós estruturamos a partir da nossa linguagem. Tudo é ficção e, na verdade, nós acreditamos que este real do qual nós falamos é o real em si. Aquilo que sabemos, o que se torna consciente - e

---

<sup>89</sup> A inclusão desta obra no capítulo 3, e não no capítulo inicial, se justifica pelo fato de que apenas a partir deste momento ela se mostra relevante para o intuito de fazer frente ao debate com a noção freudiana de realidade psíquica e fantasia.

<sup>90</sup> Núcleo irreduzível do psiquismo, registro dos desejos inconscientes dos quais a fantasia é “a expressão máxima e mais verdadeira” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.224).

precisamente na medida em que isso ocorre – “já está encarcerado nessa teia da comunicação linguística, estando, portanto, prefigurado na estrutura lógico-gramatical formada pelas categorias e regras de nossa linguagem”<sup>91</sup>. O que significa que a realidade objetiva é “indizível e, portanto, inacessível à consciência. Todo conhecimento consciente e discursivo é necessariamente perspectiva, “ficcional” a partir da gramática da linguagem, formulado em termos de comunicação”<sup>92</sup>.

A grande questão é saber: como esse estímulo sonoro que se forma no interior da subjetividade humana conquistou a posição de conceito universal? O que faz o humano ansiar por uma verdade? É o que trata o FP 1872/1873, 19 [179], grifo nosso:

Quando se acredita possuir a verdade, a vida mais elevada e pura parece possível. A crença na verdade é necessária ao homem. A verdade vem à luz como necessidade social: por meio de uma metástase, ela é posteriormente aplicada a tudo aquilo que dela independe. Todas as virtudes nascem de carências. Com a sociedade, nasce a necessidade de veracidade. Do contrário, o homem viveria em eterno ofuscamento. A fundação do estado incita a veracidade. O impulso ao conhecimento tem uma **origem moral**.

A religião cristã, com sua moral de ressentimento, inventou a “grande estratégia” para aliviar a dor do homem ao responsabilizá-lo e culpabilizá-lo por seu sofrimento. Foi a forma de dar-lhe um sentido, pois o que o homem não suporta não é a dor, mas, sim, sua falta de sentido: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (GM III 1). Compaixão, culpa, conceitos de pecado e castigo são expressões dessa aspiração à “verdade”.

Como vimos no capítulo 1, estimar o erudito e o impulso de conhecimento científico são sinais de doença, assim como a pretensão de determinar uma verdade absoluta. “Qualquer aliança com o erudito deve ser rejeitada”<sup>93</sup>. Para o filósofo alemão não há imparcialidade nessa dedicação à ciência – o anseio por essa verdade a ser “desvelada”, representa a luta entre os próprios impulsos, mas numa mescla muito variada.

Nessa visão, os próprios conceitos, oriundos de uma “educação científica”, são metáforas e calcados na subjetividade. A verdade, portanto, pode ser uma ilusão, uma mentira “forjada” pelo próprio homem para dar conta da sua existência. Para o filósofo

---

<sup>91</sup> GIACÓIA, 2001, p.45.

<sup>92</sup> Ibid., p.45

<sup>93</sup> Cf. FP 1872/1873 29 [222].

alemão, isso é impulsionado pela vontade de verdade<sup>94</sup>, uma busca sem limites pela verdade e provém do mesmo *páthos décadent* dos ideais ascéticos contidos nas práticas religiosas. É um apelo para pensar de forma extramoral:

Pensar extramoralmente certamente requer o abandono da posição em que se pensa moralmente. O discurso moral inaugurado por Sócrates, independentemente de suas variações ao longo de seu currículo, revela certos anseios metafísicos expressos em termos de imutabilidade, felicidade, imperturbabilidade, dignidade e negação da vida; a verdade, nesse caso, não concretiza uma aspiração puramente intelectual, mas serve primordialmente à vontade de conservação, com efeito, revela-se como meio de se escapar da transitoriedade, como fundamento imóvel para o refúgio da turbulência da vida. Nietzsche acusa Sócrates de ser o primeiro protagonista desse anseio metafísico, que oculta, por detrás dos seus disfarces conceituais, uma poderosa razão moral, que, em última instância, tende a imobilizar a vida (KRASTANOV, 2010, p.25).

Já Freud, sobre a temática verdade e mentira, afirma que o fator determinante no modo como cada sujeito interpretará a sua vida tem por base uma fantasia, ou seja, uma “mentira”. O psicanalista, a princípio, diferencia “fantasias ou devaneios conscientes” e “fantasia originária”<sup>95</sup>. O primeiro tipo são meios de satisfação substitutiva, um mero recurso para lidar com a frustração: “ficar devaneando sobre imaginárias realizações de desejo traz satisfação [...] idearam uma forma entre permanecer um animal a busca de prazer, e ser, igualmente, uma criatura dotada de razão”<sup>96</sup>. O segundo tipo é a que a psicanálise enfatiza - apesar dos dois tipos serem intercambiáveis-, pois é inconsciente e será responsável pela formação dos sintomas: “a libido retira-se para as fantasias, a fim de encontrar aberto o caminho que conduz

---

<sup>94</sup> Nietzsche caracteriza a vontade de verdade de forma negativa, mas também confere a ela um papel fundamental no raciocínio religioso ocidental: “o filósofo defende a seguinte relação lógica entre vontade de verdade e ateísmo: o ideal de probidade intelectual que constitui a vontade de verdade conduziria necessariamente à negação da “mais longa mentira” do Ocidente, isto é, a mentira da existência de Deus” (MELO NETO, 2016, p.427).

<sup>95</sup> Freud não autoriza uma distinção de *natureza* entre fantasia inconsciente e fantasia consciente, mas visa, sobretudo, assinalar as analogias, as relações estreitas, as passagens entre elas. Os temas que encontramos nas fantasias originárias (cena originária, complexo de castração, sedução), têm: “uma característica comum: todos se referem às origens. Como os mitos coletivos, pretendem contribuir com uma representação e uma solução para aquilo que aparece para a criança como enigma principal; surge para o sujeito como uma realidade de tal natureza que exige uma explicação, uma “teoria”, pois *todos os filhos dos homens* procuram responder aos principais enigmas da sua existência. Na cena originária, é a origem do sujeito que se vê figurada; nas fantasias de sedução, é a origem do aparecimento da sexualidade; nas fantasias de castração, é a origem da diferença dos sexos” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p.175).

<sup>96</sup> FREUD, 1996q [1917], p. 374.

a todas as fixações recalçadas”<sup>97</sup>. Para o autor, os relatos dos pacientes nem sempre são verdadeiros, alguns costumam ser o oposto direto da verdade histórica. Ele aponta que verdade e mentira são indissociáveis: “As experiências recordadas na análise são, às vezes, indiscutivelmente falsas e às vezes, por igual, certamente corretas, e na maior parte dos casos são situações compostas de verdade e falsificação”. Ocorre que “as fantasias possuem realidade psíquica, em contraste com a realidade material e, gradualmente, aprendemos a entender que, no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva”<sup>98</sup>.

Assim, a realidade psíquica corresponde a uma realidade interna ao sujeito que é mediada por uma realidade externa, o que proporciona uma assimilação entre as representações do mundo exterior e interior. O sujeito tenderá a enxergar os acontecimentos de sua vida em termos de satisfação e/ou sofrimento, sempre tendo por base essas “lentes próprias”, que regulam sua relação com a realidade. O papel da fantasia no psiquismo é proporcionar uma satisfação que, se por um lado é negada na realidade, por outro continua a ser exigida pela pulsão<sup>99</sup>. Dessa forma, é uma tentativa de articular duas forças antagônicas - o princípio de realidade e o princípio do prazer.

Para Freud, a necessidade de “fantasia” ou “mentira”, assim como o material que a fundamenta, procede da pulsão. No texto *Projeto de uma psicologia científica* (1895), ele realiza uma decomposição da primeira experiência de satisfação e descreve o objeto inicial, supondo se tratar de outro ser humano, como sendo o primeiro objeto de satisfação pulsional. Esse “outro ser humano” será responsável pela ação específica de nutrir o recém-nascido, pois “o organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Mas o que seria apenas a satisfação de uma necessidade [fome], no humano se mescla com uma satisfação

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 375.

<sup>98</sup> Ibid., p. 369-370.

<sup>99</sup> Em *Romances familiares*, Freud (1996i [1909]) apresenta uma categoria típica de encenação fantasística. Nela, as fantasias fundamentadas no complexo de Édipo são criadas de forma semelhante a um romance particular, consistiam numa forma do sujeito de alterar imaginariamente relações conflituosas com os pais ou pessoas do entorno. Lacan faz referência a esse artigo freudiano e corrobora dizendo que o “[...] o mito tem, no conjunto, um caráter de ficção”. O mito é, para Lacan, uma organização do imaginário, uma ficção que traz em si algo da verdade: “[...] essa ficção mantém uma relação singular com alguma coisa que está sempre implicada por trás dela, e da qual ela porta, realmente, a mensagem formalmente indicada, a saber, a verdade. Aí está uma coisa que não deve ser separada do mito [...]. A necessidade estrutural que é carregada por toda expressão da verdade é justamente uma estrutura que é a mesma da ficção (LACAN, 1995 [1956-57], p. 258-259).

sexual - portanto pulsional. Uma vez já experienciada a satisfação, toda vez que reaparecer o “estado de urgência ou desejo” (FREUD, 1996d [1895], p.371), haverá uma ativação concomitante entre a representação do objeto [lembrança] e a imagem, reconstruindo a presença do objeto a partir de uma alucinação. Esse é o argumento sobre a busca de objetos e situações que satisfaçam a pulsão. É o que fará o ser humano buscar uma satisfação mítica ao longo da vida.

Acompanhando Freud, Quinet (2012) destaca que a satisfação pulsional será sempre parcial, pois o objeto que supostamente traria a satisfação completa está perdido. Assim, as pulsões são investidas em diversos objetos que trazem satisfação momentânea, mas nunca ininterrupta. O ser humano procura constantemente este objeto que, um dia, trouxe uma suposta satisfação sem igual, uma plena satisfação. Isso ocasiona uma vida de procura e reencontros tão somente com substitutos fugazes. Assim, ele [o objeto] não está de volta, é somente uma sombra do que foi perdido sem nem mesmo ter existido. A satisfação é sempre mítica, fantasiosa e dará origem à noção freudiana de *realidade psíquica*. Isso significa que a verdade é uma ficção e que, portanto, toda mentira está “atravessada” pela verdade singular de cada um. Como nos diz Berta (2015, p.249),

se a pulsão é o eco no corpo do fato que há um dizer, é preciso se fartar da palavra, ou seja, [...] fartar-se significa usar dela até o abuso, cansar-se dela. Há de se fartar da fantasia do acúmulo de um saber que engorda o sentido traumático, almejando atingir a última verdade, mas que fracassa na tentativa, por atingir a cada vez o furo no saber.

Assim, em Freud, defendemos que também há a criação da própria perspectiva, o humano que cria a si mesmo, sem atingir exatamente uma verdade final.

Considerando o que foi exposto até o momento sobre verdade e mentira e tentando relacionar ao humano e a construção de si, convém elucidar os pontos em que se cruzam as duas linhas de pensamento aqui abordadas - obviamente sem o intuito de que coadunem.

Tanto em Nietzsche quanto em Freud há uma interrogação sobre o que vem a ser a verdade. Freud afirma que toda a busca de sentido ao longo da vida está assentada em uma ficção – há uma falta total de sentido para a existência. É o encontro com esse nada que a neurose pretende evitar a todo preço (GODINO-CABAS, 2009). Em GM III 28, conforme visto no capítulo 1, Nietzsche aponta que

“algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. [...] o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!”.

Ao longo do tratamento psicanalítico, os sintomas estão articulados a várias fantasias, que seriam as fantasias imaginárias, defensivas. Ao mesmo tempo, à medida que o tratamento “avança”, é possível construir a fantasia basal que organiza as interpretações do paciente e que regem de forma mais profunda suas escolhas de objeto, sua relação à satisfação. O sofrimento ou extrema desorientação dos que procuram por tratamento pode indicar um abalo nesse “organizador fantasístico”. Por isso, a intervenção é partir dos representantes pulsionais - afetos conscientes que nos levarão às representações recalçadas através das repetições em transferência, rumo à fantasia, o mito que o governa.

Na direção do tratamento dos sintomas em Freud, a proposta é de reconstruir o que ficou fixado como fantasia e, a partir disso, uma tentativa de que o paciente mude sua relação com ela. Chegar até esse ponto é um limite da análise – é o encontro com castração. Por castração<sup>100</sup> entende-se a privação humana, sua falta de objeto que satisfaça plenamente a pulsão. Essa ilusão [fantasia] de que haveria objeto capaz de proporcionar satisfação total é justamente o que conduziu a interpretação pessoal que cada ser humano deu aos desfechos de sua própria vida.

A técnica freudiana de associar livremente considera que a mentira é abarcada pela verdade singular de cada um, que as palavras não têm significado unívoco. As palavras aparecerão como: condensação [metáfora] e deslocamento [metonímia]; seu uso é ambíguo e se empresta a múltiplos sentidos; de forma ambígua; não significam nada sozinhas, visto que são imagens acústicas; manifestam-se em cadeias associativas e, por fim, as palavras mostram e velam ao mesmo tempo, por isso podem ser “mentira” e “verdade” ao mesmo tempo – mentira em psicanálise não tem a acepção pejorativa ou moral.

Uma noção nietzschiana, já deduzível no texto *Verdade e Mentira*, é o perspectivismo. O termo é frequente na década de 1880 e é utilizado pelos comentadores em diferentes contextos e funções. Porém, para este escrito essa noção de “perspectiva” ou “ótica” coaduna com a ideia de que não há conhecimento ou verdade em si. Entretanto, é preciso construir a partir de uma determinada

---

<sup>100</sup> Abordaremos na seção 3.4.2.

perspectiva, o que se chama de “mundo”. “O que se chama “mundo” consiste em simplificação, falsificação, erro, ilusão, ficção, aparência. Mas é precisamente de um mundo perspectivístico que depende nossa conservação; sem ele, em todo caso, pereceríamos” (CORBANEZI, 2016, p.336).

Retomando o que afirmamos no início dessa seção, para Freud, assim como para Nietzsche, não há verdade universal a ser revelada. Esse *saber* produzido no processo analítico, não é um *conhecimento* que se pretende *verdade* e muito menos é *universal* - ele não serve a mais ninguém a não ser a si próprio e sem as amarras da ilusão e do ideal, articulado ao que lhe é inconsciente, assentado na realidade psíquica<sup>101</sup>. É uma perspectiva - não uma verdade unívoca e que pode vir a ser construída em análise – desmontar a sua ficção e também assentar em novas bases, saber da ilusão que os ideais de completude ou veracidade absoluta representam. Os escritos dos dois autores orbitam em torno da experiência da falta de sentido que o humano camufla e, de forma peculiar, cada um a seu modo, propõem uma terapia que abdica das respostas consoladoras e convoca cada um a confrontar o vazio existencial, cada um criará sua própria perspectiva. Porém, não eliminaremos o desacordo entre os dois pensadores no que diz respeito à pretensão de ser reconhecido pela ciência, Freud não abdica deste lugar e para Nietzsche isso é claramente herança metafísica – não resolveremos este antagonismo incontornável.

Para ampliar a discussão sobre o diagnóstico e terapia que validam a criação de si em Nietzsche e Freud, na próxima seção, abordaremos os indicadores sobre a *grande saúde* e sobre a *castração*. As questões norteadoras são: qual o sentido peculiar de “saúde” para o médico da cultura e para o médico das neuroses, visto que parecem adotar direções inversas? O humano teria uma participação ativa nesses processos?

### **3.4 Rumo à criação de si - a grande saúde e a incurável castração**

Para investigar a *grande saúde* e conseqüentemente como adquiri-la através de uma terapia dos impulsos, apresentamos nesta seção a visão do médico da cultura,

---

<sup>101</sup> É sabido que a pretensão de Freud era colocar a psicanálise no rol das *ciências*. Esse paradoxo de um tratamento que constrói uma “perspectiva singular” talvez seja um dos motivos que a afastam do discurso científico tradicional. Porém, este debate extrapola os objetivos desta investigação. Para maiores detalhes sobre a temática, cf.: BEER, Paulo. *Psicanálise e Ciência – um debate necessário*. São Paulo: Blucher, 2017.

a partir de três obras: *Gaia Ciência* (1882), *Assim falou Zaratustra* (parte I, 1883) e *Ecce Homo* (1888). Para a terapia dos impulsos do médico das neuroses, a trilha a ser percorrida vai no sentido oposto à *grande saúde*, ou seja, cabe ao humano se a ver com o fato de ser barrado da condição de grande potência, ou, o *incurável da castração*. Amparam-nos e dão base neste segmento *Totem e tabu*, 1913 e *O declínio do complexo de Édipo*, 1924.

### 3.4.1 Rumo à criação de si – a grande saúde em Nietzsche

Em EH Prólogo 4, Nietzsche apresenta o tipo fisiológico elevado de Zaratustra, capaz de respirar o “ar forte, das alturas” - o que nos fornece a visão sobre a grande saúde. Esse humano elevado ocupa uma posição muito diferente de um profeta ou de qualquer outra espécie de “horrendos híbridos de doença e vontade de potência chamados fundadores de religiões”. Para ouvir dignamente o que é transmitido em *Zaratustra*, supõe-se que o ouvinte suporte a solidão, o sofrimento e que supere o lugar de seu mestre, “retribui-se muito mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno. E por que não quereis arrancar louros da minha coroa?”. Isso viabiliza a desconstrução de ídolos ou ideais, não é possível tolerar a veneração dos crentes: “Agora ordeno que **me percais e vos encontreis**; e somente quando me tiverdes todos renegado retornareis a vós...” (ZA I Da virtude dadivosa, grifo nosso).

Essas lições são muito diferentes daquelas que os “salvadores do mundo” propõem, pois responsabilizam o humano na construção de si próprio sem que se possa apelar a modelos de existência. Mas o que é sempre prudente retomar é que o tipo fisiologicamente elevado não deve ser confundido com um projeto rumo à “melhoria” da humanidade. “A última coisa que *eu* prometeria seria “melhorar” a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício”. Para o autor, o mundo tido até então como “verdadeiro” foi tramado, forjado pela mentira do ideal. A idealização seria a maldição sobre a realidade, que fez a humanidade trair seus instintos mais básicos, “a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro” (EH prólogo 2).

Para ter claro o que vem a ser o pressuposto fisiológico nomeado por Nietzsche de a *grande saúde*, é preciso analisar o que ele escreve no quinto livro da *Gaia*

*Ciência*. Nele, vislumbramos o que seria essa potência fisiológica de configuração saudável.

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora (GC 382).

O filósofo alemão adverte que essa *grande saúde* não garante sanidade eterna, precisa constantemente ser adquirida, “pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar”. É uma posição interessante, pois, como vimos no primeiro capítulo, concebe uma vida sem garantias e explicações consoladoras para o sofrimento e dor, os quais não são considerados como empecilhos à vida, mas sim como possibilidade de aumento de força: “nós argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que seria prudente, e com frequência naufragos e sofridos”, e justamente por isso sadios, premiados por essa coragem desbravadora, “como se tivéssemos como paga por isso, uma terra ainda desconhecida à nossa frente, cujos limites ainda ninguém divisou” (GC 382). É essa audácia e coragem que eleva tanto o humano quanto a cultura, essa ânsia vital que não é conformista e, a partir da dor e perigos desconhecidos, pode se reinventar. O humano se expõe à vivência do que é doentio e, assim, pode reconquistar a saúde, faces de uma mesma moeda – a saúde que sempre se regenera. É uma trilha árdua, lenta e cautelosa:

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários — até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande* saúde, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre! (HH I prólogo 4).

Nesse aforismo, vemos que o autodomínio e a rigorosa disciplina são mais uma vez enfatizados nessa jornada, uma capacidade de suportar que a recuperação seja demorada, “anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas,

dominadas e conduzidas por um tenaz *vontade de saúde*, que frequentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde”. Mas que o humano, após essa caminhada, se lembrará sem emoção, com “uma sensação de liberdade de pássaro, de horizonte e altivez de pássaro. [...] Um “espírito livre” — esta fria expressão faz bem nesse estado, aquece quase”. Esse humano não se aprisiona ao amor e ódio, é exigente por ter visto “*abaixo* de si uma multiplicidade imensa — torna-se o exato oposto dos que se ocupam de coisas que não lhes dizem respeito; [...] de ora em diante, somente coisas — e quantas coisas! — que não mais o *preocupam* [...]” (HH I prólogo 4).

O filósofo alemão toma a si mesmo como exemplo de grande saúde, conforme abordamos brevemente na seção 1.3.4, ao dizer que é experimentado tanto em questões de *décadence* quanto de autossuperação. Ele afirma que ter a experiência em ambas as posições é o que possibilita uma psicologia de “ver além do ângulo” e que purifica tanto a observação quanto os órgãos da observação e, assim, pode *deslocar perspectivas*. Para ele, estar doente foi a oportunidade de enxergar quanto era saudável fisiopsicologicamente. Dessa forma, pôde tomar a si mesmo e curar-se, compreendendo que a vida é intensamente saboreada e desejada justamente por ter vivido a adversidade extrema, “inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece” (EH Por que sou tão sábio 2).

Ainda sobre a necessidade da dor e do sofrimento, Nietzsche revela sua experiência sobre a inspiração que pressupõe lágrimas, calafrios, assim como muita tensão e pressão. “O que é mais doloroso e sombrio não atua como contrário, mas como algo determinado, exigido, como uma cor necessária em meio a tal profusão de luz” (EH assim falou Zaratustra 3). O autor também se refere ao peso de ter sobre si o rancor suscitado nos demais por ter escrito algo grandioso, “a *rancune* do grande!” - um lugar solitário e esmagador a suportar. O rancor aqui tem origem externa, vem do outro - é preciso suportar a inveja e resistência à mudança que podemos causar nos acomodados. Nietzsche atribui a todo ato criador uma espécie de força contrária e defensiva, que impõe resistência: “ousar sugerir que a pessoa digere pior, move-se a contragosto, fica demasiado vulnerável a sensações de frio, também à desconfiança”. Mais uma vez, vemos a relativização entre saúde e doença apontados anteriormente. A peculiaridade nietzschiana mostra que saúde e doença não podem ser concebidas apartadamente, mas sempre considerando a vontade de potência e hierarquização das forças envolvidas. Ser capaz de se expor à doença, ao que é adverso e mesmo defensivo, ser hábil em se distinguir das massas e das

identificações, definem a grande saúde, a capacidade de superar as próprias defesas – aquilo que “quase esmaga” (EH, assim falou Zaratustra, 5). Já aqui, vemos a resistência no interior do humano criador, que necessita constantemente suplantá-la.

No mesmo texto, identificamos a articulação entre esse duro agir sobre si – “tornai-vos duros” - como única possibilidade de gerar e criar, sendo que estes atos são possíveis justamente por não cremos em deuses:

*Não-mais-querer, não-mais-estimar, não-mais-criar. Ó, que esse grande cansaço esteja para sempre longe de mim!*  
 Também no conhecer sinto apenas o prazer de gerar e vir a ser da minha vontade; e havendo inocência em meu conhecimento, tal acontece porque nele *há vontade de gerar*;  
 Para longe de Deus e deuses atraíu-me essa vontade: pois o que haveria a criar, se deuses – houvesse?  
 Mas em direção ao homem leva-me sempre de novo minha fervorosa vontade de criar; assim é levado o martelo à pedra. (EH assim falou Zaratustra 8).

Entretanto, para além das próprias vivências de Nietzsche, ponderemos que o filósofo como médico da cultura necessita de sua doença devido à pressão que ela exerce, esse é o principal experimento para a sua filosofia e, conseqüentemente, para o seu projeto maior, que é a elevação da cultura. Em GC prólogo 2, temos: “para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença”. Porém, há uma discrepância entre aqueles que as deficiências que filosofam, e aqueles em que as riquezas e forças filosofam. No primeiro caso, Nietzsche nos diz que a filosofia seria uma espécie de apoio e até alheamento de si; já no segundo caso, em que as crises fazem filosofia, devemos interrogar: qual seria o efeito de estar sob a pressão da doença no pensamento do filósofo? Ele afirma que, nessas ocasiões, o experimento é possível, uma questão crucial para o psicólogo – a vivência de um corpo doente inconscientemente impele o espírito para o sol, para a possibilidade de autossuperação:

De modo análogo ao do viajante que planeja acordar numa determinada hora e tranquilamente se entrega ao sono: assim nós, filósofos, ficando doentes, **nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo — como que fechamos os olhos para nós mesmos**. E, tal como ele sabe que alguma coisa não dorme, que algo conta as horas e o despertará, também sabemos nós que **o momento decisivo nos encontrará despertos** — que alguma coisa saltará e

surpreenderá o espírito em flagrante, quero dizer, em fraqueza, recuo, rendição, endurecimento, ensombrecimento ou como quer que se chamem os estados doentes do espírito, que em dias saudáveis têm contra si o orgulho do espírito (pois ainda é válido aquele antigo ditado: “O espírito orgulhoso, o cavalo e o pavão são os três bichos mais altivos desse mundo”). **Após uma tal interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar** que houve até agora; adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos solares do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; **sabemos agora para onde o corpo doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito — para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido** (GC prólogo 2, grifo nosso).

Nesses termos, Nietzsche propõe uma subversão nas formas de sentir, pensar e agir, favorecida por uma dieta dos impulsos. Porém, antes de tudo, interroga a fórmula da medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), que prega: “A virtude é a saúde da alma”. O filósofo discorda desta fórmula e apresenta outra que, ao seu ver, faz mais sentido: “Sua virtude é a saúde de sua alma”. Ele parte do pressuposto de que não existe um significado unívoco para “saúde”, “depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o que deve significar saúde também para seu corpo”. Precisamos refutar qualquer julgamento baseado em uma igualdade comum a todos, cada humano é quem pode ditar o que convém ao seu corpo. Nesse sentido, os médicos teriam de desistir de conceitos de saúde ou dieta supostamente “normais”.

Só assim, chegaria o tempo de “refletir sobre saúde e doença da alma, e de situar a característica virtude de cada um na saúde desta: que numa pessoa, é verdade, poderia parecer o contrário da saúde de uma outra”. O que permanece em suspenso e como questionamento primordial é se podemos abdicar da doença, também para a expansão de nossa virtude; e “se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sábia” (GC 120).

Em tese, para Nietzsche, uma exclusiva vontade de saúde desponta como um retrocesso.

A transformação a partir de uma terapia dos impulsos preconiza que o humano experimente tudo o que fere, aceitando a doença, juntamente com o fato de estar indefeso e não conseguir se desvencilhar temporariamente dessa situação. Contudo, a reação nociva da doença só ocorrerá se a lembrança permanecer como ferida

aberta, “o ressentimento é o próprio proibido em si para o doente – seu mal: infelizmente também sua maior inclinação” (EH por que sou tão sábio 6). O nobre, saudável “descrê de infortúnio como culpa, se responsabiliza e acerta contas tanto com os outros quanto consigo, é forte o suficiente para que tudo resulte no melhor para ele e sabe *esquecer*” (EH, por que sou tão sábio 2). No humano ou cultura vigorosos, o ressentimento não dominará e será um sentimento supérfluo<sup>102</sup>. Assim, o aspecto antagônico entre Nietzsche e Freud se evidencia cada vez mais, pois a despeito das reflexões semelhantes sobre a relação entre renúncia pulsional e moral:

Se a Freud interessa uma história fundamental do humano sentimento de culpa que, para além de toda sorte de ramificações, traz à luz, no monoteísmo judaico, seu ápice sutil e **com isso justamente a atestação de sua permanência**, Nietzsche **persegue a ramificação** mesma, ou seja, uma proveniência diferente de bem e mal e **uma diferente proveniência de culpa e má-consciência, para constituir em problema a existência de morais dominantes e tornar a judaica transvaloração dos valores objeto da crítica** (GASSER, 1997, p. 444-445, tradução e grifo nosso).

### 3.4.2 Rumo à criação de si - a incurável castração em Freud

Para dar continuidade ao debate entre o ideal de *grande saúde* em Nietzsche articulado ao conceito de *castração* em Freud, utilizaremos os mitos *Totem e tabu* e *Complexo de Édipo*. Freud elaborou o mito de *Totem e tabu* (1913) como originário da civilização para justificar a sua tese sobre a universalidade da proibição do incesto, relacionando o “sujeito individual” com o “sujeito social” — que para ele não se distingue. Nesse mito, o pai primitivo inibia a satisfação pulsional de todos os filhos e mantinha para si o direito de possuir todas as mulheres e, por esse motivo, foi assassinado pelos filhos. Esses mesmos membros da horda, após o assassinato do pai, promovem a interdição da endogamia e edificam um totem - um animal totêmico - que representa o pai morto. No mito, vemos que apenas o pai tem acesso à plena satisfação pulsional, assim como apenas ele possui uma potência capaz de coagir os demais membros. Os filhos assassinos ficam submetidos tanto à interdição de matar o animal totêmico, já que é o representante simbólico do pai, quanto ao tabu da

---

<sup>102</sup> “DIÁLOGO: A. Estava eu doente? Estou agora são? Quem foi meu médico? Como pude esquecer de tudo! B. Agora sim, creio que está são: Pois sadio é quem esquece”. (GC Brincadeira, astúcia e vingança 4)

interdição do incesto com a mãe. E já que o totem passa a representar o pai engrandecido, a ele é transferida a relação ambivalente de amor e ódio. Nesse mito, vemos o pai como: o chefe, o homem superior e único com acesso a uma satisfação ilimitada. Esse mesmo pai que foi deposto se transforma no símbolo da lei que mantém o regulamento daquela comunidade totêmica (FREUD, 1996k [1913]). Nesse sentido, não há satisfação plena para os “reles mortais”, a eles é impossível gozar da mãe em momento algum, nem com o pai vivo e nem com o pai morto. Submetidos à interdição, ficam protegidos do poder superior do *grande pai*, a partir de uma perda, de uma impotência, de uma *castração*. Essa tese freudiana é o que embasa a repetição da humanidade: depois de exterminar o pai, este se presentifica no olhar de vigilância e na voz de crítica que ecoa nos filhos, sob a forma do *supereu* e do sentimento de culpa.

*Totem e tabu* nos parece o mito mais adequado nessa discussão com o filósofo alemão. Nos parece inclusive melhor do que o mito de *Édipo* na tentativa de explicar o conceito de *castração* - visto que a satisfação é inacessível antes e após a morte do pai. Logicamente que não prescindiremos de citar o *complexo de Édipo*, baseado na conhecida peça de Sófocles em que *Édipo* mata o pai e se casa com a mãe sem saber, sendo o desenrolar da peça equivalente à busca da verdade sobre sua origem. Freud, em nossa cultura atual, “popularizou” *Édipo* como sujeito do desejo, ao tomar a mãe como objeto amoroso e o pai como interditor e rival. Portanto, nesse mito que trata do parricídio e desejo incestuoso, assim como em *Totem e tabu*, temos uma descrição da soberania da satisfação do pai, a qual a criança está submetida e indefesa. Em *O declínio do complexo de Édipo*, Freud (2016a [1924], p. 262), ele nos indica que:

o complexo de Édipo ofereceu à criança duas possibilidades de satisfação, uma ativa e uma passiva. Ela poderia se colocar, masculinamente, no lugar do pai e, como ele, relacionar-se com a mãe, de forma que logo o pai seria sentido como um obstáculo, ou substituir a mãe e ser amada pelo pai, de maneira que a mãe se tornaria supérflua.

É devido a essa duplicidade do complexo de Édipo que a castração deixa o sujeito sem saída. Segundo Quinet (2015, p.27.): “as posições masculina e feminina comportam a castração (a masculina como consequência da punição; a outra por pressuposição)” — rochedo inelutável da posição subjetiva”. O autor pondera que o

*complexo de Édipo* é, de certo modo, o mito de Édipo completado pelo *mito do pai da horda primitiva*, frente ao qual só resta para os filhos homens a atitude passiva e resignada, como a da menina, e nunca a de afrontamento.

Advertidamente, em psicanálise, não confundimos a *castração* com a mutilação literal do pênis, apesar da incontestável relação entre os termos *pênis* e *falo*<sup>103</sup>. Freud está se referindo ao desenvolvimento da sexualidade na criança, época em que a atividade genital aufere um grande interesse. Essa organização genital infantil difere da organização genital definitiva do adulto, a distinção “reside no fato de que, para ambos os sexos, apenas *um genital*, o masculino, possui um papel. Portanto, não há um primado genital, mas um primado do *falo* [*Phallus*]<sup>104</sup>. Ocorre que ele utiliza mais o termo *pênis* do que *falo*, e este último empregado com frequência em sua forma adjetiva: *fálico* ou *fálica*.

A falta do pênis, nos diz o psicanalista, é recusada, a princípio, em ambos os sexos. Na infância, tanto meninos quanto meninas comportam-se como se tivessem uma vaga ideia de que esse órgão poderia e deveria ser maior; “a força impulsora que essa parte masculina desenvolverá mais tarde na puberdade expressa-se nessa época da vida essencialmente como pressão para a investigação [*Forschungsdrang*], como curiosidade sexual”<sup>105</sup>. Isso não quer dizer, certamente, “que a existência *material* da vagina seja ignorada, mas ela não é conhecida como outra coisa que não um *falo furado*”, assim como se o termo *falo* “tem relação íntima com o órgão masculino, é na medida em que designa o pênis enquanto faltoso ou suscetível de vir faltar.” (ANDRÉ, 1998, p.172-191, grifo do autor).

Chega, então, o momento da descoberta de que o pênis não é um bem comum a todos os seres e, assim, essa falta que a princípio era negada, agora será considerada consequência da castração. De forma objetiva, Quinet (2015, p.18) resume que a falta do pênis remete a criança “à possibilidade de uma castração de sua própria pessoa (temor narcísico). Para a menina, a visão do pênis do menino faz com que repare a falta em seu próprio corpo (ferida narcísica)”<sup>106</sup>. De agora em diante,

<sup>103</sup> A palavra *falo*, derivada do latim, **designa aspectos simbólicos do órgão genital masculino**. Diversas religiões pagãs, helênicas ou orientais, cultuaram o *falo*, posteriormente rejeitado pela religião monoteísta, que considerava que eles remetiam a um período bárbaro da humanidade, caracterizado por práticas orgíacas” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 221, grifo nosso).

<sup>104</sup> FREUD, 2018a [1923], p. 239, grifo do autor.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>106</sup> A explanação de Quinet é baseada em Freud (2018a [1923], p. 240) na passagem: “Foi corretamente apontado que a criança chega à representação de um dano narcísico através de uma perda corporal, seja a perda do seio da mãe depois da amamentação, seja a entrega diária das fezes, ou mesmo a

o falo imaginário, objeto ameaçado de perda para um e objeto de inveja para o outro, ficará sempre à espreita e causando angústia. A questão sobre ter ou não ter o pênis se complexifica, abrindo para um enigma humano muito mais amplo: um mundo dividido entre aqueles que têm ou não têm [uma suposta] potência. A satisfação, a partir do *Édipo*, fica interdita, a castração está posta para todos os seres, seja como ameaça ou como fato consumado:

Sobre o que constitui essa satisfatória relação amorosa a criança deve ter apenas representações [*Vorstellungen*] imprecisas; mas é certo que o pênis teve aí um papel, pois as sensações no órgão o testemunham. Ainda não houve ocasião para duvidar do pênis na mulher. A aceitação da possibilidade de castração, a compreensão de que a mulher é castrada poria fim às duas possibilidades de satisfação a partir do complexo de Édipo. Ambas trariam consigo a perda do pênis, a masculina como efeito da punição e a feminina como precondição. Se a satisfação amorosa, no terreno do complexo de Édipo, deve custar o pênis, então vai haver um conflito entre o interesse narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal dos objetos parentais. Nesse conflito vence normalmente a primeira força; o *eu* da criança se afasta do complexo de Édipo (FREUD, 2016c [1924], p.262)

É importante destacar que, na mesma época do artigo acima citado, o psicanalista introduz a segunda tópica e a noção de *supereu*. A partir de então, é possível fazer uma elucidação sobre como é possível o *eu da criança se afastar do complexo de Édipo*: “a autoridade do pai ou pelos pais, introjetada no *eu*, forma aí o núcleo do *supereu*, o qual incorpora o rigor do pai, perpetua sua interdição do incesto e, assim, protege o *eu* contra o retorno do investimento libidinal do objeto. (KAUFMANN, 1996, p.80).

Considerando os ditos freudianos, através desses dois mitos sobre uma satisfação que ancestralmente nos é vedada e nunca correspondente ao que almejamos, se torna plausível introduzir a interpretação lacaniana. Ela se serve das elaborações de Freud para localizar a questão do falo e sua articulação à castração – o falo é o significante do desejo e, por esse mesmo motivo, um velador do desejo – uma espécie de “antídoto” ou “placebo” para nossa impotência. Qualquer objeto pode ser eleito por um humano como aquele que dará consolo e felicidade ilimitada, na

---

separação do corpo da mãe no nascimento. Entretanto, só se deveria falar de complexo de castração quando essa representação da perda tivesse se vinculado ao genital masculino. [...] me parece que a importância do complexo de castração só pode ser corretamente apreciada se considerarmos sua origem na fase do primado do falo”.

tentativa de preencher o vazio que marca a incompletude humana. Será em torno do falo, enquanto possibilidade de perdê-lo ou na vontade de tê-lo, que “Freud organizará a questão da sexualidade humana, procurando, por meio dos complexos de Édipo e de castração, explicar como o sujeito acede ao posicionamento subjetivo feminino ou masculino” (COSTA; BONFIM, 2014, p. 233). Sob essa perspectiva, e remetendo ao pensamento de Nietzsche, podemos afirmar que a vontade de verdade e de respostas totalizadoras dos metafísicos seriam uma busca pelo falo, na tentativa de velar a castração.

Se o falo é o significante que marca a relação com a falta de satisfação, neste ponto podemos retomar o que foi visto no capítulo 2. Falar em falta de satisfação [ou castração] nos remete a um corpo que não é puramente biológico, mas atravessado pela pulsão – um misto de necessidades orgânicas que forneceram a base de apoio para a experiência mítica de satisfação plena. A pulsão, que exige satisfação através dos mais variados objetos sem nunca a atingir completamente, é causa do sintoma neurótico. Nesse contexto, o corpo anatômico só pode ser investigado à luz dos instrumentos psicanalíticos por sua articulação ao psiquismo: o corpo é o suporte material do psiquismo e, em consequência, faz-se porta-voz das significações inconscientes”. É o corpo erógeno anunciado por Freud, “que além de funcionar conforme os princípios da fisiologia anatômica, fala.” (GODINO-CABAS, 2008, p. 62).

É crucial prosseguirmos acompanhando Godino-Cabas, por ele operar com o pensamento de Freud em uma leitura ao pé da letra e por nos mostrar, sobretudo, a pertinência das metáforas rotineiramente utilizadas para se referir à castração, como: *falta*, *furo*, *buraco*, *vazio*. Essas expressões intentam exprimir que a fonte pulsional representa um buraco, visto que é a fonte de excitações com uma força constante e, por isso, um *buraco* que objeto nenhum consegue obturar. Por conseguinte, são metáforas que realçam o fato de que a fonte pulsional orbita em torno de um vácuo que nada pode saturar. Na terapia freudiana, em momento algum se idealiza uma cura que tenha por finalidade a saturação da fonte ou a obturação do *furo*. É uma prática que deve atentar para esse limite e a ele submeter as suas estratégias de “cura”, buscando alternativas para responder a isso que urge incessantemente.

Essa discussão traz novamente ao foco a temática debatida na seção 3.3 sobre o objeto perdido, mas que o humano intenta reencontrar - base da sua realidade psíquica. Essa perda é o ponto central do que Freud nomeia como *complexo de Édipo*. “Isso se partimos do princípio de que ‘Édipo’ é o nome freudiano para a

elaboração da castração, sendo a *castração* um dos nomes da perda de objeto” (GODINO-CABAS, 2008, p.70). Esse é o alicerce que orienta o tratamento – um rumo orientado pela castração [ou como acabamos de dizer, rumo ao saber sobre a falta de objeto que movimenta o circuito pulsional]<sup>107</sup>.

É um aspecto que marca a diferença radical em relação ao pensamento de Nietzsche sobre a *grande saúde*, que concebe um aumento de potência através de uma hierarquia impulsional bem “consistente” e, por isso, saudável. O autodomínio, a rigorosa disciplina dos impulsos, assim como se expor aos sofrimentos como forma de autossuperação, não são vistos em Freud, que aborda, como vimos, um humano castrado, podado da grande potência - não se pode curar o incurável. A proposta psicanalítica seria enfrentar essa incompletude e, quem sabe, construir formas de existência a partir dela. A travessia edipiana é um processo normativo e a interdição é universal, a herança do pai superpotente, visto no mito da horda, é o *supereu* do filho. A pergunta final é: a *grande saúde* conquistada pelo *homem elevado*, em Nietzsche, seria a busca de uma suplência para o lugar do pai? Ou, como diria Freud, (2020d [1930]): um *deus de prótese*? A recuperação do *falo* [que não há]?

Para o psicanalista, a atividade psíquica, como por exemplo a criação de sistemas filosóficos, pode ser a “representação de uma possível perfeição da pessoa isoladamente, do povo, da humanidade inteira”. Há muito tempo ele formou para si uma representação ideal de onipotência e onisciência, lhes atribuindo tudo o que parecia inatingível aos seus desejos. O ser humano tornou-se “uma espécie de deus-protético, por assim dizer, verdadeiramente grandioso, quando emprega todos os seus órgãos auxiliares, mas estes não cresceram com ele e, ocasionalmente, ainda lhe dão muito trabalho” (FREUD, 2020d [1930], p. 340-343). Em contraparte, os nietzschianos podem arrazoar que Freud tem uma visão unilateral:

Tanto o temor dos ancestrais - que com o crescente fortalecimento do próprio clã levou a que, segundo Nietzsche, o ancestral fosse por fim transfigurado num Deus e trouxe consigo, no monoteísmo, um máximo de sentimento de culpa - quanto a interiorização dos instintos agressivos para fins da calculabilidade social são para Freud consequências de um e mesmo acontecimento: do assassinato

<sup>107</sup> “De fato, a castração faz do objeto parcial, cuja perda, no quadro da relação mãe-filho, jamais é definitiva, um objeto definitivamente perdido, o objeto a (Lacan fala, a esse respeito, do pagamento da libra de carne). Esse “efeito da castração”, que é o objeto a, instala o fantasma, e, por isso, sustenta o desejo. Ele é a “causa do desejo”, sendo seu objeto o falo. Desta forma, a castração é, como diz ironicamente Lacan, o milagre que faz do parceiro um objeto fálico” (CHEMAMA, 1995, p. 31).

primordial do próprio ancestral (GASSER 1997, p. 442-443, tradução nossa).

Essa questão retornará com o desenvolvimento do próximo capítulo, em que apresentaremos as terapias propostas pelos médicos desta discussão, assim como suas incontornáveis diferenças.

#### 4 POR UMA TERAPIA NÃO SACERDOTAL E O CONFRONTO COM A FALTA DE SENTIDO DA VIDA EM NIETZSCHE E FREUD

Nossa próxima tarefa é mostrar as bases da terapia em Nietzsche e em Freud. Apesar dos pontos de divergência, defendemos que as duas se distanciam do ideal ascético. Sobre a terapia nietzschiana, abordaremos o modo como ela, na realidade, apresenta-se como uma *autoterapia* em que a intervenção seria, em suma, educar ou adestrar os impulsos. Nessa terapia, conforme dito anteriormente, é imprescindível “viver sob pressão”, visto que a tensão impulsional é a única forma do humano criar a si mesmo, ao mesmo tempo em que recusa o que está determinado pelos ancestrais e rejeita seu lugar no *rebanho*.

É relevante registrar que as obras utilizadas são diversas e não se restringem apenas ao período posterior à elaboração da doutrina da vontade de potência. Essa foi a nossa escolha e solução para falar da vida como obra de arte e de um humano que constrói a si mesmo. Utilizamos os fragmentos póstumos de 1881 a 1888, assim como obras já referenciadas nesse trabalho: *Humano demasiado humano I e II* (1878 e 1886); *Aurora* (1881); *Gaia Ciência* (1882); *Além de bem e mal* (1886); *Genealogia da Moral* (1887) e *Ecce Homo* (1888).

Por sua vez, a terapia freudiana, embora não preveja justificativas finalistas ou tentativa de consolo para a falta de sentido da existência, baseia-se também na luta impulsional e prevê um interlocutor, o analista. Por isso, não é uma autoterapia. Se se constata, do ângulo da argumentação de Nietzsche, que para ele a psicanálise seria uma terapia ascética, no entanto, relativo a isso, defendemos que o oposto é verdadeiro. Isto é, que em Freud o tratamento visa a que o humano possa lidar com a impotência, e não exatamente a tornar-se potente, como em Nietzsche. A fim de destacar esse ponto inconciliável, acompanhamos a argumentação dos seguintes textos de Freud: *O futuro de uma ilusão* (1927); *Análise finita e infinita* (1937) e *Compêndio de psicanálise* (1940). Ao final do capítulo abordamos, então, as divergências e diferenças principais concernentes à terapia do “médico da cultura” e à do “médico das neuroses”.

#### 4.1 A terapia de Nietzsche: a tarefa do médico da cultura

No pensamento do maduro Nietzsche, vemos uma espécie de projeto interventivo<sup>108</sup> e individual que marca a necessidade de obstáculos – e até mesmo da dor – como forma de propiciar o conflito de forças e a possibilidade de hierarquização delas. É inadmissível que a cultura mantenha valores morais apenas úteis à sua conservação e, assim, impeça a acumulação de potência. É preciso um pensamento que “por amor ao futuro, trate duramente o presente e a si mesmo, que quer desenvolver igualmente as boas e más qualidades do homem”. (FP 1885, 37 [14]). Sob esse ângulo, a experiência da dor é essencial no processo de tornar a vida uma obra de arte e, assim, recriar um sentido próprio para a existência.

O ponto paradoxal aqui é que a grande dor pode gerar, sim, a grande saúde, mas, ao mesmo tempo, também pode se cristalizar na forma do ressentimento, uma espécie de memória que faz o humano se vitimizar e ruminar o sofrimento. O ressentimento é, assim, uma repetição do sofrimento e da dor, pois só o que não cessa de causar dor permanece na memória. Esse seria o antagonismo da fisiopsicologia: a dor é imperiosa como condição genética da lembrança, mas, concomitantemente, conduz à necessidade de saídas que produzam o esquecimento da dor. É mandatário ser capaz ativamente de esquecer e, dessa forma, ter espaço para novas vivências, metabolizar os danos ou agravos de uma vida. Esta impotência em digerir os agravos é uma tentativa de narcotizar o sofrimento, mas que se fixa como defesa e produz o adoecimento. Diz Nietzsche em GM III 15:

A descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo a minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto* – de ordinário ela é procurada muito erroneamente, me parece, em um contragolpe defensivo, uma simples medida protetora, um ‘movimento reflexo’ em resposta a uma súbita lesão ou ameaça, do tipo que ainda executa uma rã sem cabeça, para livrar-se de um ácido corrosivo.

---

<sup>108</sup> O projeto de educação [*Erziehung*] não se refere à instrução escolar, erudição ou habilidades técnico-científicas, mas a um processo contínuo de transformação e autossuperação, ou seja, um conjunto de impulsos que mesmo em ascensão não deve manter-se igual e sim transformar-se, no intuito de produzir gênios e culturas superiores. (Cf. FREZZATTI, 2006).

Visto que finitude e dor são questionamentos capitais da existência humana, o primeiro recurso reside em buscar uma justificativa plausível e racional e, assim, defender-se da falta de sentido:

Uma dor que, em seu extrato mais profundo, é crônica, só pode ser anestesiada por meio de um afeto tônico, capaz de produzir novamente comoção. Assim, desde sua transfiguração em animal político, o homem sofre consigo mesmo, sofre com o problema do sentido de sua existência, pois essa é ontologicamente marcada pela morte e psicologicamente vivenciada a partir do sofrimento. Finitude e dor são, portanto, os autênticos problemas existenciais do homem. E uma vez que a hominização principia com a possibilidade do pensamento causal, então o problema do sentido – a fatal pergunta pelo por quê?, pelo para quê? – de uma existência finita ser também inexoravelmente sofredora coloca a pergunta sobre a justificação como horizonte existencial da vida humana, fazendo-a aparecer como eterna carência (GIACÓIA, 2021, p. 42).

Essa dureza no trato de si mesmo, inclusive através do enfrentamento da dor, é uma forma de potencializar os impulsos do organismo, assim como deve ser um processo solitário, outra dificuldade que propicia a disputa de forças, pois “o espírito livre deve necessariamente ser ermitão” (FP 1885 37 [14]), ou o que Nietzsche chama de ser *mestre de si* e, assim, não ceder ao comodismo. Aqui vemos o esboço do que é um humano criando a si mesmo, suportando viver a tensão constante entre os impulsos, pois essa é a única forma de se produzir a criação – quando um dos conjuntos dominar o opositor. Daí parte essa intervenção que propõe exercitar alguns comportamentos, educando ou adestrando os impulsos. Conforme Dias (2011), o termo “adestrar” está de acordo com a ideia de Nietzsche, que não pretende suprimir e nem extirpar os impulsos, mas, ao contrário, dobrá-los temporariamente sob o jugo de uma severa disciplina, embelezá-los e divinizá-los. Seria adestrar o que há de animalidade no homem, superar seu fundo primitivo da bestialidade.

Em contrapartida, Freud adverte que toda tentativa de adestrar a pulsão no intuito de obter felicidade, satisfação ou potência figura como mero recurso para prevenir-se do sofrimento, enquanto o máximo que se consegue é “moderar sua exigência de felicidade, – assim como o próprio princípio do prazer transformou-se em um mais modesto princípio de realidade” (FREUD, 2020d [1930], p. 321). Ele refuta, portanto, a concepção de que essa autodisciplina *embeleza* ou *diviniza* os impulsos.

É nessa acepção, no intuito de conquistar a *grande saúde*, que Nietzsche afirma ser fundamental uma dieta dos impulsos, uma modificação nos modos de

sentir, pensar e agir, visto que a “saúde fundamental” pode, sim, ser beneficiada por alguns princípios norteadores que a favoreçam. O que podemos acompanhar, então, é que ele propõe uma espécie de terapia que intervenha de forma similar à dietoterapia da antiga medicina grega. A dietoterapia grega era um conjunto de recomendações para o modo de vida e de alimentação, responsáveis pela saúde corporal e espiritual, conforme direções do pensamento hipocrático:

O autor do livro hipocrático *De victu 1* (Sobre o modo de vida B.1), uma análise bastante completa da constituição fisiológica do ser humano, descreve o corpo humano como uma ‘imagem do todo’ (*apominesis tou holou*: capítulo 10), ainda que o hipocrático possa ter entendido com esse ‘todo’ algo bem diferente do que Platão. O pensamento é claro: o ser humano é um microcosmo no macrocosmo; nele encontram-se em última análise os mesmos elementos e atuam as mesmas forças que no cosmos, numa relação combinada (*symmetros*). Assim, o autor desse escrito, uma detida introdução aos livros seguintes sobre alimentação e esforço, constata logo no começo: ‘Primeiro é preciso reconhecer a *physis* de cada pessoa. É preciso reconhecer em que ele consiste desde o começo, reconhecer que elementos (*mere*) nele estão ‘misturados’ [...]. Além disso, é preciso levar em conta as estações do ano, as modificações dos ventos, a situação particular do local, as características do ano. Também o surgir e desaparecer dos astros devem ser conhecidos, para que se entenda como evitar as mudanças e excessos de comida e bebida e ventos e de modo geral (as modificações) de todo o cosmos (*tou holou cosmou*), de onde se originam as enfermidades das pessoas [...]. Se com base nesse conhecimento, tendo em vista a *physis* de cada indivíduo, se pudesse descobrir a quantidade adequada (*arithmos symmetros*) de alimento e esforço físico que não seja demais nem de menos, então se teria encontrado a chave da saúde [Vict. 1 capítulo2]. (STÜCKELBERGER in ERLER, 2003, p.115).

Em EH destino 8, aparece algo semelhante a esse cuidado e reconhecimento da *physis* de cada indivíduo. Para Nietzsche, a noção de *alma*, *espírito* e, por fim, *alma imortal* foram forjadas para desprezar o corpo e seus impulsos, o que tornou o corpo *santo* e *doente*. Em compensação, aquilo que mereceria nossa mais criteriosa atenção passou a ser tratado como tolice: “as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima!”.

Para Giacóia (2021, p.32), essa modificação nos modos de sentir, pensar e agir é a pedra angular da libertação do espírito. Justifica que, desde muito cedo, a obra nietzschiana apresenta uma forma de filosofia experimental, em que as elevadas tensões do pensamento são potencializadas como tarefa estratégica rumo à formação e transformação de si, um cultivo de espíritos livres. Esse procedimento visa mobilizar

as vivências mais densas, “séries de experiências de pensamento, uma arte de recriação, amadurecida dolorosamente, nos limites do antagonismo entre acaso e necessidade”. Este seria o cenário ideal para um experimento de interrogação do conflito entre determinismo e liberdade, mostrando que a saúde em Nietzsche não é uma questão determinada e fechada – há uma possibilidade de ação sobre os impulsos. A esse respeito inquire Nietzsche:

‘Mas se tudo é necessário, como posso eu dispor de minhas ações?’ o pensamento e a crença são uma gravidade que, ao lado de todos os outros pesos, exercem pressão sobre ti e mais do que eles. Tu dizes que o alimento, o lugar, ar, sociedade te modificam e determinam? Ora, tuas opiniões fazem-no ainda mais, pois elas te determinam a esse alimento, lugar, ar, sociedade. – Se tu incorporas o pensamento dos pensamentos, então ele te transformará. A propósito de tudo, a pergunta: ‘isto é, de tal maneira que eu o quero fazer inumeráveis vezes?’ é a maior gravidade (FP 1881, 11 [143]).

As crianças imitam as inclinações e aversões dos adultos a determinados atos e é desse modo que são transmitidos os sentimentos morais. Posteriormente, no decorrer da vida, buscarão uma “fundamentação” que justifique esses afetos mimetizados, uma espécie de explicação racional. Porém, não há por que acreditar e confiar nesses sentimentos, aos quais subjazem os juízos aprendidos e, portanto, nada originais. “A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo – frequentemente errado! – e, de todo modo, não do seu próprio juízo!” (A 34).

Esse é o motivo para uma terapia que reorganize o entendimento que até então estava baseado em falsos e herdados juízos. É preciso regressar aos sentimentos com o intuito de descobrir a si mesmo – o que Nietzsche nos apresenta em *Ecce Homo*, como um processo de *tornar-se quem se é*. Ou seja, ele reconhece ser possível uma reinvenção do humano que renuncie ao que está determinado pelos ancestrais.

Nessa obra, vemos o que aqui chamaremos de *terapia* nietzschiana: uma atenção à escolha, ordem de ingestão e postura corporal durante as refeições, um cuidado com o clima, escolha da sociedade, livros, paisagens, habitação e relacionamentos. Em EH, Por que sou tão inteligente 1, Nietzsche assevera que, em vez de questionarmos a existência de Deus ou a salvação da humanidade, muito mais útil seria interrogarmos a questão da alimentação: “Pois sadio é quem esquece, de *virtù* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina?”. Descobrir e reaprender sobre a alimentação, o lugar, o clima e o lazer que favorecem a fisiologia de cada um,

essa é a intervenção sugerida. Ele afirma que só tardiamente começou a se questionar sobre o uso da bebida alcóolica em excesso, ou mesmo o conhecimento sobre o que lhe apetecia em termos alimentares ou a forma útil de buscar distração na leitura, mas que, a despeito disso, “cada qual possui a sua medida, com frequência entre os limites mais estreitos e delicados”. É preciso estar atento “às questões mais *imediatamente importantes*: aquelas da alimentação, do vestuário, da comida, da *saúde*, da procriação” (FP 1888 14 [13]). A influência do meio sobre a saúde [reitero, pensando em termos fisiopsicológicos], pode alhear uma pessoa de sua tarefa ou mesmo transformar um gênio em uma pessoa medíocre, delatando a falta de um “sutil cuidado de si”.

No FP 1883 16 [50], Nietzsche propõe uma nova divisão do dia, exercícios físicos conforme a faixa etária, que se estimulem as competições, o exercitar tanto dos afetos ternos quanto dos hostis, o cuidado com os lugares de habitação e, obviamente, o vigiar e o evitar qualquer aproximação do cristianismo e seus representantes<sup>109</sup>. O intuito dessas técnicas seletivas<sup>110</sup> é que, justamente pelo seu grau de dificuldade, incitem o acúmulo de forças que podem, ao se hierarquizarem, ocasionar a superação de um dos conjuntos. Entretanto, é condição fundamental que esse conjunto de forças “vencedor” também seja, logo na sequência, superado, mantendo a constante renovação e abertura à criação. Isso favorece, portanto, a hierarquização impulsional:

[...] Condições que permitam o crescimento dos impulsos devem ser utilizadas e que aquela hierarquia que puder crescer será mantida (“o ser o que se é”). A hierarquia de impulsos que não puder crescer deve ser deixada para a decadência derradeira, eliminada por si só pela dispersão das forças. A seleção, portanto, [...] parece ser a facilitação de crescimento para aquele conjunto de impulsos que, por sua própria configuração ou hierarquização, é passível de crescer, de ser aquilo que é, ou ainda de vir-a-ser cada vez mais potente (FREZZATTI, 2006, p. 218).

---

<sup>109</sup> FP 1888 22 [10].

<sup>110</sup> “A educação é, para nós um **processo seletivo**. [...] um tipo se fixa após uma longa luta com condições desfavoráveis relativamente constantes; ao contrário, nos casos em que há superproteção, há presença de diversas variedades”. A proposta de educação em Nietzsche se refere “aos costumes e às dificuldades; respectivamente, segue um padrão cultural e o outro, ainda que também cultural, simula um padrão ambiental de pressão seletiva. Com relação aos costumes, o filósofo alemão faz inúmeras sugestões, sempre com a presença da solidão para o indivíduo e das dificuldades para este e para a sociedade, ou seja, esses costumes devem, de alguma forma, manter a pressão das dificuldades e dos obstáculos”. Isso favorece a hierarquização dos impulsos, visto que “um determinado conjunto de dificuldades implicará um determinado conjunto de características que, valorizadas, serão mantidas por um determinado processo educacional”. (FREZZATTI, 2006, p. 199-200, grifo nosso).

Apesar de “a própria cultura” ser o “paciente” do nosso médico da cultura, vemos que ele propõe ações individuais. Isso faz parte da meta: formar homens superiores, que têm a seu cargo elevar a cultura, que é coletiva. As ações individuais são instrumentos para a elevação individual, mas que, conseqüentemente, será cultural<sup>111</sup>. Apenas o homem elevado inventa a própria virtude e, justamente, por isso é odiado pelos demais, por escrever “novos valores em novas tábuas”<sup>112</sup>. É em torno dos inventores dos novos valores que o mundo gira. Por isso, Nietzsche exorta: “guarda-te dos pequenos!”<sup>113</sup>. O grande homem fundará uma cultura através de novos valores; “o mais poderoso de todos deve ser o mais malvado, na medida em que impõe a todos os homens seu próprio ideal em oposição a todos os seus ideais, e os recria à sua imagem - o criador” (FP 1883 7 [26]).

É dessa capacidade superior de dar uma direção própria à luta impulsional que não há uma anarquia ou ação desenfreada dos mesmos. Dar direção aos impulsos, inventar novos valores é a possibilidade para produzir a nova cultura. O antagonismo impulsional do grande homem faz com que a tensão seja “maximizada pelo acúmulo de força através do tempo em determinada cultura”; e quando essa tensão “pode ser libertada pelo estímulo adequado, causaria a criação de uma nova cultura” (FREZZATTI, 2006, p. 151). O jogo entre impulsos pode produzir variadas perspectivas, cada qual com variados valores. Esse é ponto chave para que um processo individual esteja à serviço da cultura.

Um dos aspectos interessantes no fato de o médico da cultura anunciar pequenas medidas – as *mais próximas* e que, no entanto, não são priorizadas pelos humanos, reside em que a terapia nietzschiana aponta para algumas minúcias da existência que nos determinam muito mais do que supomos à primeira vista. Diz ele:

Temos de novamente *nos tornar bons vizinhos das coisas mais próximas*, e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que *aprendeu a desprezar* o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo — e nós, que habitamos as

---

<sup>111</sup> “O próprio filósofo se torna o laboratório no qual se investiga a cultura em si mesma e no qual se experimenta consigo mesmo a clínica na qual a própria cultura é diagnosticada e curada. O experimento e a cura não são uma única e mesma coisa, mas sim evocam uma forma de vida” (TONGEREN, 2010, p. 285).

<sup>112</sup> (Za III Das velhas e novas tábuas 26).

<sup>113</sup> (Za I Das moscas do mercado).

campinas *mais claras* da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo (AS 16).

Sob esse ponto de vista, é preciso experimentar o que é adequado e o que convém às necessidades de cada organismo, isto é, experimentar um retorno ao corpo. Esse cuidado com o que parecem ser só “detalhes” é uma forma de dominar a si mesmo, de não se tornar escravo das paixões, indiscriminadamente. Que os impulsos não devem se configurar numa atitude de *laissez-aller* é o que vemos nos métodos para combater esse “desgoverno”, sintetizados em seis sugestões, indicadas em A 109: impedir as ocasiões para satisfazer um impulso (i), submetê-lo a uma norma (ii), saciá-lo até enjoar dele (iii), ligá-lo a um pensamento doloroso (iv), empregar as forças para outras realizações (v) e provocar o enfraquecimento geral do impulso (vi).

Contudo, conforme Dias (2011, p. 126), apesar do combate ao livre curso dos impulsos, Nietzsche proíbe difamar a natureza deles. Ao considerar a vontade de potência em suas múltiplas formas de manifestação, diz ele, “constatamos que a natureza, apesar de sua prodigalidade, não é o reino do absurdo: cada organismo é, como já dissemos, um sistema admiravelmente hierarquizado”. Isto é, “uma grande razão<sup>114</sup> preside a formação e a evolução de cada ser vivo. Ela é a garantia de harmonia, de beleza e também de perfeição”. Nesse sentido, adestrar não significa *eliminar* as “paixões”.

Essas intervenções propostas pelo médico da cultura visam à elevação do homem e da cultura, visam uma grande saúde acessível a poucos, principalmente porque só se pode curar ou educar a si mesmo. É importante fixar que essa terapia, apesar de promover um aumento da força e resistência, não dá garantias de que não haja enfermidade, pois isso seria impossível. Trata-se de uma terapia que focaliza sentimentos negativos e pesados, como as inclinações agressivas disfarçadas sob a forma de ressentimento que se instala de forma duradoura. Apesar de ser uma proposta dura e cheia de obstáculos, o humano forte e que goza de grande saúde não é, na perspectiva do filósofo alemão, um “bruto”. Essa concepção pode erroneamente surgir devido ao emprego dos termos “nobreza” ou “aristocracia” quando associados ao âmbito político.

---

<sup>114</sup> A grande razão, resultante dessa hierarquia agonística, se antagoniza com a noção tradicional de razão, de guia racional, a pequena razão. “Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão” (Cf. Za I Dos desprezadores do corpo).

Conforme Frezzatti (2006, p. 242):

O grande homem, para Nietzsche, não é o desenfreado, o desvairado, o violento, mas aquele cuja tensão entre impulsos fixa uma direção, um alvo, uma perspectiva, um estilo ou um conjunto de valores. [...] O processo educativo para a elevação (aumento de potência) é solitário, não envolve a transformação do coletivo. O “aristocrata” Nietzsche é solitário.

Também convém explicitar que os tipos psicológicos não designam classes, categorias ou indivíduos específicos, mas é apenas a forma de Nietzsche conceber figuras culturais e denunciar a fraqueza em todos os âmbitos da cultura moderna. Os atributos do forte e do fraco estão presentes em proporções variadas em todas as culturas ou mesmo *almas*. Não se trata de uma oposição absoluta, mas que surge em configuração instável no que diz respeito ao domínio e à subordinação das forças (BM 260). Sobre esse “cultivo” de um humano elevado, em BM 203, Nietzsche aponta que para os *novos filósofos* não há escolha - são os espíritos fortes que deverão instigar valorizações opostas e transvalorar os “valores eternos”, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios.

A tarefa consiste em ensinar ao homem que seu futuro depende da sua *vontade* e de que ele tem de “preparar tentativas globais de disciplina e cultivo, pondo com isso um fim ao pavoroso domínio do acaso e do absurdo que se chamou, até o momento, “história””.<sup>115</sup> Seria preciso criar caminhos e testes, a partir dos quais “uma alma poderia crescer a uma altura e força tal que sentisse a *obrigação* dessas tarefas; uma transvaloração dos valores”. Assim, sob essa “nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea, um coração se faria de aço, de modo a suportar o peso de uma tal responsabilidade”. Tal experiência do cultivo é uma intervenção possível ao humano [não a todos ou a qualquer um], uma forma de disciplinar os impulsos com o intuito de educar e, assim, aperfeiçoar seres superiores em função da sua combinação de força e espírito.

Um tal cultivo, adquirido através de uma disciplina rigorosa dos impulsos, segue o princípio lamarckiano de hereditariedade das modificações adquiridas – uma forma encontrada por Nietzsche para afirmar que as conquistas espirituais dos

---

<sup>115</sup> BM 203.

antepassados podem ser transmitidas aos pertencentes a sua linhagem<sup>116</sup>. É esse novo filósofo, mestre de si mesmo, que poderá criar uma nova cultura, impor novos valores.

No intuito de mostrar como se dá o processo de um “humano que cria a si próprio”, há que se retornar à concepção nietzschiana de “vida como obra de arte”, na seguinte afirmação recolhida de *GC 107*: “Como fenômeno estético, a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos, e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno”. À base disso, enquanto contexto filosófico do pensamento maduro de Nietzsche, pode, por isso, ser colocada a seguinte questão: como enfrentar uma vida sem sentido considerando a queda dos ideais e consolos metafísicos? É possível, ainda, acrescentar essa outra interrogação: de que modo a arte se articula neste enfrentamento da falta de sentido?

Como encaminhamento de resposta à primeira questão, tem-se isso: concernente ao que pode nos livrar e fazer frente ao sofrimento, que é o criar a si mesmo, são *dados olhos e mãos* ao mestre de si para essa tarefa. No que tange à segunda questão, de haver uma aposta de que conduzir a “vida como arte” pode ser um recurso para tornar atraente aquilo que, na realidade, não é, subsiste uma forma de contornar o vazio existencial, mas sem deixar de confrontá-lo [e prescindindo de uma terapia sacerdotal]. Neste sentido, O aforismo *O que podemos aprender com os artistas* corrobora essa ideia. Diz Nietzsche, *GC 299*, grifo nosso:

Aí temos algo a aprender dos **médicos**, quando eles, por exemplo, diluem o que é amargo ou acrescentam açúcar e vinho à mistura; ainda mais dos **artistas**, porém, que permanentemente **se dedicam a tais invenções e artificios**. Afastarmo-nos das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa para vê-las ainda — ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte — ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e **permitam somente vislumbres em perspectivas** — ou **contemplá-las por um vidro colorido** ou à luz do poente — ou dotá-las de pele e superfície que não seja transparente: tudo isso devemos aprender com os artistas, **e no**

---

<sup>116</sup> “A noção de cultivo [*Züchtung*] aparece em 1870, quando Nietzsche reinterpreta seu projeto numa linguagem zoológica tributária da evolução. [...] No contexto da domesticação, o termo *Züchtung* remete ao processo de criação/cultivo pelo qual o criador transforma as qualidades hereditárias dos seus animais e plantas domésticos. Vale salientar que Nietzsche não tem uma interpretação meramente eugenista da *Züchtung*, que a reduziria a uma escolha de reprodutores. O filósofo considerada, conforme o princípio lamarckiano de hereditariedade das modificações adquiridas, que um criador também age sobre a hereditariedade dos organismos ao alterar seus hábitos e condições de vida. Com base nessa hipótese evolucionista, é coerente defender que não há nenhuma diferença de princípio entre a educação de um homem e a *Züchtung* de um animal” (SALANSKIS, 2016, p. 171).

**restante ser mais sábios do que eles.** Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os **poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas.**

A arte é, então, o artifício que torna suportável o que é insuportável, torna *belo e desejável aquilo que nunca é belo e desejável*. Viver é a arte de ver a si próprio e o entorno com certa distância<sup>117</sup> ou através de filtros, o que nos capacita para ver diversas perspectivas. Ao mesmo tempo, é necessário ultrapassar a técnica dos artistas que conseguem ver *através de vidros coloridos* e tomar as rédeas da própria vida, ser um *poeta-autor*, um criador.

Em vista do exposto, a arte de embelezar a vida não é uma atividade cosmética exercida meramente para ocultar a realidade. Embelezar a vida é deixar de ser uma criatura contemplativa e assumir os hábitos e os atributos de criador, um artista de sua própria existência. Isso não significa que Nietzsche se opõe às obras de arte, senão que é contrário a que sejam uma espécie de divindade ou consolo metafísico, ou ainda, mercadorias que possam ser vendidas e compradas para fins de entretenimento. É inconcebível, como assegura Dias (2011), desperdiçar forças que deveriam ser utilizadas para criar a si mesmo; neste sentido só poderia se dedicar à arte quem tem um excedente de forças. Desse modo, Nietzsche reduz ainda mais a separação entre arte e vida, tornando-a determinante na construção de belas possibilidades de vida. Diz ele:

**A arte deve**, sobretudo e principalmente, **embelezar a vida**, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros: com essa tarefa diante de si, ela nos modera e nos contém, cria formas de trato, vincula os não educados a leis de decoro, limpeza, cortesia, do falar e do calar no momento certo. Depois **a arte deve ocultar ou reinterpretar tudo que é feio**, o que é doloroso, horroroso, nojento, que, apesar de todos os esforços, sempre torna a irromper, em conformidade com a origem da natureza humana: deve assim proceder em particular, no tocante às paixões e angústias e dores psíquicas, e **no que é inevitavelmente ou insuperavelmente**

---

<sup>117</sup> “Apenas os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinaram a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos, e também **a arte de olhar a si mesmo como herói, à distância** e como que simplificado e transfigurado — a arte de se “pôr em cena” para si mesmo. **Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós!** Sem tal arte, seríamos tão só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande, a realidade mesma” (GC 78, grifo nosso).

**feito deve fazer com que transpareça o significativo.** Após essa grande, imensa tarefa da arte, **o que se chama propriamente obra de arte**, a das obras de arte, **não é mais do que um apêndice**: um homem que sente em si um excedente de tais forças embelezadoras, ocultadoras e reinterpretantes procurará, enfim, desafogar esse excedente em obras de arte; assim também fará, em circunstâncias especiais, todo um povo. Mas agora iniciamos a arte geralmente pelo final, agarramo-nos à sua cauda e pensamos que a arte das obras de arte é o verdadeiro, que a partir dela a vida deve ser melhorada e transformada — **tolos que somos!** Se damos início à refeição pela sobremesa e saboreamos doce após doce, não surpreende que arruinemos o estômago e até mesmo o apetite para o bom, substancial, nutritivo alimento que nos oferece a arte! (HH II Opiniões e sentenças diversas 174, grifo nosso).

Obviamente, o “*alguém que se torna o que é*” não indica que haja um *eu* por trás dessa ação, conforme elucidado no capítulo 1, pois Nietzsche critica a noção de “consciência” e *eu*, integrantes da visão metafísica. O *eu* não é uma substância fixa, do mesmo modo que adestrar um impulso não é uma ação do intelecto, visto que quem comanda é o corpo e seu intuito de aumento de potência. Apesar disso, o intelecto pode contribuir para canalizar a força dos impulsos, conforme Nietzsche em A 109:

Querer combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem escolher o método. Em todo esse processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade: seja o impulso por sossego ou por temor da vergonha e de outras más conseqüências, ou por amor. Enquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso que se queixa de outro; a percepção do sofrimento com tal impetuosidade pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso e que seja iminente uma luta, na qual nosso intelecto precisa tomar partido.

É factível, então, supormos um ser pulsional segundo a noção freudiana em que corpo e psiquismo são indissociáveis, visto que o intelecto, apesar do claro retorno de Nietzsche à preponderância do corpo, contribui em sua formação. Nesse sentido, o humano é dotado de um **excedente de força pulsional indefinidamente moldável** que, transpondo as modalidades naturais de fixação e estabilidade instintiva, tem de ser estabilizada de algum modo.

A necessidade de estabilizar seu próprio excedente pulsional torna a existência humana **uma aberta afronta** à natureza, enquanto uma necessidade de dominação, criação que é uma ameaça, ao mesmo tempo, de perecimento.

Nietzsche apreende esta condição como a de uma eterna insubsistência que torna o ser humano, por natureza, o animal mais sujeitado, o mais ameaçado pelo ‘acaso’, pelo ‘destino’, pela ‘natureza’”. Mas, exatamente por isso, torna-o o animal “mais aberto” a intervenções que tem o intelecto como apoio. Por isso mesmo, o mais enfermo de todos os animais é também aquele que é o mais incerto, o mais profundo e repleto de futuro. Num vocabulário anacrônico em relação à Nietzsche, isso é o que diria a psicanálise: o homem é um animal adoecido porque não é um animal instintivo, “**mas pulsional** – e mais ainda, **provido de um excedente de energia psíquica**, que o torna um animal instável, cuja **estabilidade e fixação** só pode ser realizada **por sua própria obra**”, a saber, “nos elementos da história e da cultura, basicamente por meio de **instituições**” (GIACÓIA, 2021, 64-65, grifo nosso). O humano, portanto, sofre por carecer de um sentido para a sua dor e, por isso, recorre à intervenção do sacerdote ascético, que ofereça uma resposta e preencha essa lacuna oferecendo tanto uma causa quanto um causador, fomentando cada vez mais o sentimento de culpa.

A questão em debate é que a interpretação dessa terapia sacerdotal e ressentida não deve ser a única forma para que o humano construa algum sentido sobre sua existência. É preciso, pois, criar novas interpretações que superem o modo ascético. A psicanálise, por exemplo, é uma das abordagens que pode fornecer essa interpretação que não envolve culpa e que prescinde de uma resposta final sobre a existência. Além disso, pode oferecer uma intervenção **que transforma o sofrimento patológico em sofrimento “banal”, tolerável e possível de administrar**.

Em vista disso, **uma terapia não sacerdotal** envolverá, certamente, a empreitada de tornar o doente habilitado para poder superar o ressentimento em si próprio, já que ele precisa converter-se no seu contrário. Nas palavras de Giacóia (2021, p.75):

Não se trata mais, agora, de opor absolutamente o saudável ao doentio, mas de operar no interior das duas modalidades diversas de patologia: por um lado, aquela do enfermo que pode retornar a si e partir para uma nova saúde, tendo a grave enfermidade como condição. Essa diferença está ligada ao modo como o doente ainda pode lidar com o próprio ressentimento. Minado pela bÍlis infecciosa da vingança, debilita-se no sofredor o fôlego que ainda restava para a força defensiva, capaz de repelir o que prejudica – aquele ‘agressivo instinto de cura e resistência’, que é também energia de assimilação produtiva e restauração.

Essa é a autossuperação realizada a partir da vivência do ressentimento sob a perspectiva da potência. Seria a diferença entre o doente que é puramente reflexo de sua indigência e o doente que reflete sua força excedente, enquanto duas formas distintas de reagir à dor. Na segunda forma, vemos uma hierarquização dos impulsos, a grande dor como uma experiência que liberta o espírito e supera as lembranças mórbidas para se abrir a novos horizontes.

Ainda sobre uma terapia apartada dos ideais sacerdotais, Nietzsche propõe, em *Ecce Homo*, que o sofredor não se contamine pelo ressentimento. Ele chama esse “antídoto” fatalismo russo, um fatalismo sem revolta, “com o qual o soldado russo, para quem a campanha torna-se muito dura, finalmente deita-se na neve. Absolutamente nada mais em si aceitar, acolher, engolir – não mais reagir absolutamente”. Essa aceitação não implica só numa atitude de resignação, pois simplesmente é possível *não* reagir enquanto um modo de autodomínio e resistência:

A grande sensatez desse fatalismo, que nem sempre é apenas coragem para a morte, mas conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernação. Alguns passos adiante nesta lógica e temos o faquir que durante semanas dorme em túmulo. [...] Porque nos consumiríamos muito rapidamente se reagíssemos, não reagimos mais: essa é a lógica (EH por que sou tão sábio 6).

Portanto, o enfermo precisa ter uma reserva de forças restauradoras, denominada por Nietzsche de instintos curativos de resistência e assimilação ativa. Nesse sentido, o ressentimento pode tanto ser uma descarga interna que entorpece e envenena de forma cristalizada, quanto pode ser incorporado temporariamente, mas modificado e cancelado na sequência. É uma reversão possível de todo grande afeto, como ele diz em *Genealogia da Moral*:

Desatar a alma humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequenas misérias do desgosto, da apatia, do desalento: que caminho leva a esse fim? E quais os mais seguros entre eles?... No fundo, todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade; e de fato, o sacerdote não hesitou em tomar a seu serviço toda a matilha de cães selvagens que existe no homem, soltando ora um, ora outro, sempre com o mesmo objetivo, despertar o homem de sua longa tristeza, pô-lo em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria,

e sempre sob a cobertura de uma interpretação e 'justificação' religiosa (GM III 20).

Estamos de acordo com Giacóia (2021) quando afirma que se a autossuperação da má-consciência pode se efetivar como abdicação à vontade de potência, por sua vez, de outro modo ela pode também realizar-se como uma transvaloração ou "inversão da inversão". Seriam duas facetas complementares no pensamento do filósofo alemão – por um lado, o ressentimento como extravagância e descarga internalizada do afeto e, por outro lado, como uma autossuperação que envolve uma modificação basilar, ou seja, o ressentimento que suprime a si mesmo.

Justamente devido ao retorno do ressentimento contra si mesmo, sob a forma da desconfiança do moralismo residual ou do ascetismo velado no discurso científico, se configura uma probabilidade de autossuperação do ascetismo, visto que o *psicólogo das profundezas* é o antagonista dos ideais ascéticos, ao mesmo tempo que seu herdeiro cumulado. Devido à sua postura desconfiada perante os ideais morais, é o médico da cultura quem deve tanto denunciar quanto inocular o legado da sedução ascética. A partir disso é que ele pode promover a inversão de sentido da má-consciência herdada – pois o fato de vivenciá-la é que o faz desconfiar de si.

Este é um exercício do pensamento extemporâneo, como propaga Nietzsche sobre a questão ou problema da filosofia: "que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como *problema*?" (GM III 27). Os experimentos mentais e recursos terapêuticos fizeram do próprio Nietzsche uma prova de decadente que inverte o rumo da decadência – ele toma a si nas próprias mãos e se cura! Adquire a fineza de ver mais adiante de um único ângulo. A afirmativa abaixo permite conceber a fisiopsicologia como uma terapia dos afetos ou, poderíamos dizer, de uma autoterapia? É a intervenção filosófica que é capaz de reverter o pensamento ascético:

Da ótica do doente ver conceitos e valores sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão o bastante para deslocar perspectivas: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma 'transvaloração dos valores' (EH por que sou tão sábio 1).

## 4.2 A terapia de Freud: a tarefa do médico das neuroses

A psicanálise pode ser considerada uma terapia sacerdotal? Se considerarmos o crivo nietzschiano sobre dualidades e a aspiração em ser ciência, sim. Porém, considerando que a trajetória do tratamento não prevê justificativas finalistas para a existência humana, não.

Primeiramente vamos expor as bases da terapia proposta pelo psicanalista e, na sequência, encaminharemos a resolução desta questão - que nos aproxima de uma conclusão – avaliando alguns argumentos de que não se trata de uma espécie de consolo metafísico e, assim, validar a terapia freudiana como apartada da perspectiva cristã.

Partindo do lugar da criação e da arte, discutida anteriormente na seção sobre a terapia nietzschiana, declaramos que o ato de criação através da sublimação é, em Freud, uma boa saída e um bom destino pulsional, visto que é prazeroso ao sujeito e, ao mesmo tempo, admirado pela cultura, embora num termo não usado na mesma densidade que a de Nietzsche. Entretanto, para o médico das neuroses, a sublimação, como destino pulsional, tem poder limitado, isto é, ela “não é mais do que um apêndice”.

Há dois motivos para que a sublimação seja concebida como uma saída louvável, embora incompleta: porque nem todos os humanos são capazes de sublimar e porque persiste nisto a incidência da pulsão de morte. Sobre o primeiro motivo, ele adverte que o psicanalista não deve ser ambicioso e apontar objetivos para a vida do paciente, já que este pode não ter a aptidão para perseguir tais objetivos. Diz Freud: “Nem todos os neuróticos têm muito talento para sublimação; podemos supor para muitos deles que não teriam adoecido se fossem dotados da arte de sublimar suas pulsões”<sup>118</sup>. Nesse sentido, se eles fossem compelidos na direção da sublimação, privando-se das mais próximas e confortáveis satisfações pulsionais, sua vida poderia se tornar ainda mais dura do que já lhes parece ser. Por isso, continua Freud, “precisamos ser tolerantes diante da fraqueza do doente; precisamos nos contentar com o fato de termos recuperado uma parte da capacidade de realizar e fruir também para um paciente que não apresente elevados valores”<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> FREUD, 2017c [1912], p. 102.

<sup>119</sup> Ibid., p. 103.

Outra justificativa de Freud é a de que muitas pessoas adoeceram precisamente na tentativa de sublimar suas pulsões para além do grau permitido pela sua organização e compleição; e que esse processo costuma acontecer espontaneamente naqueles que são hábeis em fazer a sublimação, tão logo as suas inibições sejam superadas através da análise. Essas colocações conduzem ao fato de que, para o psicanalista, a fraqueza também não é um problema.

Para Freud (2020c [1927]), a arte pode ser uma satisfação concedida a um grupo cultural, mas fica inacessível às grandes massas trabalhadoras e, em muitos casos, sem nível de educação suficiente que lhe confira algum prazer pela obra artística. Porém, essa seria uma satisfação só substitutiva para as renúncias pulsionais, tendo, portanto, um efeito reconciliador: a sublimação através da arte proporciona algum prazer ao humano e é apreciada, ao mesmo tempo, pelos pares da cultura. Aqui, a arte é vista, antes, como consolo ou apêndice, e não a vida como obra de arte em Nietzsche.

Isto é, não há em Freud um projeto para o indivíduo tornar-se excelente. Em vez disso, o que vemos é a necessidade constante de esquivar-se do desamparo. Somente nos aliamos à cultura devido aos perigos com que nos ameaça a natureza, assim se expõe radicalmente a fraqueza humana – isto faz sentido na visão psicanalítica: o abrir mão de parte da satisfação pulsional individual e manter a coação que nos faz viver em igualdade.

E se essa angústia e fraqueza são comuns a todos os viventes desta cultura, podemos todos, então, respirar aliviados, uma vez que é possível elaborar psiquicamente nosso medo [*Angst*] sem sentido:

**Talvez estejamos indefesos, mas não mais paralisados** em desamparo, podemos ao menos reagir; **mas talvez não estejamos sequer indefesos**, podemos passar a utilizar contra esses super-humanos que exercem sua violência no exterior os mesmos meios de que nos servimos em nossa sociedade, podemos tentar implorar-lhes, apaziguá-los, suborná-los, roubando-lhes, através dessa influência, uma parte de seu poder. **Uma substituição** como essa de uma ciência da natureza **pela psicologia** não cria apenas certo alívio imediato, ela também **mostra o caminho para posterior domínio da situação** (FREUD, 2020c [1927], p. 247, grifo nosso).

Assim, podemos constatar que em Freud a tarefa do tratamento é poder lidar com a impotência, e não exatamente perseguir a potência, como em Nietzsche. Através da psicanálise, é possível saber da fraqueza [ou poderíamos dizer castração?]

que habita o ser humano e, por esse meio, não paralisar diante do medo e da dor. Quem sabe seja possível até descobrir que não estamos tão indefesos; e ainda seja possível pôr em dúvida se aqueles a quem supomos possuir superpoderes [os fortes] existem, de fato, ou são frutos da fantasia humana?

O valor especial das ideias e promessas religiosas se aproveita justamente dessa repetição do modelo infantil de criar figuras onipotentes, ou seja, de projetar *deuses*<sup>120</sup>, dos quais deve ao mesmo tempo depender e temer, a partir do desamparo infantil e da necessidade de cuidados. Os deuses conservam sua tripla tarefa: “afastar os terrores da natureza, reconciliar-se com a crueldade do destino, especialmente como ele se mostra na morte, e compensar pelos sofrimentos e privações que são impostos aos ser humano pela coexistência cultural” (FREUD, 2020c [1927], p. 248).

Há que se destacar que o desamparo não é superado após a infância, mas permanece nos seres humanos; daí o anseio pelo pai e pelos deuses – uma crença religiosa ou qualquer ideologia, pessoa ou sistema filosófico podem encarnar o lugar dessa figura onipotente, perante o qual nos sentimos fracos. Nesse aspecto, a interpretação freudiana nos permite interrogar o projeto filosófico de Nietzsche, pois a criação do homem elevado também pode ser uma maneira de compensar as privações da existência e requer uma espécie singular de confiança que se assemelha às noções de crença ou *fé*, uma fé em deus substituída pela fé no próprio homem. É o que ele nos diz em GC 284, *fé em si*, que pode ser inerente a alguns humanos e a ser conquistada por outros: “*A fé em si mesmo. - Poucos tem fé em si mesmos*”.

Em psicanálise, a origem da fraqueza reside na necessidade absoluta de um ser humano que, para existir, precisa ser amparado por outro ser da mesma espécie, visto ser a espécie de mamífero mais indefesa, carente de instintos e que, se deixado à própria sorte, morreria. Esse processo de humanização faz com que o que deveria ser pura necessidade instintiva se fusione com experiência de satisfação, instalando a total dependência de um outro. Porém, é isso o que constitui o humano, não haveria outra saída. Por isso, defendemos que, em Freud, a direção do tratamento seja a reconciliação com essa fraqueza basilar, nomeada como *castração*.

Considerando as doutrinas religiosas, o psicanalista defende que suas promessas carecem de comprovação para os enigmas e para a falta de sentido da vida. Ele ainda defende que a crença em seres divinos e onipotentes é um problema

---

<sup>120</sup> A primeira forma sob a qual a divindade protetora se revelou foi o animal totêmico, de acordo com a obra *Totem e Tabu*, em 1913.

psicológico notável. Apesar de sua teoria estar calcada na realidade psíquica e de que a verdade singular seja, para ele, uma ficção, no caso da crença religiosa sua crítica é mais enfática<sup>121</sup>. Ele afirma tratar-se de uma ilusão que deriva dos desejos humanos, que se aproxima de uma espécie de delírio por serem indemonstráveis. Neste sentido, ele sugere que elas sejam excluídas do papel de motivação dos preceitos culturais, chamando-as de “reliquias neuróticas”, rechaçando que sua técnica pudesse ter qualquer ligação a ela. Por isso, pondera dizendo: “É chegada a hora, assim como no tratamento psicanalítico, de substituir os êxitos do recalçamento pelos resultados do trabalho intelectual racional, ou, melhor dizendo, substituir a religião pela razão”<sup>122</sup>. É possível prescindir da religião, visto que seus consolos são como narcóticos.

Nessa direção, o psicanalista acredita haver outras formas de suportar o peso e crueldade da vida. Diz ele:

Se não sofre de nenhuma neurose, talvez não precise de nenhum tóxico para entorpecê-la. Com certeza o ser humano ficará então em uma situação difícil: terá de admitir o seu completo desamparo, a sua insignificância na engrenagem do mundo, não sendo mais o centro da criação e não mais o objeto do terno cuidado de uma Providência bondosa. Estará na mesma situação que a criança que deixou a casa paterna, que lhe era tão calorosa e confortável [...]. Uma educação para a realidade (FREUD, 2020c [1927], p. 285)

Nesta educação para a vida, o psicanalista adverte que não há remédio para as grandes necessidades do futuro, pois “ele aprenderá justamente a suportá-las com resignação”; e, assim como um “pequeno agricultor nesta Terra, ele saberá cultivar a sua roça de modo que esta o sustente”. Mais do que isso, ele “conseguirá que a vida seja tolerável [...] Soa mesmo grandioso uma humanidade que renuncia às ilusões e, com isso, torna-se capaz de se arranjar na Terra de maneira tolerável”<sup>123</sup>. Mais uma vez, constatamos que, na concepção freudiana, o que está em jogo é somente a autoconservação, e não a elevação.

---

<sup>121</sup> Freud, 2020c [1927], p. 265, expõe que a contradição entre realidade e ilusão é corriqueira nos humanos, “os desejos latentes podem passar para o primeiro plano e recusar qualquer comprovação. Ninguém pode ser forçado a uma crença, assim como ninguém pode ser forçado a uma incredulidade”. Localizamos a ficção em vários termos na obra freudiana: totemismo, pai, falo, instituições, fantasias psicosssexuais e deus. Uma ilusão é o que possibilita que dominemos nossas vidas, por isso em toda relação subjetiva haverá ilusão, assim como em todas as práticas sociais, fundadas por elas. Porém, é fato que em *O futuro de uma ilusão*, o autor se declara radicalmente contrário especificamente à ilusão dos “crentes” e, se as doutrinas religiosas prestaram um serviço necessário represando as pulsões, não lograram o mesmo êxito em fornecer alguma cota de felicidade.

<sup>122</sup> Ibid., p.280.

<sup>123</sup> Ibid., p.286.

Sobre o segundo motivo de a sublimação ser um recurso limitado, isso se deve à incidência da pulsão de morte: o que poderia se configurar, num momento inicial, como a efetiva possibilidade de se esquivar da neurose, revela-se gradativamente uma solução bem mais limitada do que parecia antes de 1920. A partir da teoria sobre a pulsão de morte, como vimos no capítulo 2, Freud não deixa dúvidas quanto ao estatuto restrito da sublimação. Fica claro como a tensão causada pela pulsão recalçada persistirá apesar da sublimação, uma vez que esta não permite satisfação completa. Resta perguntar se a sublimação poderia gerar uma satisfação da mesma monta que a satisfação sexual direta. Nesse sentido, ela se configura como tentativa sempre renovada de busca de uma satisfação completa impossível, renovando-se, então, sempre como tentativa, mas sempre distante de atingir a satisfação completa, já que as resistências obstruem o caminho que supostamente conduziria a tal satisfação (METZGER, 2008).

Na realidade, as formas de sublimação são sempre um modo para contornar a falta de sentido da vida. Reside nisso a ambivalência em relação à religião e à ciência:

A **religião** procura evitar o vazio. O furo, que ocupa nela uma posição central, é evitado através de uma longa série de rituais. O desejo é lido como pecado, pago com orações e absolvições, para continuar a ser relançado em suas aventuras e desventuras. A falta de sentido da morte é revestida de um sentido fixo: a promessa de sobrevivência no além. A **ciência**, por sua vez, rejeita o vazio. Sua visada de saber exato não pode assimilar o furo. Desta forma, ela se constitui como saber compacto, mestre, em relação ao qual o indivíduo se mantém subordinado. Seu funcionamento matemático exclui o sujeito, que apenas padece de seus efeitos, sejam estes os da teoria nuclear ou da engenharia genética. A **arte** revela-se mais honesta por se constituir como criação a partir do furo (CRUXÊN, 2004, p.42, grifo nosso).

Por isso, é válido [novamente] demarcar a diferença crucial sobre a direção da terapia freudiana, a qual não tem pretensão de elevar o humano ao patamar de um grande homem. Mais adiante, esse aspecto será nomeado como uma ética perfeccionista, que se encontra em Nietzsche como a perspectiva de valor de um “tipo nobre”. Embora a base desse perfeccionismo não seja um ideal de “bem comum a toda a humanidade”, ela não deixa de ser um ideal de vida.

A terapia freudiana visa precisamente isso: a substituição ou tradução do que está inconsciente pelo que é consciente; em vista disso, pondera Freud, “suspendemos as repressões, removemos as condições para a formação dos

sintomas, transformamos o conflito patogênico em conflito normal, para o qual deve ser possível, de algum modo, encontrar uma solução” (FREUD, 1996q [1917], p. 437).

Além, é claro, de tentar chegar a fundo no que foi nomeado como castração. Essa é única mudança psíquica visada e a extensão na qual ela se realiza é a medida da ajuda e auxílio que pode ser ofertada pela psicanálise. Onde os recalques (ou os processos psíquicos análogos) não podem ser desfeitos, não há o que esperar do tratamento.

Contudo, talvez os senhores fiquem insatisfeitos com essa formulação. Haviam formado **um quadro diferente do retorno à saúde** de um paciente neurótico, o de que, após submeter-se ao cansativo trabalho da psicanálise, eles se transformaria em outro homem; mas o resultado total, assim parece, é que ele, antes, tem menos coisas inconscientes e mais coisas conscientes do que tinha anteriormente. O fato é que os senhores provavelmente estão subestimando a importância de uma modificação interna dessa ordem. O neurótico realmente curado tornou-se outro homem, embora, no fundo, naturalmente permaneceu o mesmo; ou seja, **tornou-se o que se teria tornado na melhor das hipóteses, sob as condições mais favoráveis. Isso, porém, já é muita coisa.** Se os senhores passarem a ouvir atentamente tudo que deve ser feito e que esforços são necessários para levar a cabo essa mudança aparentemente banal na vida mental de um homem, sem dúvida começarão a perceber a importância dessa diferença em níveis psíquicos (FREUD, 1996n [1916], p. 337, grifo nosso).

Nessa manutenção de uma vida suportável, cabe também abrandar a severidade do *supereu*, considerando que ele pode agravar inexoravelmente os sintomas masoquistas. O sentimento de culpa esclarece também a cura ou melhora de graves neuroses que, em certas ocasiões, notamos depois de adversidades reais: tudo o que importa é que o paciente permaneça em estado de desgraça – de que maneira, não tem importância. É não só notável, mas também reveladora, a resignação sem queixas com que essas pessoas se acomodam à sua triste sorte: “Para nos defendermos dessa resistência, temos que nos restringir a fazê-la consciente e à tentativa gradual de desmontagem desse *supereu* hostil” (FREUD, 2016d [1940], p. 107).

Os sintomas são, para Freud, uma limitação regida pelos conflitos da realidade psíquica e que drenam a capacidade do ser humano de amar e trabalhar. Ele fica sem recursos e embaraçado tanto na relação consigo próprio como na com os outros, conforme abordado na seção 3.1, tornando possível assemelhar a covardia moral

neurótica<sup>124</sup> ao ressentimento descrito por Nietzsche. Ainda assim detectamos, mais uma vez, que não é encontrável em Freud um ideal de suficiência ou saúde.

Tendo isso por base, em termos práticos, o tratamento tem a finalidade de diminuir o entrave causado pelo conflito pulsional que se reflete no cotidiano e restaurar a capacidade de escolher e de agir. Para dizê-lo em termos metapsicológicos, o tratamento dependerá das relações de força entre as instâncias psíquicas,<sup>125</sup> isto é, a eficácia da terapêutica dependerá da posição do *eu* em relação às exigências do *isso* e do *supereu*.

Ainda sobre a terapia psicanalítica, é importante esclarecermos mais um ponto relacionado a destituir a visão de um humano forte ou elevado. Freud publicou *Análise finita e infinita* em junho de 1937, na qual reflete um certo ceticismo quanto à eficácia da psicanálise e expõe as limitações e obstáculos dessa terapêutica. Ali, ele atesta não ser possível um tratamento que previna sintomas neuróticos ainda não deflagrados ou mesmo que previna o retorno dos sintomas já tratados, mas que, porventura, mantenham a mesma raiz pulsional.

Há três variáveis decisivas para o bom desenvolvimento de um tratamento: a influência dos traumas; as alterações do ego, mas, principalmente, a força constitucional das pulsões - sabendo que a pulsão de morte e a luta com Eros é o maior motivo para uma análise tornar-se infinita. Nesse sentido, pondera Freud,

não teremos por objetivo refinar todas as especificidades humanas em benefício de uma normalidade esquemática ou até mesmo exigir que aquele que foi “analisado em profundidade” não possa sentir paixões ou não desenvolva conflitos interiores. A análise deve criar as condições psicológicas mais favoráveis para as funções do *eu*; de tal modo, a sua tarefa estaria cumprida (FREUD, 2017i [1937], p.259).

Os quatro destinos<sup>126</sup> pulsionais apontados pelo autor em 1915, já abordados na seção 2.2.1, indicam que eles são formas de defesa contra as pulsões, embora isso não signifique que tais destinos sejam saídas completamente bem-sucedidas, mas, sim, apenas formas com que a pulsão consegue organizar o fracasso da satisfação.

---

<sup>124</sup> “Não há nada mais caro na vida do que a doença e – a estupidez” (FREUD, 2017e [1913], p. 134).

<sup>125</sup> “Não há outra forma de descrever a saúde a não ser pela descrição metapsicológica, referindo-se às relações de força entre as instâncias do aparato psíquico, instâncias estas por nós reconhecidas ou, se quisermos, por nós desbravadas, supostas”. (FREUD, 2017i [1937], p.327).

<sup>126</sup> Transformação no contrário, redirecionamento contra a própria pessoa, recalque e sublimação.

Apesar de os pacientes demandarem a felicidade, o tratamento psicanalítico não a promete, como vimos em *O mal-estar na cultura*, de 1930, no qual a felicidade seria a obtenção de irrestrita satisfação pulsional, o que é impossível, tendo em vista as exigências da vida grupal e a severidade do *supereu*, além do fato de os objetos da pulsão serem variáveis e temporários. No fundo, a felicidade seria uma construção pessoal e, nesse sentido, poderia se dar como um “acréscimo” ao tratamento.

Também averiguamos ser necessário um interlocutor para que o tratamento ocorra. A técnica psicanalítica surge da relação entre analista e analisante, em que a transferência é essencial para que o indivíduo se interroge sobre o próprio sintoma – isto é, relação que não deve ser vista como uma autoterapia, como seria no estilo nietzschiano. Cabe ao analista questionar o analisante sobre a sua responsabilidade acerca dos seus sintomas e a satisfação pulsional, mórbida, ali contida. Trata-se de levá-lo a confrontar as bases do seu ressentimento, uma escolha inconsciente e que ele deve tomar como um *inimigo digno de sua têmpera* (FREUD, 2017f [1914]). Nesse confronto do indivíduo perante o seu sintoma, o psicanalista intervém para levá-lo a uma nova posição que implica em responsabilização e deciframento, através da associação livre, seguindo os meandros da compulsão à repetição e, paralelamente, “administrando” a resistência tanto do analista quanto do analisante.

Apesar dessa luta para que o conflito entre forças pulsionais se dê pela via da palavra, é fato que há outro obstáculo previsto por Freud ao dizer que uma análise termina quando se confronta com o impasse da castração, considerada por ele um fenômeno universal. Ele aponta a sensação de esforço infrutífero ao tentar demover tanto homens quanto mulheres de que a ânsia pelo falo é impraticável: assim como “quando queremos convencer os homens de que uma postura passiva em relação a outro homem nem sempre significa uma castração, e em muitas relações na vida é indispensável” (FREUD, 2017i [1937], p. 360). Uma tal declaração freudiana denota justamente isso: que não há um humano “forte”, “elevado” ou “superior”<sup>127</sup>.

Resta interrogar se a castração é um obstáculo intransponível e se o analista deve renunciar à sua tarefa frente a ele ou se a direção da intervenção tem de ir ao

---

<sup>127</sup> Obviamente os analistas estão aí incluídos – não são exemplos de humanos elevados aos quais os pacientes deveriam se identificar, constantemente precisam retornar ao próprio tratamento psicanalítico e que são tão insuficientes quanto seus pacientes: “Quem estiver familiarizado com a natureza da neurose não ficará espantado ao ouvir que mesmo aquele que tem total capacidade de psicanalisar os outros pode se comportar como outro mortal qualquer, assim que ele mesmo for transformado em objeto da Psicanálise” (FREUD, 2017e [1913], p.125).

rumo de enfrentar o rochedo da castração [ou a falta de sentido para existência, como temos indagado nesse debate.

Utilizando a metáfora sobre *a vida como obra de arte*, defendemos que a empreitada é essa: que o humano, assim como o artista que se depara com a obra inacabada, pode retomá-la, construí-la e se preciso, reconstruí-la. A segunda opção, perseguir a empreitada para poder recriar a si mesmo, apesar dos inúmeros impasses e sofrimento [tão essencial ao percurso quanto em Nietzsche], é a posição por nós pleiteada, segundo a nossa interpretação da obra freudiana<sup>128</sup>.

Ainda do texto *Construções na análise*, de 1937 [mesmo ano do texto trabalhado acima, *Análise finita e infinita*] vêm outras considerações relevantes sobre o funcionamento da terapia freudiana. Em *Construções na análise*, vemos como se dá o processo que se estende durante a análise até chegar ao desfecho do incurável da castração. Freud diz que aquilo que o paciente não recorda, sobre seus focos traumáticos, necessita ser reconstruído, ou seja, o trabalho analítico consiste em inferir o recalcado a partir dos sinais por ele deixados. Essa reconstrução, empreendida no trabalho analítico, deveria terminar com a recordação do paciente – o que nem sempre acontece, sendo mais comum que ele tenha uma lembrança apenas fragmentada e envolta, aparentemente, na fantasia. Sobre isso reflete Freud:

Eles começavam a ter recordações vivas, chamadas por eles próprios de “ultranítidas” [*überdeutlich*], no entanto, eles não se lembravam do acontecimento em si que fora o conteúdo da construção, mas de detalhes próximos a esse conteúdo, por exemplo, do rosto das pessoas ali citadas com extrema nitidez, ou dos espaços em que algo semelhante poderia ter acontecido, ou ainda, um pouco mais adiante, dos objetos de decoração desses ambientes, dos quais, evidentemente, a construção não teria como ter conhecimento. Isso acontecia **tanto em sonhos** diretamente após a comunicação como **também em vigília, em estados semelhantes a uma fantasia**. A essas lembranças não se atrelava mais nada na sequência; então, parecia legítimo entendê-las como o resultado de um acordo. A súbita vinda à tona [*Auftrieb*] do recalcado, ativada pela comunicação da construção, tinha a intenção de levar aqueles **importantes resquícios da lembrança** à consciência; uma resistência conseguiu, se não refrear o movimento, pelo menos deslocá-lo para objetos secundários vizinhos (FREUD, 2017j [1937], p. 376, grifo nosso).

---

<sup>128</sup> A posição do psicanalista Jacques Lacan, uma das interpretações possíveis para as obras de Freud, propõe que não recuemos perante os impasses da castração e da pulsão de morte. Para ele, do confronto com a pulsão de morte é possível germinar o desejo, motor psíquico que impulsiona a vida.

Todavia, essa substituição aparentemente incompleta surpreende por ter o mesmo efeito de uma plena recordação: “Conseguimos que ele tenha uma convicção segura da verdade da construção, que, do ponto de vista terapêutico, tem o mesmo efeito que uma recordação recuperada”<sup>129</sup>. O fato dessas lembranças se assemelharem tanto a uma alucinação nos faz afirmar que o final de análise, para Freud, é uma construção a partir da verdade mítica do sujeito, ou seja, ele percebe a construção de sua verdade histórica como real, pois esta é baseada na sua realidade psíquica. Na alucinação, regressa algo vivenciado nas origens, resquícios do que foi registrado, “algo que a criança viu ou ouviu numa época em que mal sabia falar, e que agora se insinua fortemente na consciência, provavelmente de modo deformado e deslocado devido às forças que se contrapõem a esse retorno”. Sem falar no sentido atribuído, só *a posteriori*, a esses resquícios, que são o cerne da verdade fictícia de cada ser<sup>130</sup>. Daí ser preciso

[...] dar lugar à fala. Abrir um espaço que permita a reconstrução da ficção fantasmática significa gerar as condições para que a fala possa advir. Podemos convir que seja fundamental que o poder da fala trace as coordenadas simbólicas no tratamento do trauma (BERTA, 2015, p.182).

A análise, portanto, abre o trabalho de estabelecer um sentido para a construção da ficção, “mas também promove o corte na ficção para que a mesma não se torne a versão infinita que dá consistência ortopédica à verdade. Por sorte a verdade é não-toda e não consegue saturar o saber que sempre excede”.<sup>131</sup>

Assim, nesta consideração sobre o que o paciente constrói no tratamento, é retomado o que afirmamos sobre *verdade e mentira* na seção 3.3 e validada, ao mesmo tempo, a nossa afirmação de que a terapêutica freudiana propõe a construção de si não baseada na verdade suprema, mas nesta verdade individual, que define e assombra a existência que, sintomaticamente, toma as rédeas da vida do sujeito.

<sup>129</sup> FREUD, 2017j [1937], p.376.

<sup>130</sup> Sobre a psicose, mas que se aplica nessa análise sobre a fantasia neurótica, Freud (2017j [1937], p.378) indica: “Certamente abandonaríamos o esforço inútil de convencer o doente do erro de seu delírio, de sua contradição diante da realidade, encontrando antes e muito mais um fundamento comum no reconhecimento do cerne da verdade, a partir do qual se poderá desenvolver o trabalho terapêutico”. Ele conclui que toda a humanidade - assim como cada indivíduo - também desenvolveu formações delirantes inacessíveis à crítica lógica e que contradizem a realidade. Entretanto, enfatiza que, nos dois casos, o poder das fantasias se deve ao teor de *verdade histórica* que foram buscar lá no recalque dos tempos primordiais esquecidos.

<sup>131</sup> BERTA, 2015, p. 183.

A partir da descrição dos respectivos modelos de terapia em Nietzsche e Freud, devido à complexidade do pensamento dos nossos autores, se não apontamos a todas as possíveis intersecções entre eles, isto é, porque talvez eles devessem, primeiro, ser tratados separadamente.

Com esse fim, evitamos que fossem trazidas, precipitadamente, a “intromissão” de comentadores que já propuseram essa tarefa, optando por não desvirtuar e atrapalhar a compreensão do texto. Por isso, nos deteremos, na próxima seção, a dar destaque à seguinte tematização: indagar o quanto as duas perspectivas de terapia podem interseccionar-se, a partir de duas ponderações: se o ponto de vista do filósofo alemão pode ser tomado como antecipação do que só viria se efetivar através da psicanálise; e, se do ponto de vista do psicanalista, não seria oportuno examinar as lacunas encontradas na proposta terapêutica de Nietzsche.

### 4.3 Sobre as divergências incontornáveis

Sabe-se que Freud, em *A história do movimento psicanalítico*, de 1914, reconheceu a obra de Nietzsche como precursora, em alguns sentidos, de noções psicanalíticas.

Disse ele:

Em anos posteriores, neguei a mim mesmo o enorme prazer da leitura das obras de Nietzsche, com o propósito deliberado de não prejudicar, com qualquer espécie de ideias antecipatórias, a elaboração das impressões recebidas na psicanálise. Tive, portanto, de me preparar - e com satisfação - para renunciar a qualquer pretensão de prioridade nos muitos casos em que a investigação psicanalítica laboriosa pode apenas confirmar as verdades que o filósofo reconheceu por intuição (FREUD, 1996L [1914], p.26).

Outro elogio é encontrado na entrevista *O valor da vida*, concedida por Freud ao jornalista George Sylvester Viereck, no qual afirmou:

Nietzsche foi um dos primeiros psicanalistas. É surpreendente até que ponto a sua intuição prenuncia as novas descobertas. Ninguém se apercebeu mais profundamente dos motivos duais da conduta humana, e da insistência do princípio do prazer em predominar indefinidamente. O que Zaratustra diz: “*A dor Grita: Vai! Mas o prazer quer eternidade Pura, profundamente eternidade*” (FREUD, 1926 *apud* VIERECK, 2020, p.57).

Digno de nota, entretanto, é a ambivalência de Freud a esse respeito, admitindo o que muitos de seus seguidores haviam apontado, ou seja, que em muitos casos a psicanálise confirmava o pensamento de Nietzsche sobre a psicodinâmica inconsciente. Porém, esse reconhecimento, ao mesmo tempo, não parece refletido suficientemente ao longo de sua obra [diferente do que ocorrerá com Schopenhauer, que é citado com certa frequência].

Já Nietzsche, visto ter falecido em torno da mesma época da publicação de *A interpretação dos sonhos*, em 1900, não teve conhecimento da obra freudiana. No entanto, ainda que discreto, o reconhecimento da importância de Nietzsche no pensamento de Freud parece um bom motivo e um bom argumento para traçar um paralelo entre as obras. Também é notório que o trabalho de cada um deles suscitou, e ainda suscita naqueles que dele se aproximam, uma mescla de interesse e de ressalva ou, mais claramente dito, certa resistência permeada pelo fascínio.

Uma ponderação exemplar e válida sobre essa resistência à obra nietzschiana é feita por Walter Kaufmann (1978). Trata-se de formulações frequentemente muito provocativas e que colocam em ação, portanto, mecanismos de defesa em muitos leitores que, por vezes, sentem-se mesmo ofendidos e não se comportam racionalmente. Entretanto, a respeito disso, há dois pontos cruciais a interrogar: primeiro, sobre se talvez seja irracional da parte de Nietzsche escrever de forma tão provocativa, revelar deste modo ação dos próprios impulsos. Segundo, se não seria justamente o seu modo de intervenção para provocar esse incômodo, algo realmente muito necessário<sup>132</sup>. Em uma resposta primeiramente geral e abrangente, certamente esse é o preço que tanto Nietzsche quanto Freud têm de pagar pelo descentramento da noção do *eu*.

Freud estava ciente de que a psicanálise também sempre suscitara resistências, pois, segundo ele, isso era algo natural e intrínseco devido ao fato de que através delas o recalçamento era preservado e se perpetuava. De modo irônico, ele aborda o tema em *A história do movimento psicanalítico*:

---

<sup>132</sup> Pois, diz Nietzsche, GM III 19: “Mas por que acarinhar os ouvidos mimados de nossos modernos fracotes? Por que cederíamos *nós*, um passo que fosse, à sua tartufice de palavras? Para nós, psicólogos, isso já seria uma tartufice da *ação*, sem considerar que nos causaria nojo. Pois em nossos dias um psicólogo que tem *bom gosto* (- outros dirão: integridade), ele consiste em se opor ao modo de expressão vergonhosamente *moralizado* que enlameia todo juízo moderno sobre o homem e as coisas”.

Pelo menos uma dúzia de vezes durante os últimos anos li em relatórios de congressos e de órgãos científicos, ou em resenhas críticas de certas publicações, que agora a psicanálise está morta, derrotada e eliminada de uma vez por todas. A melhor resposta a isso seria nos termos do telegrama de Mark Twain ao jornalista que publicou a notícia falsa de sua morte: “Informação sobre minha morte muito exagerada”. Depois de cada um desses obituários a psicanálise ganhava novos adeptos e colaboradores ou adquiria novos canais de publicidade. Afinal de contas, ser declarado morto é melhor do que ser enterrado em silêncio (FREUD, 1996L [1914], p. 44).

A resistência à psicanálise se deve, segundo ele, ao golpe desferido na megalomania humana: os trabalhos psicanalíticos que tentam comprovar que o eu não é senhor nem mesmo em sua própria casa e que o ser humano tem de se contentar com insuficientes informações acerca do que acontece inconscientemente em sua mente. Apesar de a psicanálise não ter sido a primeira ou a única a defender esse pensamento, ela ficou “marcada” com essa insígnia, provavelmente pela sua expressão mais vigorosa sobre as formações do inconsciente e por apoiá-la com base em material empírico<sup>133</sup>.

Assim, nos dois autores, vê-se que não se deve conduzir a vida buscando respostas fáceis e confortáveis para os dilemas existenciais. O ser humano não pode perder seu direito a ter um inconsciente e a se posicionar, a partir dele, nas escolhas cotidianas ao preço de ser apenas um “sujeito cerebral”, sem se *afetar*, sofrer ou se rebelar. Roudinesco (2000, p. 9) é firme ao declarar que “a psicanálise atesta um avanço da civilização sobre a barbárie. Ela restaura a ideia de que o homem é livre por sua fala e de que seu destino não se restringe a seu ser biológico”. É necessário, por isso, que a psicanálise conserve no futuro um espaço para lutar contra “as pretensões obscurantistas que almejam reduzir o pensamento a um neurônio ou confundir o desejo com uma secreção química”. Provavelmente, Nietzsche desconfiaria de que exista aí, de fato, um “avanço da civilização”, pois elas soariam como só novas roupagens de um [antigo] ideal ascético.

Então, apesar de termos localizado, ao longo deste escrito, pontos de convergência entre os dois autores, importa agora apontar para aquelas divergências incontornáveis que vieram sendo esclarecidas e evidenciadas durante essa pesquisa, amparadas sobretudo em alguns dos principais comentadores de Nietzsche e de Freud.

---

<sup>133</sup> FREUD, 1996o [1917].

A seguir, dividiremos em três eixos temáticos as divergências mais evidentes, apenas com o objetivo de tornar a exposição mais clara. São eles a **dualidade pulsional e a ciência (1)**; a **saúde no humano elevado e no humano ordinário (2)**; e, por fim, a **posição frente à interdição (3)**.

1) Primeiramente, veremos algumas considerações sobre o lugar que ocupam na abordagem de Freud a **dualidade pulsional e a ciência**. Segundo ele, os piores desfechos para um tratamento psicanalítico seriam: a reação terapêutica negativa, a repetição dos sintomas, uma certa fixação ao passado como desculpa explicativa do presente e a angústia decorrente da solidão existencial. Esses desfechos são diretamente relacionados ao que denominou em seu trabalho metapsicológico de dualidade entre a pulsão de vida e de morte. De um lado, isto se assemelha ao tipo ressentido em Nietzsche, com a ressalva da seguinte divergência: Freud concebe a disputa de impulsos como dualidade e, ainda, o apreço de Freud pelas ciências era alimentado pelo objetivo de fazer a psicanálise entrar para o rol delas<sup>134</sup>.

Segundo Nietzsche, esses dois aspectos realizariam uma continuação da tradição metafísica, uma vontade de verdade que busca relações entre causa e efeito, sem desconfiar do que se oculta por trás dela. Assim, ainda que Freud se mostrasse cético quando à religião, em relação à ciência, ele se conformava em acreditar em sua verdade.

Segundo Gasser (1997), apesar de ter escrito suas obras antes de Freud, Nietzsche tem o alcance de uma visão pós-freudiana por haver problematizado e antecipado a relação entre ciência e moral. Relativo a isso, é importante demarcar que, de fato, a observação de Nietzsche, antecipando de modo legítimo que a ciência também podia desempenhar a função de narcotizante, é uma questão autêntica sobre a qual concordamos. Isso vemos marcado na psiquiatria e na promessa de salvação

---

<sup>134</sup> Essa é uma questão que os psicanalistas interrogam há décadas, apesar do desejo declarado de Freud de tornar a psicanálise uma ciência e do fato de afirmar que, apesar de conter algumas doutrinas especulativas, ela **não** é uma filosofia. Uma parte das discussões psicanalíticas na última década têm se concentrado mais no eixo *psicanálise e ciência*, do que no eixo *psicanálise e filosofia*; para uns movido por um utilitarismo [para retomar um termo de Nietzsche], para outros uma preocupação legítima com a ética da psicanálise. Sobre o primeiro grupo, a celeuma é se há evidências aceitáveis de sua eficácia, se poderia ser ensinada nas universidades e uma disputa mercadológica com abordagens psicológicas que se intitulam científicas. A distinção entre teoria clínica e metapsicológica na psicanálise já foi tratada por alguns autores, cada um à sua maneira: Rapaport (1960), Gill (1976), Grünbaum (1984), Ricoeur (1965), Schafer (1982) (cf. FULGÊNCIO, 2003 p. 156). Porém, também permanecemos com uma visão incompleta sobre o tema e, por não ser o foco desta pesquisa, podemos apenas inquirir e fixar a pergunta: a psicanálise ficaria invalidada se fosse apenas uma “perspectiva”? Em tese, tanto Nietzsche quanto Freud são refratários à filosofia, o primeiro um crítico feroz sobre o modo de filosofar de seu tempo; o segundo pelo seu objetivo de fundar uma ciência.

através dos psicofármacos – enquanto o que está em jogo não é se devemos rejeitar essa saída, que pode ser necessária, mas sim a ingênua pretensão de ser a saída mais eficaz, como se o mal-estar pudesse ser cerceado.

É importante notar, por isso, que a razão científica não triunfou, apesar dos avanços no domínio da natureza. Em vez disso, afiançamos que ela acabou ocupando o mesmo lugar que as religiões ocupavam para os crentes, as ideologias para os fundamentalistas, e assim por diante. Também convém lembrar que a crítica de Nietzsche à ciência é notável desde a sua juventude, na apreciação que faz de Sócrates e seu exacerbamento da racionalidade<sup>135</sup>, perpassando toda a sua produção filosófica, até se vincular ao seu projeto da vontade de potência. Nesse aspecto, vemos que não é exatamente o seu objetivo avaliar ou contestar a utilidade do saber científico, sua crítica à ciência diz respeito a uma busca desenfreada pela “verdade”, que é também uma questão moral.

Relevante para o filósofo alemão é o quanto esse saber colabora ou impede o aumento da potência. A partir dos textos de 1886, ele afirma que o maior impasse é o fato de a ciência valorizar uma verdade suprema, mesmo que esta última seja substituída de tempos em tempos, mostrando ser incapaz de colocar a moral como problema. A fisiopsicologia, por ser livre de preceitos morais, viria a substituir, então, a ciência nas investigações profundas. É então que Nietzsche “se apropria dos conceitos científicos conforme suas necessidades filosóficas: não como verdades absolutas sobre o mundo, mas com um caráter mais estético que científico”(Cf. FREZZATTI, 2016, p.144).

Daí a nossa afirmação de que a ciência aspirada por Freud não chega a ficar tão longe do uso que Nietzsche faria dela; pois, seria possível uma ciência que não se fixasse como verdade absoluta? Que tivesse uma relação diferente com a verdade, abdicando de ser “a desveladora” do mundo para propor, em vez disso, uma construção solitária sobre o próprio ser? Seria possível dar significado às vivências, aos restos de impressões *vistas* e *ouvidas*, sem a pretensão de que fossem uma verdade unívoca?

A dualidade pulsional como tentativa metapsicológica de sustentar a clínica é constantemente alvo de críticas, uma doutrina que deixa lacunas e que talvez não tenha por objetivo fechá-las, pois assim, é possível abdicar de um conceito de acordo

---

<sup>135</sup> Cf. debate da seção 1.1.

com as descobertas de cada neurose em particular ou tão logo se mostre inadequado. Podemos dizer que a metapsicologia condiz com uma forma específica de teorização científica? Fulgêncio (2008, p. 431) hipotetiza que sim, pois os conceitos psicanalíticos “têm valor apenas heurístico, ou seja, valem em função da sua utilidade e eficiência no auxílio à resolução dos problemas aos quais se aplicam”.

Se a virada dos anos 20 mostra que a pulsão de morte age *silenciosamente*, ou seja, aponta para a inexistência de representação e mostra uma impossibilidade de ser articulada pela linguagem, a proposta metodológica freudiana será, como vimos, a de construção de uma ficção. Portanto, no lugar do que não pode surgir como lembrança, sucederá uma construção singular para cada sujeito. A construção, por sua vez, é **uma interpretação**<sup>136</sup> da força pulsional frente ao que não se pode exprimir em palavras, como apenas uma possibilidade de lidar com elas, e não um encanto pela produção de um conhecimento de ordem intelectual.

Segundo Birman (1997, p. 159), um tal argumento tem sustentação:

Se o projeto psicanalítico se iniciou com a proposta de pesquisa do “determinismo dos processos psíquicos”, esse projeto freudiano se desmoronou no périplo da experiência e da metapsicologia psicanalíticas. O deslocamento teórico da metapsicologia freudiana do conceito de inconsciente para o da pulsão é o signo revelador de uma virada crucial do determinismo para o indeterminismo. A suspensão das certezas da rememoração e da sua absoluta necessidade para verificar as interpretações do analista foi uma de suas consequências mais importantes.

Assim, defendemos que a psicanálise precisa continuar “nadando contra a corrente”. Só conseguirá manter a sua diferença se, do mesmo modo, continuar marcando a diferença de cada sujeito – já que só assim preservará “o seu lugar *de peste*, contrapondo-se às ilusões da cura e da salvação, face às quais o discurso freudiano sempre marcou a sua singularidade, como agenciadora da singularidade do desejo”(BIRMAN, 1997, p. 160). A seu modo, a psicanálise também interroga as identificações que nos amordaçam e nos colocam na posição de *rebanho*.

As igrejas e seus correlatos sistemas sempre terão um lugar no mundo, no qual a busca por proteção é o rumo óbvio, considerando o desamparo humano e sua

---

<sup>136</sup> O que no faz lembrar BM 22, discutido no capítulo 2, para Nietzsche as “leis da natureza, de vocês, físicos” não são uma realidade de fato, apenas interpretações. Porém, que também nos conduzem ao fato de que a utilidade dessas interpretações é mensurada pelos efeitos clínicos no paciente.

impossibilidade de satisfação plena – e não podemos nos eximir do fato de que também a psicanálise pode construir igrejas. O que ocorre em muitas associações de transmissão psicanalíticas pode assemelhar-se com as rotas de fuga habituais como drogas, religiões, psicofármacos, terapias de autoajuda e ideologias; pois o psicanalista não é imune a idealizar um pai protetor. Contudo, se o que extraímos da psicanálise é que o conflito psíquico é inesgotável, isso exige que constantemente nos lancemos em questionamentos sobre os trilhos da terapia concebida por Freud. A filosofia da “suspeita” de Nietzsche pode figurar entre as ferramentas que nos auxiliam a pensar os rumos da psicanálise, interrogando e assumindo os riscos do ato de psicanalisar. Se a castração é inevitável, não há proposta de cura ou salvação, o que não significa que não seja possível uma terapêutica diferenciada [a chamamos de “subversiva” no capítulo 2].

Retomando a crítica sobre a psicanálise ser um novo ideal ascético e que apenas “moderniza” a confissão, apesar de reconhecermos os perigos da sugestão concedidas pela relação transferencial, refutamos essa concepção que desconsidera os argumentos apresentados que a apartam da religião e também por não levar em conta o tipo de homem a quem o projeto de Freud se destina – o neurótico ordinário.

2) Quanto à **saúde no ser humano elevado e no ser humano ordinário**, temos uma forma de perfeccionismo na filosofia nietzschiana, vista desde sua concepção de um “tipo nobre” e “saudável” que surge na esteira de uma reavaliação de todos os valores. Neste sentido, sua obra é perpassada por ideais, sendo plausível distinguir entre os ideais que são negadores da vida e os contraideais, afirmadores da vida. Segundo Rutherford (2017), é crucial reconhecer que a perfeição do tipo nobre se manifesta em um ideal individual que não pode ser partilhado com outros<sup>137</sup>, sendo o oposto de um ideal comum de perfeição, válido a toda a humanidade. Para Nietzsche, não haveria um bem como objetivo comum [já que isso se assemelharia à perfeição da razão]. Por isso, ele refuta o ideal ascético, baseado na negação dos impulsos, uma “vida que vai mal”, e rejeita uma teoria perfeccionista “do bem”.

Na perspectiva nietzschiana, o conteúdo dos valores “nobres” é a espontaneidade e a autoafirmação. Porém, isso seria uma ética perfeccionista? Em

---

<sup>137</sup> O artigo de Rutherford se refere e discorda do trabalho de Thomas Hurka quando este aponta, em Nietzsche, uma versão do perfeccionismo que postula uma concepção objetiva do bem como a maximização do poder e atribui a todos os agentes o mesmo objetivo de maximizar a perfeição do melhor.

nossa interpretação, sim – apesar de recusar vários dos pressupostos em que se baseiam as versões tradicionais de uma ética perfeccionista. A questão central é: “minha vida está indo bem ou mal?”<sup>138</sup>. Também é oportuno esclarecer que, para o filósofo alemão, qualquer ideal é parcial e dependente da perspectiva: representa um estado de maior perfeição, não perfeição absoluta. A própria atividade da alma, seu crescimento e desenvolvimento espontâneos, requer a superação de ideais, pois “quem alcança seu ideal, vai além dele” (BM 73). Um ideal que foi representado como impossível de superar, porque nenhum estado melhor poderia ser alcançado, seria um ideal ascético.

Nesse aspecto, criar um sentido e valores para a própria existência aponta para um perfeccionismo que tem suas raízes na filosofia grega antiga – um modo de vida que é para poucos, que se liberta das exigências corriqueiras da vida, infligidas pelo corpo e pelos demais seres humanos. Nietzsche aprecia esse desejo de viver acima e à parte de uma humanidade comum - mesmo não havendo mudanças numa linearidade progressiva - esse é seu projeto de elevação do homem e da cultura.

Temos claro, a partir de Rutherford, que se trata de um perfeccionismo “distinto”, mas ainda assim é um perfeccionismo e divergimos dessa direção que nos parece uma super exigência, a excelência como um “dever”. O humano que cria a si assim como novos valores para o mundo não acabaria nutrindo o sadismo do *supereu*?

Já em Freud a dedicação é voltada ao cotidiano do homem ordinário, conforme indicamos em vários momentos desta investigação. Ele nos diz que a posição do analista é ser tolerante com a fraqueza de seu paciente. Como vimos no capítulo 2, as neuroses originam-se do conflito entre as pulsões recalcadas e o *eu*. Não há diferença qualitativa entre as condições da saúde e as da neurose, os indivíduos são têm de lutar com as mesmas tarefas de subjugação da libido, apenas saindo-se melhor nelas. O psicanalista é enfático ao assinalar que a causa do sofrer remete unicamente a *desarmonias quantitativas*. Os problemas dos neuróticos são vistos também em pessoas normais, portanto *estar doente* é um conceito prático em

---

<sup>138</sup> Essa também é a questão central do eudaimonismo grego [base ética do perfeccionismo], para os quais a questão ética central é colocada na primeira pessoa: minha vida está indo bem ou mal? Estou vivendo de uma maneira que posso afirmar a bondade da minha vida? Os eudaimonistas respondem a essa pergunta de diferentes maneiras, enfatizando as contribuições relativas da virtude, prazer ou boa sorte para a constituição de uma vida bem-sucedida. Os perfeccionistas defendem uma versão de tal resposta que identifica a bondade de uma vida com a obtenção de formas de excelência associadas à perfeição da natureza humana (RUTHERFORD, 2017).

essência. A teoria da “doença” é entendida como um modelo de explicação isento e que não estabelece nenhum ideal de saúde.

Em contrapartida, a filosofia de Nietzsche entra em atrito com essa declaração, pois ele diagnosticou a doença do *ressentimento* e que não é possível conceber que ser são ou doente sejam, em suma, quase a mesma coisa. Saúde e doença, para o filósofo alemão, são faces de uma mesma moeda e, sim, baseadas na quantidade de potência e grau de hierarquização visto na dinâmica impulsional. Porém, diferentemente de Freud, na luta de impulsos não há essa possibilidade de *saúde* ser apenas um estado neutro ou isento em relação à *doença*. Se, nessa luta de impulsos, o ressentimento triunfar, temos o estado mórbido e doentio [conjunto sem hierarquia] e não uma mera *desarmonia* em que tanto faz ser saudável ou doente.

Wotling (2013, p. 165-166) refere-se a esse ponto de vista: “a solidariedade entre saúde e doença proíbe que se represente esta última como um estado neutro; ela designa, pelo contrário, a capacidade do corpo para superar a doença” [...] pois contrariamente à verdade, “a saúde não é uma interpretação particular, mas o dinamismo próprio da vontade de potência”.

Dizemos que a proposta psicanalítica não pode ser confundida com uma terapia ascética, pelo fato de que sua direção é contrária às psicoterapias voltadas ao *eu*. Esse tipo de atenção psicoterapêutica, voltada ao *eu*, tem por objetivo expulsar o mal-estar a partir de aconselhamento, dar respostas e indicar a solução para a falta de sentido da existência. Seu desfecho “mantém a crença em um grande Outro consistente o bastante para responder à questão do ser” (FINGERMAN, 2005, p.56). Ousamos dizer, são bálsamos para as nossas tentativas de aliviar o sofrimento, uma espécie de entorpecimento, diria Nietzsche.

Enquanto isso, o discurso analítico é um “meio-dizer” e sua manutenção é desconfortável para analisante e analista: ora ou outra, o fator quantitativo da pulsão acaba transbordando e a ferida radical da castração não pode ser expulsa. Isso não quer dizer que ele não tenha efeitos terapêuticos de apaziguamento e que não visem nenhum alívio, mas passa ao largo da função médica ou mesmo pedagógica de restaurar ou remediar o sofrimento. Apesar de exercerem algum “bem”, está advertido de que as boas intenções não reduzem a inibição, sintoma, angústia, culpa, pesadelos. Então, o que se pode esperar do tratamento psicanalítico? “Nada do lado da esperança; bastante do lado do saber (*saber ao que te destina teu inconsciente* de um lado, e de outro o ‘gaio saber’); bastante no caminho do desejo”. Ao humano

ordinário, o percurso proposto é produzir o incurável, “como dizia Lacan ao falar do que se poderia esperar de um processo analítico, consiste em esvaziar a autoterapia da fixação fantasmática e dar uma chance a outro tipo de satisfação”. É justamente a partir desse incurável da castração que o homem comum pode “acolher o bom encontro como algo que satis-faça, que *o bem dizer satisfaça*” (FINGERMANN, 2005, p.57).

Outro motivo para mantermos nossa posição de que não pode ser confundida com uma terapia ascética é fornecido por Freud, em *O futuro de uma ilusão* (1927), ao enfatizar que as religiões se aproveitam do desamparo e do sentimento de culpa e que é preciso uma terapêutica que trate justamente desses dois aspectos. Não nos parece que a lei da interdição universal seria uma nova e disfarçada roupagem do sacerdócio, mas uma interpretação para quando a potência nos falta [e ela costuma faltar, pelo menos nos humanos ordinários].

É só em *Psicologia das massas e análise do eu* que Freud torna mais clara a sua crítica às noções que temos apresentado nesta investigação sobre o “homem elevado”, que parece não estar afetado pela castração:

Os membros do grupo achavam-se sujeitos a vínculos, tais como os que percebemos atualmente; **o pai da horda primeva, porém, era livre**. Os atos intelectuais deste eram fortes e independentes, mesmo no isolamento, e sua vontade não necessitava do reforço de outros. A congruência leva-nos a presumir que seu ego possuía poucos vínculos libidinais; ele não amava ninguém, a não ser a si próprio, ou a outras pessoas, na medida em que atendiam às suas necessidades. Aos objetos, seu ego não dava mais que o estritamente necessário. **Ele, no próprio início da história da humanidade, era o ‘super-homem’ [Übermensch] que Nietzsche somente esperava do futuro**. Ainda hoje os membros de um grupo permanecem na necessidade da ilusão de serem igual e justamente amados por seu líder; ele próprio, porém, não necessita amar ninguém mais, pode ser de **uma natureza dominadora, absolutamente narcisista, autoconfiante e independente**. Sabemos que o amor impõe um freio ao narcisismo, e seria possível demonstrar como, agindo dessa maneira, ele se tornou um fator de civilização. (FREUD, 1996s [1921], p.134, grifo nosso).

Na visão psicanalítica, portanto, essa busca pelo *tipo forte* recebe a interpretação de um retorno ao narcisismo originário<sup>139</sup> e, por esse, motivo sua visão

---

<sup>139</sup> Ure, 2008, p.10, tradução nossa: “Freud pinta vividamente o *Übermensch* de Nietzsche usando a estrutura teórica que ele desenvolve em sua explicação metapsicológica do narcisismo primário. Em termos desse quadro, Freud o posiciona como uma encarnação idealizada do retorno àquela condição sem objeto de plenitude que precede a emergência de um mundo sujeito-objeto diferenciado. Embora

não tem como coadunar com o pensamento nietzschiano. O projeto do médico da cultura, sob o crivo freudiano, parece construir uma garantia de satisfação completa, que haja um ser onipotente e, por isso, seria uma regressão almejar autossuperação e elevação – como se fosse a tentativa de recuperar o falo, o objeto inexistente.

Isso nos leva a afirmar que, a partir da nossa perspectiva, Nietzsche encontra um novo deus, ou seja, troca deus pelo *grande homem, gênio e além-do-homem* - um *deus protético*, como Freud nomeia. Os comentadores nietzschianos contra-argumentam: “Nietzsche exige que levemos em conta o narcisismo, não que o endossemos. No entanto, ele é claramente atraído pelo aspecto saudável do narcisismo”<sup>140</sup>.

Poder-se-ia interpretar que esse aspecto saudável do narcisismo forneceria uma alegação pretensamente neutra só por conduzir à filosofia afirmativa da vida? Ou pelo fato de seu objetivo ser elevar a cultura e permitir que diversas perspectivas floresçam? Outro argumento de defesa dos comentadores nos diz que Nietzsche vai além do freudismo clássico na medida em que lida com o problema de transformar o narcisismo: enquanto Freud tende a ver o narcisismo sob uma luz predominantemente negativa, “Nietzsche, embora ciente dos perigos da onipotência e da grandiosidade, procura temperar e transformar o narcisismo como parte de um individualismo maduro”<sup>141</sup>.

Nossa visão não coaduna com o pensamento de que *onipotência* conduz ao formato *maduro* do narcisismo. Sustentamos que essa exigência de elevação constante é um *tempero* que pode incitar um nível de megalomania difícil de suportar e que, apesar de Nietzsche propor a queda dos ideais e das identificações, acaba criando um novo ideal [mesmo que “inventado” por cada um a sua maneira].

No entanto, Paul-Laurent Assoun (1989, p. 289) reitera o raciocínio freudiano e expressa nosso ponto de vista – de que a autossuperação ou “saúde” em Nietzsche seria, no fundo, um retorno ao *esquema narcísico da onipotência*: “a tal saúde suprema, por mais ‘hiperbórea’ que seja, expressa o esquema narcísico da onipotência, isto é, da satisfação infinita”.

---

um retorno completo a essa condição seja insustentável para criaturas dependentes, Freud insinua aqui que Nietzsche chega o mais próximo possível de antecipar tal regressão na figura de um *Übermensch*”.

<sup>140</sup> Ibid., p. 11, cf. Jurist (2000 *apud* URE, 2008).

<sup>141</sup> URE, 2008, p. 12.

Em Nietzsche, não há o modelo paterno da culpa com o qual nos identificamos, por isso também não há *supereu*. Daí que ele pressuporia “o esquema de uma inocência primitiva do devir, gozo primário do desejo de inclusão, que uma infecção paulatina deteriorou até que o *outro*, figura do intruso, se introduz entre o desejo e seu gozo”. O modelo nietzschiano não é o modelo “paterno” que norteia a teoria de Freud, e sim o modelo “materno”. O sacerdote ascético pode ser “lido” como o *intruso*, que, antes de ser interiorizado, já consumou a gangrena. “Eis por que nunca se desenvolve uma instância endógena encarregada do domínio do modelo paterno, de sorte que a culpa é inoculada do exterior, pelo *sacerdote*, que representa o papel de um Pai introjetado à força”.<sup>142</sup> Entre Nietzsche e Freud, a oposição é precisa:

à morte da Lei imolada pelo além do homem, opõe-se a salvação pela Lei que doma o desejo e o salva de si mesmo. À arbitrariedade criadora da vontade de potência, a se repetir eternamente, de vida, opõe-se a repetição articulada na Lei, também prova suprema de morte. Assim, para Nietzsche, curar o homem é fazê-lo superar o Homem e a Lei, enquanto para Freud, curar o homem é fazê-lo superar a distância entre seu desejo e a Lei, distância que, a bem dizer, é *ele*.<sup>143</sup>

3) O terceiro eixo temático diz respeito à divergência na **posição dos autores frente à interdição ou castração**. A psicanálise, sob o crivo de *Genealogia da Moral*, pode ser interpretada como um reforçamento da culpa e incentivadora da confissão, portanto, como herdeira do ideal ascético. Na teoria psicanalítica, o fenômeno da transferência é compreendido sob a tese de que os conflitos neuróticos devem ser buscados em precedentes biográficos, sobretudo infantis, dos pacientes. Na *teoria* de Freud, a culpa dos filhos provém de um *único* fio condutor, o complexo de Édipo [ou o assassinato do pai da horda], base do “sentimento de culpa da humanidade”. O pai originário em carne e osso foi, após Freud, o modelo a partir do qual as gerações edificaram uma forma de deus [*Gottgestalt*], assim como o parricídio uma fonte fundamental do sentimento de culpa. A tese freudiana é de que, após a eliminação do patriarca, toma vez uma identificação ambivalente dos descendentes com ele, um misto de admiração, agressividade e culpabilidade. Nada mais em desacordo com a interpretação de Nietzsche, para quem é inadmissível supor uma “culpa dos

---

<sup>142</sup> ASSOUN, 1989, p 290.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p.297.

descendentes perante os ancestrais” e que incita a utopia de uma sociedade não punitiva (GASSER, 1997).

O psicanalista seria, então, uma nova representação do sacerdote, pois está especialmente diante da tarefa de represar e abrandar o sofrimento e o desânimo em nossa comunidade tanto quanto possível. Ele tem que assimilar, então, a “luta com o sentimento de desânimo” [*Kampf mit dem Unlustgefühl*], assim como superar [*überwinden*] a “depressão”, mas canalizar designadamente os afetos do ressentimento acumulados [*aufgestaut*]. Freud teria favorecido a má consciência e legitimado, a seu modo, o sentimento de culpa religioso através da história do parricídio - um recurso para tornar compreensível e justificável o sentimento de culpa universal.<sup>144</sup>

O ateísmo de Freud inclusive, seria uma nova forma de ratificar o lugar do “pecador” ou “devedor”:

O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa. Supondo que tenhamos embarcado na direção contrária, com uma certa probabilidade se poderia deduzir, considerando o irresistível declínio da fé no Deus cristão, que já agora se verifica um considerável declínio da consciência de culpa do homem; sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua *causa prima* [causa primeira]. O ateísmo e uma espécie de segunda inocência são inseparáveis (GM II 20).

Nessa crítica, Freud teria “subsumido a religião à teoria do inconsciente e lhe credenciado um núcleo, pois o que seria da análise freudiana sem o famigerado *sentimento de culpa* que é imputado ao inconsciente?” Ele teria caído no encanto de sua empresa crítica à ideologia, de “derivar a religião incondicionalmente das fontes terrenas de um inconsciente fundado pelos tempos arcaicos, que, afinal de contas, o pecado original da teologia foi descaradamente substituído pelo pecado original secular da psicanálise”.<sup>145</sup>

Neste ponto, a discussão se encaminha para a impossibilidade de uma solução adequada – um de nossos autores pode inquirir e suspeitar sobre o que está oculto [como *segunda inocência*] na ideologia do outro. Cada um responderá a partir de suas

---

<sup>144</sup> GASSER, 1997, p. 600.

<sup>145</sup> GASSER, 1997, p. 598.

bases sobre a origem da culpa e no tipo humano ao qual se destinam suas respectivas terapias. Nietzsche parece nos sugerir que não basta a intenção de abrandar a severidade do *supereu*, pois supor uma lei advinda da culpa ancestral é mantê-la acesa. Por outro lado, Freud poderia inquirir que não se submeter à lei é o recurso defensivo perante a castração e que também devemos suspeitar de todo discurso “inflamado” sobre a moral, inclusive aos que a ela se opõem.

Entraremos, literalmente, no dilema “Cara eu ganho, coroa você perde”<sup>146</sup>, numa espécie de aposta ou jogo para ver quem sai vencedor, o que seria impossível, visto que estamos falando justamente das divergências que não serão contornadas. Se o antagonista concordar conosco, teremos razão e, se ele nos contrariar, será um sinal de resistência [ou seu desconhecimento da verdadeira origem da culpa] e, portanto, também mostraria que temos razão. Dessa forma, não importa como o opositor responderá às nossas confrontações, ambos manterão suas interpretações.

Por outro lado, defendemos que as expectativas terapêuticas podem ser cumpridas de forma concreta pela psicanálise, considerando o conflito entre pulsão e cultura. Sua técnica se mostra realista, com um significado prático e quantitativo para o conceito de saúde. Conforme já foi dito, “todos somos doentes”, ao que cabe essencialmente uma técnica de aprender a suportar a vida. Ao modo de Nietzsche, uma abordagem como essa é diagnosticada como um “niilismo de primeiríssima classe para encontrar aqui uma forte evidência de que seríamos todos ‘pecadores’, já que a psicanálise teria se metido num análogo à representação religiosa”<sup>147</sup> e indiferente à vida, instigando a suspeita de que a psicanálise seria, ela própria, uma forma sutil e indefinida de teologia, como se o moralismo que foi rechaçado, de uma maneira inconsciente e aprimorada, retornasse.

Porém, aqui também podemos, a partir da mesma suspeita, confrontar: a abordagem nietzschiana nos parece um recurso defensivo perante a moral rechaçada e porque já sabemos, também, que o projeto de Nietzsche não está voltado para a utilidade de um saber, mas sim para um mundo utópico que promova mudanças constantes na cultura – ou seja – também pode ser lida como uma nova moral “disfarçada”.

Giacóia (2001, p. 126), ao comparar os escritos dos dois autores sobre a má consciência, sinaliza na mesma direção: no tratamento psicanalítico, os sintomas são

---

<sup>146</sup> *Heads I win, Tails you lose* – referência ao texto *Construções em análise* (FREUD, 2017j [1937]).

<sup>147</sup> GASSER, 1997, p.602.

considerados apenas “sob a ótica da consciência de culpa e do *morsus conscientiae*, razão pela qual poder-se-ia afirmar que Freud só reconhece e tematiza a figura negativa e ressentida da consciência moral”. A religião cristã é uma forma de sintoma para Freud, uma espécie de neurose obsessiva da humanidade, que age como uma ilusão atenuante do sentimento de culpa - promove a culpa e, ao mesmo tempo, fornece o alívio - sendo essa uma das razões de sua eficácia. Porém, tanto Gasser quanto Giacóia concordam que a interpretação freudiana sobre a tragédia vivida no complexo de Édipo obedece também a uma nova figura intensificada do sentimento de culpa e desejo de punição, que apresenta uma moralidade rígida e agressiva cuja exacerbada exigência de renúncia pulsional é a fonte do mal-estar na cultura.

Mas esse desacordo entre Nietzsche e Freud se deve às respectivas interpretações de determinadas figuras-tipo. Em Nietzsche, uma figura-tipo em que a consciência moral não se extravai na negatividade da culpa, senhor de seus impulsos, assumindo os prós e contras de sua posição e imune à identidade conferida pelo rebanho, ou seja, retornando ao que já tratamos alguns parágrafos acima.

Na obra *A Terapia de Nietzsche: autocultivo nas obras intermediárias*, de Michael Ure (2008), a autoterapia empreendida visa tratar as patologias que sofremos quando somos dominados por nossa nostalgia de uma fantasia de majestade perdida [referência ao termo freudiano sobre o *narcisismo primário* “sua majestade o bebê”] e essa autoterapia [ou “autoanálise”] permite compreender que nossos sentimentos são julgamentos e avaliações cuja fonte não está em nossa natureza impulsional, mas são o produto de nossos apegos ou hábitos primitivos e identificações miméticas.

Nietzsche emprega a arte da autoanálise para compreender a genealogia dessas emoções, um processo que busca dissipar a percepção fenomenológica de que elas são algo “final ou original”, quando os verdadeiros “deuses” deveriam ser: nossa razão e experiência. Aqui temos um ponto de confluência entre Nietzsche e Freud - o que percebemos conscientemente sobre nós são nossos fantasmas passados<sup>148</sup>, os fantasmas de nossos *eus* passados, que, sem que saibamos, encobrem nossa experiência de objetos presentes. Nosso esquecimento das origens desses fantasmas, no entanto, nos impedem de decifrar ou moldar os sentimentos,

---

<sup>148</sup> Vocês notaram “que tipo de vontade governa por trás de sua visão? [...] Seus cansaços físicos darão cores cansadas às coisas, suas febres os tornarão monstros! Sua manhã não ilumina as coisas de forma diferente de sua tarde? Não temem reencontrar, na caverna de todo conhecimento, o seu próprio fantasma, como uma trama de que a verdade se mascarou perante vocês?” (A, 539).

incluindo os sentimentos morais, que comandam nossas percepções e interpretações de nós mesmos e de nossos objetos: “Nossos ânimos fortes, cujas origens complexas e diversas esquecemos, tornam-se unidades indivisíveis que nos dominam”; mas precisamos de “uma mnemotécnica analítica cuidadosa para trazer à luz o complexo tecido de avaliações e julgamentos incorporados em tais unidades aparentes” (URE, 2008, p.133), senão, a maneira como o mundo nos aparece é inconscientemente comandada por fantasmas. Essa seria uma “arte da memória”, um lembrar [dos fantasmas] para então poder esquecer. Caso essa razão prática seja conduzida como mera “auto-observação”, teremos apenas uma série de racionalizações, sendo, desse modo, impossível tirar o caráter “monstruoso e fantasmático” dos impulsos.

Para concluir, é fundamental preservar a autonomia dos campos de saber que se ligam em diversos aspectos, mas não podemos esquecer que esta discussão entre as perspectivas de Nietzsche e Freud tem suas limitações devido ao seu caráter anacrônico. Não é possível atribuímos a uma personagem ideias e sentimentos que são de outra época, pois as aspirações eram completamente diferentes.

Enquanto o filósofo alemão visava à elevação da cultura através de seres excepcionais, Freud objetivava uma terapia concreta para o humano comum. Nietzsche, em sua obra, nomeia de forma diversa os modos de configuração da ascensão humana. Fala do grande homem, o elevado, mais sábio, mais potente. O traço compartilhado é que eles devem destacar-se do homem inferior<sup>149</sup>. Ele antevê duas linhas de desenvolvimento na humanidade: uma dos humanos ordinários e nivelados como *formigas* e outra que potencializa o conflito impulsional e quer eliminar a igualdade. Porém, para compreender essa visão sobre um humano completo [um reflexo inclusive de suas contradições], é preciso retomar que a criação desse homem elevado é a base do projeto que visa derrubar a “verdade cristã” num contramovimento, baseado na vontade de potência “forte”<sup>150</sup> e que, em última instância, está atrelado a um projeto ainda maior: “medicar” a cultura, torná-la capaz de autossuperar-se.

De outro lado, temos a terapia de Freud, em que “não vamos em busca do paraíso perdido. Vamos criar, nessa busca de um saber sobre a verdade, um

---

<sup>149</sup> “Eu ensino que há homens superiores e inferiores” (FP 1884 27[16]) e “Diferencio entre um tipo de vida ascendente e um outro tipo, do declínio, da desagregação, da fraqueza” (FP 1888 15 [120]).

<sup>150</sup> MÜLLER-LAUTER, 2009, p.194.

perdido”<sup>151</sup>, o que equivale dizer que serão construções que designarão a realidade psíquica. Se é em “nossas cabeças” que criamos as causas das causas, é necessário que o sujeito se responsabilize por essa ficção pela qual trilha sua satisfação.

Na terapêutica freudiana, feita para o homem comum às voltas com o seu sofrimento, temos que não há possibilidade de empregar a dieta dos impulsos numa forma de autoterapia. Em primeiro lugar, porque os neuróticos são os que têm menos recursos para dobrar seus próprios impulsos, seja os fazendo definhar ou deles se fartando. Será preciso um “intermediador” entre o humano e seus impulsos, o oposto da autoterapia nietzschiana: “médico, ajuda-te a ti mesmo, e então ajudarás também teu doente” (Za I, Da virtude dadivosa 2).

Justamente a falibilidade do ser, como humano ordinário, o impossibilitará de uma autoterapia, ou de ter ouvidos desconfiados a ponto de interrogar e duvidar de seus pensamentos racionais. Antes, é bem provável que permaneça aprisionado ao seu enredo fantasístico e à repetição, sem possibilidade de escolhas perante a vida. Este seria o desfecho de uma autoterapia no caso desses humanos que são demasiado humanos.

Este é um debate incontornável e infundável entre duas perspectivas, as quais têm objetivos distintos, mas que nos serviram para contrastar as ideias de Nietzsche e Freud. Precisamos levar em conta as valorosas contribuições, apesar das incompatibilidades. De nossa parte, entendemos que essa é a verdadeira proliferação de perspectivas num dado período histórico. A relação com a filosofia é um bom encontro e auxilia a enxergar a identidade da teoria psicanalítica, mostra seus impasses e que seu uso na prática clínica - apesar da incontestável utilidade do saber que aí se produz - não tem um objeto de estudo tão natural como pretendem os analistas. Da mesma forma, cremos que a filosofia se beneficia e renova sempre que se abre à interlocução com outras áreas do saber.

É inestimável a contribuição de Nietzsche ao verdadeiramente antecipar a luta impulsional e a doença que daí advém, os processos inconscientes que governam sem que o “governante” saiba, assim como sua eterna vigilância e suspeita. Entretanto, Freud se serve disso para criar sua própria interpretação - uma terapia com instrumental próprio e específico. Essa ferramenta terapêutica, a partir do uso individual, o capacita como médico das neuroses a ser, inclusive, efetivo como um

---

<sup>151</sup> BERTA, 2015, p. 255.

médico da cultura, num projeto mais pragmático, que abrange o que há de medíocre em todos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese que contrapôs dois modelos terapêuticos, temos que o sofrimento é inerente à condição humana e que a constante fuga dessa realidade nos torna seres extremamente defensivos. Viver tentando escapar deste fato torna a vida tão ou mais sofredora. Porém, se o sofrimento é condição inelutável de toda existência, nos parece que confrontá-lo é uma forma de manejar aquilo que parece insuportável. É o que podemos apreciar neste debate entre as terapias de Nietzsche e Freud, cada um a seu modo.

Como vimos, uma posição clara de Nietzsche e que perpassa toda a sua obra é rejeitar que o questionamento filosófico seja calcado na “busca pela verdade” racional sobre o sofrimento e, por este motivo, ele faz uma crítica feroz ao “médico de almas” que toma a seu cargo essa tarefa. Além disso, ele defende, assim como Freud, uma noção de inconsciente, pois o humano acredita governar de forma racional suas vontades, sem supor que internamente atua um conflito entre forças pulsionais.

No pensamento anterior à *vontade de potência*, ele afirma que não podemos rechaçar os impulsos destrutivos, eles são parte da disputa de forças e que, se mantidos em um certo nível de equilíbrio, terão um destino nobre. Assim, especificamente em *Humano demais humano* (1878), a função do médico da cultura está atrelada ao estímulo da boa *Éris*, pois a disputa impulsional é necessária, provocando o fortalecimento da cultura. Nietzsche, nesta fase de seu projeto, propõe uma forma conciliatória entre as forças ao dizer que os impulsos fracos podem ser aproveitados, sendo que os impulsos mais potentes não podem aniquilar os mais fracos para que a sociedade não se quebre. Aqui “a filosofia deve ser *uma aliança de forças que unam, como um médico da cultura*” (FP 1873, 30 [8]).

Entretanto, essa posição é alterada a partir da elaboração da doutrina da *vontade de potência* (1883). A função do médico é assumida pelo fisiopsicólogo, o qual diagnostica a saúde e o tratamento da cultura, propiciando sua elevação. A luta impulsional buscará dominação e esbanjamento de forças, não mais “harmonia”. É digno de nota que “vontade” não pressupõe um ato de volição de um “agente” - esses impulsos lutam entre si por mais potência, nunca se expressam de forma isolada e não podem ser entendidos como unidades, só existem nessa expressão conjunta de forças.

A vontade de potência é uma força eficiente e atuante em tudo o que existe – tanto no domínio orgânico quanto inorgânico. Dessa forma, será possível avaliar fisiopsicologicamente a saúde individual e cultural. Nesse aspecto, a “saúde” não será concebida em termos de “normal” ou “patológico”, visto que não há intenção de repetir o apartamento entre mente e corpo da tradição metafísica. A saúde é essencialmente múltipla, não há o dualismo saúde e doença, são faces de uma mesma moeda. Se Nietzsche, na juventude, tinha um ideal de saúde indagando: quem teria *pés tão saudáveis para guiar os demais?*, na fase madura, ordena que os *saudáveis se apartem dos doentes* e que *curem a si mesmos*, sempre ponderando que a saúde é avaliada em termos de hierarquia impulsional, e não em nível somático.

Também foi essencial avaliar a posição freudiana sobre a luta pulsional que resulta em manifestações sintomáticas e, assim, mostrar sua concepção sobre as relações entre saúde e doença. O primeiro apontamento é que, diferentemente de Nietzsche, a investigação freudiana parte da sua prática clínica e é na intenção de discernir as manifestações sintomáticas que a doutrina das pulsões [não sem lacunas] é formulada. “O ‘inconsciente’, é verdade, há muito tempo estivera sob discussão entre filósofos como conceito teórico, mas agora, nos fenômenos do hipnotismo, ele se tornava algo concreto” (FREUD, 1996t [1923-1924], p. 216), tangível e sujeito à experimentação.

O ponto de partida do psicanalista vienense foi baseado nas manifestações da neurose, desconsideradas e tratadas com certo descaso pelos neurologistas no final do século XIX. O fato de as paralisias histéricas, por exemplo, não corresponderem ao esperado do ponto de vista das inervações somáticas, sugeriam ao jovem Freud que o fator psíquico deveria também ser investigado. Foi, portanto, partindo de uma noção empírica que, gradativamente, ele introduziu suas teorias especulativas para dar conta de explicar os fenômenos observados. Entre elas, a luta entre duas forças pulsionais causadoras da doença - o primeiro momento de elaboração apresenta o dualismo pulsões sexuais e pulsões de autoconservação; o segundo momento apresenta o dualismo pulsões de vida e pulsões de morte.

Se, para a psicanálise, a pulsão é “um conceito-limite entre o psíquico e o somático”, é preciso dizer que esse limite ou fronteira não tem demarcações nítidas, o corpo não tem outra forma de expressão que não seja por representações psíquicas, assim como o psiquismo está vinculado aos estímulos internos e tem o corpo como possibilidade de manifestação – há “uma exigência de trabalho imposta ao psíquico

em consequência de sua relação com o corpo” (FREUD, 2004a [1915], p. 148). É um equívoco cindir o termo *Trieb* e tratá-lo como referente ao biológico ou só ao que é humano e de inclinação psíquica – não há uma dicotomia mente-corpo, no humano [animal falante] não há pura reação fisiológica, ela necessariamente carece ser representada pelo psiquismo. Da mesma forma, qualquer representação psíquica tem o corpo como campo de manifestação.

Na primeira doutrina, vemos as pulsões sexuais se apoiando nas de autoconservação, fazendo com que o objeto pelo qual a pulsão atinja a satisfação seja extremamente variado, pois não se vincula à uma necessidade instintiva, e sim à objetos de fantasia. Isso o faz perseguir uma experiência de satisfação completa que, na verdade, é sempre parcial, pois essas experiências não têm como corresponder à fantasia.

A segunda doutrina foi formulada para dar conta dos fenômenos clínicos como o sadismo e masoquismo, uma espécie de compulsão a repetir o que é autodestrutivo. A pulsão de morte conduz silenciosamente o sujeito ao estado inicial inanimado das coisas: a morte, o inorgânico e a imobilidade. Essa relação de apego ao sofrimento seria a maior resistência encontrada pelo trabalho psicanalítico.

Portanto, apesar de mente e corpo estarem articulados intimamente, a concepção de dualidade pulsional [vida e morte] se opõe à noção de *vontade de potência* em Nietzsche, como vimos anteriormente. Para o psicanalista vienense, não há uma “pulsão geral” responsável pelo “aperfeiçoamento” humano, que, devido a sua ânsia por mais potência, elevaria o homem à categoria de gênio. Para ele, isso nada mais é do que uma das expressões da pulsão de vida. É uma especificidade do projeto freudiano apresentar soluções que sejam contraditórias e não forçar uma unificação explicativa, mas deixá-las conviver. Em *Além do princípio do prazer* (1920), ele faz uma referência discreta ao *Übermensch*, indicando sua discordância sobre a doutrina nietzschiana de vontade de potência e busca por domínio e superação como pulsão “geral e única”.

Esta é uma diferença marcante na obra dos dois autores sobre a *Trieb* e que nos dirigiu às demais diferenças entre as terapias concebidas por eles, pois, em Nietzsche, temos impulsos hierarquizados e dominantes, não concebidos como dualidade, que incitam um organismo à autossuperação. Por outro lado, em Freud, temos o dualismo entre vida e morte, uma noção que busca a autoconservação, uma espécie de ritmo hesitante da vida dos organismos.

Nos modelos de terapia nietzschiana e freudiana, sempre levaremos em conta que elas pertencem a áreas distintas do conhecimento, mas é fato que ambas fornecem perspectivas extremamente ricas para uma das questões cruciais do século XXI: como o humano pode manejar o sofrimento psíquico? O que terão o médico da cultura e o médico das neuroses a ofertar? De que maneira a disputa de impulsos pode levar à criação de si ou o contrário, à sua degradação?

Nossa tarefa foi apontar a própria patologia, e que encontra um paralelo nos nossos autores a partir dos termos ressentimento e covardia moral neurótica. O ressentido [ou covarde moral] apoia sua existência em uma espécie de recurso defensivo capaz de inibir os impulsos humanos, utilizando a culpa e o masoquismo para minorar a força impulsional e acomoda-se nessa posição passiva diante da própria vida.

Para Freud, o *eu* se torna covarde a fim de afastar seus impulsos originais, permanece num tom queixoso sobre o “destino”, não reconhecendo a própria covardia, assim como as perdas que ela causa à sua vida. Nesse aspecto, o ressentido reputa a si a autoimagem de “bom” e tudo o que o oprime é tido como “mau”, no sentido moral.

Para Nietzsche, como vimos, este é o lugar da doença [em termos fisiopsicológicos], os fracos não lutam pelo que desejam e se submetem aos saudáveis ou fortes. O ressentido não se entrega ao curso da vida presente, sua doença é sofrer de uma memória reiterada, um empecilho para esquecer qualquer afronta. Esse é o sintoma que envenena moral e psiquicamente, mas que passa despercebido aos olhos da maioria das pessoas. O ressentido consegue ter a simpatia delas devido ao disfarce usado, ele é puro ou ingênuo perto dos “maus”.

Em psicanálise, o ressentimento corresponde ao conceito de *formação reativa* [*Reaktionsbildung*], uma atitude psicológica de sentido contrário a um desejo recalçado e que, por este motivo, o denuncia – toda a humildade e bondade consciente, no fundo, podem ocultar os impulsos agressivos inconscientes. O neurótico não toma as rédeas da própria vida, não consegue transformar a dor em autossuperação e se submete ao desejo do outro para, dessa submissão, lamentar-se. Tanto o filósofo alemão quanto o psicanalista vienense estão atentos ao fato de que algo subjaz a esse lugar do “bem” exercido por aqueles que se indignam com o “mal”, permanecendo doentes.

Para a doença do ressentimento e da neurose, Nietzsche propõe que alcancemos a *grande saúde*, enquanto Freud propõe algo diametralmente oposto, que saibamos de nossas falências, que somos barrados da condição de grande potência – visto que a castração é incurável. Para o filósofo alemão, é preciso viver sem garantias e explicações consoladoras. Aquele que se expõe ao sofrimento e dor impõe rigorosa disciplina aos impulsos, suporta a solidão, ultrapassa o lugar daqueles que são tidos como mestres, são capazes de construir novos valores assim como, por este feito, adquirirem a grande saúde. Suportar essa forma árdua de vida e exposição à doença possibilita o aumento de força, para que se conquiste a saúde, que sempre se regenera.

Entretanto, é preciso admitir: este lugar ocupado pela *grande saúde* parece apenas uma miragem para a maioria das pessoas. Além das características descritas, ainda cabe ao saudável se distinguir das massas, suportar ser odiado pelos demais e superar as próprias defesas. Outra característica crucial: não crer em deuses e, por isso, não creditar seu infortúnio à culpa.

Porém, ao mesmo tempo, vimos que a grande saúde pode ser adquirida e, assim, eliminamos que a visão nietzschiana tenha algum aspecto determinista e que doentes fisiopsicologicamente estariam fadados a assim permanecer. O humano vive este eterno paradoxo, uma dor que o leva à saúde ou que se cristaliza como ressentimento – esse animal é o mais sujeitado pela natureza e, ao mesmo tempo, o “mais aberto” a intervenções que tem o intelecto como apoio. Extraímos de Nietzsche que o humano é o animal mais enfermo e, por isso, também o mais incerto e de futuro pleno.

Essa ideia de que o humano cria e reinventa a si é vista nas funções exercidas pelo autodomínio e dura disciplina empreendidas pela autoterapia dos impulsos. É crucial notar, como dissemos, que a transformação a partir de uma terapia dos impulsos preconiza que o humano experimente tudo o que fere, aceitando a doença, juntamente com o fato de estar indefeso. Nietzsche propõe várias ações individuais nesse processo de terapia, as mais próximas e valorizadoras de um olhar atento ao próprio corpo. Essa autoterapia visa amansar os impulsos e, dessa maneira, provoca a potencialização dos mesmos e, conseqüentemente, a luta por dominação. Apenas desse modo a criação ocorre, quando uma das classes em luta domina a oposta, adestrando os impulsos para superar o fundo primitivo que há no homem e, ao mesmo tempo, fazer bom uso do intelecto, como apoio à vontade de potência.

As ações propostas se relacionam a uma atenção à alimentação, postura corporal, clima, escolha da sociedade, livros, paisagens, habitação, lazer, exercícios e relacionamentos que favoreçam a fisiopsicologia de cada um. Também preconizam que façamos “experimentos” com nossos impulsos. Por exemplo: não ceder à satisfação que eles anseiam ou nos excedermos em satisfação – o intuito é acatar os impulsos, para transformá-los em animais domesticados.

Não podemos esquecer, porém, que a proposta nietzschiana é a elevação da cultura e, se ele aponta para ações individuais, é porque está imbuído dessa tarefa, de elevar a cultura – apenas o humano elevado é capaz de inventar os novos valores em torno dos quais o mundo gravita. “O mais poderoso de todos deve ser o mais malvado, na medida em que impõe a todos os homens seu próprio ideal em oposição a todos os seus ideais, e os recria à sua imagem - o criador” (FP 1883 7 [26]). O humano elevado dá direção aos impulsos, provoca a tensão entre eles, ou seja, é a pura expressão da vontade de potência, apto a criar uma cultura. De forma metafórica, podemos dizer que ele estira ao máximo “a corda” dos impulsos até provocar a dominação. O jogo entre impulsos pode originar perspectivas diversas, cada qual com seus valores – esse é ponto fundamental para que um processo individual esteja à serviço da cultura.

Sobre a terapia de Freud, em primeiro lugar, destacamos que a autodisciplina nomeada por Nietzsche, assim como a dieta dos impulsos, são interpretadas pelo psicanalista apenas como meios paliativos para que o humano não tenha que se haver com o sofrimento e impossibilidade de satisfação total da pulsão. As medidas paliativas não o conduzem à felicidade, só a uma vida de contenção pulsional que ameaça extravasar a qualquer instante.

Vem da obra *Totem e tabu*, de 1913, a tese freudiana que ao humano é universalmente interdita a possibilidade de total satisfação pulsional. Ele se utiliza dos mitos Totem e tabu [e Édipo] para justificar uma culpa ancestral e que deu origem à vida em civilização. Nessa tese freudiana, a humanidade repete o desejo de exterminar o pai, único detentor da grande potência e inibidor da satisfação pulsional dos filhos. Esses filhos, a partir da ambivalência em relação à autoridade, se submetem todos à interdição e, assim, foi possível se protegerem do poder superior de um pai engrandecido - a partir de uma perda, de uma impotência, de uma *castração*. Depois de exterminar o pai, este se presentifica na vigilância e crítica que ecoa nos filhos, sob a forma do *supereu* e do sentimento de culpa.

Podemos afirmar que a falta de satisfação pulsional é o que nos remete à castração, um corpo que não é meramente biológico, mas pulsional, em que as necessidades orgânicas forneceram o apoio para a experiência fantasística de satisfação plena. Essa é a causa do sintoma neurótico, a luta impulsional que clama por satisfação através dos mais variados objetos sem nunca a alcançar. Nesse contexto, o corpo anatômico só pode ser investigado pela psicanálise por estar articulado ao psiquismo, faz-se mensageiro das significações inconscientes. O norte ofertado pela psicanálise ao sofrimento humano está pautado pela castração, em direção ao saber sobre a falta de objeto que movimenta o circuito pulsional.

Esse é o sofrimento da falta de sentido para existência – não há possibilidade de satisfação plena, pois ela foi uma criação fantasmática que parecia solucionar os enigmas do vivente. Essa é a base do desamparo que nos faz eleger deuses, sistemas filosóficos ou qualquer ideologia na tentativa de não nos sentirmos desamparados ou castrados. No projeto freudiano, portanto, não prevemos a grande saúde. Ambicioná-la poderia, inclusive, ser o fator que faz o humano adoecer e tornar-se criatura em vez de criador de si, visto que muitos não suportarão a super exigência de sublimação e o “dever” da autossuperação. A intervenção formulada é enfrentar essa incompletude, e, quem, sabe construir formas de existência a partir dela. A travessia edipiana é um processo normativo e a interdição é universal nessa perspectiva.

A forma como Freud considera a doença também nos sugere sua radical diferença em relação à Nietzsche, não há um ideal de saúde, tudo depende da *quantidade* da energia que é absorvida pelo conflito psíquico. ‘Ser doente’ é, em fundamento, um conceito prático – depende do quanto o conflito pulsional é capaz de paralisar áreas importantes do cotidiano da pessoa. Na visão do autor, *todos* somos doentes - ou seja, neuróticos -, visto que as precondições da formação dos sintomas também podem ser notadas em pessoas “normais”. O fator quantitativo da pulsão acaba transbordando e a ferida radical da castração não pode ser eliminada.

A direção da terapia freudiana também nos diz que é preciso ser tolerante com a fraqueza e abrandar a severidade do *supereu*. O método se mostra realista, com um significado prático em que cabe, primeiramente, um processo de aprender a suportar a vida: se não há objeto que garanta a satisfação, é possível construir no tratamento analítico uma interpretação para a pulsão, revendo o que ficou fixado e ficcionado como garantia de prazer.

Contudo, o quesito que torna as perspectivas dos nossos autores divergentes é a abordagem de cada um sobre a origem da culpa e também as figuras-tipo aos quais se destinam suas terapias. Sobre a origem da culpa, da parte de Nietzsche, inferimos que não basta que um tratamento proponha que a aspereza do *supereu* para com o *eu* seja aplacada, pois conjecturar que haja uma lei ligada a uma culpa ancestral é uma forma de perpetuá-la e, nesse sentido, a psicanálise seria considerada uma terapia sacerdotal. Enquanto Nietzsche problematiza a moral com uma questão a ser perseguida, Freud não vê outra forma de existência comunitária.

E se Nietzsche poderia inquirir a lei da interdição universal, Freud da mesma forma poderia interrogar Nietzsche: o que se oculta sob essa insubmissão à interdição? Não seria um recurso defensivo perante a castração? A tentativa de recuperar o objeto inexistente para a satisfação? Freud também diria que é suspeito qualquer discurso com tamanha intensidade sobre a moral, mesmo quando é para criticá-la e se opor veementemente. O *humano elevado* é o projeto nietzschiano que mostra o retorno ao narcisismo primário, não há um deus, mas cria-se um substituto, um novo deus - o humano onipotente.

Isso nos leva a outra diferença incontornável entre nossos médicos em disputa. Nietzsche está ocupado do humano elevado, uma espécie de perfeccionismo, com características particulares, mas ainda assim enfatizando um ponto de vista que maximiza a potência, ou seja, a excelência como um “dever”. Aos olhos de Freud, esse humano de grande dotação parece insuflar o *supereu*, e nos leva a afirmar que aqueles a quem presumimos superpoderes [os fortes] não existem, são frutos da fantasia humana na tentativa de refutar a castração.

Sobre a elevação da cultura e autossuperação, Nietzsche considera uma tarefa crucial e, apesar de Freud ponderar como estimável o incentivo às manifestações da pulsão de vida, atesta que sempre haverá um conflito com a pulsão de morte. Em sua concepção, esse conflito é um problema insolúvel. Para o psicanalista, é possível diagnosticar o neurótico, mas seria dificultoso diagnosticar a cultura. Ele não crê que alguém seria autoridade o suficiente para avaliá-la [uma tarefa que Nietzsche tomou para si].

As duas perspectivas têm muito a dizer aos que buscam por respostas plenas para o sofrimento, mas que da mesma forma se decepcionam quando as recebem. Poder ouvir sobre perspectivas que não ofereçam o ideal ascético com garantias de consolo ilimitado pode ser libertador e até fonte de alívio [ousamos utilizar esta palavra

em uma tese que parece depor contra o alívio]. Porém, há algo nessa árdua trilha solitária de construir a si mesmo que pode, sim, ofertar um bem-estar que não se assenta em uma busca fantasiosa.

Nossa posição é que, nesta grande questão sobre o sofrimento na contemporaneidade, é necessário uma terapia ou olhar que se direcione aos que Nietzsche chama de “fracos”, os nossos medíocres “normóticos”. Podemos sugerir que o contato com a obra do filósofo alemão causa um desejo de “criatividade” só possível quando se suspende o recalque e o rigor excessivo do *supereu* – um desejo de “criação”, que pode ser atingido quando a lei da interdição não subjuga tanto os impulsos. Isso provoca um vigor, uma ânsia de viver e vontade de ter muita potência [que o neurótico sempre reputa impossível].

Também a atenção ao corpo dada por Nietzsche, que ultrapassa o corpo fisiológico – o autocuidado com os aspectos mais próximos sobre o que convém ou não convém a cada um, o fato de ser possível criarmos novos valores até para o corpo – nos remete ao que Freud apresenta sobre a possibilidade de dar uma representação para este corpo. Porém, esse encontro com Nietzsche é da ordem da ambivalência. Se, por um lado, incita a criar e ultrapassar barreiras, por outro, cria uma sensação de dever que pode ser paralisante e extenuante.

Defendemos que o tratamento psicanalítico não é uma terapia sacerdotal e que ainda apresenta a vantagem de acolher o ressentimento [ou a neurose] de uma forma mais eficaz do que a autoterapia nietzschiana. Nosso projeto é que o tratamento das neuroses provoque uma retificação no discurso do humano ressentido, que pode vir a se responsabilizar pela participação no próprio sofrimento e vir a avaliar que ele é tanto “criador de si” quanto “criatura de si”, uma construção permeada pela eterna luta entre Eros e Tânatos. A elevação da cultura talvez seja possível a qualquer humano que ouse enfrentar a própria neurose, e não apenas cultivando o grupo seletivo dos humanos superiores. Dessa forma, o médico das neuroses, por acréscimo, se torna um médico que auxilia a cultura.

Não consideramos a terapia freudiana como uma versão atualizada para a culpa cristã, pois reconhecer a “culpa” sempre atuante nas manifestações clínicas não é o mesmo que fomentá-la. Os ideais religiosos não conduzem o tratamento psicanalítico, ele é preconizado pela construção de uma interpretação [particular] para a pulsão – é a criação de uma perspectiva para o próprio sofrimento e desamparo,

que não prevê respostas consoladoras e não oferta verdade absoluta – já que são construídas perspectivas específicas para cada sujeito.

Entretanto, de fato, reconhecemos que a desconfiança de Freud está posta em relação à religião, por esta se fixar como verdade absoluta. Já a relação entre ciência e verdade e seu possível efeito narcotizante não chega a ser um alvo de crítica. Nietzsche o antecipa nessa crítica à ciência, mas as bases do julgamento nietzschiano não têm o objetivo de contestar a serventia do saber científico, e sim o quanto esse saber coopera ou dificulta o aumento da potência, o quanto é capaz de colocar a moral como um problema.

Esse debate não era o foco dessa investigação, mas suscitou uma interrogação atual – a posição da psicanálise perante a ciência. Os psicanalistas posteriores a Freud não estiveram voltados a enquadrar a psicanálise no rol das ciências, mas esse debate retorna nos últimos anos para mostrar as novas articulações possíveis entre as duas áreas. Não significa que a psicanálise deva se tornar “ciência”, mas que se fixa como pergunta para uma próxima investigação. Entretanto, independente das articulações entre ciência e psicanálise, o futuro desta terapia só será relevante se continuar promovendo a diferença e singularidade do sujeito.

Todavia, para Nietzsche, o modo de nos desprendermos da existência enquanto sofrimento é desejar a existência mesmo enquanto sofrimento. Para Freud o sofrimento não é desejável, mas uma vez que é inevitável, é preciso criar recursos para suportá-lo. Dessas duas concepções surgem métodos interpretativos que provocam e permanecem em estado de tensão, mas que também proporcionam uma outra saída para o sofrimento – perspectivas que não o tomam prontamente como signo de doença a ser eliminado ou medicalizado, e sim a ser elaborado.

## REFERÊNCIAS

ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

ASSOUN, P. L. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. Tradução de Maria Lucia Pereira. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

ASSOUN, P. L. *La metapsychologie*. Paris: Ed. Presses Universitaires de France, 2001.

AZEREDO, V. D. Verbetes: Má consciência [*schlechtes Gewissen*]; Ressentimento [Ressentiment]. In: *DICIONÁRIO Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 294, 364

BERTA, S. L. *Escrever o trauma: de Freud a Lacan*. São Paulo: Annablume, 2015.

BEER, P. *Psicanálise e Ciência – um debate necessário*. São Paulo: Blucher, 2017.

BIRMAN, J. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.

BIRMAN, J. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BRUSSOTTI, M. Ressentimento e vontade de nada. Tradução de Ernani Pinheiro Chaves. *Cadernos Nietzsche*, v.8, p.03-32, 2000.

COELHO, M. T. Á. D. Considerações sobre o final de análise. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 19, n. 3, p. 363-373, set. 2008. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1678-51772008000300006&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51772008000300006&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 05 jun. 2022.

CORBANEZI, E. Verbetes: Perspectivismo [Perspektivismus]. In: *DICIONÁRIO Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p.336

COSTA, A.; BONFIM, F. Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto a. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 17, n. 2 p. 229-245, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982014000200005>. Acesso em: 01 jul. 2022.

CHEMAMA, R. *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Francisco Franke Settineri. Porto Alegre: Larousse Artes Médicas, 1995.

CRUXÊN, O. *A sublimação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

DIAS, R. M. *Nietzsche: vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

EPICURO. Antologia de textos de Epicuro. In: *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Ed. Abril, 1985. (Os pensadores).

FINGERMANN, D.; DIAS, M.M. *Por causa do pior*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FINGERMANN, D. *Os paradoxos da repetição*. São Paulo, Annablume, 2014.

FONSECA, E. R. *Psiquismo e Vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Editora UFPR, 2012.

FREUD, S. Tratamento Psíquico (tratamento anímico). (1890). *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dombusch. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017a. (Obras incompletas de Sigmund Freud, 6). p. 19-45

FREUD, S. Esboços para a “comunicação preliminar” de 1893. (1892/1940-41). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v.1, p. 189-196

FREUD, S. Casos clínicos: miss Lucy R.(1893). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v.2, p. 134-150

FREUD, S. Estudos sobre Histeria. (1893-1895). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v.2, p. 13-268.

FREUD, S. Projeto de uma psicologia científica (1895). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. v.1, p. 335-400

FREUD, S. Etiologia da Histeria. (1896). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996e. v.3, p. 187-215

FREUD, S. Rascunho M. Notas II - 25 de maio de 1897 (1897). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996f. v.1, p. 300-303

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. (1900). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996g. v.5, p. 541-579

FREUD, S. O método psicanalítico freudiano. (1904-1905). *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dombusch Belo Horizonte: Autêntica, 2017b. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). p.51-61

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. (1905). *In: FREUD, S. Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996h. v.7, p. 119-231

FREUD, S. Romances familiares (1909). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996i. v.9, p. 217-222

FREUD, S. Psicanálise selvagem. (1910). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996j. v.11, p. 229-239.

FREUD, S. Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico. (1912). *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dombusch Belo Horizonte: Autêntica, 2017c. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). p. 93-105

FREUD, S. Sobre a dinâmica da transferência. (1912). *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dombusch Belo Horizonte: Autêntica, 2017d. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). p. 107-119

FREUD, S. Sobre o início do tratamento. (1913). *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dombusch Belo Horizonte: Autêntica, 2017e. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). p. 121-149

FREUD, S. Totem e tabu (1913). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996k. v.13, p. 13-163

FREUD, S. A história do movimento psicanalítico (1914). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996L. v.14, p. 15-73

FREUD, S. Lembrar, repetir e perlaborar. (1914). *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dombusch Belo Horizonte: Autêntica, 2017f. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). p. 151-163

FREUD, S. Observações sobre o amor transferencial. (1915[1914]). *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dombusch Belo Horizonte: Autêntica, 2017g. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). p. 165-181

FREUD, S. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915). *In: FREUD, S. Cultura, sociedade, religião – O mal estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a. p. 99-135 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 10).

FREUD, S. A pulsão e destinos da pulsão. (1915). *In: FREUD, S. Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004a. v.1, p. 133-173

FREUD, S. O recalque. (1915). *In: FREUD, S. Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004b. v.1, p. 175-193

FREUD, S. Reflexões para os tempos de guerra e morte. (1915). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996m. v.14, p. 285-312.

FREUD, S. Conferência XVII – Transferência (1916). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996n. v.16, p. 433-448

FREUD, S. Conferência XVIII - Fixação em traumas (1917). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996o. v.16, p. 281-292.

FREUD, S. Conferência XIX: Resistência e repressão. (1917). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996p. v.16, p. 293-308

FREUD, S. Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas. (1917). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996q. v.16, p. 361-378.

FREUD, S. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. (1917). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996r. v.17, p. 145-153

FREUD, S. Para além do princípio do prazer. (1920). *In: FREUD, S. Além do princípio do prazer.* Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b. p. 57-220 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 10)

FREUD, S. Psicologia de grupos e análise do ego (1921). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996s. v.18, p. 79-154

FREUD, S. A organização genital infantil (1923). *In: FREUD, S. A. Amor, sexualidade, feminilidade.* Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a. p. 237-245 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7).

FREUD, S. O eu e o Id. (1923). *In: FREUD, S. Obras Psicológicas de Sigmund Freud.* Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007a. v.3, p. 103-124

FREUD, S. Uma breve descrição da psicanálise. (1923-1924). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996t. v.19, p. 213-234.

FREUD, S. O declínio do complexo de Édipo (1924). *In: FREUD, S. Neurose, psicose, perversão.* Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b. p. 259-269 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 5).

FREUD, S. O problema econômico do masoquismo. (1924). *In: FREUD, S. Obras Psicológicas de Sigmund Freud*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007b. v.3, p. 103-124

FREUD, S. O problema econômico do masoquismo. (1924). *In: FREUD, S. Neurose, Psicose e Perversão*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2016c. p. 287-303 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 5)

FREUD, S. A questão da análise leiga - conversas com uma pessoa imparcial. (1926). *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dombusch Belo Horizonte: Autêntica, 2017h. p. 205-313 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6).

FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia. (1926). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996u. v.20, p. 81-171

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. (1927). *In: FREUD, S. Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020c. p. 233-297 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 9).

FREUD, S. O mal-estar na cultura. (1930). *In: FREUD, S. Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020d. p. 305-410 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 9).

FREUD, S. Conferência XXXI - A dissecação da personalidade psíquica. (1933). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996v. v.22, p. 63-84.

FREUD, S. Conferência XXXII - Ansiedade e vida instintual. (1933). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996x. v.22, p. 85-112

FREUD, S. Por que a guerra? Einstein e Freud (1933). *In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996y. v.22. p. 191-208

FREUD, S. A análise finita e a infinita. (1937). *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dombusch. Belo Horizonte: Autêntica, 2017i. p. 315-363 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6).

FREUD, S. Construções na análise. (1937). *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Claudia Dombusch Belo Horizonte: Autêntica, 2017j. p. 365-381 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6).

FREUD, S. Compêndio de Psicanálise (1940). *In: FREUD, S. Compêndio de psicanálise e outros escritos inacabados*. Tradução de Pedro HeliodoroTavares.

Belo Horizonte: Autêntica, 2016d. p. 11-195 (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 3).

FREZZATTI, W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

FREZZATTI, W. A. O problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 303-320, jul./dez. 2008.

FREZZATTI, W. A. Verbetes: Ciência [*Wissenschaft*]; Filisteu da Cultura [*Bildungsphilister*]. In: *DICIONÁRIO Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p.142, 226.

FULGÊNCIO, L. As especulações metapsicológicas de Freud. *Nat. hum.*, São Paulo, v.5, n.1, p.129-173, jun. 2003. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S151724302003000100005&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302003000100005&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 12 jul. 2021.

FULGÊNCIO, L. *O método especulativo em Freud*. São Paulo: EDUC, 2008.

GARCIA-ROZA, L.A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2009.

GASSER, R. *Nietzsche und Freud*. Berlin. New York: de Gruyter, 1997.

GIACÓIA, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

GIACÓIA, O. Saúde, Doença e Política em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 11, n. 2, p. 10-40, jul./dez. 2020.

GIACÓIA, O. *Ressentimento e vontade: para uma fisiopsicologia do ressentimento em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Via Verita, 2021.

GODINO-CABAS, A. Um saber certo. *Falo: Revista Brasileira do Campo Freudiano, Resenha da Ética de Jacques Lacan*, jul./dez. 1988.

GODINO-CABAS, A. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HANNS, L. A. Comentários do Editor Brasileiro. In: FREUD, S. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 2004. (Obras Psicológicas de Sigmund Freud, 1). p.137-190.

IANNINI, G.; TAVARES, P.H. Nota dos organizadores. In: FREUD, S. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). p.12-163.

IANNINI, G.; TAVARES, P.H. Nota dos organizadores. In: FREUD, S. *Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 9). p. 07-31.

ITAPARICA, A. L. M. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. *Cadernos Nietzsche*, n. 30, p. 13-32, 2012. ITAPARICA, A.L.M. Verbetes: Estilo [Stil]; Saúde [Gesundheit]. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 208, 369.

KAUFMANN, W. Nietzsche als der erste grosse Psychologe. in Aneignung und Umwandlung. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert. (N., premier grand psychologue). *Nietzsche-Studien Berlin*, v. 7, p. 261-275, 1978.

KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Tradução de Vera Ribeiro e Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KEHL, M. R. *Ressentimento*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

KRASTANOV, S. V. *Nietzsche: pathos artístico versus consciência moral*. 2010. 121f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

LACAN, J. *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B. *Vocabulário da psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LIMA, J. S. L. Verbetes: Verdade [Wahrheit]. In: *DICIONÁRIO Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 408.

MARTON, S. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MARTON, S. Verbetes: Psicologia [Psychologie]; Vontade de Potência [Wille zur macht]. In: *DICIONÁRIO Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p.348, 423.

MARTON, S. “Fiz de minha vontade de saúde, de vida, minha filosofia...”. *Nietzsche e o problema da medicina em “Ecce homo”*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 59, n. 141, p. 891-903, Sept. 2018. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2018000300891&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2018000300891&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 22 jul. 2020.

MAY, U.; SCHRÖTER, M. Prólogo. In: FREUD, S. *Além do Princípio do Prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 10). p. 37-38.

MELO NETO, J. E. Verbetes Vontade de verdade [Wille zur Wahrheit]. In: *DICIONÁRIO Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p.425.

METZGER, C. *Derivações da sublimação em Freud*. 2008. 176f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2008.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009

NIETZSCHE, F.W. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos (1872)*. Tradução de Pedro Süssekind. São Paulo: 7 Letras, 2013.

NIETZSCHE, F.W. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (1873)*. Tradução de F. M. Barros. São Paulo: Hedra, 2012.

NIETZSCHE, F.W. *O nascimento da tragédia (1872)*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NIETZSCHE, F.W. *A filosofia na era trágica dos gregos (1873)*. Tradução de F.R. Moraes Barro. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, F.W. *Considerações extemporâneas I: David Strauss, o confessor e o escritor (1873)*. Tradução de Antonio Edmilson Paschoal. São Paulo: WMH Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, F.W. *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador (1874)*. Tradução de G. Rodrigues e T. Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

NIETZSCHE, F.W. *Humano, demasiado humano I (1878)*. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F.W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais. (1881)*. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F.W. *Assim falava Zaratustra (1883-1885)*. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F.W. *A gaia ciência. (1886)*. Tradução de de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F.W. *Além de bem e mal (1886)*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, F.W. *Humano, demasiado humano II (1886)*. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, F.W. *A Genealogia da moral (1887)*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F.W. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo (1888)*. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F.W. *Ecce homo (1888)*. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F.W. *O caso Wagner* (1888). Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos Póstumos 1869-1874*. Madrid: Editorial Tecnos, 2016. v.1.

NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos Póstumos 1875-1882*. Madrid: Editorial Tecnos, 2016. v.2.

NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos Póstumos 1882-1885*. Madrid: Editorial Tecnos, 2016. v.3

NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos Póstumos 1885-1889*. Madrid: Editorial Tecnos, 2016. v.4.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Ed. Abril, 1972a. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Ed. Abril, 1972b. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Edições Loyola: São Paulo, 2001. (Coleção Os Pensadores).

QUINET, A. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

QUINET, A. *Édipo ao pé da letra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

ROUDINESCO, E. *Por que a psicanálise?* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RUTHERFORD, D. Nietzsche as perfectionist. *Inquiry*, v. 61, n. 1, p. 42-61, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/0020174X.2017.1371835>. Acesso em: 20 abr. 2022.

SALANSKIS, E. Verbete: Cultivo [*Züchtung*]. In: *DICIONÁRIO Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 170.

SOUZA, P.C. *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

STÜCKELBERGER, A. Hipócrates e Pensamento Hipocrático. In: ERLER, M.; GRAESER, A. (Orgs). *Filósofos da antiguidade: dos primórdios ao período clássico – uma introdução*. Tradução de Lya Luft. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. (Coleção História da Filosofia).

TAVARES, P. H. Comentários do Revisor Brasileiro. *In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). p. 44-163.

TAVARES, P. H. Comentários do Revisor Brasileiro. *In: FREUD, S. Além do Princípio do Prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 10). p. 210-220.

TONGEREN, P. V. O filósofo como clínico da crítica à cultura. *Estudos de Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p.265-286, jul./dez. 2010. Doi: 10.7213/ren.v1i2.22574. Disponível em: <https://pucpr.emnuvens.com.br/estudosNietzsche/article/view/22574>. Acesso em: 28 jun. 2022.

URE, M. *Nietzsche's Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*. UK: Lexington books, 2008.

VIERECK, G. S. O valor da vida (Uma entrevista rara de Freud). *Ide (São Paulo)*, São Paulo, v. 42, n. 69, p. 11-15, jun. 2020. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31062020000100002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062020000100002&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 10 jun. 2022.

WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinícius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla/Sendas & Veredas, 2013.