

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL

YAN MENEZES OLIVEIRA

GENEALOGIA E CLÍNICA

VITÓRIA
2018

YAN MENEZES OLIVEIRA

GENEALOGIA E CLÍNICA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito para o título de Mestre em Psicologia Institucional.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Hebert da Silva.

VITÓRIA
2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Naturais da
Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

O48g Oliveira, Yan Menezes, 1990-
Genealogia e clínica / Yan Menezes Oliveira. – 2018.
304 f.

Orientador: Fabio Hebert da Silva.
Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) –
Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências
Humanas e Naturais.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Psicologia e
filosofia. 3. Genealogia (Filosofia). 4. Psicologia clínica. I. Silva,
Fabio Hebert da, 1976-. II. Universidade Federal do Espírito
Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 159.9

Elaborado por Saulo de Jesus Peres – CRB-6 ES-676/O

YAN MENEZES OLIVEIRA

GENEALOGIA E CLÍNICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para o título de Mestre em Psicologia Institucional.

Aprovado em 20 de junho de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Fabio Hebert da Silva
Orientador

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
Universidade Federal do Espírito Santo

Profª Drª Simone Mainieri Paulon
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Agradecimentos

O processo de escrita desta dissertação envolveu uma carga enorme e intensa de solidão voluntária, mesmo para alguém que, como eu, está um tanto acostumado a encarar algumas jornadas solitárias. Houveram até mesmo os momentos em que eu sentia que a única pessoa com quem eu podia e queria conversar era o tal do Nietzsche, sentado em uma cadeira próxima a mim em um bar. Parte por embaraço, parte por orgulho, não é muito de meu feitio mostrar o esboço de meus textos para outros, o que apenas corrobora com o auto isolamento que eu me impus. No entanto, por conta mesmo desse isolamento, fica fácil não apenas de contar aquelas e aqueles que me ajudaram profundamente ao longo da composição deste trabalho, mas também fica fácil de apreciar e agradecer imensamente a maneira como cada uma dessas pessoas se fez presente ao longo de dois difíceis e gratificantes anos de pesquisa e escrita. Sendo assim, agradeço de coração àquelas e àqueles que me acompanharam e me inspiraram no parto desta dissertação.

Agradeço:

aos familiares pela presença, suporte, preocupação e incentivo, ao pai, à mãe, ao irmão e ao pessoal da Bahia.

aos membros do PPGPSI por toda a assistência e confiança, em especial à Ana Paula, Fabio Hebert, Soninha, Silvia e Ueberson Ribeiro.

aos amigos e amores pelo imensurável carinho e apoio, em especial à Barbara Bragato, Beatriz Bueno, Carla Medeiros, Carlos Eduardo, Gabriela Deptulski, Giulia Falchetto, Jamille Coimbra, Lucas Eller, Lyla Narah, Pedro Duque, Ricardo Lucindo e, mais especialmente ainda, à Júlia Lemos pela companhia, paciência, cuidado e atenção ao longo desses dois anos.

aos membros da banca examinadora, Simone Mainieri e Jorge Viesenteiner, pela disposição e pela sempre solícita atenção.

aos terapeutas Norma Nicoptera e Luiz Quinamo que me ensinaram na prática o exercício de transvalorar.

aos professores Nelson Lucero, Fernando Pessoa e Jorge Viesenteiner que me introduziram de maneira tão brilhante e instigante ao pensamento de Nietzsche.

às companheiras e companheiros de mestrado, em especial aos integrantes do grupo de orientação de Fabio Hebert.

aos membros do grupo da lagosta pelas infinitas discussões sobre conteúdo e expressão: Diego Lima, Luisa Modolo, Tuhany Sabino e Fabrício Martins.

aos membros do grupo de estudo sobre *O poder psiquiátrico*: Alana Simões, Bárbara Geiche, Isabela Falchetto, Luiza Holmes e Marcelo Gava..

ao terreiro de umbanda *Estrela do Oriente* por toda ajuda espiritual, axé e força para seguir com confiança ao longo do trabalho e por ter me apresentado e colocado em contato com vários deuses que dançam.

em especial, para além da inestimável amizade e companhia, agradeço a Ernesto Rabello, Nelson Lucero e Thiago Lima pela leitura prévia do trabalho.

por fim, à Julia Alano pela presença constante nos momentos de maior dificuldade, pela leitura prévia do texto, pelas diversas opiniões atenciosas sobre o trabalho e pela apurada revisão. Com franqueza, não sei como concluiria esse trabalho sem o seu apoio.

Obrigado!

Resumo

O objetivo do presente trabalho é produzir um espaço de intercessão entre o pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche e a atividade clínica, em especial no que tange à preocupação dessa atividade com o sofrimento psíquico. Tal aproximação e troca se justifica tanto em função da singular interpretação do filósofo a respeito do sofrimento e do adoecimento ao longo de sua obra, quanto de sua aproximação da atividade clínica quando Nietzsche busca em seu trabalho diagnosticar e transformar diversos aspectos considerados decadentes e doentes da modernidade. Para a produção do referido espaço de intercessão, dois movimentos foram realizados a partir do pensamento crítico de Nietzsche. Em primeiro lugar, uma crítica genealógica da emergência dos valores do modelo clínico da modernidade, partindo de sua composição durante a transição do século XVIII para o XIX dentro da Europa a partir da prática médica, passando pela clínica psiquiátrica e alcançando os trabalhos psicanalíticos de Sigmund Freud. Dentro desta análise genealógica, buscou-se identificar expressões da “vontade de verdade” dentro da teoria e da prática de tal modelo clínico para, desta maneira, contrapor com o pensamento de Nietzsche. Em segundo lugar, o trabalho se propôs a pesquisar dentro da obra de Nietzsche um conjunto de conceitos que corroborassem com a produção de um modelo clínico dentro da psicologia distante de preconceitos morais que teriam orientado esse saber até Nietzsche e da “vontade de verdade”. Para tanto, recorreu-se ao estudo de conceitos dentro da obra do autor tais como *corpo*, *grande razão*, *saúde*, *transvaloração de todos os valores*, *perspectiva trágica* e etc.. Por fim, conclui-se ser possível aproximar e criar um espaço de intercessão entre o pensamento de Nietzsche e a atividade clínica de forma a propor uma psicologia crítica em relação aos preconceitos morais que sustentam a vontade de verdade acerca do sofrimento.

Palavras-chave: Clínica, Genealogia, Nietzsche, Psicologia

Abstract

The aim of the present work is to produce a space of intercession between the thought of the German philosopher Friedrich Nietzsche and the clinical activity, especially regarding the preoccupation of this activity with the psychic suffering. Such an approach and exchange is justified both by the philosopher's unique interpretation of suffering and sickness throughout his work, and by his approach to clinical activity when Nietzsche seeks in his work to diagnose and transform various aspects considered decadent and diseased in modernity. For the production of this space of intercession, two movements were made from the critical thinking of Nietzsche. First, a genealogical critique of the emergence of the values of the clinical model from modernity, starting from its composition during the transition from the eighteenth to the nineteenth century within Europe from medical practice, through the psychiatric clinic and reaching the psychoanalytic work of Sigmund Freud. Within this genealogical analysis, we sought to identify expressions of the "will of truth" within the theory and practice of such a clinical model, in order to counteract with Nietzsche's thinking. Secondly, the work proposed to investigate within Nietzsche's work a set of concepts that corroborated with the production of a clinical model within the psychology distant of moral prejudices that would have oriented this knowledge until Nietzsche and of the "will of truth". For that, we used the study of concepts within the author's work such as body, great reason, health, transvaluation of all values, tragic perspective and etc .. Finally, it is concluded that it is possible to approximate and create a space of intercession between Nietzsche's thought and clinical activity in order to propose a critical psychology in relation to the moral prejudices that support the will of truth about suffering.

Keywords: Clinic, Genealogy, Nietzsche, Psychology

Sumário

| | |
|---|----|
| Agradecimentos..... | 5 |
| Resumo | 7 |
| Abstract..... | 8 |
| 1) Introdução..... | 14 |
| 1.1) Nietzsche e o sofrimento | 14 |
| 1.2) Modelo clínico da modernidade: vontade de verdade como sintoma..... | 16 |
| 1.3) Nietzsche como psicólogo e a genealogia como pensamento clínico..... | 18 |
| 1.4) Influências e diferenças do trabalho | 20 |
| 1.4.1) Oswaldo Giacoia Junior: “grande psicologia” e psicologia como senhora das ciências | 21 |
| 1.4.2) Marta Faustino: Nietzsche como terapeuta e a terapia da terapia | 22 |
| 1.4.3) Gilles Deleuze: atividade clínica, espaços de intercessão e interpretação da obra nietzschiana | 23 |
| 1.4.4) Autogenealogia e possibilidade de um médico da cultura tornar-se médico de si..... | 24 |
| 1.5) Movimentos da pesquisa..... | 25 |
| Movimento I | 28 |
| 2) Nietzsche como crítico do conhecimento | 28 |
| 2.1) Conhecimento como “ <i>vontade de verdade</i> ”..... | 28 |
| 2.2) Perspectivismo | 34 |
| 2.3) “Saúde e doença” x “verdade e mentira” | 39 |
| 2.4) Genealogia como método clínico e a “ <i>grande psicologia</i> ” | 44 |
| 2.4.1) “ <i>Grande psicologia</i> ” e o método genealógico..... | 44 |
| 2.4.2) “Fisio-psicologia” e “inferência retroativa” | 48 |
| 2.4.3) Genealogia como um pensamento clínico | 51 |

| | |
|---|-----|
| 3) Genealogia do modelo clínico: da medicina moderna à psicanálise | 53 |
| 3.1) Michel Foucault: domínios de saber e práticas sociais | 54 |
| 3.2) Emergência de uma atividade, emergência de um olhar | 58 |
| 3.2.1) Prática médica da Idade Clássica: medicina das espécies e “verdade- acontecimento” | 58 |
| 3.2.2) Prática médica da modernidade: a anatomoclínica e a “verdade- demonstrativa” | 65 |
| 3.2.3) Consolidação do modelo médico moderno: controle social, equilíbrio e norma | 69 |
| 3.3) Da protopsiquiatria à clínica psiquiátrica | 76 |
| 3.3.1) Do grande internamento à protopsiquiatria | 76 |
| 3.3.2) Protopsiquiatria e poder psiquiátrico | 82 |
| 3.3.3) Dispersão do poder psiquiátrico | 87 |
| 3.3.4) Técnicas de averiguação da verdade da doença mental | 91 |
| 3.3.5) Crise do poder psiquiátrico: o problema da simulação e da verdade sobre a loucura | 97 |
| 3.4) Clínica e psicanálise | 104 |
| 3.4.1) Introdução à clínica psicanalítica | 106 |
| 3.4.2) O estágio em Salpêtrière: o vínculo de Freud com Charcot e com o problema da histeria | 108 |
| 3.4.3) Estudos sobre a histeria | 110 |
| 3.4.4) Psicanálise e o conceito de inconsciente | 118 |
| 3.4.5) Sexualidade e estruturação do sujeito | 124 |
| 3.4.6) Além do princípio do prazer e a segunda tópica | 129 |
| 3.4.7) Clínica psicanalítica e suas reverberações: etiologia, sintomatologia e terapêutica | 137 |
| Movimento II | 142 |

| | |
|--|-----|
| 4) Nietzsche como psicólogo | 142 |
| 4.1) “Grande psicologia” como ferramenta clínica | 143 |
| 4.1.1) Uma psicologia livre de preconceitos morais metafísicos | 143 |
| 4.1.2) Interesse psicológico na doença | 145 |
| 4.1.3) De médico da cultura a médico de si | 148 |
| 4.2) Crítica do “eu” e da consciência como estruturas centrais da subjetividade. | 150 |
| 4.2.1) Consciência como órgão reflexivo | 150 |
| 4.2.2) Consciência e comunidade | 153 |
| 4.2.3) Consciência e comunicação..... | 154 |
| 4.2.4) Malha gramatical e os limites da consciência | 155 |
| 4.3) Corpo, fisio-psicologia, esquecimento e memória | 159 |
| 4.3.1) Corpo e grande razão | 159 |
| 4.3.2) Alma como estrutura social de impulsos e afetos | 161 |
| 4.3.3) Compreensão fisiológica do corpo e da psicologia | 166 |
| 4.3.4) Esquecimento e memória | 170 |
| 4.3.5) Corpo e vontade: avaliar e interpretar como funções fisiológicas e expressões da vontade de poder | 175 |
| 4.4) Saúde e digestão | 181 |
| 4.4.1) Saúde como transmutação do sofrimento: as várias saúdes | 181 |
| 4.4.2) Saúde e moral..... | 183 |
| 4.4.3) Digestão e dietética..... | 186 |
| 4.4.4) Saúde e deslocamento de perspectivas | 190 |
| 4.5) Genealogia da moral e o aprofundamento do animal homem..... | 193 |
| 4.5.1) Genealogia da moral e o direito senhorial de criar valores | 193 |
| 4.5.2) Disputa entre nobreza guerreira e nobreza sacerdotal | 198 |
| 4.5.3) Popularização da promessa e da dívida | 202 |

| | |
|---|-----|
| 4.5.4) Ideal ascético | 208 |
| 4.5.5) Rebelião escrava, instinto de rebanho e difusão do ressentimento | 212 |
| 4.6) De que e como se sofre, então? | 219 |
| 4.6.1) <i>Horror vacui</i> | 219 |
| 4.6.2) Sofrer da relação com o sofrimento | 222 |
| 4.6.3) Ideal ascético e tipos de sofrimento desta interpretação | 226 |
| 4.6.4) Grande sofrimento e vida como problema | 231 |
| 4.7) O exercício de transvaloração de todos os valores | 234 |
| 4.7.1) Reavaliar todos os valores | 234 |
| 4.7.2) Moral como problema | 239 |
| 4.7.3) Indivíduo soberano e o desvencilhar do rebanho..... | 243 |
| 4.7.4) Averso da vontade de verdade: homem do conhecimento e arte..... | 249 |
| 4.8) Tragédia, <i>amor fatti</i> e fatalismo do asno | 255 |
| 4.8.1) Aspecto trágico da psicologia nietzschiana e <i>amor fatti</i> | 255 |
| 4.8.2) Eterno retorno e amor pela eternidade | 260 |
| 4.8.3) Relincho do asno e pura aceitação passiva | 263 |
| 4.9) Autogenealogia como recurso clínico..... | 269 |
| 4.9.1) Trajetória da obra nietzschiana e autogenealogia..... | 269 |
| 4.9.2) Experimentação do sofrimento e da decadência | 276 |
| 4.9.3) Paradoxo: relatar é criar a si | 283 |
| 4.9.4) Autogenealogia como ferramenta terapêutica..... | 288 |
| 4.9.5) Partilha da alegria e amizade..... | 292 |
| 5) Conclusão..... | 294 |
| 6) Referências bibliográficas..... | 303 |

Siglas para os livros de Friedrich Nietzsche:

NT – O nascimento da tragédia

HH – Humano, demasiado humano

A – Aurora

GC – A gaia ciência

Z – Assim falou Zaratustra

ABM – Além do bem e do mal

GM – Genealogia da moral

CI – Crepúsculo dos ídolos

CW – O caso Wagner

AC – O anticristo

VP – Vontade de potência

1) Introdução

“19. O mal. – Examinem a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos e perguntem a si mesmos se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais; se o desfavor e a resistência externa, se alguma espécie de ódio, ciúme, teimosia, suspeita, dureza, avareza e violência não faz parte das circunstâncias favoráveis sem as quais não é possível um grande crescimento, mesmo na virtude? O veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte – e ele nem o chama de veneno.”¹

1.1) Nietzsche e o sofrimento

A temática do sofrimento sempre esteve presente nos escritos do pensador Friedrich Nietzsche. De suas reflexões sobre as relações entre a arte trágica grega e o sofrer apresentados em *O nascimento da tragédia*, a seus escritos autogenealógicos² acerca de sua própria experiência e superação do sofrimento em *Ecce Homo*, o pensamento do filósofo alemão continuamente retoma a discussão sobre a relevância do sofrer para a existência da vida. Para o autor (CW, Nós, Antípodas), toda forma de expressão, toda arte e toda filosofia, bem como toda religião e toda ciência, teriam relação com o sofrimento da existência: seriam remédios e medidas que criamos diante do que a vida nos impõe. E, ainda de acordo com Nietzsche (GC, §370), existiriam dois tipos de sofredores: aqueles que sofrem por *superabundância* de vida, e aqueles que sofrem de *empobrecimento* de vida.

¹ GC, §19

² O conceito de autogenealogia será exposto em breve em contraposição ao termo autobiografia.

Diante do movimento contínuo de transformação, mudança e transição do Universo e da vida, de um lado, haveria os sofrendores por abundância de vida experimentariam o sofrimento trágico e seriam capazes de enxergar a qualidade e até mesmo transformar de maneira afirmativa o que há de terrível, de mal e de discutível na vida. Esta seria a experiência do sofrimento que se identifica com a abundância e com as cruéis paixões transformadoras do deus grego Dioniso. Por outro lado, haveria aqueles que sofrem de empobrecimento e, portanto, padecem de tal forma diante desse excesso da existência que precisam acalma-lo, silencia-lo, entorpece-lo e, assim, negar a parcela da vida que se apresenta como moléstia. Tratar-se-ia de um sofrimento que amaldiçoa a vida no que ela oferece e que, por isso, precisa prescrever uma *outra vida*, esta sim ideal e livre de aflições. É nesse sentido que Nietzsche aponta essa forma de produção a partir do sofrimento como empobrecimento como uma forma de *decadência e adoecimento*.

Em diversas partes de sua obra o autor coloca a si e a sua filosofia como formas de terapêutica em relação à cultura por considerar-se capaz de ler os sintomas desse movimento de *decadência e adoecimento*, movimento presente nas diversas formas de expressão humana que depreciariam a existência, que ensaiariam se vingar da vida. O filósofo Nietzsche, aproximando-se do trabalho de um médico ou de um psicólogo, desenvolve e faz uso de seu *pensamento genealógico* (GM, Prefácio, §6), capaz de investigar a formação histórica do *valor dos valores*, dos conhecimentos e práticas que circundam o presente. Este pensamento visa penetrar em verdades e fatos, aparentemente atemporais, que sustentam determinadas expressões religiosas, artísticas, filosóficas e subjetivas, e que nelas consolidam um compromisso moral. Através do pensamento genealógico, Nietzsche entende adentrar nessas verdades como interpretações morais e vislumbrar uma proveniência, uma herança para esse desacordo com a própria vida, um conjunto de juízos de valor historicamente consolidados que determinariam de antemão o que é “bom” e o que é “ruim” para a existência.

É com o apoio dessa forma genealógica de pensar, diagnosticar e tratar a produção de valores a respeito da experiência do sofrimento que essa pesquisa pretende se sustentar. Ainda, é com esse parâmetro avaliativo, a partir dessa perspectiva sobre o

sofrimento que procuraremos nos debruçar sobre os modos como o ocidente pensa e lida atualmente com o sofrer em suas diferentes dimensões. Dentre esses modos de lidar com o sofrimento estaria a *atividade clínica*. Ao nos depararmos com a tarefa sintomatológica e terapêutica do pensamento genealógico nietzschiano, nosso objetivo no presente trabalho é produzir um espaço de intercessão entre o pensamento de Friedrich Nietzsche e a atividade clínica, em especial no que tange o envolvimento de tal atividade com o sofrimento entendido como psíquico. Para tanto, parte da produção desse espaço de intercessão envolveria, primeiramente, uma análise genealógica da emergência desta atividade.

1.2) Modelo clínico da modernidade: vontade de verdade como sintoma

Por clínica, pode-se entender uma atividade que se organizou, e que ainda se organiza, em um período e contexto específico da história de nossa cultura, a saber, da transição do século XVIII para o XIX em diante, dentro da Europa. A atividade clínica seria *uma* maneira de se pensar e de se lidar com o sofrimento humano em nossa sociedade, seria uma das maneiras de criar “verdades” para essa experiência. Seja através da medicina, da psiquiatria ou da psicologia, essa atividade teria por finalidade a transformação do sofrimento, de preferência, direcionando-o a seu fim. Para tanto, a clínica teria se organizado em torno de um modelo onde seria necessário desenvolver uma *etiologia*, capaz de identificar as causas do sofrimento, uma *sintomatologia*, responsável por classificar e identificar os sinais do sofrimento, e também uma *terapêutica*, conjunto de técnicas capazes de erradicar a causa do sofrimento e mitiga-lo. Dentro do período de transição acima mencionado, a atividade clínica se atrelaria ao discurso científico para produzir as suas práticas e “verdades” a respeito do sofrimento baseando-se na *objetividade* da observação, na estabilidade através da noção de *equilíbrio* e na *normalidade* comparativa dentro de uma população. Tal “opção” acabaria por imprimir à experiência do sofrimento, associando-o ao desequilíbrio e à anormalidade, um valor negativo e o *status* de algo necessário de ser evitado.

A medicina como a conhecemos nos dias de hoje, com suas teorias e práticas embasadas no conhecimento produzido científica e empiricamente tem, segundo Foucault (2006), sua emergência na virada do século XVIII para o XIX na Europa. Tal período é marcado por um conjunto de transformações sociais, políticas, econômicas, tecnológicas e epistemológicas no continente que, por conta da expansão colonialista europeia, gradativamente espalharam-se para o restante do globo. Essas transformações que recobrem a passagem entre os séculos XVII e XIX incluem reformas políticas como a derrubada de regimes absolutistas e a organização de estados nações; mudanças nos modos de produção a partir dos processos de industrialização; reorganização do pensamento e da ciência da época apoiados no movimento iluminista; modificação dos espaços urbanos em função do aumento demográfico; etc.

Essas transformações podem ser, em grande parte, justificadas como parte da expansão do sistema econômico capitalista e responsabilizadas pela emergência de um novo conjunto de valores que, doravante, determinariam o modo de ser *homem*. Tais valores baseiam-se na suposta *essência* livre, racional e autodeterminada de todos os homens e influenciam diretamente na forma como o conhecimento se produz a partir dessa época. Os pilares do pensamento iluminista, o pensamento capaz de libertar o homem daquilo que não é sua essência, baseiam-se no cientificismo empírico, firmando a realidade no plano finito deste mundo, ao invés do plano abstrato e infinito de uma dimensão metafísica coordenado por uma entidade superior. É neste contexto que emerge, a partir da prática médica, o modelo clínico que, de agora em diante, chamaremos de *modelo clínico da modernidade*. Através de um conjunto de relações entre saberes e poderes evolidos na constituição da prática clínica, será sob a sombra do esquema médico que, tanto a psiquiatria quanto a psicologia abarcarão sua compreensão do sofrimento psíquico.

Por que seria então interessante, para nós, retomarmos a pesquisa do modelo clínico medicinal e da psicopatologia desde sua emergência? Cada vez mais, o saber *psi*, seja na psicologia, seja na psiquiatria, aproxima-se da patologização de qualquer forma de sofrimento. Seria essa a única maneira de valorar e atribuir sentido ao sofrimento? Para darmos conta de tal investigação, precisamos, de início, apontar

uma emergência possível da clínica médica, da clínica psiquiátrica e, em seguida, da clínica dentro da psicologia. Revirar o que está na superfície dos atendimentos e das práticas clínicas atuais, mas dobrado como profundidade.

Almejamos no presente trabalho pesquisar a invenção das práticas presentes e atuais e como suas dobraduras, como a proximidade com que esses dispositivos se compõem, não nos permitem observar suas próprias estratégias desenvolvidas ao longo do tempo. Cabe-nos ensaiar rearticular criticamente os enunciados e cenas que compõem e justificam este modelo clínico e fazer voltar à superfície suas forças de composição nunca contínuas, mas sim descontínuas e conflitantes, suas genealogias. Nosso objetivo, mais uma vez, é o de trazer à tona os enunciados e estratégias do modelo clínico da modernidade em seu caráter de *vontade de verdade* e suas consequências para a forma como existimos e pensamos o nosso próprio sofrimento psíquico e nossa subjetividade. A importância dessa parte do trabalho se remeteria não apenas à interpretação e a contraposição deste modelo clínico da modernidade para com a filosofia de Nietzsche, mas também seria parte de interesse do autor em pesquisar e compreender a formação histórica de tal modelo vigente. E, a partir dessa compreensão, passar a pensar quais intercessões seriam ainda possíveis entre a atividade clínica e o pensamento de Nietzsche.

1.3) Nietzsche como psicólogo e a genealogia como pensamento clínico

De acordo com Giacoia (2001) a psicologia seria uma peça constitutiva do projeto genealógico de Nietzsche. Desta maneira, acreditamos que acompanhar a proposta de psicologia dentro da obra nietzschiana, isto é, a proposta de uma psicologia livre dos preconceitos morais, em grande parte metafísicos, que a regiam até a pesquisa do autor (ABM, §23), seria uma tarefa duplamente interessante. Em primeiro lugar pela possibilidade desta psicologia nos auxiliar na produção de uma análise genealógica do modelo clínico desenvolvido ao longo da modernidade e na identificação da vontade de verdade dentro deste modelo. Em segundo lugar, pela possibilidade dessa mesma psicologia se aproximar de uma proposta terapêutica do projeto genealógico

de Nietzsche. Assim, a psicologia como proposta pelo filósofo nos parece uma dupla entrada para pensar as intercessões entre o pensamento do autor e a atividade clínica.

Nietzsche vive de 1844 até 1900, logo, foi contemporâneo de grande parte das transformações científicas do modelo médico e psiquiátrico e dos estudos iniciais em psicologia científica. Todo esse contexto de transmutação da medicina e das demais práticas terapêuticas ao longo do século XIX podem ser observadas como influência na obra de Nietzsche quando ele se posiciona como um pensador que poderia diagnosticar e tratar a cultura. Seu pensamento por vezes se propõe a uma leitura da cultura e dos indivíduos através de uma *sintomatologia*, através da leitura de um conjunto de signos que expressariam o mal-estar da civilização da qual ele mesmo fazia parte. Seus estudos genealógicos comumente se preocupam com a emergência dos valores que ele considerava como mantenedores da condição do ser humano como animal adoecido, bem como quanto à *etiologia*, as causas da forma adoecida e moderna de encarar o sofrimento. Por fim, suas ideias acerca da superação dos valores do homem, da *transvaloração de todos os valores* e sua perspectiva trágica da existência, nos remetem a uma forma de transformação da relação do homem com seu próprio sofrimento. Tais propostas de pensamento remetem-nos a certa operação com grande afinidade com a atividade clínica.

Acreditamos que o pensamento de Friedrich Nietzsche e, em especial, a sua perspectiva singular acerca da experiência do sofrimento como uma experiência de valor positivo para a existência, serviria como apoio para um duplo movimento de crítica à atividade clínica. Em primeiro lugar, como crítica negativa, julgamos poder considerar tanto a constituição da clínica quanto a sua finalidade como expressões da *vontade de verdade* e, conseqüentemente, como forma empobrecida de se lidar com a vida e com o sofrimento. Ao ensejar pensar e tratar o sofrimento da forma mais objetiva possível, e ao compreender a finalidade da clínica como um retorno ao um estado de *equilíbrio* anterior e comparativamente *normal*, a atividade clínica do modelo da modernidade, ao olhos de Nietzsche, se provaria ambiciosa de maneira decadente e adoecida em se colocar como maior do que a própria vida e seus percalços. Em seu compromisso valorativo com a verdade objetiva do sofrimento, com a estabilidade, o equilíbrio, a normalidade, a identidade, em outras palavras, em seu compromisso

moral, a atividade clínica da modernidade seria passiva de críticas nietzschianas a respeito de seus fundamentos e modos de funcionamento. Assim sendo, em um primeiro momento, nosso trabalho se volta à crítica da *vontade de verdade* na clínica.

E, através de um viés propositivo, a crítica e a obra nietzschiana seriam fecundas para se pensar uma outra maneira de produzir uma clínica. Tomando como foco a clínica do sofrimento compreendido como psíquico, propomos pensar as contribuições nietzschianas a respeito da psicologia, em especial em seus estudos que tangem o tema do corpo, da memória, da "grande saúde", da transvaloração de todos os valores, da perspectiva trágica da existência e da vontade como vontade de poder para que se crie as bases conceituais para uma clínica livre da *vontade de verdade*. Um modelo clínico em que a experiência do sofrimento possa ser positivada e singularizada ao invés de objetivada e normatizada; uma clínica onde a *etiologia*, a *sintomatologia* e a *terapêutica* não se consolidam sobre pilares fixos e nem morais que paralisam a existência e que estabelecem um parâmetro rígido de saúde, mas que sejam atos que possam corresponder a uma constante produção de valores e de sentidos em comunhão com o movimento da vida e da produção de uma "*grande saúde*". Sendo assim, o espaço de intercessão que propomos entre o pensamento de Nietzsche e a atividade clínica envolveria dois movimentos. Em um primeiro momento uma análise crítica genealógica do modelo clínico da modernidade e, em seguida, uma proposta de constituição de um modelo clínico pautado nos conceitos e na filosofia nietzschiana.

1.4) Influências e diferenças do trabalho

Uma série de trabalhos nos auxiliou e influenciou a pensar nesse espaço de intercessão entre o pensamento de Friedrich Nietzsche e a atividade clínica. Doravante apontaremos de maneira breve quais trabalhos nos influenciaram e de que maneira também nos diferenciamos destes em nossa pesquisa.

1.4.1) Oswaldo Giacoia Junior: “grande psicologia” e psicologia como senhora das ciências

Inicialmente, é importante pontuar a relevância do livro *Nietzsche como psicólogo* de Oswaldo Giacoia Junior (2001) pela ênfase que o autor atribui à psicologia como função central no conjunto do pensamento nietzschiano. Ao enxergar e descrever Nietzsche como psicólogo, Giacoia nos aproxima da proposta de uma “grande psicologia” que não esteja atrelada a preconceitos morais metafísicos e que, desta maneira, não seria orientada de maneira reducionista pela alma como unidade indivisível e essencial, pelo órgão da consciência, pelo “eu” e pela razão como núcleos centrais da subjetividade. O autor ainda associa tal “grande psicologia” como importante operador estratégico dentro das análises genealógicas de Nietzsche em torno dos fenômenos religiosos, morais, das grandes personalidades históricas e da produção do pensamento e da vontade de verdade. Aponta ainda para a importância da “inferência retroativa” para tal psicologia e como esta poderia concluir a partir de determinados fenômenos morais analisados, estando inclusa a produção do conhecimento, como estes seriam derivados de formas específicas de fisiologia e de vontade. Dessa maneira, o autor ressalta a concepção nietzschiana da psicologia como senhora das demais ciências, diante de sua capacidade de analisar quem precisa de tal ou qual forma de produção do conhecimento.

No entanto, apesar de dedicar um capítulo inteiro à análise nietzschiana da psicologia do ressentimento e às relações possíveis entre a obra do filósofo com o pensamento e a prática clínica de Sigmund Freud e a psicanálise, compreendemos que Giacoia dedique a ênfase de seu trabalho ao aspecto epistemológico e crítico dessa psicologia como rainha das ciências. Seu foco nos parece se demorar sobre as questões da fundamentação conceitual da psicologia de Nietzsche sem necessariamente se aprofundar nas consequências clínicas desta outra maneira de enxergar e produzir psicologia. De maneira a nos distanciarmos do trabalho do autor, o que pretendemos com nosso trabalho seria uma possível aproximação de Nietzsche como psicólogo no que tange a produção de ferramentas e estratégias para se pensar a clínica dentro da

psicologia, ou seja, pensar uma clínica do sofrimento psíquico a partir dos escritos de Friedrich Nietzsche.

1.4.2) Marta Faustino: Nietzsche como terapeuta e a terapia da terapia

A influência de Marta Faustino e de sua tese *Nietzsche e a grande saúde: para uma terapia da terapia* (2013) em nossa dissertação, diz respeito às indicações que a autora nos oferece de que a pesquisa ao longo da vida de Nietzsche tenha se aproximado de uma tradição filosófica que enxergava a filosofia como uma forma de terapia, isto é, como forma de transformação do sofrimento. Faustino aponta que, além de participar dessa tradição, Nietzsche se diferenciaria dela por propor uma terapia da própria terapia, uma vez que todas as tentativas do ocidente de cuidarem do sofrimento humano, sejam elas filosóficas, morais, religiosas ou mesmo clínicas, teriam sido contaminadas pelo ideal ascético e, portanto, nunca procuraram curar o ser humano da condição que o adoecia, ou combater as reais causas do sofrimento humano. Em lugar disso, as formas de terapia desenvolvidas ao longo da história do ocidente teriam tentado anestésiar e evitar esse sofrimento e usar tal estratégia como forma de perpetuação do ideal ascético, bem como do instinto de rebanho.

A proposta da autora, ao que nos parece, seria a de trabalhar o conceito de saúde e de grande saúde em Nietzsche como formas de produzir uma terapêutica das próprias terapias, uma terapêutica no que tange as formas de enfrentamento do sofrimento humano. Nesse sentido, o diagnóstico nietzschiano da cultura, bem como a sua proposta de transvaloração de todos os valores funcionariam, ao mesmo tempo, como pontos de aproximação e distanciamento da tradição da filosofia que se enxergava como terapêutica.

Vale ainda notar que, dentro do trabalho de Faustino, a transvaloração de todos os valores, a produção de uma grande saúde e a superação do homem em direção ao super-homem seriam vistas, dentro da obra nietzschiana, como tarefas que teriam como horizonte operacional toda uma cultura, e não apenas um indivíduo. No presente trabalho, desviando parcialmente da concepção de Faustino, tentaremos argumentar

a respeito das possíveis aproximações de Nietzsche com o modelo clínico em um nível subjetivo e individual nos pautando no exemplo que o próprio Nietzsche nos oferece, especialmente em seus prefácios e no livro *Ecce homo*, ao reavaliar seu processo de cura e de possibilidade de, como indivíduo, exercitar a transvaloração de todos os valores.

1.4.3) Gilles Deleuze: atividade clínica, espaços de intercessão e interpretação da obra nietzschiana

A influência e aproximação do trabalho do filósofo francês Gilles Deleuze vem principalmente de dois textos, a saber, *Mística e masoquismo* (2006, [1966]) e *Nietzsche e a filosofia* (2001). No primeiro dos dois textos, o autor intenta apontar as relações de ressonância entre a literatura e a clínica psiquiátrica. Deste esforço tomamos duas colocações para embasar a presente dissertação. A primeira delas é a divisão da atividade clínica e seu trato com a patologia em, minimamente, três atos medicinais: a *etiologia* (pesquisa das causas da doença), a *sintomatologia* (estudo dos signos da doença) e, por fim, a *terapêutica* (o estudo ou aplicação de um tratamento). Será a partir desta pista sobre a divisão da atividade clínica que tentaremos montar uma genealogia do modelo clínico da modernidade a partir dos textos de Michel Foucault referentes à emergência de tal modelo ao longo do século XIX na clínica médica e psiquiátrica, bem como a partir dos textos de Sigmund Freud que tocaram no tema da composição da clínica psicanalítica.

O segundo aspecto do texto *Mística e masoquismo* que nos interessou foi a possibilidade apontada por Deleuze de haver intercessões possíveis entre a literatura e a clínica, afirmando que, em especial na parte que tange a sintomatologia, essas duas atividades partilharam pontos de comunicação. A partir desta colocação, bem como dos apontamentos de Deleuze na entrevista nomeada *Os intercessores* (1992), pensamos na possibilidade da criação deste espaço de intercessão que propomos. Isto é, um espaço onde seja possível criar novos conceitos e concepções a partir das reverberações entre a filosofia de Friedrich Nietzsche e a atividade clínica.

Em seguida, de *Nietzsche e a filosofia*, extenso trabalho deleuziano de análise da obra do filósofo alemão, tomamos em muito emprestada a interpretação de Deleuze, em especial o seu entendimento da proposta crítica nietzschiana ser baseada na crítica do *valor* e do *sentido*. Em muitos aspectos, tentamos reverberar essa concepção da crítica nietzschiana com a atividade clínica em seu aspecto positivo, isto é, no que tange a proposta de uma psicologia livre de preconceitos morais metafísicos e constantemente crítica em relação a qualquer formação moral. Além disso, nos aproximamos de Deleuze diante de sua compreensão do homem como espécie adoecida pelo ressentimento e a interpretação do trabalho de Nietzsche como uma proposta não de melhoramento, mas de superação do homem e de libertação da vontade do *espírito de vingança*.

1.4.4) Autogenealogia e possibilidade de um médico da cultura tornar-se médico de si.

Por fim, recorreremos às recentes pesquisas sobre a obra e o pensamento de Nietzsche que trabalham o conceito de *autogenealogia* afim de discutirmos as intercessões possíveis entre o pensamento genealógico e a clínica. Pesquisadores como Viesenteiner (2010, 2014, 2015) e Paschoal (2015) nos ajudaram a refletir a respeito do pensamento genealógico nietzschiano quando este teria modificado seu foco da análise da cultura para uma análise da sua própria vida e de sua trajetória intelectual. Diante dessa operação, dessa auto avaliação dos valores que teriam constituído sua própria subjetividade, Nietzsche teria empregado o mesmo rigor genealógico do médico da cultura para se tornar um médico de si e ser capaz de operar a transvaloração de todos os valores constituintes do sistema moral de que fazia parte.

O conceito de autogenealogia não foi formulado por Nietzsche, entretanto, para os pesquisadores acima citados, pode-se afirmar que o pensamento genealógico toma como foco a formação de uma subjetividade através do exemplo de processo de auto avaliação da obra e da vida que o filósofo Nietzsche teria praticado e registrado, principalmente, em seus prefácios tardios e no livro *Ecce Homo*. Os pesquisadores do

conceito de autogenealogia apontam para a possibilidade de que a obra *Ecce homo*, na qual Nietzsche descreve e avalia a trajetória de suas vivências singulares dentro da modernidade, bem como sua singular trajetória intelectual, se caracterize como um livro autogenealógico, e não autobiográfico como seria comum de o classificar.

As pistas que seguimos a partir do conceito de autogenealogia são aquelas que nos auxiliam a pensar na genealogia como um recurso terapêutico afinado com o exercício de transvaloração de todos os valores. Dessa maneira, a proposta do pensamento genealógico de superação da moral e da cultura seria também possível dentro de um horizonte subjetivo, tendo como foco a composição a análise dos valores que compõem uma subjetividade. A autogenealogia nos parece ser um conceito rico para trabalharmos as intercessões entre o pensamento de Nietzsche e a proposta de uma psicologia clínica que percebe a formação dos valores e sentidos morais como um problema de saúde e, por essa razão, trabalha a crítica constante destes valores e sentidos, desvencilhando-se assim de uma vontade de verdade.

1.5) Movimentos da pesquisa

Perseguindo nosso objetivo de construir um espaço de intercessão entre o pensamento de Friedrich Nietzsche e a atividade clínica, o presente trabalho se divide em dois movimentos. Em um primeiro movimento desenvolveremos a tarefa negativa de nosso trabalho em dois capítulos. Por tarefa negativa, compreendemos o aspecto crítico em relação ao modelo clínico da modernidade e a tradição do pensamento que corroborou para sua constituição. Para a execução de tal tarefa, o capítulo intitulado “*Nietzsche como crítico do conhecimento*” apresentará as diferenças que o pensador aponta entre uma tradição do pensamento onde o conhecimento seria baseado na “*vontade de verdade*” e a sua própria visão do conhecimento como algo baseado na “*vontade de poder*”. O mesmo capítulo pretende também demonstrar que, a partir dessa outra concepção do conhecimento, haveria uma aproximação do pensamento nietzschiano ao problema da saúde diante da inversão do eixo crítico que o autor realiza ao desenvolver o seu pensamento genealógico. A crítica realizada por

Nietzsche deslocaria seu eixo de funcionamento de um problema entre a “verdade” e a “mentira” para um eixo entre a “saúde” e a “doença”. A partir da apresentação destas distinções do pensamento crítico de Nietzsche, acreditamos ser possível rastrear dentro de uma genealogia do modelo clínico, emergente ao longo da modernidade, os traços e expressões de vontade de verdade em suas práticas e teorias.

Ainda como parte do primeiro movimento de nossa pesquisa, o terceiro capítulo, intitulado “*Genealogia do modelo clínico: da medicina moderna à psicanálise*” tentará traçar uma genealogia do modelo clínico emergente a partir da passagem do século XVIII para o XIX na Europa. Pesquisaremos a constituição deste modelo clínico a partir da medicina moderna, sua passagem para uma clínica psiquiátrica e, seguindo o nosso objetivo de pensarmos a psicologia clínica, sua influência na clínica psicanalítica desenvolvida por Sigmund Freud. Nossa genealogia pretende identificar as expressões da vontade de verdade em cada uma dessas expressões do modelo clínico da modernidade e em cada um de seus três atos, isto é, dentro da etiologia, da sintomatologia e da terapêutica de cada um deles. As pistas principais que buscaremos como marcas da vontade de verdade dentro desse modelo clínico são sua *valoração negativa do sofrimento e do próprio adoecimento* além das noções de *objetividade, equilíbrio e normalidade* presentes em suas teorias e práticas. Ao longo do capítulo, recorreremos, principalmente, aos escritos e cursos de Michel Foucault a respeito da constituição da clínica médica e psiquiátrica, bem como os escritos freudianos a respeito da clínica psicanalítica.

O que se pretende perseguir em um *segundo movimento* dessa pesquisa, estando o capítulo “*Nietzsche como psicólogo*” dentro da tarefa positiva de nosso trabalho, é a possível aproximação e intercessão entre o pensamento de Friedrich Nietzsche e a atividade clínica dentro da psicologia. Tendo em vista a proposta nietzschiana de desenvolver uma psicologia livre dos preconceitos morais metafísicos, bem como a perspectiva do autor que afirma o sofrimento como algo necessário e potente para a existência, buscaremos dentro de sua obra um conjunto de conceitos que auxiliem como ferramentas na constituição de uma proposta clínica no que tange o sofrimento psíquico. Acreditando na mencionada intercessão entre Nietzsche e a clínica, nos guiaremos através dos atos da clínica moderna (*etiologia, sintomatologia e*

terapêutica) para interpretarmos a obra do pensador. Assim, buscaremos compreender qual seria, para Nietzsche, a etiologia do sofrimento humano, como este se organizaria e qual seria sua proposta de tratamento desse sofrimento. Através de tal pesquisa, almejamos nos aproximarmos de uma psicologia clínica distante da vontade de verdade, bem como das noções de *objetividade, equilíbrio e normalidade*.

O nome da presente dissertação, *Genealogia e clínica* busca expressar a construção desse espaço de intercessão onde o modelo clínico da modernidade passa por uma análise genealógica, como será trabalhado no capítulo *Genealogia do modelo clínico: da medicina moderna à psicanálise* e, simultaneamente, o pensamento genealógico é interpretado como possível ferreamente para operar um outro modelo clínico, como será visto com especial ênfase no capítulo *Nietzsche como psicólogo*.

Movimento I

2) Nietzsche como crítico do conhecimento

2.1) Conhecimento como “*vontade de verdade*”

A fim de seguir o exercício de reflexão crítica sobre os valores constituintes da atividade clínica no campo da psicologia, considerando tanto o caráter negativo quanto o propositivo desta reflexão possível, é preciso se debruçar na história da configuração do valor dos valores desta atividade, ou seja, em sua *genealogia*. Pensar de maneira *crítica* as práticas e os saberes constituídos na *história do pensamento* a respeito de tal assunto, isto é, pensar a atividade clínica como uma forma de conhecimento em relação com uma experiência específica que é a do sofrimento, seria indagar os valores que sustentam esta atividade, bem como suas modulações. Urge, primeiramente, desenvolver um caminho através do qual pode-se alcançar tal meta, traçar a maneira como analisaremos a evolução deste conhecimento específico. A partir de então, os debruçaremos sobre as indicações nietzschianas a respeito dos valores envolvidos na *produção de conhecimento*.

Para Nietzsche (ABM, §1), todos os filósofos até ele, teriam reverenciado a veracidade, buscaram a verdade e alegaram que a própria filosofia e o pensamento se moveriam através dessa “*vontade de verdade*”. Para o autor, tal perspectiva refletiria a parcela hegemônica do conhecimento filosófico que se constituiu na Europa moderna, de Descartes a Kant, e que teria se constituído como efeito de parte do pensamento grego da antiguidade, em especial aquela atribuída a Sócrates e Platão. O que muito teria sido questionado ao longo desta tradição do pensamento, ao longo dessas diversas formas que a “*vontade de verdade*” se manifestou, teria sido quanto à fonte, quanto a origem desta vontade natural de conhecer, de se saber sobre a “verdade”. No entanto, segundo Nietzsche, e ainda seguindo o primeiro aforismo de

Além do bem e do mal, o que normalmente não se teria feito seria questionar o valor desta vontade, isto é, o motivo pelo qual o valor dessa vontade se diferenciaria das outras como fundamental, como a base que constituiria a importância e o peso da busca pelo conhecimento, em todas as coisas, exclusivamente na forma da verdade.

Ainda no primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*, “Do preconceito dos filósofos”, quando Nietzsche questiona o valor da “*vontade de verdade*”, ele aponta esta vontade como uma maneira de *julgar, valorar e interpretar o mundo* que, baseado na *crença* e no *preconceito* do valor absoluto da verdade, teria movimentado a maior parte do pensamento até sua época, seja este pensamento filosófico, religioso, estético, político, etc. Sendo assim, podemos inferir que, para o autor, haveriam diferentes modos de julgar e de valorar que moldaram os *procedimentos lógicos* de um pensamento e de sua história, de sua tradição. O trabalho no primeiro capítulo de *Além do bem e do mal* pode ser visto como a tarefa de apontar o conjunto de preconceitos e crenças que repousariam na filosofia e na história do pensamento do ocidente até o presente do autor.

A mencionada tradição do pensamento ocidental, seja em sua forma religiosa, filosófica, científica, artística, política, etc., apresentaria, habitualmente, a concepção de que o mundo como nos é apresentado, tem *valores e sentidos dados* a serem descobertos, como se eles já estivessem nas “*coisas em si*”, ocultos, velados nas coisas e em nós mesmos de antemão e *a priori*. Para Nietzsche (CI, O problema de Sócrates, §2), seria parte dessa tradição, ao menos desde Sócrates e Platão, conceber o *mundo das aparências*, o mundo que nossas sensações nos daria acesso, como algo menos do que ele realmente seria, como algo faltoso de verdade, como se o *mundo das aparências* ocultasse um outro mundo, um *além mundo*, um *mundo das essências* onde as coisas seriam imutáveis. Dessa maneira, sentindo-se enganado e desprovido da *verdade* pelo *mundo das aparências*, suposto mundo de constantes câmbios e formas ilusórias, tal tradição do pensamento poderia concluir que a vida, o mundo e a realidade, em sua aparência, valeriam menos do que a verdade, esta presente apenas em outra dimensão, ou mesmo que nada valeria. Para essa tradição do pensamento, a verdade não se apresentaria no mundo físico, fenomênico e dos sentidos, mas em um mundo *metafísico*, transcendente e além, um mundo ideal

acessível através do conhecimento, mas não de qualquer forma de conhecimento, uma vez que o conhecimento sensorial nos ludibriaria, mas sim, de um *conhecimento lógico e racional*.

Haveria uma relação específica com o tempo e com a mutabilidade do mundo e da realidade como parte constituinte deste conhecimento que, ao longo do tempo e dos diversos pensadores, confiaria no *raciocínio lógico* e na *faculdade da razão*³ como aparatos inatos do ser humano e capazes de desvelar a verdade das coisas para além de sua aparência. Dentro dessa concepção hegemônica de conhecimento desenvolvida no ocidente, tender-se-ia a pensar pela via das descobertas e das verdades ocultas, pensar que parte da realidade que nos circunda estaria encoberta e que nela o tempo não agiria como transformador. Para essa concepção, o mundo das aparências não cessaria de se transformar diante da passagem do tempo e, por conta de tal inconstância, nos seria enganosa. Dessa maneira, a realidade, ainda obscura e demasiada móvel ao nosso conhecer sensorial, aguardaria pela iluminação de nosso ser, seja pela via da alma ou da consciência, e pela eficácia dos nossos instrumentos da lógica e da razão, para ser desvelada, encontrada, descoberta.

Dentro dessa perspectiva, produzir um método de acesso à realidade seria o mesmo que construir um caminho comum, um caminho partilhado e neutro, como um mapa fixo, para que se alcance, de maneira indiferente e impessoal, um mesmo ponto imutável. As verdadeiras formas de avaliação e de interpretações a respeito do mundo estariam, ao mesmo tempo, veladas e presentes em todos os lugares, em todos os objetos e em qualquer momento, desde que o sujeito do conhecimento saiba como encontrá-los. Diante dessa característica do Universo, o referido legado do pensamento se ateriam a buscar e demarcar aquilo que não se transforma no real. Em outras palavras, para os representantes dessa tradição do pensamento haveria, para além da *aparência* de transformação das coisas, uma *essência* nelas mesmas e que esta seria invariável em relação ao tempo e acessível através do método certo de

³ No presente texto, *lógica* pode ser compreendida como uma forma de pensamento que busca a harmonia e o equilíbrio entre todos os termos da realidade, produzindo identidades, diferenças e comparações; já a *razão* seria a forma do pensamento que busca na realidade as relações de causa e efeito.

conhecer (CI, A “razão” na filosofia”, §1). Tal visão do conhecimento, predominante até os dias de hoje, não apenas teria cotado sua própria história, a história do suposto desvelamento progressivo de verdade, de maneira linear e acumulativa, como enxergou em toda relação entre um *sujeito do conhecimento* e um *objeto* a ser conhecido, um caminho a se tornar seguido de forma retilínea e comum por todos aqueles que almejam alcançar o conhecimento sobre a verdade, todos aqueles guiados pela *vontade de verdade*.

Seria a essa tradição *metafísica* do pensamento, em suas diversas formas, que Nietzsche condenaria ao longo de seus escritos e esboçaria a explicação de seu aparecimento a partir da própria vida e de certa forma de *vontade* com que a própria vida humana teria se organizado. Para o filósofo germânico (GC, §344), tal tradição do pensamento acima apresentado não suportaria o caráter de perpétua mudança e impermanência da realidade, a relação do Universo com uma temporalidade que transforma todas as coisas constantemente. Nietzsche (GC, §344) argumentará que semelhante maneira de pensar deve supor um conhecimento maior do que a própria vida, maior do que o todo, uma avaliação totalizadora dos valores e sentidos da existência que só poderia ser demarcado exteriormente à própria existência. Tal tradição partiria da premissa de que o homem, ser vivo, seria capaz de se distanciar da totalidade das coisas a ponto de julgá-las e avaliá-las de maneira imparcial, definitiva e atemporal.

Para tanto, não só o homem precisaria encarar o paradoxo de separar-se do todo ao qual pertence, como também deveria estabelecer em *si mesmo* um eixo fixo que não se transformaria, que não cambiaria, um parâmetro que, por sua imutabilidade, seria capaz de imprimir valores e sentidos definitivos às coisas. Nietzsche (CI, Os quatro grandes erros, §8) aponta que, para que houvesse um conhecimento assim absoluto, objetivo e definitivo sobre um *objeto* e suas transformações, seria necessário que o próprio *sujeito do conhecimento* possuísse algo inalterável, uma essência imutável para acompanhar de maneira supostamente objetiva aquilo que não se transformaria em um objeto.

Assim, podemos acompanhar a descrição nietzschiana do pensamento metafísico em quatro partes que, para o filósofo (ABM, §2), não seriam mais que, como o título do

primeiro capítulo de *Além do bem e do mal* coloca, *preconceitos* arraigados no corpo e, conseqüentemente, na produção de pensamento dos filósofos e pensadores até sua chegada. Em primeiro lugar, o pensamento metafísico como expressão da *vontade de verdade* acreditaria que os *objetos* a serem conhecidos possuiriam uma essência e que haveria, então uma “*coisa em si*”. As aparências e mutações dos objetos dentro da realidade seria o que nos enganaria diante da verdade de cada coisa. Em segundo lugar, o *sujeito do conhecimento* deveria ser composto de um eixo fixo e igualmente imutável, capaz de avaliar e atribuir sentido aos objetos de conhecimento de uma maneira fixa, como vimos acima, lógica e racional, identificando o que é duradouro e essencial em cada uma das coisas. Tal eixo fixo do sujeito do conhecimento pode ser identificado como a “*alma*”, como a “*consciência*”, como o “*eu*”, sempre um conceito unitário e indivisível responsável pelo impulso à busca da verdade absoluta.

Em terceiro lugar, essa dicotomia entre um *objeto* a ser conhecido e um *sujeito do conhecimento* a conhecê-lo colocaria o ser humano e suas faculdades cognitivas da lógica e da razão como coisas separadas do mundo e da realidade, supostamente garantindo o acesso aos valores, interpretações e finalidades últimas de todas as coisas e do Universo. Para tanto, o ser humano deveria se ver como *separado do todo ao qual pertence*, capaz de conceber valores absolutos sobre a vida e sobre o Universo estando eles mesmo imersos nestes. Tal ação constituiria, como colocado acima, um paradoxo para Nietzsche. Por fim, o último dos preconceitos que acompanharemos aqui constituir-se-ia no preconceito quanto à oposição dos valores. Para Nietzsche (ABM, §2), a concepção de que haveriam coisas puras, bem como partes puras e irreduzíveis do sujeito do conhecimento, acarretaria na conclusão de que um valor não poderia provir de seu oposto e de que haveriam valores, equivalências e características essenciais reservadas a cada coisa. Assim, por exemplo, tal preconceito sustentaria que a verdade seria um valor absoluto e puro e que, portanto, nunca poderia provir do engano, da falsidade e da ilusão. As coisas puras, as coisas em si, logo a vontade pura, a vontade de buscar a verdade em si, não poderiam partir de uma vontade oposta ou de um impulso oposto.

Ainda tratando a respeito da tradição hegemônica do pensamento ocidental e das formas como a metafísica se apresentaria, Nietzsche elucida no aforismo 16 de *Humano, demasiado humano* duas maneiras de avaliar e interpretar o mundo fenomênico de maneira fixa. A primeira delas sendo a tentativa de encontrar a “*coisa em si*” a partir de um método rigoroso que *descobriria* no mundo manifesto a sua essência. A segunda sendo o reconhecimento de uma *inacessibilidade* à “*coisa em si*”, tendo em vista a sua própria incondicionalidade, a “*coisa em si*” como causa primeira, seria, logo inacessível. Trazendo a imagem alegórica de uma pintura, por um lado, haveria primeiro a perspectiva de que o mundo, como este se apresenta, seria uma pintura terminada, uma *expressão já dada* da qual precisaríamos extrair seu derradeiro valor e sentido interpretando-a metodologicamente de forma correta em direção à sua verdade. Em seguida, ao revelar o valor e o sentido verdadeiro e derradeiro da pintura, poderíamos entender lógica e racionalmente a intenção original do pintor, do autor da obra. Já na segunda forma metafísica de avaliar e interpretar a pintura, entender-se-ia que o valor e o sentido dessa obra em si, da pintura e da intenção do pintor, não seriam plenamente acessíveis a nossos sentidos, ou seja, não fariam parte do mundo fenomênico. A constante mudança do mundo e de nós mesmos não permitiria que encontrássemos o valor e o sentido fixo da pintura ou da orientação original de seu executor. Os valores e os sentidos da obra, da própria realidade, seriam para nós inacessíveis, perdidos na limitação de nossos sentidos e da nossa capacidade de conhecer.

Seria diante de tal tradição do pensamento que Friedrich Nietzsche se mostra severamente crítico e passa a pensar outra forma de se refletir sobre a própria produção do conhecimento. Influenciado por filósofos, artistas e pensadores antigos e contemporâneos que se opunham a essa tradição do pensamento, Nietzsche construirá sua obra sobre os alicerces de uma crítica ao mesmo tempo negativa em relação a essa forma de compreender o conhecimento, e propositiva no sentido de sugerir uma outra perspectiva a respeito do conhecer. A crítica que Nietzsche (ABM, §2) desenvolve ao longo de sua obra seria a possibilidade de que essas duas formas metafísicas de pensamento e seus preconceitos e crenças não passem de *uma perspectiva* baixa, de rã, no caso. Tais perspectivas seriam um sinal, *um sintoma de fraqueza e decadência na história do pensar*. Para o filósofo, o mundo em movimento,

o mundo em devir, não permitiria a criação de um eixo fixo de avaliação e interpretação que imprimiria valores e sentidos absolutos à vida e à experiência. O filósofo alemão (GC, §346) refuta severamente o conhecimento que se pretende maior que a vida, o conhecimento que se vê separado da vida e o homem que se enxerga como separado do mundo. É, portanto, um crítico severo da perspectiva de que o conhecimento pode englobar e dar conta de entender, prever, dissecar e responder de maneira absoluta a respeito da própria vida da qual ele mesmo faz parte. Em resumo, para o autor (ABM, §1), a própria “*vontade de verdade*” não passaria de uma expressão de uma vontade maior, de uma vontade do vivo de avaliar e interpretar o mundo, de uma *condição básica de toda a vida, a saber, a perspectiva*.

2.2) Perspectivismo

Ao mesmo tempo em que Nietzsche (GC, §54 e CI, A “razão” na filosofia, 2) criticaria essas tentativas metafísicas de compreender o mundo, proporia outra medida, desta vez móvel, para produzir avaliações e interpretações sobre a realidade e afirma-la em seu caráter de pura aparência e mudança. Um dos aforismos em que o autor desenvolve tal pensamento que reverberará ao longo de sua obra é o 32 de *Humano, demasiado humano*. Ao explorar a dimensão do conhecimento sobre a vida e da experiência que escapam à lógica e à razão, ou seja, ao explorar os limites do próprio conhecimento, Nietzsche aponta esta atividade, a atividade do conhecer, como *ilógica e injusta*. Inevitavelmente, dentro da condição de seres vivos, o que seria ilógico emprestaria valor e sentido à vida, à linguagem, à arte e à experiência de forma geral. Para o filósofo, avaliá-amos, ou seja, atribuiríamos valores e juízos sobre toda a realidade, não apenas de forma racional, consciente ou impessoal. Mas sim, todo o tempo, designaríamos equilíbrios e características, bem como palavras e valores à realidade e criaríamos *perspectivas* a partir de relações ilógicas com o mundo. É o personagem Zarathustra quem coloca o homem como o ser estimador, aquele que primeiramente colocou valor e sentido nas coisas para se conservar (Z, I, Das mil metas e uma só meta).

Por que o autor aponta tais relações de juízos e perspectivas como ilógicas? Inicialmente porque o material de nossas experiências se apresentaria *sempre incompleto*, ainda não finalizado e nem definitivo. No momento em que vivemos algo estamos processando este algo que reverberará de maneira complexa sobre as experiências passadas e vindouras. Em seguida, a forma como conectamos esses fragmentos de vivência, a causalidade que tentamos imprimir aos acontecimentos, não garantiria uma organização apropriada pois não seria de nosso acesso nem a complexa *rede causal* dos acontecimentos (a qual, de fato, envolveria muitos fragmentos de *casualidade* e *aleatoriedade*), nem a finalidade última das coisas, nem das vivências. Em terceiro, todo conhecimento, mesmo das parcialidades da vida, seria inexato. Não haveria maneira definitiva de conhecer algo por completo ou alcançar a previsibilidade total de seu comportamento futuro simplesmente pelo fato de encontrarmos sua constante transformação e a limitação de nossa própria perspectiva sobre cada objeto como parte da realidade. Não existiria direito lógico ou racional sobre coisa alguma. E, por fim, a medida com que medimos nosso próprio ser não seria imutável. Faríamos parte de um jogo complexo onde a régua que se mede varia de tamanho em função da execução de sua função. Para conhecermos algo de maneira fixa, seria necessário que nós mesmos tivéssemos algo de imutável para atribuir a mudança/variação ao outro objeto.

E, enfim, por que nossas avaliações e interpretações seriam injustas? Para Nietzsche (HH, §16), não poderíamos viver sem avaliar, sem julgar o que é bom ou ruim para nós mesmos, sem sermos tomados por aversões ou inclinações diante do mundo. Aqui, mais uma vez, as avaliações se apresentariam como algo ilógico, como algo do campo dos afetos e dos impulsos fisiológico onde nos inclinaríamos em direção a algo ou deste algo tenderíamos a nos distanciar. Assim, dentro da teoria do conhecimento proposta por Nietzsche, atribuiríamos inevitável e constantemente valores comparativos entre as coisas e acerca do que seria tido como *bom* ou *ruim* dentro da realidade que compomos, sempre de maneira interessada. Seríamos seres de julgamentos ilógicos e injustos e, ainda por cima, capazes de reconhecer isto. Tal linha de raciocínio nos levaria ao caráter indubitavelmente precipitado de nossas avaliações. Nós mesmos seríamos os coloristas do mundo. Seríamos, cada um de nós, conhecedores do mundo que atribuem valor e sentido à pintura; nem o mundo

nem nós mesmos estaríamos prontos e definidos de antemão, seríamos capazes de e compostos por avaliações e interpretações. O conhecimento se apresentaria, assim, de maneira diferente do pensamento metafísico. Ao invés de um caminho comum e neutro entre sujeito do conhecimento e objeto, Nietzsche irá propor uma aproximação sempre interessada, enviesada, plena de vontade entre uma perspectiva e o mundo.

Seria dessa forma que até mesmo a vontade de se alcançar uma verdade comum e velada passaria a ser enxergada como mais uma perspectiva, mais um ponto de vista interessado. A esse movimento específico da vontade que faz com que o pensamento deseje o que é fixo e imutável na realidade, a essa desdém e separação para com a força ilógica e injusta da vida, Nietzsche dará o nome de “*vontade de verdade*”. O trabalho platônico, bem como todo o dogmatismo filosófico até Nietzsche, isto é, o esforço do pensador grego e de seus sucessores em afirmar o *mundo das essências* como superior ao *mundo das aparências* e a afirmação sobre um sujeito racional capaz de identificar de forma comum e neutra a realidade das coisas, não passariam, para Nietzsche (ABM, Prefácio), de uma inversão da relação da própria perspectiva, criando assim uma perspectiva como única e verdadeira. Veremos, logo a seguir, como e por quê, para Nietzsche, esta inversão seria um sinal de fraqueza da própria vida e um sintoma de um adoecimento.

A perspectiva seria, para Nietzsche (ABM, Prefácio), a condição básica da vida. Todo ser vivo teria por impulso básico a vontade de impor seus valores e seu sentidos, sua interpretação no mundo. Seria absurdo para o filósofo (GC, §374) considerar uma existência que não atribuísse sentido, que não interagisse com o mundo a partir de uma interpretação extremamente individual. Assim, prosseguindo com a definição do perspectivismo, ou do fenomenalismo em Nietzsche (GC, §354), cada ser vivo tentaria impor sua valoração e seus sentidos ao mundo a partir de seu próprio corpo e dos seus afetos e impulsos, de sua organização fisiológica. De forma que todas as nossas ações seriam, no fundo, pessoais de maneira incomparável. Sendo assim, haveriam tantas perspectivas sobre o mundo quanto ângulos possíveis de visão e meios possíveis de interação dos corpos. A perspectiva seria tida para Nietzsche como arte de interpretação, arte extremamente individual e intransferível, incomunicável em sua integralidade. No caso dos seres humanos, por exemplo, toda comunicação de uma

experiência seria já desgaste, encolhimento, resumo desta, tendo em vista a limitação do campo semântico e gramatical para descrevê-la e para trazê-la à consciência.

Dessa forma, o universo do conhecimento, para Nietzsche (GC, §374), se expandiria de uma maneira gigantesca e, muitas vezes, aterrorizantes. O autor (GC, §374) aponta para uma nova abertura para o “infinito”, tendo em vista a nossa própria limitação de perspectiva e a quantidade ilimitadas de perspectivas existentes a respeito do mundo, ou seja, a quantidade *infinita de avaliações e interpretações* que existiriam sobre o Universo. Diante deste gigante desconhecido, haveria a possibilidade de divinizá-lo mais uma vez e nos paralisarmos diante da adoração de uma impossibilidade do conhecimento. Mas, para Nietzsche (GC, §374), haveriam maneiras mais interessantes e afirmativas de se trabalhar dentro do espectro das múltiplas interpretações e pontos de vista do mundo.

Nietzsche rejeitaria a concepção de um “conhecimento em si”, a possibilidade de um olho desinteressado que não se voltaria para nenhuma direção. Em oposição a esse olhar indiferente sobre o mundo, Nietzsche (GM, III, §12) proporia um “conhecer” perspectivo onde quanto mais olhares conseguíssemos incidir sobre algo, mais “completo” e “objetivo” seria nosso conceito a respeito desse algo. Mesmo assim, tanto a concepção de algo completamente conhecido como de um conhecimento totalmente objetivo estariam extintos dentro do ponto de vista nietzschiano. Não haveria, portanto, mais um mundo verdade a ser descoberto, mas a força de interpretação ativa necessária para criar o mundo. Tal movimento corresponderia a jogar com a aparência de uma outra maneira, estudando e sentindo a realidade, impondo sua própria interpretação. Uma vez que avaliar e interpretar o mundo seria sempre um exercício singular, tanto os valores quanto os sentidos atribuídos à realidade passariam a pertencer ao campo da criação. Nietzsche deslocaria assim a questão do conhecimento da descoberta para a invenção.

Tanto a concepção a respeito do julgamento da realidade quanto o perspectivismo trazem uma inversão dos valores que compõe a “*vontade de verdade*” como modo de existir e conhecer. A partir da filosofia de Nietzsche (ABM, §4), seria possível passar a abraçar a aparência, o erro, o engano e o falso, tendo em vista que, tanto nossos julgamentos quanto interpretações seriam, ao mesmo tempo, sempre *provisórios*,

parciais e indispensáveis ao movimento do vivo. Diante de um mundo sem verdades absolutas ou pontos de vista únicos e estratificados, a mentira, a enganação, a força de interpretar e impor no mundo uma realidade seriam sinônimos de uma vontade forte diante do absurdo que seria o existir. Uma vez afirmado que não haveriam valores ou sentidos prontos de antemão, a vida e a existência se apresentariam com certo grau de absurdidade e como certo absurdo e descompasso entre o julgar e o interpretar constantemente e a impossibilidade lógica de que essas avaliações e interpretações deem conta por completo do real. Tal absurdo seria uma condição trágica da vida e da existência, tema este frequentemente afirmado na obra de Friedrich Nietzsche.

Diante de tal proposta trágica e de tal compreensão da realidade e do conhecimento, como seria possível efetivar uma crítica, e até mesmo uma autocrítica, às outras formas de conhecer e de existir? Qualquer interpretação e julgamento do mundo seriam, portanto, igualmente válidos e verdadeiros? Diante da suposição de que toda interpretação e julgamento seriam provisórios, seriam uma parcela de engano e de aparência, o valor atribuído a uma verdade absoluta e comum cairia em desuso. O parâmetro nietzschiano de crítica não poderia mais se apoiar na dicotomia entre o que seria verdadeiro e o que seria falso, sendo que tudo estaria do lado da aparência, da parcialidade e da impermanência. Assim, apontar um juízo ou uma interpretação como algo falso, não constituiria uma objeção contra ele (ABM, §4). A partir do quarto aforismo de *Além do bem e do mal*, podemos afirmar que, para Nietzsche, seria impossível viver sem produzir juízos, valores falsos. Para o ser humano, renunciar aos juízos falsos, suas ficções lógicas, até mesmo seus preconceitos recorrentes e habituais, seria o mesmo que renunciar à vida. E, é esse sentido que a crítica nietzschiana não abrange mais a relação da negação ou da refutação de um juízo ou valor a partir de seu suposto caráter de verdade. Aquilo que está em jogo dentro da crítica nietzschiana é se um juízo, se um modo de avaliar e existir promove ou conserva a vida, ou se a denigre, se adoce a vida.

Pode-se afirmar, portanto, que Nietzsche teria invertido este parâmetro de crítica a respeito dos modos de produzir conhecimento e existências. Sendo a perspectiva, o impulso de atribuição de sentido ao mundo, a fundamentação básica da vida, o filósofo

avaliará se uma forma de pensar e de existir, se uma perspectiva mesma, funcionaria em favor da vida que a movimenta ou contra esta. Nietzsche avaliará se, diante do absurdo e da tragédia do existir, uma forma de conhecimento *nega ou afirma a própria vida*. Em outras palavras, se um pensamento e uma forma de existir é *saudável* ou *doente*.

2.3) “Saúde e doença” x “verdade e mentira”

Diante da hipótese de que *o valor da vida não pode ser estimado*, já que todo vivente é *parte interessada do próprio processo da vida* (CI, O problema de Sócrates, §2), a produção de valores, os julgamentos e as avaliações acerca da vida, sejam eles realizadas por pessoas ou por povos, só poderia ter valor como *sintoma*. Isto é, como sinal de uma vontade específica, de uma produção específica de perspectiva, signos de uma vontade de interpretar o mundo. A inversão que Nietzsche propõe e opera seria a de não mais considerar o critério da *verdade* ou da *mentira* dentro de uma afirmação, de um pensamento, de um modo de vida, mas sim, avaliar de que tipo de vontade, de que tipo de impulso exuberante de produção de valor e sentido da vida, surge tal ou qual perspectiva, tal modo de vida.

Como colocado acima, os julgamentos e interpretações sobre os valores e sentidos da vida só poderiam ser atribuídos a uma vontade sempre interessada. Sendo assim, Nietzsche (CI, Os quatro grandes erros, §5) vai afirmar que, em primeiro lugar, diante do absurdo da existência, *qualquer explicação, qualquer produção de sentido, seria melhor do que nenhuma*. Em seguida, vai poder se perguntar quem é que necessita de tal o qual vontade, deste ou daquele sentido para a existência? Quem é que necessita e representa em vida, no próprio corpo, tal sintoma da vontade de valorar e interpretar a vida? Nietzsche (HH, §16) questiona a transformação histórica das vontades e propõe a *história da gênese do pensamento* (concepção prévia à elaboração do conceito de genealogia) que vai estudar de que maneira se precisou de determinadas perspectivas, de determinadas formas de ver o mundo de tal e qual maneiras. Como a produção de um conjunto de valores poderia erigir *sistemas morais*

inteiros, rígidos e que ambicionariam abarcar de forma absoluta toda a valoração e interpretação da vida.

Diante do problema dos sistemas morais, seria exigência da filosofia estar além do bem e do mal, e colocar a ilusão do julgamento moral abaixo de si (CI, Os “melhoradores” da humanidade, §1). Todo sistema moral determinaria de forma genérica os valores e os sentidos da existência, elegendo de forma comum o que seria o “bem” e o “mal”; o “bom” e o “ruim”; o “certo” e o “errado”. A moral seria apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma má interpretação, já que genérica, dos fenômenos. Para o filósofo, e nisso inclusos seus próprios julgamentos morais, o julgamento moral nunca deveria ser tomado ao pé da letra. No entanto, toda avaliação moral seria inestimável como semiótica dos afetos (ABM, §187), como sintomatologia da vontade e do interesse de quem necessita de tal ou qual moral. Os signos de um sistema moral revelariam, ao menos para os que sabem ler, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não sabiam o bastante para “compreenderem” a si próprias e tomaram suas avaliações e interpretações como definitivas. Assim, toda moral seria apenas linguagem de signos, sintomatologia, seria preciso saber antes de que se trata, para dela tirar proveito, mesmo que na forma de crítica. Veremos adiante (4.7.2) como toda moral partiria de princípios imorais e como Nietzsche seria capaz de pensar relação *supramoral* para com os valores, diferente da submissão a sistemas morais rígidos e genéricos.

Ainda sobre a inclinação de Nietzsche a pensar o problema do conhecimento, da moral e das formas de existência dentro do parâmetro entre “saúde” e “doença”, ao invés de “verdadeiro” ou “falso”, vale trazer alguns apontamentos apresentados no prefácio de *A gaia ciência*. Nietzsche (GC, Prefácio, §2) coloca que, para um psicólogo, poucas questões seriam tão interessantes quanto a da relação entre a filosofia e a saúde. Assim, haveriam filosofias montadas sobre o espectro do adoecimento e que serviriam ao seu criador como acalanto, paz, sossego, medicamento. Por outro lado, haveriam filosofias que, diante do estado de adoecimento, seriam capazes de se experimentar e afirmar de forma ainda mais intensa a vida e a vontade. Todas as filosofias e sistemas morais que pensaram um além-mundo, uma metafísica, um fora do mundo seriam vistos por Nietzsche como

inspirados pela doença, seriam sintomas de adoecimento do corpo. Prosseguindo com seu raciocínio, Nietzsche chega a anunciar sua esperança de que ainda haja um “*médico filosófico*” capaz de compreender que, dentro do filosofar, o problema não seria o da “verdade”, mas algo que concerniria à saúde, ao futuro, ao crescimento, à vida.

Invertendo mais uma vez os valores da “*vontade de verdade*” e da história do conhecimento e das descobertas proposta por esta vontade, Nietzsche passaria a avaliar não mais a suposta história retilínea do progresso da razão e do intelecto. Para o autor (ABM, §3), o sintoma que uma forma de pensar e ser expressa refletiria, primordialmente, uma produção do corpo, da fisiologia, do tipo de cada um dos seus criadores e seguidores. Para o filósofo alemão, o corpo seria a fonte primária da vontade de exuberância da vida e da organização dos impulsos, afetos e instintos corporais. A organização corporal, a fisiologia, a hierarquização dos impulsos e afetos, corresponderia à maneira como alguém ou um povo seria capaz de produzir avaliações e interpretações. Toda organização fisiológica, toda organização de corpos, de dietas refletiria uma diferente maneira de julgar e interpretar o mundo. Tais exigência e valorações fisiológicas seriam fundamentais para a *preservação de uma determinada espécie de vida*. Dito isto, *a produção de perspectiva estaria, portanto, diretamente ligada aos corpos* na teoria do conhecimento de Nietzsche.

Assim, ao invés de apontar erros e falsidade em determinados sistemas de pensamento, Nietzsche (CI, Moral como antinatureza, §5) passará a avaliá-los diante da seguinte questão: tal forma de pensamento, tal forma de existência, *afirma ou nega a vida*? Para o autor, os sistemas de pensamento e modos de existência que se *distanciaram do mundo das aparências*, que *negaram* ou *maldisseram* o *valor da vida* ao apontá-la como demasiadamente *árdua, mentirosa e difícil*, seriam sintomas de uma *vontade fraca, decadente e doente*. Vontade essa que deriva de uma determinada organização corporal, tipológica e fisiológica e que, como colocado acima, poderia ser identificada através dos sintomas de sua forma de valorar e interpretar. Um corpo fraco e decadente que teria dificuldade de encarar o caráter trágico da existência atribuiria à vida um valor negativo. Mesmo assim, mesmo sendo

um corpo de vontade fraca, ainda expressaria uma vontade, ainda estaria condenado a valorar e a interpretar a vida, mesmo que a amaldiçoando.

Para Nietzsche (CI, O problema de Sócrates, §1), desde Sócrates, toda a tradição do pensamento ocidental, especialmente diante daqueles tidos como sábios, expressaram um enorme cansaço em relação à vida ao buscar a verdade definitiva na realidade. Tal vontade cansada deveria, portanto, ser vista como parte do cansaço fisiológico, do descompasso instintual dos corpos daqueles que propuseram e se submeteram a tal forma de pensamento. Esses corpos adoecidos insistiriam em seus sistemas morais de pensamento que a vida tem um valor negativo, que a vida no mundo das aparências seria um constante sofrimento provindo do engano e da incerteza. Ao erigir a razão, a lógica e um além mundo metafísico, seja na forma de um suposto além mundo religioso, ou de um suposto mundo das essências, como fundamentos do conhecimento, o pensamento doente expressaria os signos de um corpo enfraquecido, afastado de seus instintos capazes de avaliar e interagir de maneira forte com a realidade material desse mundo como este se apresenta.

Tais sistemas de pensamento erigiriam valores fixos para sistemas morais, valores específicos generalizados para todas as formas de vida que, de acordo Nietzsche (CI, Moral como antinatureza, §4) seriam movimentos antinaturais, que negariam o instinto de vida e a singularidade da existência. Avançando no pensamento do autor sobre o problema da moral, como vimos acima, a questão não seria especificamente a produção de sistemas morais, tendo em vista que seria o próprio instinto de vida que erigiria sistemas morais e que seria impossível não julgar ou interpretar a vida. Para o filósofo (ABM, §108), não existiriam fenômenos morais, apenas interpretações morais dos fenômenos. No entanto, todo sistema moral serviria de sintoma, de linguagem de signos capaz de expressar condição de saúde de um corpo e de um povo. Assim, os sistemas morais dominados pelo instinto de vida, por seu excesso e transformação, seriam, para Nietzsche, sistemas saudáveis. Os sistemas que negam os instintos, as paixões, as transformações da vida, seriam sistemas morais doentes. Dentro da perspectiva *imoralista* de Nietzsche, no sentido de enxergar toda constituição moral como algo interessado e necessariamente imoral, tais sistemas não deveriam ser absolutamente negados, mas, sim, tornados objeto de crítica genealógica de como a

vontade se transformou de tal ou qual maneira contra a própria vida (CI, Moral como antinatureza, §6).

Seria necessário entender todos os sistemas de pensamento e modos de existência sob o crivo da vontade e do interesse: de onde vem e como funciona, por exemplo, a vontade de metafísica? Qual a procedência de uma vontade de verdades distantes do mundo como o conhecemos e somente acessíveis em um além mundo? Assim, ao afirmar a vontade como criadora do mundo, Nietzsche deve demorar-se sobre o pensamento moral e metafísico também como uma forma de vontade. Quem quer o pensamento metafísico? Quem precisa desta perspectiva? O problema da verdade se voltaria em direção à própria “*vontade de verdade*”. Preferir a verdade ao erro, ao engano, à ilusão, já seria em si uma escolha moral, um tipo de vontade que carrega determinados valores que pesam de antemão a verdade e o erro, a essência de algo e sua aparência. Não haveria condições de, partindo de dentro da própria existência, fundamentar um conhecimento que a supere e a descreva de forma completa e absoluta para que decidamos de forma unívoca se a “vantagem maior está do lado de quem confia ou de quem desconfia incondicionalmente” (GC, §344). A decisão pela verdade, seja na ciência, na filosofia, na moral ou dentro da religião, seria uma decisão de cunho moral. Por que não querer se enganar se tudo se apresenta como ilusão, erro, simulacro, etc.? Para Nietzsche (GC, §344), este seria o erro moral que passaria pelo conceito de Deus, pelo pensamento de Platão, e até por certa ciência de sua época que ainda se atrelaria a uma metafísica de cunho atomista.

Ao trabalhar e compreender a produção do conhecimento humano e dos modos de existência não mais sobre o parâmetro de “*certo ou errado*”, de “*verdadeiro ou falso*”, mas sim de “*são ou adoecido*”, de “*forte ou de fraco*” em relação à afirmação da própria vida e seus instintos, Nietzsche aproximaria sua forma de pensamento do *modelo clínico da medicina* emergente ao longo do século XIX, pesquisando os signos do adoecimento (*sintomatologia*), as causas de tal ou qual modo decadente de existência (*etiologia*) e, por fim, sugerindo uma maneira de modificar o adoecimento (*terapêutica*) transformando-o através da transvaloração de todos os valores que compuseram essa vontade até então doentia. É curioso como, muitas vezes, Nietzsche refere a si mesmo, como *médico* e como *psicólogo*, duas atividades que,

ao longo do século XIX, se especializam como atividades de cunho clínico dentro de um modelo comum. Trataremos agora de como sua forma de avaliar os valores e sintomas dos sistemas de pensamento, isto é, sua metodologia genealógica, se aproximaria do modelo clínico e o traria para perto tanto da área da medicina quanto da psicologia desenvolvida em seu século, mas como, ao mesmo tempo Nietzsche teria se distanciado drasticamente deste mesmo modelo clínico.

2.4) Genealogia como método clínico e a “*grande psicologia*”

2.4.1) “*Grande psicologia*” e o método genealógico

Quando Friedrich Nietzsche indaga-se em seu livro *Ecce homo* se haveria antes dele algum psicólogo entre os filósofos (EH, Por que sou um destino, §6), podemos enxergar ao menos dois motivos para tal. A psicologia que Nietzsche apresenta ao longo de sua obra tem ao menos duas tarefas, uma negativa e uma positiva. A primeira, negativa, seria a de dissociar a psicologia do entendimento da consciência, e mais: demolir a noção de que o *ego* e a consciência seriam os mecanismos fundamentais do espírito humano. Como traz Oswaldo Giacoia Jr. (2011) na obra em que discute a importância de Nietzsche como psicólogo, a psicologia da época em que Nietzsche escrevia se baseava quase que exclusivamente no problema da consciência.

Em sua segunda tarefa, no seu aspecto, por assim dizer, positivo, propositivo, Nietzsche (Z, I, Dos desprezadores do corpo) traz o corpo como a “*Grande Razão*” que orientaria o ser a qual a “*pequena razão*”, vinculada à consciência, seria submissa. Ou seja, haveria na psicologia que Nietzsche propõe, uma inversão de valores da tradição filosófica ocidental que tende a colocar as ideias e a mente em um nível superior de relação com as sensações e o corpo. Mais do que mudar o centro da psicologia, Nietzsche (ABM, §19) ainda aponta a vontade e o corpo como pluralidades, um conjunto de parcialidades e impulsos ao invés de uma organização psíquica centralizadora. Segundo o autor (ABM, §23), a psicologia tradicional, diferentemente

da “*fisio-psicologia*” que ele propõe, não avançaria por conta da força dos preconceitos morais, isto é, hábitos de perspectiva, valores estagnados e tidos como já dados na discussão acerca da alma humana. São exemplos desses preconceitos morais o atomismo anímico e a primazia dos impulsos tidos como “bons” sobre os tidos como “maus”. Sua psicologia se movimentará, portanto, sem depender desses preconceitos morais e sempre com sua atenção à formulação, inclusive aquela provinda de si própria, dos valores morais e dos sentidos a partir dos corpos.

A psicologia como apresentada por Nietzsche, principalmente no aforismo 23 de *Além do bem e do mal*, rebate, ao mesmo tempo, os preconceitos morais metafísicos que defendem a unidade subjetiva e a existência de atitudes boas e más em si, sendo que, na tradição moral de seu tempo, essas características corresponderiam ao altruísmo e ao egoísmo, respectivamente. A crítica nietzschiana quanto a unidade subjetiva se dirige, principalmente, ao conceito de alma, consciência e o *ego* como unidades primordiais da organização anímica. Quanto à distinção dos impulsos “bons” e “maus” por natureza Nietzsche irá propor o conceito de “*vontade de poder*” e de dominação como impulso básico que moveria os corpos do Universo, bem como a vida humana. Seria sobre esse impulso básico não unitário, sobre a “vontade de poder”, vontade de interpretar e avaliar o mundo de sua própria perspectiva, sobre a trajetória e a morfologia deste impulso que a psicologia nietzschiana se debruçará. Veremos adiante (4.2 e 4.3) como, além de ser uma psicologia do inconsciente por recusar a consciência como esfera principal da organização psíquica, ela também o é por encarar que as perspectivas, os olhares que se constituem nessa morfologia da “vontade de poder”, também se formam e se sustentam de maneira inconsciente.

A esta psicologia para além dos valores morais metafísicos da tradição de uma época específica, engrandecida pelo autor (EH, Por que sou um destino, §6) chamaremos no presente trabalho de “*grande psicologia*”. Uma tal psicologia que navegue de maneira crítica em relação aos valores morais, segundo Giacoia (2011), faria parte do projeto de filosofia genealógica de Nietzsche. Tal projeto implica um diagnóstico do estado e da genealogia dos valores e interpretações dados como naturais, sejam produzidas por um povo, um indivíduo, um sistema de pensamento, etc. mas que, de fato, seriam, tanto em nível individual quanto social e cultural, à organização de forças

e vontades em movimento que se cristalizam em máscaras de eternidade e verdades absolutas. Seria o filósofo vestindo a máscara do psicólogo, ou do médico, aquele capaz de diagnosticar os indivíduos, os sistemas de pensamento, os modos de existência e a cultura através da genealogia.

O *método genealógico* proposto e elaborado por Nietzsche ao longo de sua obra é sucintamente apresentado no prefácio de *Genealogia da moral*. Em resumo (GM, Prefácio, §2) seria um método de pensamento para se desdobrar a origem dos preconceitos morais e a das valorações, aparentemente estáticas, tato de “bem” e de “mal”, quanto como de “bom” e de “ruim”, dentro de determinados sistemas filosóficos ou morais, ou modos de existir de um indivíduo, de um povo ou de uma época. Abrindo mão de uma suposta realidade por trás ou além deste mundo, a genealogia buscaria de maneira imanente encontrar a gênese dos valores que constituem os julgamentos e interpretações morais baseando-se na transformação da vontade fundamental do vivo de produzir valores e sentidos. Em outras palavras, propondo uma história crítica, documentada, comparativa entre os costumes de diferentes culturas e modos de vida, ocorrida da constituição da moral, Nietzsche (GM, Prefácio, §6) passa a avaliar o valor dos próprios “valores”.

Como discutido acima, toda moral seria tida como sintoma, como signo e expressão da transformação de uma vontade fundamental, isto é, da *“vontade de poder”*. O genealogista acompanharia historicamente a mutação da *“vontade de poder”*, podendo avaliá-la como miserável e degenerescente, quando esta se volta contra a própria vida, o mundo material e a realidade, ou como promotora do crescimento e da superação do ser humano quando esta promove os instintos de vida. Pode-se entender, a partir do aforismo 23 de *Além do bem e do mal*, que a responsável pela avaliação da transformação histórica da *“vontade de poder”*, a condutora deste método genealógico, seria a psicologia como esta é concebida por Nietzsche.

Voltando a acompanhar o aforismo 23 de *Além do bem e do mal*, seria essa a psicologia a rainha das outras ciências, aquela que levaria aos problemas fundamentais, isto é, os problemas da origem dos valores e sentidos que se apresentam como dados, cristalizados e resistentes à problematização no presente, Ou seja, seria essa a ciência que renovaria o estudo do próprio conhecimento e de

sua produção de valor e sentido. Seria a ciência capaz de alcançar o problema da composição de forças, inclusive da composição de forças que se apresentam como causas primeiras e imutáveis, causas independentes da história e sem procedência. Seria a “grande psicologia” que conseguiria estudar a transformação de um valor ideal em um instinto, essa passagem da ideia ao fisiológico e seu caminho inverso. Seria a psicologia que estudaria a vontade, não mais com o apelo idealista ou metafísico que esse conceito tinha, nem mesmo como vontade de representação, mas como “*vontade de poder*”, isto é, vontade de criação de valores e de sentido.

Em contraposição à “*vontade de verdade*” da psicologia de sua época, Nietzsche (ABM, §12) questionaria os valores alcançados pretensamente por meios científicos e que, em sua análise, não passariam de sentimentos morais. É destacável em *Além do bem e do mal* a presença de sua crítica acerca de uma pretensa partícula indivisível da realidade, proposta pelo atomismo materialista estudado em seu tempo. Sua posição contra o atomismo materialista se constrói como uma crítica à busca pelo imutável e o indivisível nos elementos mais microscópicos da realidade, busca presente entre os físicos de sua época. Tal busca, em seu ponto de vista, seria uma expressão da vontade metafísica dentro da ciência. Esse diagnóstico do grande psicólogo se estenderá para o estudo da alma: ao lado do “*atomismo materialista*”, haveria também um “*atomismo anímico*”. Qual seria, então, a partícula indivisível da alma para a psicologia que emerge na modernidade? Qual seria o elemento dado, o eixo fixo de valoração do mundo tido como absoluto e imutável? O “*eu*” e a “*consciência*” não seriam só valores dados como absolutos e causas primeiras da existência e da *psiqué* (“*Penso, logo existo*”), mas, dentro da tradição da filosofia moderna europeia, de Descartes a Schopenhauer, passando por Kant, seriam essas as estruturas capazes de tentar extrair a verdade do mundo (ABM, §54). Afinal, apenas um aparelho imutável, um eixo fixo, poderia fazer julgamentos e atribuir valores fixos ao mundo. Eixos móveis, estruturas mutáveis, não teriam parâmetros fixos de comparação para alcançar conclusões fixas e objetivas do mundo.

Nesse sentido, a crítica nietzschiana se estende à psicologia para, justamente, trabalhar a partir de uma “*grande psicologia*” a concepção das forças e a vontade de cada tipo, de cada espécie, de cada fisiologia. Em sua crítica à psicologia vigente,

Nietzsche vai propor, precisamente, a genealogia desse aparelho psíquico dado como elementar e indivisível, a saber, a consciência⁴. Para o autor (GC, §11 e §354), a consciência não passaria de um órgão do corpo, um órgão recentemente desenvolvido na história da evolução humana e ainda bastante debilitado. No lugar da mente, da alma ou da consciência, dentro da análise psicológica e genealógica de Nietzsche, *o corpo e a fisiologia*, isto é, *a organização e hierarquização dos impulsos de vida*, seriam os principais objetos de estudo e fontes dos sistemas de pensamento, dos sistemas morais e dos modos de existência. Impulsionados pela “*vontade de poder*”, seus sintomas expressariam o desenrolar e o câmbio desta vontade, inclusive, sua transformação numa vontade que nega a própria existência.

2.4.2) “Fisio-psicologia” e “inferência retroativa”

Buscando suporte nas discussões eliciadas nos escritos nietzschianos sobre o musicista Wagner (CW, Epílogo), pode-se dizer que avaliação e interpretação constituem *modos de ser inconscientes*. Tais modos de ser, sendo inconscientes, não poderiam ser desfeitos e desmanchados de maneira racional. A “*grande psicologia*”, essa que estuda a vontade em sua complexidade além do embuste da consciência e do “*eu*”, seria, portanto, um estudo de *uma dimensão inconsciente* da vontade e do espírito. Complementando essa indicação, para Nietzsche, entender essas formas de avaliar e interpretar nada mais seria do que uma compreensão da *fisiologia aplicada* (GC, §370). Daí o ponto fundamental não só da vida como “*vontade de poder*” e criação, mas também da crítica a partir do corpo na cosmovisão do filósofo. O corpo seria esse conjunto de forças que avaliaria e interpretaria, já não existiria alma como unidade indivisível (CW, No que faço objeções). A alma, a consciência, a razão, seriam todos órgãos desse corpo que corresponde à “*grande Razão*” e que seguiria a vontade de poder e afirmar.

⁴ Trabalharemos de maneira mais aprofundada a genealogia do órgão da consciência no *subcapítulo 4.2*.

O genealogista, num golpe de ironia e alegria, usa da “*pequena razão*” para propor uma história do pensamento racional derivada da “*grande razão*” e do corpo. Para o genealogista a história da racionalidade, dos acontecimentos e dos valores se inscreveria nos corpos, no fisiológico. O corpo seria a superfície de inscrição dos acontecimentos avaliados e interpretados pela moral e pelos costumes dos povos e indivíduos. O genealógico como proveniência se encontraria no ponto de articulação do corpo com a história, no sentido em que uma forma de julgar e uma perspectiva se engendram nos corpos ao longo do tempo e são ali naturalizados. Entretanto, o que é fisiológico em Nietzsche, e que por muitas vezes ele chama de instintivo, nunca seria um “já-dado” orgânico e individual, nunca se trataria de uma maneira de se absorver a realidade, mas sim, uma perspectiva, uma forma de produzir o real e a maneira como essa produção do real retroalimenta a formação deste organismo, deste nível fisiológico, de maneira complexa.

É importante frisar que, muitas vezes, o termo “fisiologia” em Nietzsche tem um sentido mais amplo, e muitas vezes oposto, como veremos a seguir (4.3.3), do que o sentido atribuído pela concepção da fisiologia experimental e orgânica desenvolvida a partir de meados do século XIX na Europa. Fisiologia, para o autor, ganha também um aspecto de tipologia e de psicologia, muito influenciado pelos filósofos e escritores franceses. Tal tipologia e psicologia estariam, sim, atreladas ao corpo, mas, não necessariamente à compreensão fisiológica e orgânica, que tenderia a um equilíbrio, convencionalizada ao corpo.

A digestão e a visão, bem como os costumes e hábitos, valores e sentidos, seriam produções dentro do trabalho nietzschiano. Para a “*grande psicologia*” a “*unidade subjetiva*” passa a ser esse *corpo histórico* que, longe de ser unitário, trata-se mais de um campo de vetores de forças heterogêneas, de vontade múltiplas e conflitantes. Nietzsche (ABM, §19) levaria adiante a hipótese do corpo como uma “*estrutura social de muitas almas*”. A consciência e a vontade do *ego* seriam serviços de comunicação dos vencedores de intensas batalhas no organismo, intensas disputas instituais. Dessa maneira, a compreensão da forma, da expressão e da estética em Nietzsche não passaria de fisiologia aplicada (GC, §370).

Dentro de sua análise estética dos modos de ser a partir do nível fisiológico, Nietzsche destaca a ferramenta da “*inferência retroativa*”. A inferência retroativa seria, segundo o próprio autor (GC, §370), uma das principais ferramentas que diferencia a psicologia desenvolvida pelo filósofo. A “*inferência retroativa*” seria a conclusão que se faz de uma agente a partir de sua ação, da necessidade de sua ação. Por exemplo, quem teria a necessidade de escrever determinado livro? Quem teria determinada necessidade fisiológica de certa moral, de certos conjuntos de valores? Que fisiologia, com que determinadas configurações, necessitaria de tal o qual coisa? Que vontade criaria determinado modo de pensar, interpretar e valorar?

Inferir retroativamente seria pensar sobre que vontade precisa desta ação, quem faria disso algo instintivo? Em *A gaia ciência* (GC, §370), o autor aponta esse como sendo seu diferencial entre os psicólogos, diferencial esse que deixa sua visão aguçada para os problemas estéticos de sua época. No mesmo escrito, ele traz a questão da fisiologia em relação à estética artística, tanto como espectador (aquele que responde fisiologicamente a assistir uma peça), quanto como criador (aquele que, instintivamente, necessita expressar-se de certa maneira). Seriam suas vísceras que não suportariam mais a música Wagneriana, seria algo de instintivo no filósofo alemão que a rechaçaria. Ao mesmo tempo, seria um instinto decadente, uma vontade decadente, que amaldiçoa de certa forma a vida, que guia a criação wagneriana.

Assim, concluímos, tanto por Nietzsche ter colocado essa faculdade entre suas qualidades como psicólogo, quanto pela abrangência de seus exemplos, e até mesmo pela quantidade de vezes que Nietzsche recorre a esta ferramenta em suas análises sobre a cultura, movimentos religiosos e certos personagens históricos, que a “*inferência retroativa*” pode ser vista como algo mais do que um recurso para análise estética da produção artística. Quando Nietzsche aponta nesse texto que a estética seria fisiologia aplicada, pode-se concluir que o autor se refere à produção de quaisquer formas a partir da “*grande razão*”, isto é, produção da vontade de poder, a vontade de dominação dos impulsos que compõem os corpos. Assim, a inferência retroativas seria parte constituinte de sua fisio-psicologia capaz de avaliar o valor dos valores, seja de povos, indivíduos ou sistemas de pensamento, e compor assim o seu projeto genealógico.

2.4.3) Genealogia como um pensamento clínico

A possibilidade que defendemos nesta dissertação, apoiada nos escritos de Giacoia Jr. (2001), Faustino (2013), Deleuze (2001) e autores que pensam o conceito de *autogenealogia* como Paschoal (2015) e Viesenteiner (2014), é a de que a genealogia nietzschiana, por sua aproximação com a etiologia, a sintomatologia e a terapêutica, teria uma certa afinidade com a atividade clínica como composta pela medicina moderna. Portanto, *um espaço de intercessão entre o pensamento nietzschiano e atividade clínica* poderia ser afirmado. Como veremos logo adiante dentro do *Capítulo 3, o modelo clínico da modernidade* se desenvolveria na Europa a partir da virada do século XVIII para o XIX, e se destacaria como atividade hegemônica no que tange a manutenção da saúde da metade do século XIX em diante. Tal modelo clínico passaria a ler os signos das doenças, produzindo-se ao redor de uma sintomatologia objetiva e empírica. Tal desenvolvimento se estenderia tanto para a dimensão *etiológica* (definição do agente causador do adoecimento), quanto para a dimensão *terapêutica* (extinção e combate das causas do adoecimento). Assim, Nietzsche teria desenvolvido sua obra ao lado do desenvolvimento deste modelo clínico, seria, assim contemporâneo do afloramento de tal modelo, bem como da especialidade médica da psiquiatria e da nascente psicologia científica e clínica.

O que observamos é que, dentro da metodologia genealógica nietzschiana, seja ela sustentada pelo filósofo vestindo a máscara do *médico* ou do *psicólogo*, haveriam fatores de aproximação entre o seu trabalho e a atividade clínica. Em primeiro lugar, a inversão, já elucidada acima, que o filósofo operaria ao eleger o parâmetro de *“saúde e doença”* no lugar de *“verdadeiro e falso”* para avaliar os sistemas de pensamentos e modos de vida. Assim, pode-se entender que o pensamento nietzschiano a respeito dos valores e sentidos se trata de uma indagação a respeito da *saúde* e da *força da vida*. Em seguida, por eleger o corpo, a fisiologia e a *“grande razão”* como objetos de estudo e fontes dos sinais e sintomas das transformações da *“vontade de poder”*, Nietzsche se aproximaria de uma etiologia, sintomatologia e terapêutica física e imanente, bem como o enfoque do modelo clínico moderno.

Por fim, pode-se apontar que, quando Nietzsche opera a avaliação dos valores que constituem as perspectivas, ou seja, quando ele avalia a sintomatologia dos sistemas de pensamento, dos sistemas morais, ou da vida de indivíduos, ele também operaria uma etiologia e uma proposta terapêutica. Nietzsche sugeriria uma causa fisiológica, uma *etiologia* para cada sintoma, para cada tipo de distorção da vontade voltada contra a própria vida. Em seguida, sua filosofia crítica com relação aos valores morais, sua filosofia além do bem e do mal, proporia a transformação de sistemas morais e dos modos de vida que se voltam contra a vida. Tal operação *terapêutica* seria concebida por Nietzsche ao longo de sua obra, como veremos mais adiante (4.7), tanto no nível da cultura e de sua superação, como apresentado em *Genealogia da moral*, como em sua própria vida que o autor apresenta no livro *Ecce homo*, voltando o horizonte da genealogia para um nível pessoal e individual. A esta operação de reavaliação dos valores morais impregnados nos corpos, Nietzsche dará o nome de “*transvaloração de todos os valores*”. Se é possível imaginar um modelo clínico baseado no trabalho de Nietzsche, pode-se indicar que a genealogia, associada ao exercício da transvaloração de todos os valores, seriam importantes elementos conceituais de tal modelo, servindo-lhe de base para a composição e pesquisa de sua etiologia, sintomatologia e terapêutica.

Ao mesmo tempo que se pode observar uma aproximação do pensamento genealógico em direção ao modelo clínico da modernidade, pode-se ver, também, algumas claras distinções e torções que Nietzsche operaria em tal modelo. Tais torções se operariam, principalmente, em função de seu refinado *perspectivismo*, sua *severa crítica ao sistema moral vigente* e de sua distinta concepção da *importância do sofrimento para a existência*. Enquanto o modelo clínico da modernidade, como veremos no próximo capítulo, se sustentaria sobre uma forte *vontade de verdade* expressa pelas noções de *equilíbrio*, *normalidade* e *objetividade*, e, ao mesmo tempo, avaliaria os desvios da normalidade e o sofrimento do corpo como o negativo da existência e o oposto à saúde, Nietzsche conceberá seu pensamento a respeito da saúde de uma maneira quase que inversa. Como trabalharemos no *Capítulo 4*, para o filósofo, o desejo por *equilíbrio*, por *normalidade* e por uma relação *objetiva* com o sofrimento, seriam sintomas de fraqueza e, por si só, mostras de adoecimento dos instintos vitais. Indo além, para o filósofo trágico, o sofrimento seria parte

indispensável da existência, não só no sentido de uma obrigação, mas como oportunidade de desenvolvimento, crescimento, demonstração de força, superação da condição de adoecimento e plenitude diante da exuberância da vida.

O que pretendemos a partir de então, é analisar genealogicamente a *vontade de verdade* do que chamamos aqui de modelo clínico da modernidade. Tal análise tem como objetivo compreender a extensão da influência do modelo de clínica que emergiria em conjunto com a medicina moderna em direção à especialidade psiquiátrica e, em seguida, para a psicologia, tomando a psicanálise como representante do modelo clínico neste último campo. Dessa forma, pretende-se demonstrar como haveria uma herança genealógica entre a clínica médica e a maneira como se compreende atualmente o adoecimento mental e o sofrimento psíquico. Tal genealogia será embasada nos escritos de Michel Foucault e Sigmund Freud e tentará demonstrar como o modelo clínico da modernidade, através da vontade de verdade, pautou seus valores na *negação do sofrimento* e se baseou, principalmente, nas noções de *equilíbrio*, *normalidade* e *observação objetiva do sofrimento*, para produzir e conduzir suas teorias e práticas.

3) Genealogia do modelo clínico: da medicina moderna à psicanálise

Nietzsche faleceu em estado catatônico em 1900, dez anos após o ano de suas últimas publicações. Viveu toda a segunda metade do século XIX e presenciou a agitação, a emergência e declínio de inúmeros saberes, inclusive as transformações da medicina e das jovens psiquiatria e psicologia. Coincidentemente falecendo no mesmo ano de publicação de *A interpretação dos sonhos* de Freud, grande marco dentro do saber psicanalítico, Nietzsche chegou a realizar severos apontamentos a respeito da medicina, da fisiologia e da psicologia de sua época, mas não viveu o bastante para observar as transformações da psicologia em direção à clínica e à teoria psicanalítica. É por conta dessa limitação temporal que convocamos um outro genealogista para traçarmos esse percurso da emergência do modelo clínico da

modernidade desde a medicina anamopatológica até a clínica psicanalítica. Michel Foucault será o nosso aliado ao nos auxiliar a esboçar uma ordem da proveniência dos saberes envolvidos com a clínica do fim do século XVIII até a primeira metade do século XX. Avaliaremos de forma genealógica o modelo clínico da modernidade na medicina anatomopatológica, dentro da psiquiatria e na clínica psicanalítica, visando apontar seus modos de funcionamento comuns com relação à maneira destas trabalharem atos clínicos da *etiologia*, *sintomatologia* e *terapêutica*. O objetivo dentro do presente capítulo é o de conseguir identificar e apontar a evolução das expressões da *vontade de verdade* nesse modelo clínico que se transforma ao longo da modernidade.

3.1) Michel Foucault: domínios de saber e práticas sociais

Michel Foucault, pensador francês declaradamente influenciado por Nietzsche (FOUCAULT, 1996), propõe fazer a genealogia como a história descontínua dos saberes. Uma característica ímpar nos ensinamentos do autor é a mescla que este faz ao trabalhar, ao mesmo tempo, sua metodologia de pesquisa e o objeto de sua própria pesquisa. Pode-se assim dizer que, de certa maneira, é a apuração de seus objetos de estudo que define a forma metodológica de abordagem e vice-versa. Nesse jogo incessante, nessa batalha para manejar os enunciados, os diagramas e as dobras, o texto de Foucault ganha uma densidade a olho nu. Densidade em que nos percebemos não apenas acompanhando suas digressões, sejam sobre a loucura, o nascimento da clínica médica, as formas de controle social, mas também o estabelecimento, para si mesmo e para o leitor, de sua metodologia, sempre móvel, sempre cambiante. Ler um livro, uma entrevista ou um curso de Michel Foucault é se deparar com mudanças metodológicas e esforçar-se para acompanhar esse movimento que, certamente, cambiará nas páginas das próximas obras.

Trabalhar com a “*história crítica do pensamento*” como o fez Michel Foucault (2004, p.234), é também considerar que o conhecimento tem uma história. Dentro da

perspectiva foucaultiana, podemos considerar que essa história não se produz de uma maneira linear e harmonicamente evolutiva, mas de maneira descontínua e no qual diferentes procedimentos em torno da produção da verdade disputam seu lugar e precisam ser analisados e compreendidos. Nos estudos de Michel Foucault⁵, há uma genealogia, uma história dessas tecnologias que produziram ao longo dos tempos a verdade. O autor nos apresenta sua hipótese em duas tecnologias na história ocidental da produção da verdade. Expor tais tecnologias de verdade divergentes nos será caro adiante para compreender a formação dos modelos clínicos médico e psiquiátrico.

O *saber científico moderno*, emergente na Europa a partir do século XVI e XVII, consideraria que a verdade seria algo generalizado, que esta seria acessível em qualquer parte, em qualquer período, por qualquer sujeito, indistintamente. Desde que se siga os mesmos procedimentos sistematizados, a mesma metodologia, agentes distintos poderiam observar o mesmo fenômeno e atingir as mesmas conclusões em lugares e tempos também distintos. Nessa perspectiva, a verdade seria indiferente a tempo, lugar e agente. A gravidade, por exemplo, seria observável em qualquer parte, por qualquer pessoa, em qualquer período, com os mesmos resultados a serem observados. No entanto, mesmo diferentes procedimentos podem ser encontrados para descobrir a verdade que habita em todo lugar, em ou sob todas as coisas. Mais ou menos escondida, para o saber científico que emerge na modernidade, a verdade estaria em tudo. Acessível àquelas e àqueles que possuem os instrumentos para alcança-la, as categorias necessárias para pensa-la e a organização linguística para formular a verdade em proposições. Assim, o saber científico como caracterizado por Michel Foucault, é classificado como uma tecnologia de produção da verdade. Nesse caso específico, denominado por ele como uma “*tecnologia da verdade-demonstrativa*” (FOUCAULT, 2006, p. 301-302), isto é, da verdade que poderia ser factualmente demonstrada.

⁵ Podemos destacar como exemplos de estudos dirigidos a esses temas os cursos ministrados no Collège de France, “Sobre a vontade de saber” de 1971-2, e “O poder psiquiátrico” de 1973-4; e suas conferências intituladas “A ordem do discurso” de 1970 e “As verdades e as formas jurídicas” de 1973.

Uma outra tecnologia de verdade que Michel Foucault apresenta seria anterior a esta primeira e teria sido colonizada, dominada, recoberta por essa mesma “*tecnologia da verdade-demonstrativa*”. Trata-se da “*tecnologia de verdade-acontecimento*” (FOUCAULT, 2006, p. 302-303). Uma verdade não universal, mas dispersa, descontínua e interrompida, a qual devemos esperar sermos escolhidos ao invés de procurar encontrá-la. Trata-se das verdades que acontecem em determinados locais e momentos, verdades que àquelas e àqueles autorizados (seja por iniciações, rituais, formações e etc.) se mostram. Os agentes dessa verdade geográfica, selvagem, possuem a sabedoria do local e do tempo em que ela irá se passar, cultivam o conhecimento do lugar e do tempo do acontecimento. Sabem das palavras requeridas e dos rituais necessários para que a verdade os ache. É a verdade dos rituais, das consultas aos oráculos e sacerdotes. A ordem dessa verdade é da dimensão do *acontecimento* no lugar do *ser*, deveria de requerer artimanhas e estratégias mais do que métodos. Logo, trata-se mais de uma disputa de poder que se aproxima de uma caçada do que uma relação de conhecimento neutro e indiferente.

Cabe-nos agora apontar as relações entre esses dois tipos de tecnologia dentro dos estudos foucaultianos. Como indicado acima, na concepção do pensador, a tecnologia da “*verdade-demonstrativa*” provém daquela que produz a “*verdade-acontecimento*”. Vale ainda ressaltar que essa tecnologia do conhecimento da “*verdade-demonstrativa*”, *grosso modo*, se atrelou ao longo da modernidade quase que exclusivamente ao “*saber científico*”⁶. Assim sendo, mesmo na relação da descoberta que se dá entre o sujeito científico e seu objeto de estudo, ainda se trata, para Foucault, de uma forma da “*tecnologia da verdade-acontecimento*” e, desta maneira, pode ser analisada como tal quando se monta a história, ou melhor, a “*arqueologia*

⁶ Dentro da perspectiva da “*arqueologia do saber*”, discutida especialmente no livro homônimo ao conceito, Michel Foucault trabalha com o conceito de “*saber*” distanciando-o da concepção materialista dialética da época, concepção esta que apontava que todo saber tenderia a se organizar na forma de um *saber científico* validando-o empiricamente ou, caso contrário, desapareceria perante a sua incapacidade para tal. Dentro da classificação de Michel Foucault, os “*saberes*”, complexas organizações *discursivas* e *enunciativas*, independeriam de cientificidade para sobreviverem e produzir verdades. Poderiam, ou não, direcionar-se para um organização científica. Concluindo que todo “*saber científico*” deriva de um “*saber*”, mas nem todo “*saber*” classificar-se-ia científico. (Vide: Conclusão de *A arqueologia do saber*)

dos saberes". Portanto, o suposto indivíduo universal do saber científico, nada mais seria do que um indivíduo historicamente qualificado por certo número de modalidades a encarar e produzir uma "*verdade-acontecimento*" como uma "*verdade demonstrativa*". Desta forma, o trabalho de Foucault como "*arqueólogo*"⁷ se destaca quando, mais uma vez, ele (FOUCAULT, 2006) propõe uma definição da "*arqueologia do saber*" tratando-a como o estudo dessas complexas transições dos modos de se produzir verdades e seus diferentes percalços em cada área do conhecimento (saber jurídico, pedagógico, médico e *etc.*).

Foucault ainda indica que, no fim do período da Idade Média europeia, esse processo de dominação da "*verdade-demonstrativa*" sobre a "*verdade-acontecimento*" se alastra pelo mundo com a expansão marítima, comercial e colonizadora que parte do continente. O autor (FOUCAULT, 2006) comenta ainda sobre um duplo processo de colonização que parte da Europa em direção ao restante do globo, ao mesmo tempo territorial e tecnológico no que se refere à verdade. A expansão dessa tecnologia se relacionaria diretamente às transformações sociais relativas aos inquéritos na passagem do período medieval para o moderno. Os *inquéritos fiscais* que, durante a Idade Média, tinham o objetivo de listar os bens, saber quem produz o quê, quanto se produz e quanto se deve em relação às demarcações políticas territoriais, passam gradativamente a se desenvolver como *inquéritos policiais* com o fortalecimento dos órgãos administrativos dos Estados e o caminhar da Europa em direção a uma sociedade economicamente industrializada. É importante para o poder dos Estados que emergem, bem como para a nova economia que se desenvolve, a produção de uma rede de inquéritos marcados por *saberes* diversos e que se espalham por todo o corpo social, retornando com averiguações e constatações aos centros de poder e saber.

⁷ A "arqueologia do saber" é a metodologia do trabalho de Michel Foucault, desenvolvida especialmente em seus primeiros livros ("*A história da loucura*" de 1961; "*O nascimento da clínica*" de 1963; "*As palavras e as coisas*" de 1966 e, finalmente, o livro que coroa e discute a metodologia inicial de suas pesquisas, "*A arqueologia do saber*" de 1969) e que visa produzir uma análise complexa da formação dos saberes, dos discursos e dos enunciados. Tal análise não recorrerá à dialética por basear-se, ela mesma, na série de acontecimentos que permite encarar os saberes como uma organização descontínua. (Vide *A arqueologia do saber*, Capítulo I)

Os *inquéritos policiais*, segundo Foucault (2006), trabalham com a questão do comportamento dos indivíduos, fazendo o levantamento do que os indivíduos pensam, como fazem amor, como produzem. Assim, o *inquérito policial* ao mesmo tempo em que cria o grupo *população* como objeto de estudo, cria os dados a respeito desse mesmo conjunto de indivíduos que passa a se montar como *população*. O *inquérito policial* permite a expansão da “*tecnologia de verdade-demonstrativa*” sobre o corpo social e, concomitantemente, fortalece seu uso e sua “eficácia”. Com a expansão europeia pós-medieval, os *inquéritos policiais* e a “*verdade-demonstrativa*” se disseminarão até os confins do mundo. Haverá verdade em todas as partes do Mundo, verdade-constatação e a “(...) colocação sob inquérito generalizado de toda a superfície da Terra(...)” (FOUCAULT, 2006, p. 316).

Ela, a verdade que se constata, estará acessível a todos, mas será de difícil acesso, ainda não será para qualquer um. O sujeito universal e abstrato do saber demonstrativo precisa ser cultivado. A verdade se reservará ainda àquelas e àqueles formados nas universidades, nas comunidades científicas, nas diversas formas de aglomeração de *saber*. Ao estudo desses complexos modos de dominação e de embate entre a “*verdade-demonstrativa*” e a “*verdade-acontecimento*” em diferentes áreas do conhecimento, Foucault (2006) dará o nome, emprestado de Friedrich Nietzsche, de *genealogia*.

3.2) Emergência de uma atividade, emergência de um olhar

3.2.1) Prática médica da Idade Clássica: medicina das espécies e “verdade-acontecimento”

O que significa pensar a emergência da atividade clínica? Mais especificamente, como podemos traçar uma genealogia que passe pela emergência da clínica médica e da anatomopatologia e que culmine em uma clínica psiquiátrica da doença mental? Uma vez consolidada a prática de uma clínica da patologia orgânica, como se daria a passagem desta atividade para o campo da psicopatologia? A partir de agora,

traçaremos essa genealogia a começar pelos apontamentos de Michel Foucault em seu livro *O nascimento da clínica*, de 1963, no qual o autor nos remete às transformações da medicina desde as últimas décadas do século XVIII às primeiras décadas do século XIX na França afetada pela Revolução Francesa.

Nesta obra, somos apresentados a uma arqueologia do desenvolvimento do olhar médico intrincado politicamente com a emergência do Estado democrático da modernidade e às consequências das práticas desta categoria no que tange o controle social que o Estado promoverá. Segundo o autor (FOUCAULT, 2004), no corpo destas transformações, a prática médica dos hospitais deixará de se basear em uma “*medicina das espécies*” voltada para a classificação das doenças e à espera do momento da crise, e se tornará uma “*medicina anatomoclínica*” empírica, objetiva e cientificamente sistematizada. Cada um destes modelos se baseará na “*verdade-acontecimento*” e na “*verdade-demonstrativa*” respectivamente. Passemos agora à história desse modelo hospitalar francês do século XVIII, bem como à história da disputa entre essas diferentes tecnologias de demonstração da verdade para acompanharmos essa transformação.

A *demarche* foucaultina percorre as mudanças das práticas médicas realizadas até o final do século XVIII em direção à *clínica anatomopatológica* como modalidade de enfrentamento das doenças humanas. As transições e as rupturas entre essas duas práticas médicas, uma primeira que nomearemos aqui *antiga* e outra que chamaremos de *moderna*, passam por essa discussão das tecnologias da verdade especialmente em relação à noção de “*crise*” e sua importância nas atividades medicinais. Segundo Foucault (2006), a prática médica se desenvolve da antiguidade até parte da modernidade se utilizando da “*verdade-acontecimento*”, e produzindo essa verdade, principalmente, em torno da noção da “*crise*”. De Hipócrates⁸ na Grécia antiga à

⁸ Hipócrates (460a.C.-370a.C.) Considerado como o “pai da medicina”, foi um pensador e médico grego a quem é atribuído o uso da razão, em contraposição à superstição, na compreensão e na prática médica. enxergava o corpo e a saúde como tendo correspondências com todo o cosmos e a natureza, compreendendo assim, a força curativa do corpo como extensão da força natural.

Thomas Sydenham⁹ na Europa moderna, o exercício medicinal se apoiaria na “*verdade-acontecimento*”. Compreender uma doença e poder ou não interferir nela dizia respeito, para este modelo *antigo*, a se deparar com a verdade de cada moléstia. Esta verdade, a verdade de cada “*espécie*” de enfermidade, se mostraria no momento da *crise*, do ápice de intensidade da patologia. Passaremos a definir a noção de *crise* e qual a sua importância na prática médica até o final do século XVIII na Europa.

Primeiramente, é importante compreendermos que, durante um longo período, o entendimento e o manejo das doenças teria se dado baseado na crença de que as doenças eram causadas por corpos estranhos que se entranhavam nos corpos humanos a fim de dizimá-los, a doença era tida como um *mal*. Os corpos humanos, por sua vez, com o apoio das *forças naturais* que auxiliariam em sua saúde e em sua manutenção, disputariam com esse material estranho pela saúde do organismo. A doença seria a forma como a natureza, com sua força presente no corpo, batalharia contra a matéria maligna, a matéria estranha e selvagem, o componente mórbido que invade o corpo. As crises seriam, então, as marcas de intensificação dessa batalha, o cume intensivo da disputa onde o organismo, em conjunto com a natureza, poderia se fortalecer e sair como vencedor da disputa, ou a doença poderia se complicar e até fazer com que o corpo viesse a falecer.

À prática e à teoria médica que se desenvolvem na Europa até o final do século XVIII, Foucault (2004) dá o nome de *medicina das espécies* ou ainda, *medicina classificatória*. Influenciada pelo saber da história natural desenvolvida no Idade Clássica, a medicina classificatória, bem como a botânica e a zoologia da época, fazia um trabalho de catalogação dos elementos da natureza. No caso da medicina, o importante seria classificar as doenças em famílias, gêneros e espécies, identifica-las e combater-las em sua especificidade de espécime. Através do exercício do

⁹ Thomas Sydenham (1642-1689) O “Hipócrates inglês”, erigiu um método de observação (em oposição aos modelos especulativos como o galenismo e aiatroquímica); é o responsável pela nova sistematização da patologia em confluência com o naturalismo botânico e zoológico que cataloga “espécies” mórbidas possíveis de serem observadas.

pensamento abstrato e da filosofia, autores como Sydenham e Sauvages¹⁰ buscaram catalogar todas as espécies de enfermidades em sua forma ideal. Neste cenário da medicina *antiga*, um jardim das doenças se compõe. Cada espécie portaria sua verdade, sua essência que, no momento propício, revelar-se-ia no corpo do moribundo. Na *medicina das espécies*, vários males disputariam o corpo enfraquecido e tornariam complexo o diagnóstico específico e o tratamento em uma disputa e confusão de signos das moléstias corporificados pelo enfermo. O corpo, para essa prática médica, seria considerado o recipiente para a doença que poderia até mesmo atrapalhar a sua distinção e tratamento. Seria fundamental, então, o isolamento do paciente para que a doença se desenvolvesse por completo, mostrasse-se em sua essência. Essa essência da doença é que faria eclodir a crise. Portanto, um tratamento que dependesse deste momento da crise, do momento derradeiro do enfrentamento da doença, não deveria ser iniciado se não se soubesse com que espécie de moléstia se estaria lidando.

Nessa perspectiva do adoecer, o médico teria um papel muito específico e uma relação especial com a noção e o momento da *crise*. Seria quase que exclusivamente no momento da *crise* que se poderia combater a doença, isto é, fazer confluir as forças de intervenção médica com as forças da natureza no ápice do combate entre o corpo e o material estranho. Identificada a *espécie* de doença por seus sinais, operada a sintomatologia, seria papel do médico não só aguardar, mas também cultivar o momento da crise. Caso houvesse demasiado cuidado e intervenções antecipadas à crise, poderia acontecer que as resistências do corpo providas da força da natureza fossem fortes demais e também colapsassem o corpo. Ou ainda, a falta de cuidado com as crises menores, os embates menores entre as forças em ação nos corpos, seria capaz de levar a doença a um estado crônico. Um bom médico seria aquele que, através da catalogação das doenças e da avaliação do corpo do paciente, saberia o melhor manejo de suas crises, saberia os intervalos em que elas deveriam e que não deveriam acontecer. O bom médico identificaria e distinguiria as crises boas das ruins

¹⁰ Boissier de Sauvages (1706-1767), médico e botânico francês, amigo do pesquisador da história natural Carl von Linné, aprofundou a nosologia de Sydenham catalogando as espécies de doença de acordo com os parâmetros da botânica.

para intervenção. Tal médico seria capaz de enxergar a verdade intrínseca da crise, a espécie da doença em seu estado puro, independente do paciente. Seria até mesmo comum o uso de mais de um médico para observar e tratar o mesmo paciente. Quase como uma cena de competição, a doença se mostraria para aquele que estivesse preparado para reconhecer sua verdade mostrada na periodicidade e no tipo crise de cada espécime de doença.

Dentro da prática médica *antiga*, a crise seria, basicamente, o momento em que se poderia decidir sobre o futuro da doença. O grau de habilidade do médico estaria na capacidade de reconhecer a espécie da doença, manejar a sobrevivência do corpo até o momento do enfrentamento derradeiro, até o momento da crise. Mesmo assim, durante a crise, o médico se prestaria mais ao papel de árbitro do que o de terapeuta. Ele apenas garantiria, através de diversos dispositivos como banhos, repousos, condução de calores e eletricidade, o momento da crise maior e definitiva. Observaria mais as regras desse conflito do que os fenômenos que nele se produziriam. O médico arbitraria em prol da natureza, e teria sucesso se a natureza tivesse sucesso na sua frente de combate ao mal. Seu objetivo maior seria o de garantir que a crise se desenrolasse como deveria se desenrolar.

Partindo deste contexto, qual seria o papel dos hospitais europeus na transição das práticas médicas? Foucault (2003) nos indica que os hospitais e a atividade médica não seriam inicialmente séries complementares, ou seja, a história das duas instituições nem sempre teria caminhado lado a lado. Os hospitais tradicionais da Europa do período final da Idade Média até o final do século XVIII, seriam muito mais locais de caridade e filantropia onde seriam levados aquelas e aqueles, normalmente pobres, prestes a morrer, do que um local de viés e enfoque terapêutico. A atividade médica aconteceria afastada dos hospitais, nas casas e clínicas particulares, quase sempre de maneira individual. Seria com o crescimento populacional europeu e a necessidade de governar esse crescente número de pessoas dos emergentes estados-nações que o saber médico passaria a interferir de forma mais direta na configuração e na gestão dos hospitais. Ou seja, a presença médica com fins terapêuticos dentro dos hospitais europeus se daria apenas a partir do final do século XVIII.

Dentro do modelo da *medicina das espécies*, os hospitais do século XVIII serviriam para isolar o paciente de interferências do ambiente doméstico e familiar, os quais poderiam misturar as espécies e modificar o rumo de cada espécie específica de doença, já que se supunha necessário aguardar o momento do pleno desenvolvimento de cada tipo de enfermidade para se efetuar uma intervenção mais direta. O médico desse hospital, como visto acima, aguardaria a manifestação plena da doença. Observaria sem interferir e manejaria a evolução da moléstia, gerenciaria a estadia do paciente que aguardaria o desenrolar do conflito entre a doença e a natureza de seu corpo. Assim, o espaço do hospital europeu do final do século XVIII até meados do século XIX tem essa dupla função: por um lado afastar as influências externas para que a doença ecloda em sua verdade (papel de neutralidade do hospital), e, por outro lado, produzir a doença, cultivar as doenças e as crises para que elas eclodam em sua essência como espécie (papel de produção do hospital). Como aponta Michel Foucault (2006), a atividade médica dos hospitais não estava isenta de discussões acerca da procedência da doença, se haveria no fundo apenas uma doença que se transformaria em diversas, ou mesmo se o destino final da doença seria o de curar ou exterminar o corpo daquele afetado.

A passagem do século XVIII para o XIX carrega consigo uma importante transformação na prática médica. Mudanças sociais, políticas e econômicas tais como o aumento populacional e a concentração urbana crescente, a revisão do sistema de governo da França e de grande parte dos países europeus, o crescimento do comércio e da industrialização do continente, contribuíram para essa transformação da medicina. Haveria, neste momento, uma transição entre uma prática médica epistemologicamente afinada com o pensamento antigo para outra com a prática em sintonia com o pensamento moderno. Tal transição se daria entre uma prática que teria como ponto central a noção de *crise*, baseada nas *tecnologias de verdade-acontecimento*, para outra que faria com que a noção de crise perdesse seu posto de relevância. Assim, podemos apontar ao menos três motivos para que a prática médica se incline em direção às *tecnologias de verdade-demonstrativa* e a medicina deixe de ser uma medicina da crise e passe a se tornar uma medicina clínica e anatomopatológica.

Primeiramente, faz-se importante apontar o papel dos próprios hospitais no enquadramento inquisitorial dos corpos de uma população recentemente constituída. O espaço hospitalar, a partir do final do século XVIII em parte da Europa, proporcionaria uma rede de inquéritos e observações. Estes trariam a chance de que o saber médico cruzasse as observações das doenças de uma forma inédita, tanto com o corpo vivo no leito, como com o corpo morto nos necrotérios, em um conjunto de exames e autópsias comparativas.

Em seguida, podemos listar a influência do médico histologista François Bichat¹¹, que desenvolveria a perspectiva de que a morte seria um processo constitutivo da vida e a doença uma resposta orgânica que expressaria um desencadeamento do próprio organismo. Daí o início de uma correspondência da doença específica com uma especificidade orgânica interna a qual o olhar médico especializado, formalmente treinado, seria capaz de desvelar. Mais tardiamente, em terceiro lugar, já da metade do século XIX para frente, com os avanços biológicos de Louis Pasteur¹² acerca da vida e da interferência dos microrganismos, gradativamente o modelo de organização hospitalar e da prática médica se alterariam em função da detecção dos agentes microscópicos causadores de uma série de enfermidades. A partir deste ponto, a verdade das doenças se transportaria e seria produzida nos laboratórios, não mais nas crises das alas hospitalares. Seria lá que se faria o teste dos tecidos e se encontraria a invasão do agente mórbido e a resistência do organismo vivo. A doença se tornaria, assim, independente da crise, e passaria a ser observável e controlada de outra forma pela medicina.

¹¹ Marie François Xavier Bichat (1771-1802), anatomista e patologista francês, Bichat fez grandes contribuições à histologia e, mesmo sem uso do microscópio, separou e catalogou diversos tecidos do corpo humano. Para ele, as doenças não afetariam por completo os órgãos, mas sim os tecidos. Defensor da corrente teórica vitalista em oposição ao materialismo mecanicista, Bichat enxergava a vida dos organismos como o conjunto de funções que resistia à morte.

¹² Louis Pasteur (1822-1895), biólogo, microbiologista e químico francês, é conhecido pelas suas pesquisas acerca da vacinação, pelo estudo da vida dos microrganismos e do processo de eliminação de microrganismos que leva seu nome, pasteurização.

3.2.2) Prática médica da modernidade: a anatomoclínica e a “verdade-demonstrativa”

A seguir, trabalharemos cinco aspectos da atividade clínica que se inicia no Período Moderno. Intentamos, assim, apontar de que forma e que contornos tomou a mudança da prática médica nesse período. Tais aspectos que aqui pontuaremos brevemente serão mais à frente relacionados à forma como se concebeu a prática da especialidade psiquiátrica, também emergente nesse período de transição entre o século XVIII e XIX na Europa, e, mais à frente, já próximos do fim do século XIX, a “inauguração” do *sofrimento psíquico* com a clínica psicanalítica. Tais aspectos relevantes na clínica anatomopatológica que emergem na modernidade serão analisados neste subcapítulo como elementos da discursividade que se relacionam com a própria prática e que se difundiriam de alguma forma através do modelo clínico médico alcançando futuramente tanto a especialidade psiquiátrica quanto o saber psicanalítico. Pode-se listar entre os componentes dessa clínica médica anatomopatológica: *o empirismo; a localização da doença e do sofrimento no corpo orgânico; a atribuição à causa do adoecimento a agente externos; a elaboração de um equilíbrio fisiológico experimentalmente averiguado no corpo; e a introdução do conceito de saúde e do controle deste para com as recém formadas populações.*

Influenciado pelo pensamento e discussões iluministas europeus, o modelo clínico moderno se basearia em um empirismo objetivo e racional para inventar sua prática. Como dito acima, em *O nascimento da clínica* Michel Foucault trata da emergência e da importância do olhar clínico, caro à medicina moderna emergente a partir no final do século XVIII na França e que destoa da medicina praticada ao longo do Idade Clássica. Foucault nos aponta para uma passagem da “*forma de racionalidade médica*” (FOUCAULT, 2004, p. XI), isto é, a mudança para outro ponto de apoio na racionalidade dos discursos sobre a prática médica. Destoando da tradição histórica e de certas correntes epistemológicas de sua época, o autor faz a *análise dos discursos* da época e os relaciona com o que os médicos passam a ver nos corpos, ou seja, o impacto recíproco entre o que é *dito* sobre e o que é *visto* em uma prática determinada. Foucault coloca ainda que essa transformação dentro da atividade médica não se reduz à aproximação do discurso médico à discursividade científica.

Não se trata nem mesmo apenas de um discurso crescentemente objetivo e, por pressuposição, mais verdadeiro.

Para embasar seu argumento, Foucault (2004) não só aponta que a realização de autópsias já ocorria ao longo do século XVIII e que, portanto, o novo modelo médico não dependeria delas para emergir, como nos traz o seguinte exemplo específico e comparativo entre os dois tipos de estudos realizados em autópsias de uma patologia localizada no encéfalo. Até meados do século XVIII, o encéfalo doente do cadáver era pesado comparativamente com um encéfalo saudável, para se averiguar diferenças e nuances do órgão adoecido, regiões de ressecamento e de inchaço. Já haveria, portanto, uma gama de empirismo e objetividade, mesmo a medicina das espécies. Com a passagem para a medicina moderna, o exame dos tecidos passaria a depender diretamente do olhar médico direcionado ao órgão. O olhar deveria se especializar para estar preparado para perceber cores, texturas, manchas, formas que se destacassem.

Tal olhar constituiria parte de uma forma de racionalização que, confluyente com o pensamento empirista e positivista que emerge na virada do século XVIII para o XIX, iria se distanciando dos métodos e conclusões abstratas e filosóficas da Idade Clássica e do Iluminismo. Segundo Foucault (2004), a geometria essencial das enfermidades, a ideia de uma doença essencial e abstrata na forma de uma espécie, outrora revelada pelas luzes da razão, cederia gradativamente lugar às verdades que os olhos dos médicos (e toda a extensão sensorial utilizado no exame clínico) poderiam averiguar. Em uma dupla confluência e interferência entre a palavra e a visão do saber médico, entre o dito e o visto, novas zonas de visibilidade se abririam no corpo anatômico, tanto adoecido como são. A prática clínica médica que se inauguraria na modernidade seria, portanto, *empírica*, e não mais abstrata.

Com o modelo médico baseando-se no observável e no entrecruzamento de inquéritos e averiguações demonstrativas no espaço hospitalar, a medicina que encontra espécies daria lugar a uma medicina dos *sinais nos órgãos* que se *aglomeram em sintomas*. Um modelo médico onde a doença e a morte estão no corpo vivo, nas *massas anatômicas* e o tempo todo localizadas no corpo orgânico. A doença e a morte se encontrariam no corpo, na interferência dos agentes patológicos nos

tecidos orgânicos e na resistência desses nas formas de inflamações e respostas de defesa. Assim, emergiria, ao invés de um modelo médico comprometido com a espera da manifestação total e completa, à espera da revelação da doença na crise, uma medicina de identificação da doença através de seus signos manifestos e da *demonstração visual* das partes e órgãos infectados ou em mal estado.

O espaço do corpo ganharia profundidade e seria mapeado anatomicamente, as doenças se localizariam em lugares específicos neste corpo anatômico que emerge na modernidade diante do olhar e do discurso médico, propiciando assim a passagem de uma “*botânica dos sintomas*” para uma “*gramática dos signos*” (FOUCAULT, 2004, p. XVI). A pergunta que o médico realizaria ao leito do acamado passaria de “*o que é que você tem?*” para “*onde é que lhe dói?*”. Assim, a *sintomatologia* abandona em parte as abstrações e filosofias da catalogação e passa a avaliar e dar sentido ao empirismo do olhar, e mesmo dos outros sentidos do médico subordinados ao olhar, sobre os órgãos e mapas corporais do enfermo. A *terapêutica*, o tratamento e a transformação de cada doença em direção à cura, exigiria a dedicação focal do olhar médico em um determinado local histológico deste corpo demarcado pela linguagem que o mapeia. Os sinais se materializariam nos tecidos e as doenças e o sofrer passariam a precisar de uma localização para serem *demonstrados como verdade*.

Mais adiante, seria apenas na segunda metade do século XIX que a prática médica se reorganizaria em função dos trabalhos em biologia de Louis Pasteur e de seus estudos sobre os microrganismos. Tal pesquisa desbancaria a *teoria da geração espontânea* dos seres vivos e influenciaria diretamente na formação da *teoria microbiana das doenças*. A partir de então, consolidar-se-ia o discurso acerca de microrganismos, detectáveis em laboratório, responsáveis pelo adoecimento dos tecidos e do corpo orgânico. O hospital mudaria sua função e passaria a ser “*(...)local de observação, de diagnóstico, de identificação clínica e experimental, mas também de intervenção imediata, de contra-ataque voltado contra a invasão microbiana*” (FOUCAULT, 2006, p.441).

Parte da “*verdade-demonstrativa*” da doença se desloca do leito do paciente para os laboratórios, tendência esta que o modelo médico contemporâneo demonstra adquirir cada vez mais. No entanto, o olhar empírico, experimental e laboratorial que a prática

médica passa a lançar sobre as lâminas dos microscópios e demais exames não exclui o olhar clínico sobre os órgãos de um corpo mapeado. Tal olhar experimental, controlado e laboratorial seria, de fato, um tipo de extensão deste olhar médico. É este olhar, cada vez mais depurado e específico, que poderia dizer a verdade sobre a causa da doença. Poderia, assim, demonstrar uma nova e empírica causa, uma nova e objetiva *etiologia* do sofrimento orgânico. O médico da *medicina das espécies*, que caminhava de moribundo em moribundo examinando-o em aguardo pela crise, passaria a ser visto como um possível agente de transmissão de microrganismos (FOUCAULT, 2006).

Seria acompanhando essas transformações e passagem da medicina para os laboratórios que aparece, então, a noção de *meio interno* e a noção de saúde como equilíbrio também em meados do século XIX. A concepção de *meio interno* de Claude Bernard¹³ (1978), alcançada por meio das pesquisas em seu laboratório de fisiologia experimental, afirmaria que os tecidos orgânicos internos dos animais evolutivamente avançados isolariam a parte interna do organismo. Esse meio que se formaria a partir deste isolamento histológico, este *meio interno*, seria, então, independente do meio externo e buscaria seu próprio equilíbrio. Um meio que funcionaria buscando seu equilíbrio para conservar-se e interagir constantemente através de trocas com o *meio externo*. Mais à frente, já no século XX, o conceito de *meio interno* seria estudado por outro fisiologista, o estadunidense Walter Bradford Cannon, que o expandiria através do conceito de *homeostase*.

Para Claude Bernard (1966), seria essa a função dos tecidos: proteger o equilíbrio do meio interno que garantiria a independência do corpo orgânico em relação ao meio externo. Apesar de Claude Bernard se destacar como fisiologista experimental, sua concepção de que a estabilidade e o equilíbrio de forças do meio interno seriam parte fundamental da manutenção da vida livre e independente dos seres vivos, influenciaria diretamente a prática médica e o modelo clínico. Mais que isso, a noção de *equilíbrio* e a sua aproximação do conceito de saúde, conservação e estabilidade se alastraria

¹³ Claude Bernard (1813 – 1878), fisiologista francês conhecido pelo seu rigor e sistematização experimental em laboratório.

para outros saberes, inclusive dentro das ciências humanas, que tenderiam a conceber o mundo de maneira a tender ao equilíbrio e a coceber o desequilíbrio como algo negativo.

A clínica tinha, então, seu embasamento físico-químico e fisiológico para definir uma certa *normalidade individual* correspondente ao meio interno, isto é, embasamento para determinar um funcionamento normal do organismo e de suas partes em torno das noções de *equilíbrio* e *estabilidade*. Se, por um lado, a medicina antiga girava em torno da crise, da previsão da crise, do preparo e do combate desta, a medicina moderna se organizaria em torno da manutenção da *estabilidade* e do *equilíbrio*. O modelo moderno perceberia a doença e o sofrimento por ela acarretada como indicadores de um tipo específico de desequilíbrio no organismo, que, em resposta ao determinado agente estranho responsável pela instabilidade, se esforçaria por retomar o equilíbrio.

O saber médico veria a progressão ideal do adoecimento como o corpo doente desequilibrado caminhando em direção à estabilização, ao regresso a um nível normal de funcionamento. Assim, esse saber vai aproximar o conceito de *saúde* da ideia de *normalidade individual dos órgãos e de todo o organismo vivo como um conjunto que sempre buscaria se adaptar, reagir às transformações do meio*. Portanto, a proposta de corpo saudável que a medicina constrói com seu saber seria a de um corpo voltado para a adaptação, para a reação, para a constante retomada de certo equilíbrio, em função da simples preservação da vida. A forma como as noções de equilíbrio e de adaptação influenciaria a produção de estudos estatísticos sobre o conjunto de corpos de uma população merece destaque em nossa digressão a respeito da emergência do modelo clínico moderno e a produção de uma normalidade no que diz respeito à saúde.

3.2.3) Consolidação do modelo médico moderno: controle social, equilíbrio e norma

Além da noção de equilíbrio, o conceito de saúde dentro do modelo médico emergente aproximar-se-ia de uma *média normal estatística observável em um conjunto de*

indivíduos, ou seja, observável e comparável dentro de uma população inteira. O quinto e último aspecto que gostaríamos de abordar acerca da emergência da clínica médica moderna tem uma relevância especial na obra de Michel Foucault. Trata-se não apenas de um importante debate sobre a relevância que esse novo modelo médico implica para a organização social ocidental, mas também de um importante ponto de passagem metodológica do trabalho foucaultiano. Ponto este onde o estudo sobre a formação histórica da prática médica e dos hospitais se torna relevante para que o autor comece a transitar em direção a uma *genealogia do poder*, sem contanto abandonar por completo a arqueologia e a análise dos enunciados. Tal transição metodológica, por parecer-nos muito importante para pensarmos as implicações do modelo médico da modernidade no que e como ele agiria diretamente nos corpos e nas populações, merece um parêntese de apresentação.

Como indicado acima, a genealogia de Michel Foucault diz respeito ao estudo da história das práticas de certas especialidades de saber que se consolidariam como verdades. Os “*jogos de verdades*” (FOUCAULT, 1996) estudados pela genealogia do poder seriam um complemento à metodologia arqueológica que estuda a produção e a organização discursiva dos saberes. A genealogia do poder pesquisa quais práticas, táticas e estratégias teriam sido utilizadas para que os enunciados produzidos circulassem ou fossem barrados e para que determinados saberes fossem atribuídos com o estatuto de verdade. Em *O nascimento da clínica*, Foucault estuda a organização discursiva que, a partir da Revolução Francesa, possibilitaria a transformação da *medicina das espécies* até à *patologia anatomoclínica*, beirando sempre as práticas e institucionalizações políticas do saber médico, tais como a formação dos hospitais, oficialização das escolas de medicina, interesse do Estado na prática médica.

No entanto, não seria este o foco da metodologia arqueológica e, portanto, não seria trabalhado nesse livro. Já nos estudos sobre a genealogia do poder, concentrados no livro *A microfísica do poder*, Foucault se deteria sobre esse foco de estudo. Essa segunda metodologia trataria da análise dos rituais, das estratégias, das cenas e dos personagens que os saberes inventam. Trataria das forças que compõem saberes como verdades e as implicações nos corpos das práticas propostas, inventadas e

sustentadas pelos saberes. A genealogia lidaria, então, com o *binômio saber-poder* e a consolidação da autorização do falar sobre algo e os efeitos sobre os corpos a partir das práticas e dos saberes.

Esse câmbio metodológico exigiria de Michel Foucault uma nova compreensão do próprio poder. Foucault (2006), como genealogista inspirado por Friedrich Nietzsche, não se debruçaria sobre o estudo de um poder vertical e uniforme que imporia técnicas de controle aos indivíduos e às populações. Mas, sim um poder justificado pelos saberes, distribuído em capilaridades, repartido entre funções e instituições e que atuaria sobre os corpos produzindo, como efeito, indivíduos e populações a serem controlados e ordenados. É a partir dos textos dessa fase que analisaremos a construção não apenas de uma medicina clínica individual empírica e objetiva, confluyente com a vontade de verdade, mas, concomitantemente, de uma medicina social a partir das transformações do saber e das práticas médicas no início do período Moderno.

O desenvolvimento desse modelo médico moderno estaria atrelado à formação dos estados-nação europeus e do modo de produção capitalista, ao mesmo tempo fomentando essa formação e evoluindo com ela. O problema das populações, tanto da gestão da força de trabalho de uma nação, quanto da quantidade de pessoas e organização das mesmas no espaço comum de um país, ganha gradativa relevância e interesse da administração pública (FOUCAULT, 2003). A nova ordem de produção econômica capitalista e a consequente transformação dos corpos em potencial força de trabalho livre para um país faria com que ocorresse uma modificação na *noso-política* europeia. A respeito deste conceito, Foucault (2003) destaca que todas as épocas de todas as organizações sociais têm uma maneira de lidar com as doenças que afligem os corpos e o tecido social. Entretanto, é nesse período pós-mercantilista que a Europa erguerá uma “*noso-política*” refletida, isto é, de formas diferentes, e também por motivos diferentes¹⁴, os estados-nações passam de uma política médica

¹⁴ Tais estratégias por parte do saber médico e da prática médica se organizariam de maneiras diferentes, e também por motivos diferentes através da Europa. Em uma conferência proferida no Instituto de Medicina Social da UERJ, em 1974, Foucault (2003) nos traz o exemplo de três modelos de expansão da técnica médica e de expansão da medicina social na Europa na passagem do século

quase que essencialmente assistencialista para com a população (em especial quanto à parcela pobre desta), para uma política vigilante e policialesca de averiguação e manutenção da ordem, da saúde e da força de trabalho de todos os corpos.

O que Foucault (2003) chama de *biopolítica* teria a ver com a forma de controle e o enquadramento de inquéritos sobre os corpos dos *indivíduos* e sobre a *população*¹⁵. A medicina moderna, e nisso a atividade clínica em desenvolvimento se incluiria, apareceria como uma *estratégia biopolítica* (FOUCAULT, 2003), consolidando, através do policiamento, o surgimento dos parâmetros normais de saúde e de bem-estar físico da população. Policiamento este que garantiria a ordem, o enriquecimento e saúde de uma população/nação, a expansão dos territórios e dos mercados nacionais. O saber-poder médico não se limitaria, então às clínicas e aos hospitais; o saber-médico administrativo emergiria nessa época para prescrever a gestão dos hospitais, das cidades, das políticas públicas, etc. tudo a fim da manutenção de uma saúde comum e normal dos indivíduos e da população.

Pela via da regularização e da normalização da formação da categoria dos médicos e do seu entrelaçamento com a gestão dos Estados, o saber-médico administrativo passaria a ser a ordem encarregada de organizar os próprios hospitais e seu funcionamento. Médicos seriam, então, encarregados de vigiar e averiguar os pontos fortes, seja em questão de logística, administração, arquitetura, etc. de vários hospitais espalhados pela Europa e, assim, concluir empírica e objetivamente quanto aqueles que têm o funcionamento mais eficiente como espaço terapêutico. A ordem crescente e regulamentada dos hospitais a partir de meados do século XVIII e a sua relevância para o saber-médico administrativo, mudaria a configuração e os objetivos

XVIII para o XIX. O primeiro exemplo cronológico de organização dessa *bio-política* seria o caso alemão, com a medicina de Estado; em seguida o exemplo da medicina urbana francesa; e, por fim, o modelo no qual a modernidade se pautou para orquestrar a *bio-política* no que tange ao saber-médico, o exemplo inglês com a medicina social voltada à manutenção da mão-de-obra do país.

¹⁵ Na teoria da genealogia do poder de Michel Foucault, os corpos são transformados em indivíduos e população à medida que a *bio-política* vigora e se alastra. Isso quer dizer que, segundo o autor, tanto a noção de indivíduo quanto a de população têm uma datação específica que remete a esse período de transição do século XVIII para o XIX na Europa. São essas diferentes técnicas de controle pulverizadas, sejam elas operadas pela medicina, pela pedagogia, pela psiquiatria, etc. que os corpos se consolidam a partir de parâmetros de normalização em *indivíduos* e *população*. (Vide Introdução de *A microfísica do poder*, Foucault, 2003)

desta instituição, como apontado acima. Para o funcionamento da medicina social, seria importante que o hospital fosse, além de um espaço terapêutico, um espaço de controle e de averiguação acerca das epidemias e dos tipos de males que assolassem toda uma população. Um espaço esquadrihado e dividido tornar-se-ia assim necessário para separar cada tipo de doença, cada região onde os pacientes habitariam.

Seria preciso catalogar as enfermidades, etiquetar os doentes, prestar notas sobre a saúde da população, cruzar sensos, investigar, paramentar e regulamentar práticas e condutas dos corpos que constituiriam uma população. Apesar de o modelo da *medicina das espécies* imperar no espaço hospitalar até meados do século XIX, quando se consolida o modelo médico da clínica científica e anatomopatológica, é este ambiente, gradativamente disciplinarizado, que permitirá as observações, os registros e as transformações da atividade clínica. Em uma via de mão dupla, a configuração dos hospitais e da medicina social impulsionariam a formação da medicina clínica moderna e, ao mesmo tempo, o avanço dos estudos e práticas clínicas alavancaram a expansão dos hospitais e da medicina das populações (FOUCAULT, 2003). Desenhado e pensado pela medicina-administrativa, o hospital se torna gradativamente o principal local de transmissão do saber clínico, e a residência hospitalar um fator indispensável para a formação dos médicos (FOUCAULT, 2003), substituindo o espaço doméstico particular como local da atividade clínica.

A emergência conjunta dos estados-nações europeus a partir da Revolução Francesa tem em comum a invenção dos ideais democráticos que acabavam dizendo respeito, também, aos valores ideias que diziam acerca dos seres humanos que compunham essas nações. De acordo com estes ideais, os homens e mulheres teriam uma tendência natural à busca do conhecimento através da razão e à liberdade e teriam a igualdade de direitos como sua orientação política para com os outros. Com o controle e o inquérito sobre os corpos, seja na forma do indivíduo, seja na forma de população, a prática médica iria, gradativamente, criando sensos sobre a vida e as atividades de todo o conjunto social, a saber, seu comportamento, seus humores, suas paixões. Esta atividade inquisitiva aproximaria da medicina a função e a responsabilidade de

determinar acerca da saúde do homem ideal. Para isso, não seria suficiente classificar e curar as doenças, mas definir o negativo do negativo, o oposto do adoecimento, definir a saúde e o homem saudável, bem como a população saudável. O homem saudável seria aquele que conseguiria exercer sua liberdade, pois é saudável, e é saudável pois exerce sua liberdade.

Seria preciso definir esse homem natural e ao mesmo tempo social, livre do sofrimento físico, saudável. A medicina seria a encarregada disso, de salvar os homens dos sofrimentos do corpo e, um dia, extinguir as doenças (FOUCAULT, 2004). Até o final do século XVIII, a medicina se concerne majoritariamente com retomar forças naturais que habitavam um corpo para safá-lo do adoecimento, opondo a doença à saúde. O século XIX inaugura e mantém a ideia de um funcionamento e de uma estrutura orgânica com certa regularidade que é perdida no adoecer e deve ser recuperada através das técnicas médicas. A oposição do modelo médico moderno passa a ser entre o *normal* e o *patológico*.

Essa busca pelo homem ideal e saudável que se produz também a partir do poder-saber médico, recorreria a duas curvas estatísticas, ou seja, um controle numérico, que, ao mesmo tempo, inventa e determina o parâmetro de saúde normal dos indivíduos e das populações. Por um lado, as estatísticas da fisiologia experimental, produzidas a respeito do organismo individual, apontariam para a tendência ao retorno ao equilíbrio do organismo, à mera adaptação e a certo *equilíbrio* dos órgãos e dos sistemas vivos, uma média interna que equipararia as forças e consagraria o indivíduo equilibrado como aquele saudável. Assim, o homem com saúde seria aquele que possui um organismo equilibrado em função do balanço de seus hábitos, tanto físicos quanto morais. Do outro lado, uma estatística das populações, a produção objetiva de uma média cruzada entre os dados sobre os organismos individuais que povoam os hospitais e os demais órgãos médicos que inquerem acerca da vida da população. Essa segunda estatística produziria uma média abstrata, comum entre todos os indivíduos de uma população, e, assim, determinaria a *normalidade* no nível da espécie humana, no nível de um país, no nível de uma raça, bem como aquilo que lhe seria desviante, exceção e distanciamento.

O *equilíbrio* e a *normalidade* funcionariam como parâmetros não apenas positivos, mas que marcariam a negatividade de seus opostos, ou seja, que determinam o desequilíbrio e a anormalidade como noções aproximadas do adoecimento e do sofrimento. Essas noções de equilíbrio e normalidade, caras à medicina e à fisiologia francesa já nos meados do século XIX, que regeriam a saúde e a vida dos homens, se espalhariam como um modelo empírico e objetivo a ser seguido. Modelo esse que, através dos parâmetros estatísticos, da objetividade e da comparação, poderia, então, entender e intervir sobre as enfermidades orgânicas, em grande parte, independente das experiências e vivências dos pacientes em relação às suas próprias doenças.

As noções e cálculos de *equilíbrio* e de *normalidade* trariam uma nova perspectiva *objetiva* para a *etiologia*, a *sintomatologia* e a *terapêutica* dos quadros patológicos. Tal modelo se expandiria de tal forma que não serviria apenas para conduzir as pesquisas dos saberes biológicos, como também as pesquisas dentro das emergentes ciências humanas, das práticas pedagógicas, psiquiátricas e das comparações entre populações, raças e indivíduos que muitas vezes se baseariam no emergente modelo médico para produzir conhecimento a respeito da saúde de questões sociais. A objetividade, o equilíbrio e a normalidade seriam as peças que consolidariam até hoje o objetivo da vigilância da medicina-administrativa e a finalidade do modelo clínico médico, ressaltando o que seria sofrimento e doença como algo negativo e que fugiria do controle dos parâmetros de tais noções.

Assim, seria ao longo do século XIX que o modelo clínico médico anatomopatológico ganharia o estatuto de estudo e prática científica e empírica, através de um olhar médico que se formaria e que seria institucionalmente autorizado. Esse olhar seria, então, capaz de encontrar uma causa específica para cada doença, para cada forma de sofrer orgânico (etiologia), uma catalogação específica e observável dos signos do adoecimento nos tecidos e nas massas anatômicas (sintomatologia) e, por fim, uma maneira de extinção do adoecer e do sofrer através da eliminação do agente causador da doença e do reestabelecimento do equilíbrio e da normalidade do organismo (terapêutica).

Todas essas etapas da atividade médica seriam, a partir de então e até os dias de hoje, orientadas pelas noções de *equilíbrio*, *normalidade* e *objetividade*. Seja nos

laboratórios onde se observam os tecidos infectados e os microrganismos infectantes, seja nos catálogos patológicos que subdividem e descrevem as doenças, seja na ênfase químico-farmacológica com que a terapêutica da maior parte das doenças é tratada. Nos dias de hoje podemos ainda ver o modelo médico trabalhar ao redor dessas três noções, no qual a detecção do agente causador, o esquadramento do diagnóstico e a tentativa de retorno ao equilíbrio do organismo comporiam a prática médica. Como efeito, a experiência do sofrimento, a vivência singular do sofrimento orgânico é muitas vezes ignorada em função de uma prática clínica objetiva que saberia, quase que de antemão, mais que o próprio paciente e que outros saberes, acerca da doença.

Ganhando o estatuto e autorização de ciência do patológico, o modelo clínico da medicina, a partir de meados do século XIX, dominaria ao redor do globo o campo dos saberes acerca do sofrer. Os outros saberes e práticas que doravante se esforçariam para se validar sob a sombra de tal modelo médico, precisariam seguir os mesmos parâmetros, e adotar as mesmas noções em suas práticas. Caminhando com nossa pesquisa em direção à uma certa invenção do sofrimento psíquico, precisamos passar pela constituição da especialidade médica da psiquiatria, a qual, apesar de emergir no mesmo período que a clínica anatomopatológica, nem sempre esteve atrelada diretamente à medicina. Pelo contrário, como tentaremos mostrar a seguir, os esforços do saber e da prática psiquiátrica em aproximar-se do modelo científico da clínica médica se espalharam ao longo de todo o século XIX e perduram até os dias atuais.

3.3) Da protopsiquiatria à clínica psiquiátrica

3.3.1) Do grande internamento à protopsiquiatria

Estudar os modos como a atividade clínica moderna expandiu seu trabalho do sobre o sofrimento orgânico para abranger também o sofrimento tido como psíquico parece-nos importante para a nossa pesquisa, principalmente no que tange destacar a

maneira como a psiquiatria tentou se propor um saber científico e uma prática derivada do próprio saber e fazer médico. Tal caminhada parece-nos importante para analisarmos genealogicamente esta faixa de transformação na qual o sofrimento devindo de causas mentais, ou das faculdades de juízo e da vontade, ganham o estatuto de patologia, tornam-se doenças e, por conta disso, passam por um jogo de verdades e práticas que envolvem o processo de classificação, investigação das causas e modos de transformação destas. Nesse ponto de transição, quando pesquisamos a gênese histórica do saber e da prática sobre a doença mental, a história da invenção da loucura como doença se confunde com a própria história da invenção do saber e do poder psiquiátrico.

Foucault (2014) traça a história do saber psiquiátrico a partir da “libertação” das populações internas dos *hospitais gerais* franceses e dos demais sistemas de grande internamento do restante da Europa no final do século XVIII, a partir da Revolução Francesa. Tal “libertação” se daria concomitantemente com a invenção e consolidação, a partir da Revolução Francesa, de um saber que cuidaria daqueles que se encontravam trancafiados nos hospitais gerais por conta da avaliação negativa de suas faculdades mentais não estariam prontos para regressar às famílias e fazer parte da ordem das novas repúblicas que se formavam no nascente século XIX. No entanto, seguindo as análises de Foucault (1975, 2014) tal processo de “libertação” se encontraria muito distante do romantismo com que foi pintado¹⁶ e transformado em história da psiquiatria. Os loucos começariam a receber os cuidados médicos de uma psiquiatria nascente que buscaria os mesmos modelos da estruturação médica em consolidação. Assim, a nascente psiquiatria que controlaria o acesso e a permanência da população de loucos que permanece nos hospitais gerais, buscaria produzir o mesmo entendimento para a doença, o mesmo modelo de produção de sintomatologia, etiologia e, até mesmo, a mesma indicação daquilo que seria uma terapêutica para o modelo médico. Isto é, haveria da parte da psiquiatria em relação à clínica médica, um esforço de tornar paralelo a caracterização e o desenvolvimento

¹⁶ Em 1876, Tony Robert-Fleury pintou o quadro *Pinel à la Salpêtrière* onde retrata o momento na virada do século onde Pinel adentra o grande hospital parisiense e liberta os loucos de suas correntes e grilhões.

das doenças tidas como orgânicas e daquelas tidas como mentais (FOUCAULT, 1975).

Entretanto, se nos inclinamos sobre o campo do saber da doença mental, sobre o campo do saber do sofrimento dito anímico, nos veríamos diante de uma história temporalmente paralela, mas, na prática, um tanto distante em relação ao desenvolvimento da medicina orgânica. Enquanto a medicina orgânica se organizaria em torno de uma anatomoclínica, positivamente científica e empírica a partir do final do século XVIII até meados do século XIX, a prática psiquiátrica, emergente no mesmo período, encontraria suas dificuldades em circunscrever objetiva e cientificamente seu saber da mesma forma que a medicina, tendo, assim, seu *status* de ciência objetiva e de acordo com os valores humanistas da Revolução questionados e forçados a constantes transformações. Veremos adiante quais caminhos foram criados pela psiquiatria no intuito de se adequar ao modelo clínico produzido pela medicina e, desta forma, classificar, apontar as causas e tratar o adoecimento mental, até que essa se configurasse, como hoje, em uma especialidade médica reconhecida. Precisamos, a partir daqui, nos voltarmos ao estudo das configurações dos hospitais gerais, dos asilos e dos hospitais psiquiátricos na Europa da virada do século XVIII para o XIX.

Vale a pena, dentro desta história da loucura no Ocidente, enfatizar que nem sempre esta foi tida como uma doença. O saber psiquiátrico que emergiria a partir do começo do século XIX narraria a sua própria história considerando-se como aquele que, finalmente, após um tenebroso período influenciado pela religiosidade e pela desrazão, libertou os loucos do título de possuídos e, através do olhar empírico, racional e científico, teria percebido e compreendido uma forma de sofrimento e adoecimento na loucura. De acordo com Foucault (1975, 2014) a psiquiatria narrou-se como a libertadora da loucura, aquela que a revelou como “doença mental” em oposição a sua compreensão religiosa de até então. Entretanto, o que Foucault (1975, 2014) nos propõe em *Doença mental e psicologia*¹⁷ de 1954 e, de forma ainda mais

¹⁷ Com uma primeira publicação em 1954 e uma segunda edição em 1962, o livro inicialmente se chamava “Doença mental e personalidade” e continha uma forte influência do materialismo dialético na sua composição. Na primeira versão do livro, encontra-se a busca crítica pelo estatuto de cientificidade da psicologia. Já na segunda versão, o autor muda o título do livro, elimina uma parte consagrada ao

completa, em *A história da loucura na idade clássica* de 1961 seria que a história da loucura, longe de um acontecimento linear e de uma estável perspectiva religiosa rompida pela psiquiatria, apresentaria uma variedade de episódios e relevâncias sociais até a invenção de seu sentido como doença mental e como objeto de estudo e prática psiquiátrica ao longo do século XIX.

De obras artísticas que retratam a loucura, passando pela literatura escrita pelos próprios loucos (onde estes davam voz à sua própria experiência) e pelas outras formas de circulação dessa população pelas cidades, Foucault (1975) nos indica uma vasta gama de possibilidades para a explicação e a existência da loucura na Europa do século XV até meados do XVII, época em que a loucura passaria a ser sistematicamente excluída do convívio social. O autor questiona, assim, o título de veracidade que a psiquiatria alega ter sobre a experiência da loucura, indicando que este saber não passaria de uma das possibilidades históricas de compreensão dessa experiência. Indica ainda que a conexão entre a psiquiatria e a loucura teria uma relação específica com as formas de controle das sociedades europeias nas transformações ocorridas entre o século XVIII e XIX.

Se, por um lado, os hospitais franceses e europeus até meados do século XVIII são espaços de assistência e locais para alojar, principalmente, pobres adoecidos para morrer, por outro lado, uma outra instituição encarregava-se não apenas do isolamento dos loucos, mas de todos aqueles que, de alguma maneira, perturbavam a ordem social e fugiam dos preceitos morais da época. O *Hospital Geral de Paris* foi um dos protagonistas da história dessa prática de controle aplicada durante o período monárquico a partir do século XVII que Foucault (1975, 2014) chamará de o “Grande internamento”. Sua finalidade derradeira, bem como se passaria ainda nos outros hospitais gerais, não seria ainda terapêutica, mas sim, a de manter a ordem da sociedade separando-a de seus sujeitos indesejáveis, isto é, loucos, prostitutas, mendigos, pessoas de conduta sexual inaceitável, criminosos de diversos tipos e etc. De caráter assistencialista e, idealmente, autossustentável financeiramente, o

psicólogo Pavlov e à psicologia experimental, e anexa à obra a sua discussão sobre loucura e sociedade e a importância desta na constituição dos saberes *psi*.

Hospital Geral, criado pelo rei da França em 1656, seria um lugar onde o vício da ociosidade seria combatido através de trabalhos forçados que produziam objetos para a venda e manutenção do próprio estabelecimento.

A organização do Hospital Geral tornar-se-ia o local de exclusão e de despejo daqueles que não se encaixariam no ciclo da produção e do consumo do crescente mercado europeu ou nos crescentes circuitos urbanos ordenados da França. Funcionaria como um aparelho de estruturação do espaço social francês e, também como um espaço onde a loucura, excluída da circulação social, silenciar-se-ia cada vez mais sobre sua própria verdade. O discurso do louco iria, assim, perdendo espaço de enunciação no tecido urbano, incluindo a parcela do seu discurso que diria respeito à sua própria existência como louco.

Como visto acima no exemplo da medicina, durante os anos precedentes à Revolução Francesa e durante a própria Revolução, as discussões acerca da constituição do homem em seu estado natural, bem como a revisão das práticas de controle da população, influenciariam a reconsideração do espaço do Hospital Geral. Tal estabelecimento passa a representar, ao mesmo tempo, um gasto assistencial para o Estado, um eminente perigo para as cidades em crescimento e um local que simbolizava a tirania despótica sobre o indivíduo, “*O Grande Internamento*” é colocado em cheque pelos ideais burgueses do final do século XVIII na França, o que, gradativamente, se alastra pelo restante da Europa. Ao invés de um espaço para separar determinadas pessoas da sociedade, o ideal humanista da época desenharia, cada vez com maior detalhamento, espaços e instituições específicas, regulamentadas e normalizadas, de manutenção e recuperação dessa parcela outrora excluída da população. Seria o período da invenção de novos modelos de hospitais, presídios, escolas, instituições de assistência e etc.

Dentro dos parâmetros e ideais racionais do pensamento e das práticas da época, o louco passaria a ser alguém recuperável, alguém que, em algum momento, poderia volver ao convívio social. Para Foucault (2006), a loucura passaria a ser percebida menos como uma questão de erro essencial da constituição de um indivíduo e mais como uma irregularidade da *conduta* e da *vontade*. Uma das definições do louco no início do século XIX que Foucault (2006) nos traz vem de François-Emmanuel

Fodéré¹⁸ que o aponta como aquele indivíduo que se crê acima de todos os outros. Sendo o louco este que possui a conduta desviada e que se encontra privado da capacidade de conviver livremente em sociedade, por hora, ele não poderia ser devolvido à família para um tratamento, para uma recuperação de suas faculdades mentais, tendo em vista o perigo que ele ofereceria não só para esta última, mas como para si mesmo e para o restante do corpo social.

Assim, o louco seria aquele que teria o Hospital Geral reservado para a manutenção de sua estadia e seu tratamento e, desta maneira, seriam aqueles que permaneceriam isolados do convívio social, mas, agora, com fins terapêuticos. O internamento e o isolamento ganham o caráter e a justificativa médica e a história tradicional da psiquiatria vai reservar, para cada país europeu, um nome específico para atribuir à libertação da loucura e à inauguração de um tratamento da loucura ao mesmo tempo humanitário e positivamente científico. Philippe Pinel¹⁹ e sua prática no *Hospice de Bicêtre* tornar-se-iam os principais símbolos desta reforma na França do final do século XVIII.

Seria nesses novos espaços que a loucura teria a sua verdade, finalmente, desvelada pelo saber e pela prática médica. Não mais através da experiência do próprio louco, afinal de contas, sofrer de loucura seria o mesmo que sofrer de erro, ilusão, desvio. Sendo assim, o louco não seria capaz de fazer julgamentos acertados acerca de sua própria experiência. Seria no espaço asilar que o poder do psiquiatra se consolidaria como aquele que consegue dizer, por meio de uma “verdade-demonstrativa”, a respeito da *essência do sofrimento e do desvio do louco* e, desta forma, lhe atribuirá o estatuto espacial de *doente mental*, estatuto que o impede tanto de conviver socialmente, quanto o de dizer a verdade de sua própria condição ou sofrimento.

¹⁸ François-Emmanuel Fodéré (1764 – 1835), médico forense francês, trabalhou no hospício *Hôtel-Dieu* em Marseille no começo do século XIX.

¹⁹ Philippe Pinel (1745 – 1826), médico francês nomeado diretor das Enfermarias de *Bicêtre* em 1793, conhecido pelo desenvolvimento do *tratamento moral* para com os pacientes psiquiátricos e pela catalogação dos distúrbios mentais.

3.3.2) Protopsiquiatria e poder psiquiátrico

O hospital psiquiátrico inaugurado a partir do final do século XVIII é esse espaço onde seria tratada a loucura, não mais vista como desvio da consciência e da razão, mas como um desvio da *vontade* e das *paixões livres* e regulares dos homens livres. No começo da Idade Moderna, o louco seria aquele que, não apenas desarrazado em suas percepções da verdade, seria também acometido pela desordem da vontade normal. A loucura ganha um *status* de anormalidade interior quando se apresenta como desviante daquilo que o homem livre, racional, democrático e saudável deveria ser em sua natureza. O hospital psiquiátrico seria, então, o espaço para que os loucos reestabelessem a regularidade de suas vontades, ou seja, a vontade de estar com seus pares, com seus familiares, vontade de cuidarem de si, de proverem para si mesmos e para aqueles que deles dependem. Pinel e seus contemporâneos não extinguiriam a prática do internamento e do isolamento do louco, mas lhe empregariam uma outra lógica, a lógica terapêutica da nascente psiquiatria. O espaço asilar seria, assim, desenhado e pensado como um espaço de isolamento, de tranquilidade e de repouso. Simultaneamente, a sociedade ficará guardada do louco que não pode nela conviver, e o louco seria guardado da sociedade que, ao mesmo tempo, agitaria ainda mais suas paixões desordenadas e não possibilitaria enxergar de maneira objetiva seu quadro de adoecimento mental.

Para tanto, o papel do médico e de toda a estrutura desse hospital seria o de garantir que a vontade do louco volte à normalidade. As técnicas de contenção dos loucos que, ao longo do século XVII e XVIII, foram utilizados como formas esparsas e não sistemáticas para conter surtos e casos de desordem social, passam a ser incorporadas por este hospital e utilizadas com outra finalidade por Pinel e seus seguidores. Tais técnicas envolviam, por exemplo, banhos frios para refrescar o espírito ou as fibras, giros do corpo do louco em máquinas de ferro para acalmar os humores, pendurar o louco para regular a passagem dos fluídos e etc. Essas técnicas serão retomadas não mais com a finalidade de mera contenção do louco, mas, também, com a presença e autorização do médico, como parte de uma *terapêutica*, como parte de um *tratamento moral*. A esta fase de saberes e práticas recentes da

psiquiatria, que ainda, como veremos, não se aproxima o suficiente do saber e da prática médica para ser considerada uma especialidade, Foucault (2006) denominará *protopsiquiatria*.

Segundo Foucault (FOUCAULT, 2006), a protopsiquiatria praticada nos asilos europeus do início do século XIX aplicaria a manutenção da ordem e da organização do espaço asilar em uma dupla função: separar as doenças mentais de perturbações que possam interferir em seu rumo natural e na sua definição específica e objetiva por parte do médico (função-diagnóstica); e confrontar até dobrar a vontade desregulada e insubordinada dos pacientes loucos para que esta volte à sua normalidade (função-terapêutica-pedagógica). Podemos entender esta manutenção da ordem como uma regulação perpétua, permanente, dos tempos, das atividades e gestos dentro do domínio asilar. Ao mesmo tempo, esta ordem vigente no hospício garantiria a objetividade da observação médica e a operação terapêutica do tratamento moral. Ou seja, a ordem e a disciplina impostas nos asilos seria o que garantiria não apenas neutralidade que o olhar médico necessitaria para avaliar e julgar as condições de cada um dos enfermos, mas também a condição de possibilidade da eclosão da doença mental em seu estado natural. Além disso, o próprio regime disciplinar do hospital levaria os enfermos a se curarem definitivamente de suas doenças.

Esta dupla função da manutenção da ordem hospitalar, função de desvelamento da doença e função de terapia e correção, serão corporificadas diretamente no corpo do médico, do psiquiatra e sua vontade estrita e inabalável que garantiria a ordem e a disciplina da instituição. Mesmo quando enfermeiros e vigilantes agissem sobre o corpo dos loucos impondo a ordenação e a disciplina do hospício, seria como extensão do corpo e da autorização médica, seria segundo suas ordens estritas e seu cronograma e em prol do tratamento moral. Assim, cada uma das intervenções e imposições disciplinares dentro do hospital psiquiátrico teria uma certa extensão do corpo do médico e, portanto, uma finalidade terapêutica. É o corpo e a vontade do médico que, no confronto com o corpo e com a vontade desviante do doente nesse espaço asilar, iria identificar e classificar o tipo de desvio da vontade dos paciente e encaminhá-lo para a normalidade através de sanções, restrições, punições, etc. Enquanto, por volta deste mesmo período, no hospital para doenças orgânicas, o

poder e o saber do médico se dissolvem em direção aos laboratórios, tanto bioquímicos quanto de fisiologia, no espaço asilar o poder médico, o poder psiquiátrico, se hipertrofia na figura do psiquiatra como uma *agente da moral* e cuja força de vontade, diante do *confronto* com a vontade louca, não só revelará o cerne da doença, como também a corrigirá (FOUCAULT, 2006).

Quando a psiquiatria constitui, através de suas práticas, o saber sobre a loucura, parte em busca de uma terapêutica voltada para uma adaptação, para uma correção dos comportamentos, das vontades e paixões inapropriadas através de punições. Estas punições que se passam dentro dos asilos vão desde ameaças, a castigos, privações alimentares, humilhações, infantilizações e culpabilizações, chantagens, trocas de favores, demonstração de preferência e etc. (FOUCAULT, 2006). Desta maneira, a parte *terapêutica* da atividade protopsiquiátrica asilar se aproximaria muito de uma prática pedagógica de correção. Já a *etiologia* da doença mental no começo do século XIX ainda estaria limitada às noções das forças naturais da *medicina das espécies*. Acreditar-se-ia que o louco seria acometido por forças que agiriam em prol da insurgência dos indivíduos (FOUCAULT, 2006). A modificação dos quadros se daria por um processo espontâneo em função da continuidade da aplicação do *tratamento moral* e os quatro fatores que o compõem: o isolamento do paciente no asilo; as medicações de ordem física ou fisiológica; a obediência e a restrição a certos regulamentos; a medicação terapêutica e punitiva (FOUCAULT, 2006). Ainda ausente de uma conexão direta entre a *etiologia* da doença mental e a forma como esta seria influenciada pelo *tratamento moral*, a própria hierarquia no asilo tem a função de afrontar a onipotência do delírio, onipotência esta que a própria hierarquia e vigilância constante do hospital indica e diagnostica.

A postura do psiquiatra, sua vontade absoluta dentro do espaço asilar, afrontaria a onipotência do delírio na justificativa de convencer o paciente de seu erro (FOUCAULT, 2005). A linguagem do louco deveria ser ajustada à hierarquia do hospital, reaprendendo assim a designar os nomes e as formas de comportamentos apropriados para cada posição do espaço. Por fim, o próprio regime e a regulamentação estrita do hospital garantirão a correção da direção da vontade do louco, obrigando-o a ocupar seu tempo livre, seguir regras de condutas restritas e

horários, trabalhar forçadamente e etc. (FOUCAULT, 2006). Uma outra forma de afrontar a vontade desviante do paciente seria manejando suas necessidades para que, desta maneira, ele compreendesse que estava delirando e sofrendo de suas próprias paixões. Um exemplo disso é a encenação que certos psiquiatras realizavam. Poder-se-ia alegar, através de atuações, que um paciente extremamente depressivo e apático estava sendo supostamente processado pela justiça, sem saber da farsa. A força e o manejo da vontade do paciente para se livrar dessa situação, de acordo com a psiquiatria, o levariam a superar o núcleo depressivo de sua doença.

Então, como seria possível saber objetivamente que a vontade de um louco estaria de volta no lugar e à ordem? Como saber se suas paixões encontrar-se-iam equilibradas e que a essência das forças da loucura se extinguiu após um tratamento da direção do espírito? Como saber se um louco pode e quer, como normalmente qualquer um o faria, voltar a conviver e desenvolver laços com seus pares e com o restante da sociedade? Há quatro pontos mencionados por Foucault (2006) que funcionariam como avaliações do estado de sanidade e sucesso da cura psiquiátrica. Sendo o louco aquele que, ao mesmo tempo, produz e emite juízos errados acerca da realidade e que tem as paixões e vontades desviantes e desreguladas, tal avaliação se basearia em parâmetros para com a verdade e com a realidade aos quais o louco deveria estar submetido após o andamento do *tratamento moral*.

Em primeiro lugar, deveria estar apto a reconhecer a vontade alheia, as vontades das autoridades e os impedimentos que estas acarretariam; em segundo, deveria estar apto a reconhecer a si mesmo, sua identidade e sua biografia, averiguada através da anamnese; em seguida, o louco deveria defrontar-se em seu tratamento com a realidade ambígua de sua própria doença, a realidade de que se é doente de algo que distorce os juízos, mas que isto não é a sua essência determinante, mas, sim, um desvio patológico a ser corrigido; por fim, o próprio custo da loucura e do seu tratamento, o problema das necessidades materiais e do dinheiro que a loucura dificultaria em adquirir, administrar e bancar sua própria existência.

Da mesma forma que estes parâmetros de verdade e realidade iriam indicar o sucesso terapêutico do tratamento moral, por outro lado, a negativa desses parâmetros corresponderia à função-diagnóstica da loucura. Poder-se-ia diagnosticar como louco

aquele que não se pode reduzir a seu erro diante da realidade, nem a sua extravagância. Nestas condições iniciais, a *função-diagnóstica* se executaria de maneira geral em lugar da especificidade que uma sintomatologia supõe. Como veremos adiante, o que a protopsiquiatria pode fazer nesta época é um *diagnóstico absoluto*, saber se alguém é ou não é louco. O tipo específico da loucura lida através dos sinais e signos específicos de cada doença, ou a área anatômica afetada que desencadearia cada *diagnóstico específico*, ainda era desnecessário para a terapêutica, também geral, do *tratamento moral*.

De 1800 até aproximadamente 1830 a protopsiquiatria sobreviverá como uma especialidade médica pautada basicamente em sua prática asilar justificada e aproximada do discurso científico simplesmente pela soberania da razão sobre a desrazão, soberania essa incorporada na figura do médico dentro do asilo. A questão da verdade sobre a loucura, suas causas e tipos específicos, seria colocada entre parênteses e a psiquiatria se contentaria em reafirmar, intensificar a realidade para dobrar e dirigir as forças desordenadas da loucura (FOUCAULT, 2006).

Apesar de, *grosso modo*, basear-se analogamente no saber científico da medicina da época e erigir sua nosografia em uma classificação das espécies de doenças mentais e supor sua etiologia nas lesões e corrupções neuroanatômicas (ainda não estudadas a fundo) a protopsiquiatria apresenta uma evidente defasagem entre seu saber e sua prática. Seria quase como se a prática se afirmasse como científica e se justificasse sem uma teoria, independentemente de um saber verdadeiro, empírico e objetivo sobre a loucura. A psiquiatria do início do século XIX funcionaria independente de um *diagnóstico diferencial*, ou do saber das causas da doença mental, ela se bastaria com seus *diagnósticos absolutos* e com sua sobreposição da realidade através do *tratamento moral*. Tratamentos este que, basicamente, não levava em conta a nosografia classificatória, nem a suposta chaga anatômica causadora do distúrbio (FOUCAULT, 2006). Tal condição vê sua continuidade em cheque no final desse período, quando a psiquiatria asilar se confrontará com o problema da *simulação* que a forçaria a pautar suas práticas em uma nova verdade sobre a loucura, aproximar-se do modelo clínico da modernidade e reconstituir-se como psiquiatria clínica.

3.3.3) Dispersão do poder psiquiátrico

Seria dentro dessa protopsiquiatria acima apresentada que se fundamentariam os aspectos terapêuticos do que Foucault (2006) vai chamar de *poder psiquiátrico*. Tal poder faria parte de um controle e esquadramento dos corpos com o objetivo de produzir *indivíduos* e *populações*, controle este que Foucault (2006) batizará de *regime* ou *poder disciplinar*. O *tratamento moral* seria um episódio específico deste *poder disciplinar* que, *grosso modo*, visaria a imposição de uma realidade dominante, dentro dos asilos e a partir do saber e da prática médica, com fins terapêuticos e disciplinares. Foucault (2006) abrigará, sob a égide de um *poder disciplinar*, as *técnicas do poder psiquiátrico*, bem como todo um diversificado conjunto de técnicas de controle que emergem em distintas disciplinas (como, para além da medicina e da psiquiatria, o poder militar, o direito e a pedagogia) na passagem do século XVIII para o XIX na Europa e que, em comum, teriam como objetivo principal *dirigir o espírito*. A direção do espírito não seria, portanto, um objetivo exclusivo do *poder psiquiátrico*, mas sim, meta constitutiva de todo o *poder disciplinar*. Foucault (2006) destaca ainda que o *regime disciplinar* difundido pela Europa na virada do século XVIII para o XIX, em contraponto ao *regime soberano*, típico dos governos absolutistas, necessitaria de certa *individualização dos corpos* para se efetuar e, logo, de uma *interiorização* que responsabilizaria os indivíduos. Assim, para que os regimes democráticos recém emergentes na Europa pudessem governar e dirigir os espíritos dos indivíduos e das populações, seriam necessárias diversas técnicas dispersas de controle dos corpos para tornar uma *singularidade somática como responsável por si mesma*.

Entretanto, Foucault (2006) recorrentemente destaca a singularidade da emergência do poder psiquiátrico dentro dos asilos em comparação com o mesmo poder disciplinar que emerge nos quartéis, nas fábricas, nas escolas e nos presídios no século XIX. Enquanto a função disciplinar da organização do espaço e dos corpos nas escola, usinas e presídios se direcionava muito mais para uma *correção dos gestos e dos corpos*, o asilo, e o poder psiquiátrico que lá se efetuará, se destacaria destes demais espaços por se fundamentar sobre a premissa de *função terapêutica*. Enquanto, nos outros espaços disciplinares, a própria disciplina seria capaz de

corrigir, dentro do asilo, as técnicas disciplinares seriam capazes de *curar*. Tal função seria validada pela marca do saber médico que o psiquiatra carrega consigo e pela tentativa de se elaborar uma atividade propriamente clínica próxima do modelo clínico, empírico e objetivo, do modelo anatomopatológico.

A genealogia do poder psiquiátrico se destacaria ainda dentro da microfísica disciplinar descrita por Michel Foucault (2006) por conta da dispersão de sua influência, sua difusão e migração para outras instituições e espaços disciplinares. A *função psicológica*, desenvolvida primeiramente pelo poder psiquiátrico no espaço asilar com o intuito de intensificar a realidade, permearia, agora também, o espaço da usina, da escola, do quartel. Tal função psicológica funcionariam inicialmente, como um mecanismo do saber-poder psiquiátrico de interiorização e responsabilização dos corpos através da atribuição de determinadas capacidades (cognitivas, motoras, intelectuais, etc.) aos indivíduos. Essas capacidades atribuídas e, portanto, constituintes de todo e qualquer indivíduo em algum grau, serviriam, tanto para os próprio indivíduos, quanto para o poder psiquiátrico, como parâmetro de avaliação da realidade.

Essa afirmação disciplinar, este saber da realidade psicológica e interior dos indivíduos apareceria sempre de uma maneira dupla. Em primeiro lugar, identificando os indivíduos a partir de suas *aptidões* e *tendências*, e, em seguida, indicando e qualificando as etapas de seu *desenvolvimento* e da sua capacidade de aprendizagem (FOUCAULT, 2006). Seja como parte da psicopedagogia, psicologia do trabalho, psicopatologia, psicologia jurídica, o saber psicológico vai se espalhar para distribuir os corpos perante parâmetros de *normalidades* num campo que não diz mais apenas da condição física desses corpos, mas deste outro campo, agora supostamente empírico, da mentalidade e do comportamento (FOUCAULT, 2006). A genealogia desta disseminação, desse contágio das demais práticas disciplinares pela psicologia, tem a ver com o caminho que a psiquiatria teria produzido para distinguir, ainda na primeira metade do século XIX, o *louco do idiota*.

O século XIX definiria tanto o protótipo do sucesso e eficácia escolar dos alunos quanto o estado da saúde orgânica e psíquica dos pacientes através da noção de *normalidade do desenvolvimento*. Foucault (2006) apresenta como hipótese que a

normalidade e o desenvolvimento dentro do campo da psiquiatria e do *saber psi* se disseminariam a partir de uma norma instituída ao desenvolvimento infantil e produzida a partir da distinção do diagnóstico entre a *demência* e a *idiotice*. A psiquiatrização da criança idiota seria, então, o caminho hipotético que o autor seguiria para explicar a generalização e dispersão do poder psiquiátrico e da *função psicológica*. Até o final do século XVIII, a imbecilidade seria tida como um delírio incapaz sequer de errar, pois seria incapaz de conceber, sequer uma vez, verdades desviantes. Ou seja, a interação cognitiva de um imbecil seria como um delírio que se consumiria na ausência de expressão de suas ideias. Uma forma extrema de erro do julgamento e, logo, parte da demência seria causada por uma degenerescência orgânica sem maiores distinções de sua nosologia ou etiologia (FOUCAULT, 2006).

A partir do início do século XIX e como efeito do interrogatório e da anamnese imposta à loucura asilada pelo *tratamento moral*, ao menos no campo teórico, poder-se-ia observar uma distinção inicial entre a *loucura* e a *idiotia*. Para que se possa produzir tal distinção, recorre-se à noção de *desenvolvimento* das capacidades de aprendizagem, ao indicar que a imbecilidade proveria da ausência desta faculdade. Em paralelo, a loucura, cuja afetação da capacidade de julgamento se daria por algum tipo de acidente ou de lesão, *após* certo desenvolvimento ter sido adquirido pelo indivíduo (FOUCAULT, 2006).

Ou seja, a noção de *desenvolvimento*, no princípio do seu uso psiquiátrico, seria apresentada e entendida como uma função binária, algo que se tem ou não, como uma *maturação* em certo ponto que se atinge ou não, e não uma seta de indicação gradual e evolutiva como viria a se tornar. Mesmo que descrito de forma simplista, a noção de desenvolvimento já seria suficiente para distinguir a imbecilidade da loucura em alguns aspectos. Em uma faixa cronológica, já que a loucura seria aquilo que afetaria o julgamento do indivíduo depois da puberdade; um estado de evolução, uma vez que a loucura seria modificável, e até mesmo curável, recuperável; definindo a idiotia como um estado definitivo de não-desenvolvimento, de não-evolução; e, também, em uma etiologia distinta, sendo a idiotia apontada como vício orgânico de constituição genética e a loucura como possível lesão acidental (FOUCAULT, 2006).

Seria mais adiante, em meados de 1840, que a distinção entre crianças idiotas e crianças retardadas transformaria a noção de desenvolvimento e influenciaria a *função psicológica*. A partir dos inquéritos e avaliações produzidos e comparados entre as diversas escolas de cada nação através das práticas pedagógicas, seria possível que a psiquiatria determinasse que as crianças idiotas seriam aquelas cujo desenvolvimento foi interrompido, e não mais ausente. Já as crianças retardadas seriam aquelas cujo desenvolvimento é mais lento do que o restante de seus pares escolares. Tal mudança implicaria uma nova concepção de desenvolvimento, concepção esta que funcionaria como uma evolução contínua, uma dimensão temporal e natural, e não mais faculdade presente ou ausente. Aconteceriam, gradual e continuamente, desenvolvimentos neurológicos, psicológicos, de comportamentos, de aptidões, etc., em todos os seres humanos. Além disso, essa dimensão temporal seria *comum* a todos os indivíduos que partilhariam, de maneira ideal, das mesmas divisões do desenvolvimento, das mesmas etapas em direção a um estágio completo.

A partir de então, o desenvolvimento passaria a funcionar mais como uma regra estatística de normalidade e de comparação do que como uma virtualidade definitiva que os seres humanos possuiriam. Desta maneira, esta noção de desenvolvimento tendo como parâmetro a sua norma estabelecida pela comparação do desenvolvimento de vários indivíduos, poderia apresentar variações em velocidade ou, poderia até mesmo estacionar em alguma etapa, como seria o caso do *idiot*. Esta normatividade que se produz com a noção de desenvolvimento constituir-se-ia sempre dupla. Ao mesmo tempo em que recairia sobre as crianças o ideal a ser alcançado, o ideal do desenvolvimento final adulto, suposto ponto de chegada de suas faculdades, cobrir-lhes-ia também com a média da velocidade e da capacidade de desenvolvimento de seus pares, das outras crianças.

(Psicologia - Desenvolvimento e personalidade) A discussão a respeito do uso da noção de desenvolvimento, bem como da função psicológica, se mostra ainda mais importante quando se pensa no embasamento que tais conceitos ofereceram à psiquiatria em sua prática. Bem como a medicina encontrou a fisiologia experimental para lhe oferecer um parâmetro de equilíbrio e normalidade, a psiquiatria precisará encontrar uma totalidade no corpo psíquico no qual a doença se infiltre, afeta e desvie

seu funcionamento normal. A função psíquica oferecerá essa totalidade e será definida pela evolução linear das diversas capacidades do indivíduo na forma de um *desenvolvimento normal* e, tal desenvolvimento das capacidades deve estar integrado em um todo funcional, integrado e *estável* que seria a *personalidade* (FOUCAULT, 1975).

O *desenvolvimento normal* e a *personalidade equilibrada e totalizante* funcionariam como os fundamentos psicológicos que basearam a totalidade psíquica para a psiquiatria, fundamentariam o corpo psíquico e seus parâmetros comparativas. Tais parâmetros seriam fundamentais, por exemplo, no exercício de distinção entre os quadros de neurose e psicose. Entretanto, mesmo com esse *corpo psíquico* a servir de eixo de análise dentro da psiquiatria, não seria ainda fácil para o poder psiquiátrico se validar como especialidade médica. O *corpo psíquico*, apesar de pensado a partir do modelo do *corpo fisiológico*, não teria as mesmas características experimentações e observações diretas e, desta maneira, “a psicologia nunca poderá oferecer à psiquiatria o que a fisiologia entregou à medicina.” (FOUCAULT, 1975, p. 17).

3.3.4) Técnicas de averiguação da verdade da doença mental

De acordo com Foucault (1975, 2006), a demanda que requeria o internamento da loucura, do início às últimas décadas do século XIX seria, em sua maior parte, demandas por parte dos familiares, ou de órgãos médicos e judiciários. Seriam pedidos que prezavam pela segurança e estabilidade das famílias e da sociedade em relação aos julgamentos errôneos e a vontade desordenada dos loucos. O encaminhamento para o tratamento da doença mental pouco teria a ver com a extinção de um sofrimento específico, como vimos, sua terapia aproximar-se-ia mais de uma ortopedia pedagógica garantida pelo asilo do que um alívio sintomático do paciente por parte do médico. A grande questão desta psiquiatria emergente não seria averiguar de que tipo de doença mental se sofria. Por mais que houvesse o desenvolvimento da distinção entre melancolias e manias, entre histerias e esquizofrenias, o *diagnóstico diferencial*, como o empregado pela medicina

contemporânea a essa prática psiquiátrica, era irrelevante na conduta do tratamento asilar. A grande questão para a psiquiatria da época diria respeito ao *diagnóstico absoluto*. A psiquiatria, com sua demanda especificada acima, teria para si o problema da averiguação e da simulação. Saber se alguém realmente seria louco ou se seria o caso de um fingimento. Atribuir-se-ia à psiquiatria saber identificar se, por algum motivo, alguém está fingindo sua própria loucura. Tal problemática seria, portanto, bem diferente do trabalho sintomatológico do modelo médico moderno, salvo os casos de hipocondria e fingimentos que não resistiam à averiguação do exame de autópsia.

Enquanto, na clínica médica, a anatomia patológica estabelecia a mudança da tecnologia de determinação da verdade sobre as doenças orgânicas e o desuso da noção de crise como fundamento para a compreensão e tratamento da doença orgânica, a psiquiatria se veria, ao mesmo tempo, diante da insuficiência do conhecimento das causas orgânicas das doenças com que lida e da pouca importância que essa correspondência orgânica representava para sua prática, para seu *tratamento moral*. Como pré-requisito do modelo clínico moderno, a psiquiatria não poderia passar sem uma etiologia objetiva e empírica. No entanto, mesmo nos casos em que, através da autópsia, se suspeitava de um dano, lesão ou infecção no sistema nervoso, não se encontrava uma correspondência prática entre a lesão e uma possível terapêutica diretamente relacionada a ela. Em oposição à clínica médica, a prática psiquiátrica não teria conexão direta com um local específico do corpo até o final do século XIX. Assim, a psiquiatria apresentaria duas grandes diferenças em relação ao diagnóstico da medicina moderna: o problema centrado na limitação do diagnóstico absoluto e a ausência de um *corpo* para constatação, averiguação e localização da doença. Sem um corpo para examinar e demonstrar a existência da loucura, a psiquiatria se voltaria às tradições da medicina clássica e recorreria à noção de *crise* para estabelecer e, como veremos, para tratar a presença da loucura e da doença mental.

Passando para o asilo no começo do século XIX, a crise do doente mental seria, seguindo a tradição da medicina clássica, o momento da irrupção da doença mental, a prova real da existência da doença mental. Entretanto, apesar de depender da crise para comprovar a doença, não se trataria mais da verdade da doença como na

medicina classificatória. Tratar-se-ia agora de uma crise de realidades, uma crise provocada e que revelaria como a vontade do louco não se subordinaria à realidade, não se dobraria às outras vontades e não seria comandada pela faculdade da razão. A crise do asilo apareceria na confrontação das vontades no espaço asilar: a vontade desviante do louco diante da vontade rigorosa e ordenadora do médico. Sendo assim, seria este o momento, o momento da crise, em que a vontade desviante deveria ser aplacada, acalmada e reconhecida como desviante, tanto pelo médico quanto pelo próprio paciente. Assim, a crise dentro do asilo, do início até meados do século XIX, seria tanto o momento propício para realizar o diagnóstico absoluto, a confirmação da loucura, quanto o momento da intervenção terapêutica através da prática disciplinar do direcionamento da vontade do paciente.

A prova de realidade da psiquiatria tem essa dupla função da nascente disciplina. Em primeiro lugar, ela se encaixa nos ideais humanistas da época justificando o internamento, justificando a intervenção na liberdade de outrem não por motivos de simples poder, de simples soberania, mas sim, através da justificativa do tratamento de uma doença mental. Em segundo lugar, a prova de realidade, a prova que só o médico psiquiatra experiente pode oferecer, vai aproximar a psiquiatria da medicina como essa especialidade que pode ler signos específicos de uma moléstia. Assim, de um só golpe, a psiquiatria justificaria a prática da internação, sua prática asilar, e a conectaria com um saber supostamente medicinal, solucionando o descompasso entre prática e saber das primeiras décadas do século XIX (FOUCAULT, 2006).

Ironicamente, dentro do *tratamento moral*, a psiquiatria rejeitaria a crise do paciente para manter a ordem e a segurança, mas, ao mesmo tempo, necessitaria dela para demonstrar que a doença mental estaria realmente presente e para enfrenta-la diretamente. O espaço asilar regido pela *protopsiquiatria* seria, até meados do século XIX, este espaço de realização da doença que abriria mão de uma sintomatologia em função de uma conturbada demonstração explícita da loucura (FOUCAULT, 2006). Diante deste impasse em que a crise seria, ao mesmo tempo, indesejada e distante da sintomatologia do modelo médico moderno, o poder psiquiátrico se veria forçado à produção de um conjunto de inquéritos e meios mais objetivos e empíricos de provar a verdade da loucura, de averiguar e descrever a real existência da doença mental.

Sem um *corpo* para analisar empiricamente a etiologia da doença mental e pressionada a se aproximar cada vez mais do discurso científico da medicina moderna para justificar suas práticas, para Foucault (2006), a psiquiatria recorreria em meados do século XIX a *três instrumentos* para provar e compreender a verdade sobre a loucura. Em primeiro lugar, o *interrogatório*. Desde o começo da psiquiatria o interrogatório seria tanto utilizado para provar a loucura do doente, quanto para fins terapêuticos. Em um cruzamento entre as técnicas de confissões religiosas e a lida com o momento da crise na *medicina das espécies*, seria na confissão realizada ao longo do interrogatório, incitada pela vontade retilínea do psiquiatra em confrontação com a vontade desviante do louco, que a doença apareceria como essência, como prova de sua verdade e, no momento de sua assunção pro parte do paciente, surgiria a possibilidade de sua cura. O enunciado “Sim, sou louco e o reconheço!” seria o primeiro passo para que a cura da loucura se desenvolvesse (FOUCAULT, 2006, p. 355). Ao mesmo tempo, seria este misto de confissão e reconhecimento que justificaria a função do médico e a existência do hospital asilar.

Ao mesmo tempo, o interrogatório, além de exigir o alinhamento do indivíduo com sua identidade, por meio da anamnese e de sua história pessoal, passaria, em meados do século XIX, a questionar os antecedentes familiares e pessoais do louco (FOUCAULT, 2006). Na ausência de um *corpo orgânico* onde encontrar a causa para a loucura, a psiquiatria passaria a procurar sua afirmação em um *histórico de patologias e condições familiares* e no conjunto de acontecimentos vividos que poderiam ser tidos como núcleos fundantes da loucura atual. Este corpo histórico dos antecedentes seria listado e analisado no interrogatório. No entanto, o interrogatório se mostraria ainda limitado para dizer sobre a verdade da loucura por não passar de uma questão de linguagem, de uma análise da expressão da própria loucura pelo louco e, portanto, passiva de simulação e engano.

O segundo instrumento que auxiliaria a psiquiatria na produção da prova de verdade sobre a loucura seria a *droga*. Substâncias que causam alterações no organismo e na mente já seriam utilizadas pela medicina ocidental e pela psiquiatria desde o século XVIII com fins terapêuticos, anestésicos ou de contenção. Entretanto, teria sido em meados do século XIX que, segundo Foucault (2006), uma virada abrupta em relação

à loucura se daria por conta do uso de drogas, não por parte dos pacientes ou como instrumento terapêutico, mas utilizada pelo próprio médico e para compreender a interioridade da loucura. O francês Moreau de Tours²⁰ publica *Du Hachisch et de l'aliénation mentale* (“Haxixe e alienação mental”) em 1845 associando a própria experiência com o uso do haxixe como um acesso à experiência da loucura. Seu livro traçaria um paralelo identificando a experiência sobre o efeito da droga como o mesmo processo da loucura e, a partir deste ponto, aproximando a verdade sobre a loucura de um estado de *sonho em vigília*.

Este estado de consciência seria acessível voluntariamente ao médico a partir do haxixe. Tais apreciações dariam ao médico psiquiatria a possibilidade da reprodução da experiência da loucura e, logo, a chance de dizer não mais apenas da expressão da loucura mas, também, seu suposto conteúdo. Agora o médico conheceria voluntariamente a própria experiência da loucura. Poderia, então, encarar o asilado e dizer “Isso o que você vive, essa desorientação de tempo, espaço, das ideias, é a experiência da loucura pois eu a conheço de um lugar seguro, eu a reconheço em minha normalidade” (FOUCAULT, 2006, p. 366). A justificativa que ligaria a loucura à sanidade na teoria de Moreau seria um “*fundo primordial intelectual*”, *função psíquica* modificada não apenas na loucura, mas também nos sonhos durante o sono e na experiência com o uso da droga. Assim, a psiquiatria aproximaria, ao mesmo tempo, a loucura de uma dimensão comum a todas as pessoas e dos sonhos. Essa máxima será então repetida pela psiquiatria e pela psicanálise: “*Sonho, logo, posso saber sobre sua loucura*”.

Por fim, as técnicas e teorias sobre o *magnetismo animal* e, logo em seguida as técnicas da hipnose seriam os derradeiros recursos da psiquiatria do século XIX para se alegar seu direito ao saber sobre a loucura. O *magnetismo animal* foi inicialmente descrito e estudado pelo médico alemão Franz Mesmer (1734 – 1815) no final do século XVIII. Sua teoria se basearia em uma força vital que percorreria todos os seres vivos e que seria apta a manipulação através das técnicas do magnetismo animal ou

²⁰ Jacques-Joseph Moreau (1804 – 1884), psiquiatra francês, apelido *Moreu de Tours*, que, depois de um longa viagem pelo oriente, passa a pesquisar os efeitos do haxixe no sistema nervoso central.

do mesmerismo. Através de técnicas de indução e sugestão em um estado de consciência relaxado, o mesmerismo seria capaz de produzir processos de cura em pessoas enfermas ao manipular tal força vital. Tais técnicas e teorias teriam sido desenvolvidas e utilizadas pela medicina até, aproximadamente, a metade do século XIX, entretanto, não sobreviveriam à averiguação e à comprovação exigida pelo discurso científico e cairiam, gradativamente, em desuso.

Por outro lado, a observação das práticas com magnetismo animal teriam levado certos observadores e estudiosos a corresponder tais processos com um fenômeno fisiológico e psicológico, capaz de interferir no sistema nervoso. Aproximando o magnetismo animal da fisiologia, tais fenômenos seriam escritos e explicados como técnicas *hipnóticas*. Estas técnicas seriam incorporadas pela psiquiatria ao longo do século XIX como meios de controlar o corpo dos asilados e transferir o poder do corpo dos pacientes para o poder do psiquiatra. Sobre os efeitos da hipnose, os pacientes cederiam suas resistências e colaborariam com a vontade médica através do alto poder de sugestibilidade induzido pelos estados hipnóticos. A hipnose seria utilizada tanto para desbravar o corpo histórico dos pacientes e produzir a verdade da origem da doença, descobrir o momento primordial em que a doença se instalou no corpo, quanto como ferramenta disciplinar para controlar e acalmar os pacientes. A hipnose seria, então, um meio de controle da verdade da loucura e do corpo orgânico do paciente que auxiliaria na dupla função do interrogatório, ou seja, extrair do corpo do paciente as verdades e os efeitos da doença. No entanto, as técnicas hipnóticas e sugestivas ainda estariam demasiadamente ligadas ao subjetivismo e seriam, pois, constantemente criticadas sob a acusação de simulação e atuação, tanto por parte dos pacientes quanto dos médicos que defendiam tais técnicas. Mesmo com a hipnose, continuaria pairando sobre a psiquiatria o problema da simulação e da averiguação real da existência da doença mental. Tal problemática se transformaria a partir da produção e assimilação de um novo corpo para a psiquiatria, um *corpo neurológico*.

3.3.5) Crise do poder psiquiátrico: o problema da simulação e da verdade sobre a loucura

Já em 1820 seria possível ver a psiquiatria, inspirada pelas tendências da anatomopatologia que se consolidava na mesma época, trabalhando com autópsias nos asilos e com algumas associações das causas da doença mental com o tecido nervoso e cerebral. No entanto, seria possível afirmar que o saber psiquiátrico se contentou, até meados do século XIX, com seus instrumentos acima citados de acesso à verdade da loucura. Seria no período entre 1850 a 1870 que poderíamos observar a emergência de um novo corpo que funcionará como espaço de sistematização do conhecimento sobre as causas e os funcionamentos da moléstia mental. Tratar-se-ia de um *corpo neurológico* que, principalmente, a partir dos estudos de Duchenne²¹ e Broca²², permitiria que a descrição da doença mental se voltasse contra a ampla descrição dos sinais comportamentais da doença, e em direção à minuciosa descrição da lesão de um tecido ou de um órgão, bem como o modelo da anatomopatologia (FOUCAULT, 2006).

Ambos os estudos seriam importantes para se conseguir provas sobre a verdade da loucura de forma independente da vontade ou da simulação dos pacientes. Os estudos de Duchenne teriam a ver com as correntes elétricas que correriam através sistema nervoso e ativariam a contração e o relaxamento muscular. Já os estudos de Broca, tratar-se-iam de autópsias que iriam especificar a localização cerebral correspondente aos problemas de comunicação dos afásicos. A abertura e utilização do corpo neurológico por parte da psiquiatria seria, então, capaz de estabelecer uma relação orgânica com a função psíquica, tanto no que tange ao desenvolvimento quanto no que diz respeito à personalidade. Desta maneira, os dois aspectos da

²¹ Guillaume-Benjamin-Amand Duchenne (1806 – 1875), neurologista francês, trabalhou no Hospital de Salpêtrière e foi mestre neurologista de Charcot. Produziu estudos sobre a importância e o funcionamento das cargas elétricas no sistema nervoso.

²² Pierre Paul Broca (1824 – 1880), médico e anatomista francês, produziu estudos relacionando as afasias, problemas de linguagem e comunicação, com uma área específica do cérebro, um região do lobo frontal que foi batizada com seu nome. Assim, inaugurou os estudos neurológicos relacionando cada área cerebral a uma função ou atividade específica.

função psíquica estariam organicamente subordinados às noções fisiológicas de *equilíbrio* e *normalidade*. O sistema nervoso funcionaria, a partir de então, como a ponte entre o orgânico e o comportamental para a medicina e a psiquiatria. Desta maneira, tanto o desvio do *equilíbrio* quanto o da *normalidade*, em qualquer uma das vias, seja ela orgânica ou psíquica, indicaria um desvio paralelo e correspondente na outra. As noções de *desenvolvimento* e *personalidade* equilibrados e normais teriam sua fundamentação no equilíbrio normal e dinâmico das *cargas elétricas do sistema nervoso* e na normalidade do funcionamento do seu *tecido e do seu órgão principal*, ou seja, o *cérebro*.

Além disso, para Foucault (2006) ambas as pesquisas são relevantes no câmbio do modo de funcionamento da prática psiquiátrica, pois levariam à conclusão de que o corpo neurológico seria separado em uma parte voluntariamente controlada e outra involuntariamente controlada. A produção deste corpo neurológico que prometeria acabar com o problema da simulação e aproximaria de uma só vez a psiquiatria do modelo clínico médico da modernidade, acabaria por trazer um novo problema, o do controle, mesmo que orgânico, da vontade individual.

Diferentemente do exame anatomopatológico da medicina orgânica, o qual se baseia em *estímulos-efeitos*, estímulos provindos de comandos simples do médico (“Respire fundo. Deite-se. Agora tussa. Onde dói?”) e reações desencadeadas pelo paciente para mapear os sinais da moléstia, o exame neurológico se basearia em uma relação de *estímulo-respostas* mais complexo e que dependeriam diretamente da autoridade do médico e da vontade do paciente (FOUCAULT, 2006). No exame neurológico, seria necessário que a autoridade médica coagisse a vontade do paciente para executar respostas e comportamentos tais como andar, falar, esticar uma parte determinada do corpo e etc. A *resposta individual* à ordem médica do exame seria o que diria se o corpo orgânico era incapaz de segui-la, se era o corpo neurológico que estaria danificado, ou ainda, se era a própria vontade do paciente que contradizia à ordem médica numa relação de afronta e de simulação. Tratar-se-ia, portanto, de um outro nível de observação clínica, nível este diferente tanto do exame anatômico como do interrogatório psiquiátrico. Um nível que ensaiaria capturar a vontade, a intenção do sujeito em seu próprio corpo, dispensando cada vez mais sua fala e sua própria

experiência sobre o seu adoecimento, e permitiria à psiquiatria elaborar diagnósticos diferenciais.

Em um primeiro momento, o *corpo neurológico* prometeria libertar a psiquiatria de seus três instrumentos de produção de provas de verdades. O interrogatório se tornaria, em parte, obsoleto, quando o médico, ao longo do exame neurológico, pedisse ao doente que dissesse ou fizesse algo, mas que se calasse, pois, seu corpo responderia por ele se havia ou não adoecimento e de que tipo se trataria (FOUCAULT, 2006, p. 396). E, caso o corpo conseguisse ainda simular em vida o seu comportamento e escapar da percepção médica, a verdade sobre a doença não escaparia ao exame de autópsia. Seria o olhar médico nesse novo nível de apreciação da doença mental que poderia não apenas dizer a verdade sobre a loucura, mas também das *neuroses*²³, tais como a histeria, dificilmente tidas como doenças verdadeiras por seu conjunto de sintomas dispersos e ausência de etiologia específica até então.

Tal enunciado, “Obedeça às minhas ordens e cale-se seu corpo falará por você” é visto por Foucault (FOUCAULT, 2006) como peça chave da constituição da resistência que a histeria montaria contra o poder psiquiátrico no espaço asilar e o seu poder de “oficialmente” patologizar a histeria. Resistência esta que impedirá que até mesmo o domínio médico sobre o corpo neurológico pudesse conter a verdade sobre a loucura e a doença mental. De acordo com Foucault (1975) a histeria seria definida pela psiquiatria ainda no início do século XIX como um distúrbio que atingiria apenas às mulheres e era caracterizado por suas crises esparsas com agitações corporais e emocionais, paralisias e anestésias corporais, distúrbios alimentares e a um alto grau de sugestibilidade, sendo que nenhum desses sintomas apresentaria uma causa orgânica. Tal quadro sintomatológico e ausência de etiologia clara deixaria a histeria, bem como as outras formas de neuroses, em uma situação de desconfiança e dúvida em relação ao saber médico. Mesmo com a abertura psiquiátrica para o corpo

²³ Até meados de 1840, a categoria das neuroses abrangia doenças que possuíam comprometimento em componentes motores e sensitivos, mas sem causas anatomicamente determinadas. Tal categoria abrangia as convulsões, a epilepsia, as fobias, a histeria, a hipocondria, etc. (FOUCAULT, 2006, p. 398).

nerológico, não seria possível saber com certeza se uma histérica ou um neurótico simulavam suas crises ou delas padeciam. Seria no final do século XIX que, ao mesmo tempo, a Europa passaria por uma suposta epidemia de casos de histeria e que, com a emergência do corpo neurológico e seu exame clínico, a psiquiatria tentaria, através da compreensão e do tratamento da histeria e das neuroses, se consolidar definitivamente como especialidade médica que corresponderia às exigências do modelo clínico da medicina moderna.

Foucault (2006) discorda da possibilidade de uma epidemia histérica no final do século XIX, acredita, porém em uma resistência por parte das histéricas ao modelo da clínica neurológica, derradeiro bastião do poder psiquiátrico. Aponta que a troca do problema da psiquiatria, de entender-se sobre a verdade da loucura e a verdade da histérica é um jogo confortável para ambos os lados. Para o poder psiquiátrico, seria importante que a histeria abrisse para a psiquiatria a possibilidade de se distanciar da limitação de um diagnóstico absoluto e adentrar na prática clínica com diagnósticos diferenciais. Para a histérica, seria interessante não ser bancada como simulação e nem como loucura, distanciando-se do confinamento do espaço asilar. Para os médicos como Charcot²⁴, o corpo neurológico garantiria, ao menos, a possibilidade da existência de uma etiologia empírica para o distúrbio histérico. Por mais que seus instrumentos principais de análise fossem ainda o interrogatório e a hipnose, poder-se-ia provar que ali, onde se via histeria, haveria uma doença objetivamente observável através da neurologia.

Para que a histeria fosse encarada como uma doença real, uma doença de diagnóstico diferenciado, de acordo com Foucault (2006), aconteceria um jogo de forças entre o médico e a paciente histérica. De um lado, o médico buscando validar sua prática e seu saber através da patologização da histeria. Por outro lado, a resistência histérica, a contrapartida da paciente que não se dobra ao internamento e à alienação de seu sofrimento. Seria este o cenário da epidemia histérica para

²⁴ Jean-Martin Charcot (1825 – 1893), neurologista e professor francês, trabalhou no *Hospital de Salpêtrière* estudando, principalmente, as histerias e demais neuroses, destacando-se por seus estudos neurológicos e seu uso da hipnose. Como veremos adiante, foi um dos mestres de Sigmund Freud.

Foucault, este período de intenso investimento do poder psiquiátrico sobre o corpo da histeria, período de negociação e resistência no espaço asilar. O autor (2006) enumera ao menos três movimentos táticos desse embate. Em primeiro lugar, a psiquiatria precisaria de sintomas constantes e regulares para afirmar um diagnóstico diferencial para a histeria. Para isso a histérica ofereceria vários sintomas distintos e a regularidade de suas crises. Assim, a histérica ganharia ao se diferenciar da loucura pela regularidade e constância de seus sintomas, podendo usufruir de um tratamento não asilado. Em verdade, a histeria ofereceria, quase sempre, sintomas em demasia, incontáveis crises em um pequeno período de tempo, constante variações do tipo de sintomas e etc.

Logo, em segundo lugar, a psiquiatria necessitaria e empregaria um instrumento de confirmação da constância e da regularidade da sintomatologia histérica, apelando, desta maneira, para a hipnose. A neuropatologia de Charcot se constituiria em torno dessas duas noções, a de *hipnose* e a de *trauma*. De acordo com Foucault (2006), para Charcot a hipnose seria um estado da sistema nervoso o qual algumas pessoas, em especial as histéricas, estariam mais suscetíveis do que outras. Tal estado do tornaria todo o sistema nervoso suscetível à sugestões exteriores, sugestões capazes de imprimir impressões alterando temporária ou permanentemente o funcionamento deste sistema. A noção de trauma acompanharia a de hipnose pois uma lesão do tipo neurótica aconteceria quando uma forte impressão, um forte susto, um momento de embate ou paralisia emocional, causariam um pequeno momento de estado hipnótico que se registraria no sistema neurológico e deixaria um trauma, uma marca que comprometeria o funcionamento deste sistema. Por exemplo, uma jovem que, quase sendo atropelado por um carro, assustasse e tem a impressão de que, ao cair no chão, o carro passara por suas pernas e as lesionara. Mesmo sem ter sido atropelada, a jovem desenvolveria uma paralisia de ambas as pernas tempos depois do incidente. A facilidade com que as histéricas seriam hipnotizadas servira tanto para provar sua sugestionabilidade mórbida como sintoma, quanto para testar e averiguar, em estado hipnótico induzido agora pelo médico, o caráter verdadeiro de seus demais sintomas.

Por fim, a própria noção de trauma seria um dos campos de embate entre o poder psiquiátrico e a condição da histérica. Afim de trabalhar a *terapêutica* da histeria, o

trauma passaria a ser um ponto fundamental, o ponto e o momento em que a histeria surgiria, a impressão que deveria ser revisada e despreendida do sistema neurológico descarregando sua energia elétrica estagnada devido ao trauma. Para este fim, bem como no interrogatório, seria preciso que a histérica dissesse para o médico e para seus alunos, que acompanham o exame clínico, sobre sua vida, sobre os momentos marcantes e possivelmente traumáticos de sua existência.

Segundo Foucault (2006), as pacientes constantemente retomariam em seus relatos diante do exame clínico ao *tema da sexualidade*, o tema de situações que, na juventude de suas vidas, teriam sido experiências sexualmente abusivas. A experiência sexual recorrentemente voltaria como parte do relato histórico. A sexualidade não apenas apareceria no cerne dos relatos traumáticos, como também apareceria nas expressões corporais e verbais dos momentos periódico de implosão das crises históricas. Entretanto, tal tema não seria mencionado como fator etiológico para a produção da histeria, seja nas práticas clínicas ou nas teorias sobre a histeria do final do século XIX produzidas por Charcot. Para Foucault (2006), tal restrição não seria causada por pudor ou uma moralidade da época que resistiria em abordar abertamente o tema da sexualidade, mas por medo de uma provável invalidação do caráter médico dos trabalhos medicinais de *Salpêtrière*. Caso Charcot confirmasse a relação estrita do sofrimento da histérica com sua sexualidade e não mais apenas com seu corpo neurológico, correria o risco de, mais uma vez, *perder o posto daquele que discursava sobre a verdade da doença mental dentro dos parâmetros científicos e médicos da modernidade*.

Para Foucault (2006), a conduta clínica de Charcot para com a histeria, outrora esperança da aproximação derradeira entre a medicina e sua especialidade psiquiátrica, acarretaria em um dos grandes “traumas” da psiquiatria do século XIX. Por um lado, a escolha e o uso da hipnose e da sugestionabilidade como forma de terapia do diagnóstico histórico abriria a possibilidade da dúvida e do questionamento acerca da influência do médico na produção e controle dos próprios sintomas históricos. Apontar-se-ia a possibilidade de que, os sintomas históricos nada mais seriam do que manifestações reativas às ordens do próprio médico. Por um outro lado, os estudos neurológicos não seriam capazes de indicar uma localização anatômica

específica para os dispersos, variados e esparsos sintomas histéricos. Já a sexualidade, todavia presente nos depoimentos histéricos, como visto acima, não poderia ser validada como componente etiológico, não segundo os parâmetros científicos do modelo médico. Diante dos impasses que o tratamento da histeria como patologia trariam, o poder psiquiátrico na forma asilar seria questionado como possível produtor/forjador do adoecimento.

Diante de tal impasse, Foucault (2006) aponta duas soluções adotadas pelo poder psiquiátrico a partir do final do século XIX. Ambas as soluções representaram uma dissolução do poder psiquiátrico em sua forma disciplinar, uma espécie de despsiquiatrização e desinvestimento do poder do psiquiatra sobre o corpo do paciente. Em uma frente, a psiquiatria vai ignorar a histeria e refutá-la como doença mental ou neurológica, relegando-a à simulação e ao fingimento. Haveria a manutenção dos estudos em neurologia e o desenvolvimento da neuropatologia de laboratório que facilitaria o diagnóstico diferencial e dispensaria a necessidade do embate das vontades do médico contra a do paciente para a manifestação da doença. Cada vez mais mapeado, o corpo neurológico terá como método de intervenção e terapêutica tanto a neurocirurgia quanto, cada vez mais, a utilização de uma extensa psicofarmacologia que se aliará fortemente com a psiquiatria ao longo do século XX. Assim, o equilíbrio e o funcionamento normal do corpo neurológico seriam garantidos ou reestabelecidos através destas duas formas principais de intervenção. A psiquiatria clínica neurológica, laboratorial, farmacológica e cirúrgica se consolidaria assim como especialidade médica ao longo do século XX.

Em outra frente, a histeria seria ainda considerada como doença de cunho mental e, mais ainda, o corpo sexual seria abarcado como um corpo marcado pela história do desenvolvimento e da personalidade individual. Freud e a psicanálise abraçariam o *corpo da sexualidade*. Tal aproximação se daria, inicialmente, aproximando o corpo sexual do corpo neurológico, mas, em seguida, dispensando este cada vez mais. A psicanálise, como veremos a seguir, não abriria mão de muitos aspectos do modelo clínico da modernidade para se validar, entretanto, se colocaria de uma maneira muito distinta diante do saber médico e científico no que tange a compreensão e a intervenção do *sofrimento psíquico*.

Vale frisar, com o caráter de comentário, o quanto a psiquiatria contemporânea, tanto em sua aproximação com a neurologia quanto com a farmacologia, tendem à busca por áreas anatômicas e funções fisiológicas que determinariam especificamente certos comportamentos humanos para alterá-los e, desta maneira, modificar determinados comportamentos ou modos de ser. Em outras palavras, a psiquiatria ainda teria uma estreita relação com a moral da *vontade de verdade* e com o caráter corretivo e pedagógico da psiquiatria em seu período de emergência.

Como conclusão acerca da clínica psiquiátrica, seria interessante colocar que, no que tange o conceito do *terapêutico*, a psiquiatria não mudou tanto, apenas apurou seus estudos acerca do lugar onde a verdade da loucura e do mal-estar se localizariam. Ao sofrer de algo, sempre haveria um medicamento que anule o valor negativo desta dor, deste desequilíbrio, seja a dor de uma perda, como um luto, seja o desconforto da inadaptação escolar. *A psiquiatria, tal como o a medicina, continuaria a compreender e identificar os sintomas com base nos parâmetros de equilíbrio e de normalidade. Tais parâmetros de equilíbrio e normalidade recairiam tanto para a avaliação do sistema nervoso, quanto para a avaliação de condutas e comportamentos sociais. A falta de equilíbrio e de normalidade em qualquer uma dessas avaliações, funcionaria como demonstrativo de desvio, indicador de sofrimento e de adoecimento.*

Especificamente sobre este sistema nervoso e o estudo de sua *sintomatologia* e *etiologia*, seguiria, até os dias de hoje, a promessa do completo mapeamento laboratorial do mesmo, capaz de apontar anatomicamente com precisão os desvios dos doentes mentais. Tais mapeamentos seriam a promessa que manteria, de alguma forma, a verdade sobre a loucura sobre o domínio do poder e do saber psiquiátrico. O sujeito do adoecimento mental seguiria, mesmo no contemporâneo, *isolado* e *alienado* da verdade sobre seu próprio sofrimento, a partir da objetividade requerida pelo modelo clínico.

3.4) Clínica e psicanálise

Estudar o movimento de emergência da clínica psicanalítica como trabalhado por Sigmund Freud parece relevante para a presente dissertação e seu objetivo de produzir um espaço de intercessão entre o pensamento de Nietzsche e a clínica dentro da psicologia por dois motivos principais. Em primeiro lugar, dentro de nossa proposta de estudo genealógico do modelo clínico da modernidade, em especial no que tange à dimensão psíquica do sofrimento, percebemos na psicanálise de Freud um importante ponto de continuidade e transformação. Freud iniciaria sua produção clínica dentro da psicanálise na esteira dos problemas da psiquiatria de sua época com a histeria. Ao mesmo tempo, como veremos, a estrutura da psicanálise se afastará da clínica psiquiátrica por todo o seu conjunto de conceitos, compreensões e técnicas.

Em segundo lugar, apostamos que Freud nos ofereceria uma importante “*entrada*” no domínio da psicologia e de sua dimensão clínica para trabalharmos, posteriormente, as concepções nietzschianas em psicologia. Tal preferência pelos estudos e técnicas de Freud como meio de entrada no domínio da psicologia pode ser explicado por alguns motivos. Bem como Nietzsche, Freud proporia uma outra psicologia para sua época, não mais tratando apenas dos problemas da esfera da consciência, mas se debruçando em uma dimensão inconsciente da *psique*. Sua psicologia tratar-se-ia, portanto, de uma metapsicologia. Outro motivo numerável seria certa “inauguração do sofrimento psíquico” na obra e no trabalho freudiano. Sua clínica seria principalmente pautada na relação de seus pacientes com seus sofrimentos expressa através do discurso, dispensando a necessidade de uma comprovação empírica de um tecido lesionado como fator etiológico. Por fim, ao trabalhar a relação de seus pacientes com seus próprios sofrimentos, Freud se teria se deparado recorrentemente com o tema e o problema da *memória*, faculdade igualmente fundamental dentro de pensamento de Friedrich Nietzsche. Esse breve conjunto de aproximações entre os autores nos fez pensar ser importante articular entre os dois esse possível espaço de intercessão.

Por outro lado, como trabalharemos especialmente no final do presente subcapítulo, propomos que, em certos aspectos, Freud ainda seria, dentro de sua obra e de seu trabalho clínico, herdeiro do modelo clínico da modernidade, de suas noções de equilíbrio, normalidade e objetividade. Daremos agora continuidade à genealogia da

clínica ao analisarmos a produção da clínica psicanalítica a partir dos escritos de Freud.

3.4.1) Introdução à clínica psicanalítica

Retomando a proposta do capítulo de produzir uma genealogia do modelo clínico, voltamos ao contexto do hospital de *Salpêtrière*, diante da apresentada crise da psiquiatria em relação à histeria, onde Foucault (2006) aponta para a emergência de um outro saber, a psicanálise. A psicanálise, em sua operação clínica, emerge no final do século XIX e tem como principal estandarte dessa emergência o semblante do médico neurologista austríaco Sigmund Freud e o seu trabalho em relação a um sistema mental inconsciente. Intente-se aqui seguir os percursos de Freud, de um estudo neurológico, passando pela técnica da hipnose e pelo método catártico, até chegar à organização da clínica psicanalítica. A passagem da ciência empírica médica à técnica diante do discurso do outro e da memória.

O objetivo desse subcapítulo é desenvolver, de forma bem esquemática, o trabalho clínico de Freud. A saber, orientarmo-nos para o que tange a etiologia, a sintomatologia e a terapêutica de sua psicanálise. É Freud [1924] quem reconhece que a psicanálise surge como uma psicoterapia e, com o tempo e com a abrangência que os estudos do inconsciente alcançavam, acabou se tornando uma *ciência* que abrange desde a leitura e interpretação de mitos até a compreensão do funcionamento da sociedade e da crítica da arte. Nos ateremos aqui à revisão da atividade clínica em psicanálise perpetuando nosso foco em buscar as expressões da “vontade de verdade” na obra Freudiana, buscando reconhecer os traços já pesquisados na emergência das clínicas médicas e psiquiátricas, a saber, a noção de *equilíbrio, normalidade e alienação*.

Ao nos defrontarmos com a tarefa de descrever brevemente a proposta da clínica dentro da psicanálise, nos debruçamos com o desafio de selecionar e analisar seu extenso material. A obra que cobre o saber psicanalítico é extensa, montada de maneira coletiva e extremamente abrangente. Freud e seus variados associados na

empreitada das pesquisas psicanalíticas escreveram ao longo da maior parte da sua vida diversos livros e artigos a respeito do funcionamento do aparelho psíquico em relação com a psicopatologia e os estudos psiquiátricos, com a antropologia, com a psicologia de grupos, com a crítica artística, com a mitologia e etc. Além da dificuldade referente à extensão do material publicado a respeito da psicanálise, a obra de Freud foi diversas vezes revisadas pelo próprio autor considerando os novos entendimentos que surgiam com o desenrolar de suas pesquisas a respeito do funcionamento do inconsciente. A título de enfoque de nossa pesquisa, nos contentaremos em analisar alguns trabalhos de Freud, em especial *Estudos sobre a histeria* [1895], *A interpretação dos sonhos* [1900], *Além do princípio do prazer* [1920] e *Um estudo autobiográfico* [1924]. Consideramos que esses trabalhos podem nos trazer luz no que tange ao funcionamento do aparelho psíquico, à importância da memória no modo de funcionamento deste aparelho, bem como à condução do trabalho clínico proposto por Freud.

Em nossa caminhada pela genealogia da clínica nos aproximamos com Freud daquilo que denominamos de *clínica do sofrimento psíquico*, ou psicoterapia. É interessante percorrer o caminho feito por Freud, dos exames neurológicos e da possibilidade da hereditariedade como causa das neuroses até a atribuição psíquica do trauma e da sintomatologia da psicopatologia. Assim, Freud inaugura o que se denomina aqui de *sofrimento psíquico*, ao trazer um trabalho clínico no qual a etiologia da patologia mental independeria de correlação direta com a anatomia. A sintomatologia, os signos do sofrimento, é formada pelo relato dos comportamentos, dos pensamentos, dos sonhos do paciente. A própria terapêutica passa por esse manejo do discurso, pelo manejo da forma como o paciente organiza seu discurso sobre si mesmo. A especificidade de Freud é fazer uma análise do aparelho psíquico ao invés das massas anatômicas na invenção das causas do sofrimento psíquico. Neste outro nível da análise clínica, veremos a seguir como Freud se depara com a complexidade do material de análise de sua clínica e como esse trabalho analítico em alguns aspectos se distancia do empirismo objetivo da anatomopatologia, e em outros momentos se reaproxima desta.

3.4.2) O estágio em Salpêtrière: o vínculo de Freud com Charcot e com o problema da histeria

Freud relata em seu *Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlin* [1886] sua experiência como neurologista em uma visita de estágio ao hospital de Salpêtrière, sua relação com o médico Charcot e com a clínica da histeria desenvolvida por lá. Freud era, na época, um neurologista vienense recém-formado que foi estudar com Charcot os fenômenos histéricos. Inicialmente interessado nos estudos anatomopatológicos da etiologia da histeria, Freud deparar-se-ia com um necrotério desorganizado que atrapalharia sua pesquisa, e passaria a acompanhar os casos clínicos de Charcot com os demais estudantes e estagiários. Passaria, então a assistir Charcot perfomar o tratamento das histéricas através da técnica da hipnose e da sugestão. Aluno assíduo, Freud se dispõe a trabalhar na tradução das obras de Charcot para o alemão e logo se torna próximo do médico. Freud justificaria e defenderia o trabalho de Charcot ao identificar neste uma dedicação científica em seus estudos sobre a histeria e a hipnose. Entretanto, já apontaria para a disparidade de interesses indicando que Charcot não levava tanto em consideração, como ele o fazia, as causas e os sintomas de sofrimentos psíquicos apresentados no quadro de histeria.

No que diz respeito à compreensão de Freud [1888] sobre a etiologia de tal quadro, este seria, então, influenciado por Charcot e relataria encarar a histeria e demais neuroses como tendo sua origem na transmissão genética, ou seja, ainda sustentando um ponto fortemente influenciado pela teoria da degenerescência. Ao mesmo tempo, não cessaria de buscar as causas orgânicas das doenças, não desvinculando o sofrimento das histéricas de certo funcionamento do aparelho nervoso. Dentro da compreensão do sistema nervoso da época, Freud destacava o problema da excitação nervosa, da quantidade de carga elétrica que passava pelos neurônios e demais nervos para que acontecessem a recepção de estímulos ambientais e as respostas do corpo. Freud já pensava em sistema nervoso em um aspecto quantitativo, no qual o estado de excitação poderia interferir no estado de saúde do paciente.

Dentro do campo da neurologia, ao trabalhar com a excitação do sistema nervoso destacaria a criação do objeto carga energética como matéria de análise desta área da medicina. Ao supor o envolvimento de quantidades de cargas elétricas que correm e se bloqueiam afetando o aparelho nervoso e gerando consequências patológicas, não se trabalharia mais necessariamente com uma lesão física no sistema nervoso, mas com uma gestão do nível da excitação do paciente. As dificuldades de movimento e os bloqueios energéticos presentes nesse sistema nervoso ainda seriam problemas atribuídos à hereditariedade ou a lesões no sistema nervoso. Tal saber que voltar-se-ia sobre este novo objeto, ou seja, um corpo neurológico de energia elétrica, inicialmente viria a ser objeto de estudo direto e empírico de Freud [1888]. Entretanto, graças a limitações técnicas de medições e resultados, sua técnica de análise das cargas do sistema nervoso e dos neurônios desdobrar-se-iam mais e mais em direção ao aspecto subjetivo dessa excitação.

Quanto à sintomatologia da histeria, ao retornar de seu estágio na *Salpêtrière* com Charcot, os estudos de Freud em psicopatologia se concentravam na parte física dessas enfermidades, isto é, paralisias motoras, anestésias de partes ou de hemisférios inteiros do corpo, contrações e espasmos involuntários e etc. É ao mesmo tempo em que, observando os signos físicos do sofrimento histérico, Freud passa a relevar os aspectos subjetivos deste sofrimento. Cada vez mais, o sofrimento psíquico será o objeto de estudo de Freud. Em seu artigo intitulado *Histeria*, de 1888, o autor destaca que pouco havia ainda se estudado acerca de toda uma série de distúrbios psíquicos nos quadros de histeria. Que esses distúrbios se apresentariam como “*alterações no curso e na associação de ideias, inibições na atividade da vontade, exagero e repressão dos sentimentos etc.*”. (FREUD, 1888, p. 85) No mesmo artigo, atribui como causa de tais distúrbios a anormalidade da distribuição das quantidades de excitação no sistema nervoso.

No que se refere ao tratamento da histeria e das outras neuroses, Freud [1888], também influenciado pelo trabalho de Charcot, ainda seria bastante influenciado pelas técnicas e métodos da psiquiatria, propondo o isolamento do paciente da família em ambiente calmo, em especial para estabelecimentos hidropáticos, para reestabelecer a normalidade das excitações nervosas, destacando também o *tratamento moral*

como via de tratamento. Relata recorrer também à eletroterapia e a hipnose, sem obter, entretanto, resultados ótimos. Entretanto, vale destacar que Freud [1924] aponta sempre ter feito um uso distinto do hipnotismo. Enquanto os demais estagiários da Salpêtrière são orientados por Charcot a trabalhar com a sugestão ao longo da permanência dos pacientes no estado hipnótico, Freud também aproveitava para desvelar as causas do surgimento das moléstias no passado relatado por seus pacientes em estado hipnoide. Segundo o autor, este recorria a hipnose para desvendar a origem de cada um dos sintomas de seus pacientes através da rememoração de sua origem, memórias essas que, na maior parte das vezes, encontrava-se encoberta, esquecida pelo paciente no momento da anamnese. O estado hipnótico de seus pacientes permitia um maior acesso a tal material mnêmico. Ao regressar para Viena, Freud abandona o tratamento de doenças orgânicas e passa a dedicar seu trabalho clínico exclusivamente ao tratamento das doenças nervosas.

3.4.3) Estudos sobre a histeria

Antes mesmo do estágio de Freud em Paris, um outro médico vienense havia tratado um caso de histeria entre 1880 e 1882. Seu nome era Josef Breuer e, o caso em questão, se trata do caso de Anna O., no qual Breuer a incentivara a falar a respeito de sua doença, com o fim de que houvesse um alívio sintomático, e utilizara da hipnose para alcançar as memórias perdidas pela paciente em relação à sua doença. Breuer visitava diariamente sua paciente para hipnotizá-la e escutá-la rememorar acontecimentos traumáticos e de grande carga afetiva. Percebe, então, que o relato falado das situações relacionadas ao surgimento de cada um dos sintomas da paciente trazia alívio e o desaparecimento dos sintomas da mesma. Foi tal relato de uso da fala e da hipnose que inspirou Freud em sua clínica ao se dar conta das limitações da sugestão hipnótica. Junto com Freud em seu regresso a Viena e após anos de atividade clínica de seu companheiro, Breuer ajudou a estudar os casos de histeria através do que se convencionou *chamar teoria do trauma* e da cura da mesma através do *método catártico*. Juntos, vão redigir e publicar um livro em 1895 denominado *Estudos sobre a histeria*.

No conteúdo deste livro estarão contidas tanto as teorias que tentavam explicar por parte dos dois médicos o modo de funcionamento da histeria, quanto um conjunto de cinco casos clínicos, sendo um deles o de Anna O. e os demais casos de Freud, onde o método catártico foi utilizado em conjunto com a hipnose. Tal obra, como aponta Freud [1985], marca a aproximação desta à psicologia e seu distanciamento da fisiologia médica. Os temas subjetivos, o aspecto tido como mental da psicopatologia como a questão dos traumas, da memória e do funcionamento do aparelho psíquico em relação ao sofrimento passam a ser o foco dos trabalhos do autor austríaco.

Apesar dessa aproximação dos problemas psicológicos, o livro ainda não foge de um vocabulário em muito fisiológico e vai tentar explicar o funcionamento da histeria, *grosso modo*, por meio da descrição do funcionamento das cargas elétricas do sistema nervoso. Regredindo através da hipnose pela história da doença narrada por seus pacientes histéricos, já que muitos pacientes não alcançavam em estado comum de consciência as memórias de certos ocorridos relacionados com o próprio adoecimento, Freud e Breuer observavam a existência de um incidente comum, a saber, a existência de uma situação traumática disparadora de cada sintoma impresso no corpo. O trauma, como colocado acima, muitas vezes estava esquecido ou mesmo não possuíam relação consciente com a doença de que os pacientes sofriam no presente.

Na época dos *Estudos*, o trauma seria definido como uma forte carga afetiva impedida de reação por parte dos pacientes. Não tendo sido reagidos, esses afetos permaneceriam na memória, mesmo que fora da consciência, e perturbariam os corpos e a saúde psíquica cotidiana desses pacientes. Nas *Comunicações preliminares*, apresentadas no início do livro e compostas por ambos os autores como introdução da obra, são apontadas duas condições possíveis para que um afeto se converta em um trauma. Em primeiro lugar, a condição de uma experiência impossibilitada de reação, seja por sua intensidade afetiva demasiada e paralisante, ou por uma certa convenção social que reprimiria a descarga apropriada para um afeto, como por exemplo a repressão de uma excitação de cunho raivoso ou sexual. Em segundo lugar, acontecimentos de valores afetivamente impactantes para os pacientes que ocorreriam ao longo de estados hipnoides de consciência. Tais estados

hipnoides são definidos como estados maleáveis da consciência em que o paciente se encontra próximo ou hipnotizado. Um exemplo do funcionamento dessa lógica do trauma é oferecido por Breuer ao descrever uma série de sintomas que acometem Anna O. em função de seu estado de sonolência e auto hipnose no que a paciente se encontrava ao passar horas seguidas ao leito do pai adoecido, cuidando do parente.

O represamento afetivo, seja este afeto um susto, uma raiva, uma tristeza, uma alegria, uma excitação sexual etc. levaria, em situações traumáticas, a um desvio da carga energética do sistema nervoso que seria destinada ao movimento muscular de resposta em relação a esse afeto para uma outra região. Impedida de sua descarga, esse excesso energético do trauma se acumularia no sistema nervoso, e, através de um mecanismo de representação mnêmica, esse represamento se converteria tanto em uma imagem, uma representação do trauma, quanto em energia voltada à manutenção de um sintoma no corpo, seja este sintoma uma paralisia, uma contração, um distúrbio afásico, uma forte dor sem causa anatômica observável. A imagem associada ao afeto, à memória do trauma, traria os elementos da composição do sintoma no corpo. Assim, com essa dupla face, uma referente à representação traumática e outra a energia desviada de seu destino normal e acumulada como excedente no sistema nervoso, o sintoma histérico se formaria nessa transformação e o quadro clínico receberia o nome de *histeria de conversão*.

Esse entendimento do afeto não reagido como fundamento patológico aparece já nos estudos como o *Princípio de constância*, o princípio de que, uma vez excitado, o sistema neuronal precisaria descarregar esse excesso energético. Trata-se, portanto de um princípio que regeria o sistema nervoso normal em um equilíbrio dinâmico, longe da condição patológica. Todo afeto mobilizaria o sistema nervoso perturbando seu equilíbrio dinâmico, colocando-o em uma certa tensão (Breuer, [1895]). A impossibilidade da descarga traria, para qualquer um, a sensação de desprazer. Para Breuer e Freud, nesta época, o sistema nervoso funcionaria de acordo com o modelo físico das máquinas elétricas e necessitaria de um certo equilíbrio dinâmico de suas cargas para funcionar. Sendo assim, o afeto normal, o afeto respondido, também seria um desequilíbrio da carga energética do sistema nervoso, um movimento de contraste interno em resposta a uma mudança do meio externo. Para o bom funcionamento de

tal sistema nervoso, haveria a necessidade do reestabelecimento do equilíbrio e, logo a descarga dos excessos energéticos movimentados pelos afetos. O problema dos quadros patológicos das doenças nervosas estaria na incapacidade de responder aos afetos, de descarregar esse excedente energético movimentado. O trauma, como colocado acima, desviaria o curso normal da descarga energética e a acumularia no sistema nervoso. Dentro desta hipótese, o sintoma surgiria como uma válvula de escape, como uma via alternativa de passagem energética, um fio-terra, que retomaria o equilíbrio interno de um sistema elétrico, dando um destino alterado a essa energia sobressalente (Breuer, [1895]).

Conectando a questão energética do sistema nervoso com a perspectiva do trauma como etiologia da histeria e das neuroses e o aspecto subjetivo do sofrimento psíquico, o núcleo patogênico seria uma representação mental. Seria uma imagem mnêmica, causada por um trauma, e cujo *eu*²⁵ não teria acesso ou, até mesmo, resistiria a acessar através da associação. Qual a relação, então, do *eu*, com as representações mnêmicas ocultadas e com a carga energética acumulada do sintoma? Nessa altura dos trabalhos de Freud, o *eu* pode ser entendido como a parte do aparelho psíquico no qual o sujeito se identifica e interage com o mundo. O *eu*, por ser a parcela de nossa *psique* em contato direto com a realidade e com as demandas sociais, seria o guardião dos valores que temos como socialmente aceitos e aprováveis. É ele, então, que censuraria parte do material traumático por não admitir identificar-se com ele. Pode-se, a partir dos *Estudos*, definir o ato psíquico de representar como atribuir valor e sentido a algo percebido. A experiência de um afeto carrega ao mesmo tempo uma carga energética e um valor, produzido a partir do conjunto de experiências pelas quais cada pessoa passou. O aparelho psíquico seria capaz de perceber e fazer disso memória. Os estudos de Freud e Breuer pesquisam a condição patológica em que uma memória é impedida de retornar à consciência, estudam quando a memória de algo vivido não pode ser acessada pelo *eu* ou pela

²⁵ Apesar da obra completa de Freud consultada para o presente trabalho ser a da editora Imago, a qual traduz a palavra "Ich" do alemão para a palavra latina "ego", optamos por traduzir o termo como "eu" e deixa-lo em itálico. Acreditamos que a palavra alemã tem uma tradução mais direta para a língua portuguesa e que o uso de "eu" facilitará posteriores comentários.

consciência. Tal bloqueio no acesso, dentro do contexto clínico, é nomeado como *resistência*. Uma resistência se colocaria entre a livre associação de uma representação, de uma representação que comporia o núcleo patogênico no caso da clínica, e a possibilidade do eu acessá-la. A resistência “isolaria” a representação. O trabalho do método catártico seria, então, destrinchar essa resistência para encontrar esse corpo que se torna estranho, por causa de uma forma específica de esquecimento, dentro da estrutura psíquica. Um corpo estranho que não corresponde a um corpo estranho da medicina clássica, um simples agente da doença, mas um agente retroalimentado pelo próprio aparelho psíquico e que não pode ser simplesmente extirpado/removido.

Neste ponto, parece-nos importante destacar um distanciamento da maneira de se pensar a etiologia do adoecimento dentro dos parâmetros objetivos e empíricos da clínica anatomopatológica. Desde as *Comunicações preliminares* o trauma já é apresentado como um agente patológico complexo e que envolve a própria constituição subjetiva do paciente, tendo em vista o problema do trauma estar diretamente relacionado com o problema da memória e do auto reconhecimento do enfermo. Isso quer dizer que, diferentemente da proposta e da busca médico-psiquiátrica por um agente agressor do tecido e dos órgãos a ser localizado e extirpado, não há uma causalidade direta de um estímulo com uma resposta no caso do trauma, mas sim, um processo ativo do agente traumático como um corpo que se modifica e continua a causar o sintoma da histeria de maneira variadas. Isso porque trata-se de memória que constitui o sujeito. As lembranças tidas como núcleos patogênicos da histeria estão inseridas em toda uma complexa rede de memórias a respeito do próprio paciente onde uma lembrança se conecta e traz outras e algumas delas resistem em emergir até o nível da consciência e do *eu*. Já aqui nos *Estudos*, Freud nos apresenta a um problema distinto da objetividade de uma causa e de um efeito. Ele nos apresenta a um problema da forma como a memória se organiza em seus pacientes, de como, em determinadas situações, a memória *resiste* a vir à tona até a superfície da consciência. Haveria, então, algo no sujeito que, ao mesmo tempo que demonstraria uma resistência ao trabalho terapêutico, demonstraria também uma cisão da mente ou do aparelho psíquico. Diferentemente do posicionamento da psiquiatria quanto à alteração da consciência ou da faculdade da razão, Freud [1895]

nos introduz a um aparelho psíquico fendido e que, em grande parte, não se relaciona com a consciência.

O nó energético mantenedor do sintoma causado pelo trauma poderia ser dissolvido devolvendo certa quantidade energética à livre circulação e à disponibilidade do sistema nervoso. Os casos clínicos apresentados nos *Estudos*, bem como a apresentação teórica da obra, apontam para a possibilidade dessa dissolução como encaminhamento terapêutico, ou seja, como forma de transformação do sofrimento. O agente patológico, a memória representada e velada que insiste em perturbar o psiquismo, poderia ser apaziguado através de duas maneiras. Em primeiro lugar, através de uma reação posterior ao afeto (*ab-reação*), uma rememoração que trouxesse a descarga energética e afetiva do passado para o presente. Os pacientes reagem tardiamente às afetações guardadas, seja através de choro, de susto, de acessos de raiva. Dessa maneira, o conteúdo bloqueado à consciência ficaria liberado, bem como a carga energética seria transformada em sintoma. A segunda maneira seria através de *associações de representações mnêmicas* previamente existentes. Por meio da fala do paciente e da intervenção do terapeuta sobre seu discurso, seria possível que novas ideias e pensamentos se associassem para que houvesse uma nova compreensão, um novo entendimento da situação traumática, da ordem do desvelamento e do alívio. Através da fala livre do paciente, buscava-se como uma linha de raciocínio que explicasse a causação inicial de um acontecimento traumático. Tal método de trabalho é, então, nomeado *método catártico* em alusão à descarga emocional e energética provinda da rememoração.

Nesta época, entre o estágio na Salpêtrière e a publicação dos *Estudos*, o trabalho clínico de Freud se resumia, então, a ouvir a história do sofrimento de seus pacientes e do seu cotidiano, buscando assim a origem de seus sintomas. A necessidade de hipnotizar os pacientes para que estes rememorasse e falasse sobre materiais ainda inacessíveis à consciência ficaria cada vez mais de lado a medida que Freud relataria perceber que, ao acessar os conteúdos reprimidos em estado hipnótico, muitas vezes os sintomas não desapareciam e os pacientes nem ao menos lembravam da cadeia associativa que haviam formulado em tal estado de consciência. Além disso, Freud [1895] relata que nem todos os pacientes eram facilmente

hipnotizáveis, logo, passa cada vez mais a incentivar que seus pacientes dessem livre curso a seus pensamentos em voz alta, de maneira concentrada, relatando ao médico, sem restrições, aquilo que lhes viesse à mente dentro do consultório. Estamos, pois, já na transição entre o método catártico para a prática terapêutica propriamente nomeada *psicanálise*. Da mesma maneira, Freud indicaria que não adiantava que o terapeuta chegasse ao núcleo patogênico pelo paciente e lhe contasse suas conclusões. A livre associação de pensamentos e memórias deveria de ser realizada pelo próprio paciente a fim de que houvesse uma descarga afetiva apropriada.

Diante da tarefa terapêutica de falar livremente sobre a origem de seus sofrimentos e sobre a própria história de suas vidas, os pacientes de Freud apresentavam inúmeras dificuldades de seguir a ordem da associação. Em seus discursos, os pacientes frequentemente apresentavam lapsos, inibições, trocavam informações, se questionavam quanto a ordem e o conteúdo dos acontecimentos vividos. Freud passa a estudar esse efeito de *resistência diante do método terapêutico*. A contradição entre um paciente que está diante do terapeuta para se ver livre do sofrimento, e um discurso que desvia do caminho do alívio do sintoma, instiga Freud a estudar a respeito deste fenômeno da *psique*. Já pensando em um aparelho psíquico fendido, dividido entre uma parte consciente e outra encoberta, passa, então, a pensar a respeito da dificuldade que *os pacientes se viam para recordar certas memórias*. Freud [1895] já aponta nos *Estudos* a importância de vencer as resistências, bem como a singularidade da vida psíquica de cada um. Aponta que, após vencidas as resistências, o trabalho de “reproduzir as impressões patogênicas” e expressá-las verbalmente com afeto seria suficiente para desfazer o adoecimento neurótico.

Parece-nos interessante fazer alguns apontamentos quanto ao caráter subjetivo com que Freud e Breuer abarcam o problema do sofrimento e da psicopatologia. Quando Freud escreve os quatro casos clínicos dos *Estudos*, aponta para o fato de ter se aproximado muito mais da literatura e da atividade de um escritor imaginativo do que a escrita psiquiátrica clássica e mesmo da neurologia, capaz de medir impulsos elétricos nervosos. Justificaria tal característica não pela falta de rigor científico, mas pela propriedade do material com que trabalha e pesquisa. É interessante pensar que, desde o início da *psicanálise*, há uma negação da possibilidade de completa

objetividade no que se trata do entendimento da vida e do sofrimento do próprio paciente. Desde os *Estudos* existe uma aproximação da relação da psicanálise com a história da relação do paciente com seu sofrimento e dessa relação com seus sintomas. Tal assunção do caráter subjetivo do sofrimento abriria para a possibilidade de se pensar um sofrimento que seria constitutivo do paciente, que seria parte de sua vida e de sua história, não apenas um agente estranho que o lesaria. No final de suas considerações teóricas nos *Estudos*, Freud [1895] traz um diálogo hipotético com um paciente no qual já nos mostra a neurose e as doenças de cunho mental como formas de se relacionar com o sofrimento.

Avançando agora em direção à continuidade da nossa análise da clínica psicanalítica, cabe colocar os pontos de discordância entre Freud e Breuer que levaram esse primeiro em direção à composição da psicanálise e aos estudos do inconsciente. Já nos *Estudos sobre a histeria*, tanto nos casos descritos quanto nas suas considerações teóricas individuais, Freud tende a aproximar a etiologia da histeria e das demais neuroses de traumas causados especificamente por causas sexuais, indicando assim sua discordância de Breuer no que tange à qualidade da carga afetiva necessária para causar o trauma. Para Breuer, qualquer acontecimento de grande carga afetiva poderia ser traumático. Para Freud, o núcleo patogênico da histeria e das demais neuroses sempre estaria envolvido com um acontecimento de cunho sexual, em especial na fase da infância de seus pacientes, cujo conteúdo fosse de difícil assimilação pela parte do *ego*. Tal dificuldade seria atribuída ao conjunto de valores sociais que inibiria com veemência certos comportamentos sexuais. Além do ponto da sexualidade, na parte exclusivamente atribuída a Freud dos *Estudos*, este já aponta não observar muitos casos de histeria que se derivariam de acontecimentos ocorridos em estados hipnoides. Já apontando o abandono da teoria dos *estados hipnoides* como condição do trauma, Freud indica que a histeria e demais neuroses decorreriam sempre de um movimento de defesa por parte do psiquismo.

Com essas duas colocações, Freud leva mais cinco anos para publicar a obra em que desenvolveria seus estudos sobre o funcionamento psíquico. Utilizando-se de suas auto-observações realizadas através de uma autoanálise e suas observações clínicas, Freud descreverá um mesmo aparelho psíquico tanto responsável pela produção do

sofrimento patológico das neuroses, quanto pelo funcionamento normal da mente humana.

3.4.4) Psicanálise e o conceito de inconsciente

Rejeitando a hipnose e o método catártico, Freud defende a hipótese de que nada é esquecido e de que os pacientes 'sabem' até mesmo o que é falado durante a hipnose, bastaria apenas algum esforço ou orientação por parte do médico para que se lembrassem. Ao invés da hipótese de que certos acontecimentos que ocorriam a seus pacientes em estado hipnoide produziram uma separação da mente, Freud defenderá a hipótese de que *forças antagônicas* atuam na atividade psíquica de seus pacientes, algumas delas reprimindo certos conteúdos mnêmicos que forçariam sua entrada na consciências, e esse conflito é o que produzirá o esquecimento e os quadros psicopatológicos. Tal concepção da mente como um aparelho cindido e conflituoso, com mais de um propósito ou intenção atuando ao mesmo tempo, será então expandida por Freud para tentar explicar tanto o funcionamento do aparelho psíquico normal em sua vida cotidiana, quanto daqueles que apresentam alguma forma de desvio. Esta explicação tentará dar conta de entender e de unificar os fenômenos dos lapsos, do atos falhos, dos sonhos, dos esquecimentos cotidianos, bem como da formação dos sintomas apresentados por seus pacientes em sua clínica.

A teoria apresentada como *teoria da repressão* diz respeito a certos conteúdos mnêmicos que forçariam sua entrada na consciência, mas que, por conta de seu teor de alguma maneira aflitivo ou vergonhoso para o caráter da personalidade de cada indivíduo, teriam sua entrada barrada pela estrutura egóica do aparelho psíquico. A repressão seria esse embate de forças entre um material mnêmico que força sua entrada na consciência e cujo *ego* resiste em permitir. Entretanto, estando reprimida, esta pulsão²⁶ não cessaria de esforçar-se em se satisfazer, em descarregar

²⁶ O conceito de *pulsão* dentro da obra de Freud pode ser visto como um dos conceitos mais discutidos e problemáticos em sua definição. Dentro do presente texto, onde não se cabe aprofundar no tema, compreende-se as pulsões como um processo dinâmico e complexo que movimenta o corpo e o aparelho inconsciente. Tal processo envolveria um conjunto de forças inconscientes instintuais,

determinada quantidade energética, mesmo que de maneira desviante de sua finalidade inicial.

Ao mesmo tempo, o trabalho que o *ego* tem de manter esta pulsão em outro nível do aparelho psíquico que não a consciência, também gastaria uma certa quantidade energética. Assim, no quadro da neurose, o conflito entre as pulsões que tentam emergir à consciência e a censura que as renega faz com que o sintoma passe a ser visto como uma *concessão* entre essas duas forças, a via de satisfação distorcida da força pulsional. Assim, o objetivo da terapêutica freudiana se altera. Não é mais uma questão de buscar “ab-reagir” as pulsões reprimidas, mas de garantir que o paciente, através da fala e da consciência, possa identificar suas repressões, que possa fazer um novo julgamento sobre elas para aceitar ou condenar determinados conteúdos pulsionais. A tal metodologia de trabalho terapêutico que analisa cada um dos sintomas dos pacientes em busca de sua repressão de origem, Freud dá o nome de psicanálise.

A teoria do funcionamento antagônico da *psique*, bem como da repressão, provém da experiência de Freud com a hipnose. No entanto, para além desta técnica, Freud passa a observar e estudar o fenômeno de repressão constituinte do conflito neurótico nos seus próprios sonhos e nos sonhos de seus pacientes. O sonho passa a ser visto como um local privilegiado do embate entre pulsões e a censura. Explorando a possibilidade de que todos os sonhos possuem algum sentido a ser entendido, Freud passa a interpretar seus conteúdos como parte desse material reprimido vindo à tona à consciência, com a diferença de que, no estado de vigília, estaríamos protegidos com um órgão de censura mental. A repressão sofreria uma intensa diminuição nos sonhos, onde poderia ser observado este modo de funcionamento do aparelho psíquico proposto pelo autor. No momento do sono, o sonho, com a finalidade de

excitações somáticas e imagens mnemônicas e direcionaria o organismo a uma meta. Para mais informações sobre o conceito de pulsão dentro da obra de Freud, sugere-se a pesquisa dentro do texto metapsicológico de 1915, “*Triebe und Triebchicksale*”. Tanto Freud quanto Nietzsche se utilizam recorrentemente da palavra em alemão “*Trieb*” para se referir a esse conjunto de forças que dirigiria os corpos, cada um descrevendo explicando essas forças de maneira diferente. Por conta de manter essa distinção entre os dois autores, bem como de seguir as traduções consultadas, preferiu-se, dentro do presente texto, traduzir a palavra como *pulsão* para Freud e manter *impulsos* para Nietzsche.

manter-nos adormecidos, abrandaria essa censura e permitiria que o aparelho mental transmitisse até a consciência determinados conteúdos reprimidos que, durante a vigília, manter-se-iam reprimidos e constantemente forçando sua descarga. Os sonhos seriam, assim, tanto na vida normal como na patológica, uma outra forma, além hipnose, de entender a expressão do aparelho mental dividido entre uma parte *consciente* e outra *inconsciente*. Assim, certas memórias e os desejos seriam descritos como conteúdos dessa fração inconsciente da mente. Por mais que Freud [1900] propusesse que haveria uma infinidade de sentidos a serem interpretadas em um sonho analisado, e de que é impossível se chegar ao cerne do sonho, sua fórmula postulada no livro *A interpretação dos sonhos* é a de que todos os sonhos podem ser interpretados como a realização de um desejo inconsciente.

A descrição e as observações acerca do aparelho psíquico dividido em uma instância consciente e outra inconsciente adiante apresentados se encontra principalmente no *Capítulo VII* de *A interpretação dos sonhos*. Freud concebe que, no ser humano, entre as extremidades somáticas de percepção e de resposta motora, entre a percepção de determinado estímulo e a resposta a este estímulo, haveria a intermediação de um *aparelho de memória*. A percepção e a memória ocupariam lugares diferentes no funcionamento mental, sendo a percepção incapaz de armazenar informações, apenas sendo apta a recebe-las. O que é percebido, experimentado e sentido pelo corpo, as excitações momentâneas que nos alcançam se inscreveriam na memória como *traços mnêmicos* permanentes. Mesmo ocupando lugares diferentes dentro do aparelho psíquico, a produção de percepção e a produção de memória ocorreriam de maneira simultânea. Quando estimulada, a consciência, localização do aparelho perceptivo, buscaria na memória a forma de responder ao estímulo, sendo que, como mencionado, a percepção não acumula memória. Freud descreve assim o fluxo regular do aparelho psíquico, da percepção em direção à memória, seja no que tange a formação das impressões, seja no que diz respeito ao acesso a tais informações. Os sonhos e os sintomas das psiconeuroses se apresentariam, então, como regressões, como movimentos inversos do fluxo percepto-mnêmico, movimentos de regressão da memória em direção ao aparelho perceptivo.

Como observado por Freud em seus casos clínicos, nem todas as memórias estariam acessíveis ao sistema consciente, tendo sido alguma delas reprimidas, encontrar-se-iam em um nível *inconsciente*. Parte deste material mnêmico se localizaria em uma subdivisão do sistema inconsciente, denominada por Freud como *Pré-consciente*. Tal sistema estaria situado na extremidade motora e diria respeito às memórias que temos livre acesso consciente e que nos tornaria capaz de responder cotidianamente aos estímulos, tanto internos quanto externos. Assim, tanto em se tratando de nossas respostas cotidianas aos estímulos internos e externos, tanto em se tratando da forma como nosso caráter e nossa personalidade se estrutura, a mesma base está em jogo, ou seja, são nossos traços mnêmicos que os determinariam. É importante frisar que, e tentaremos apresentar adiante o porquê, a maior parte dos traços mnêmicos responsáveis por nossa estrutura de caráter estaria associada às impressões da primeira infância de cada indivíduo.

O aparelho psíquico como descrito por Freud [1924] continuaria a seguir o princípio de constância, como elaborado por ele e por Breuer anteriormente. Assim, a tendência de tal aparelho era o de ser constantemente perturbado e excitado, tanto por fatores internos (como nos movimentos e nas necessidades somáticos dos órgãos ou na própria dinâmica dos traços mnêmicos em constante associação e interação), como por fatores externos ao corpo, fatores ambientais que estimulariam a movimentação e a interação do organismo como um todo em direção à sua sobrevivência. Haveria sempre uma carga energética, libidinal, disponível no aparelho psíquico tendendo ao equilíbrio dinâmico e que, diante da excitação, aumentaria sua carga e tenderia à sensação de desconforto e desprazer.

A busca do aparelho psíquico pela descarga deste aumento da carga energética seria vista como a busca constante pelo alívio e pelo prazer, em busca de um equilíbrio estável e confortável. Assim, a dinâmica do inconsciente seria essa de um equilíbrio dinâmico constantemente abalado e que tenderia ao reestabelecimento. O reestabelecimento do equilíbrio se daria por via das descargas energéticas, sejam pela via psíquica ou motora. Tais princípios orientadores da teoria psicanalítica sobre o inconsciente, baseados e inspirados em assunções a respeito do funcionamento da fisiologia do organismo, se organizariam como um *princípio de constância*. A partir das

observações clínicas e psicopatológica sobre as quais Freud se debruçou, este concluiu que, para além das atividades motoras e psíquicas tidas como normais, seriam também formas de descarga da excitação energética do inconsciente os sonhos e os sintomas das psiconeuroses. Estas formas de descarga não seriam completamente conscientes e nem mesmo passariam pela volição deste sistema, mas seriam processos inconscientes de descarga que, devido ao antagonismo de forças presentes no sistema psíquico e a repressão a que determinados conteúdos estariam subordinados, apareceriam como descargas desviantes e involuntárias da carga libidinal.

Ainda a respeito do modo de funcionamento do aparelho psíquico e em referência às subdivisões do mesmo, Freud [1900] postula que todo o aparelho psíquico seria, primeiramente, *inconsciente*. E deste nível do sistema inconsciente que as outras duas subdivisões, consciente e pré-consciente, emergiriam com o desenvolvimento do ser humano. A utilização do conceito de inconsciente pela psicanálise se destacaria do restante da filosofia ocidental até o momento de sua elaboração, não só por distanciar a identificação da mente com a consciência, mas também por ter alcançado tal distinção através da pesquisa e da análise de tais forças antagônicas através dos fenômenos e quadros psicopatológicos da clínica. Freud [1924] chega a admitir que o uso do conceito de inconsciente faz parte de uma “superestrutura especulativa” suficiente aos fins práticos, teóricos e terapêuticos da psicanálise. Sendo uma especulação conceitual que funciona, estaria também passível de modificações, críticas e alterações.

Tendo em vista que o inconsciente freudiano se subdivide, instaura-se uma dimensão tópica, uma dimensão de profundidade e localização em tal aparelho. Do sistema inconsciente emergiriam o sistema *Pré-consciente* e o sistema *Consciente*. Apesar de tal divisão, Freud [1900] se recusa a atribuir localizações anatômicas a tais instâncias. A observação do funcionamento do sistema Inconsciente seria apenas possível através dos materiais que alcançam o sistema Consciente, a saber, os sintomas, os sonhos, os lapsos, os esquecimentos, etc. *Grosso modo*, o sistema Inconsciente armazenaria e produziria tanto as pulsões que são frutos da excitação do sistema, quanto as memórias recalçadas e inacessíveis à Consciência. O sistema Pré-

consciente armazenaria os conteúdos mnêmicos passíveis de acesso e se localizaria próximo à extremidade motora do aparelho somático, sendo responsável pelos pensamentos e respostas do indivíduo. O Pré-Consciente funcionaria como uma tela entre os sistemas Consciente e Inconsciente. Por fim, o sistema Consciente ganha o atributo de perceber, ao mesmo tempo, as impressões do meio interno e do externo e enviar tais impressões aos outros níveis. Assim, os três sistemas interagiriam entre si, requerendo uma compreensão *dinâmica* do aparelho psíquico. Tal dinâmica envolveria um fator energético ou *econômico* que movimentaria constantemente este aparelho em relação consigo mesmo e com seu meio ambiente de interação. A energia que excitaria o aparelho psíquico freudiano encontraria sua fonte no sistema inconsciente.

Enquanto o sistema Pré-consciente trabalharia com a dimensão do pensamento e da lembrança, a instância inconsciente trabalharia sob a égide do *desejo*. Ainda nos referindo à *A interpretação dos sonhos*, o desejo é definido como a força motriz do inconsciente. O desejo seria a força motriz que perseguiria o prazer e o alívio do desprazer através das pulsões que forçariam o aparelho psíquico em direção às lembranças de satisfação. Uma vez em contato com a exterioridade do contato uterino com a mãe, o bebê já estaria percebendo e criando traços mnêmicos de desprazer e de satisfação diante do mundo. Inicialmente relacionado quase que diretamente com as necessidades fisiológicas (alimentação, sono, respiração, contato) o desejo não se satisfaria da mesma forma que o restante do corpo. Uma vez saciada uma necessidade ela cessaria de exercer pressão sobre o organismo. Entretanto, o desejo trabalharia sob a satisfação de uma outra ordem. Uma vez experimentado algum prazer, algum alívio de tensão, o funcionamento do desejo seria, inicialmente, tentar se satisfazer com a memória de tal acontecimento. Assim, o desejo retornaria alucinatoriamente ao objeto de satisfação. Sendo tanto fisiologicamente quanto psiquicamente insuficiente para a total descarga da energia libidinal, a perseguição alucinatória ao objeto dentro da realidade psíquica levaria necessariamente à frustração do bebê.

No lugar da simples alucinação e memorização da experiência original de satisfação, seria papel do aparelho inconsciente mobilizar essa força do desejo em

direção à realidade material para que suas necessidades sejam realmente satisfeitas. Desta maneira, o pensamento seria o substituto do desejo alucinatório. As instâncias do Pré-Consciente e da Consciência se formariam como películas de contato e interação entre o sistema Inconsciente e a realidade material.

O princípio da vida anímica nos seres humanos é marcado por essa relação entre o princípio do prazer que rege o desejo e o princípio de realidade que rege a sobrevivência do indivíduo. Portanto, para Freud, mesmo depois de adultos, o desejo ainda agiria em relação a um conjunto de memórias da sexualidade da tenra infância. Para Freud, todo o sonho adulto tem como base interpretativa a realização de um desejo sexual infantil. Assim, os sintomas psiconeuróticos, bem como os sonhos ou as outras expressões do Inconsciente que chegam à consciência, devem ser encarados como a realização de desejos inconscientes. Entretanto, esta realização é distorcida diante do embate entre a força inconsciente e a reação do restante do aparelho psíquico em relação a uma realização inapropriada na realidade.

3.4.5) Sexualidade e estruturação do sujeito

A partir da clínica com seus pacientes e buscando a situação de origem de seus sintomas em suas vidas, Freud relata sempre esbarrar na questão dos acontecimentos impactantes relacionados à infância daqueles adultos a que atendia. O excesso de casos de sedução por parte dos adultos em direção às crianças, relatados por seus pacientes, o fez suspeitar de que grande parte desses traumas não haviam sequer acontecido, mas teriam sim sido fantasiados pelas crianças. Neste ponto, o autor vienense passa a pensar que a sexualidade infantil, de maneira fantasiosa e imaginária, atribuiria ações aos adultos e às outras crianças ao seu redor. Suas pesquisas na área levam-no a descartar a necessidade da existência real do trauma para que houvesse enfermidade psíquica. Ao invés disso, seria apenas necessária uma fantasia frustrada, ou reconhecida como interdita, por parte de seus pacientes para que houvesse uma repressão de determinados conteúdos sexuais experimentados durante a tenra infância. Tal repressão do conteúdo, mesmo que

fantasioso, poderia originar um núcleo patogênico para que a neurose se desenvolvesse durante a vida adulta. Freud abandona assim a teoria do trauma e se baseia na hipótese de que a sedução sofrida na infância passa, na maior parte das vezes, por uma via da fantasia. Tal indicação o leva a concluir quanto à maior importância da realidade psíquica em relação à realidade material para a formação do sintoma neurótico. As experiências sexuais e fantasiosas da infância, bem como a resposta repressiva que elas acarretavam posteriormente, o fazem pesquisar a hipótese de a sexualidade já estar presente desde o início da infância e caminhar em direção à teorização acerca da sexualidade infantil.

É preciso entender que, neste ponto, Freud expande sua compreensão de sexualidade para além da finalidade reprodutiva. A sexualidade não se resumiria à genitalidade, ou mesmo às relações sexuais adultas, mas seria uma função corpórea mais abrangente que tem o prazer como sua meta e, apenas em um segundo plano, vindo a servir à reprodução da espécie humana. Assim, todo o corpo seria capaz de se tornar zonas erógenas, ou seja, zonas de produção de prazer, zonas onde as tensões psíquicas fossem descarregadas e aliviadas. Toda pele e todos os órgãos teriam a capacidade de aliviar as tensões psíquicas acumuladas. No entanto, mais do que uma simples via orgânica de alívio da tensão e produção de prazer, para Freud a sexualidade também incluiria os aspectos afetuosos e amistosos das relações humanas. A sexualidade abarcaria, assim, não apenas as relações amorosas. Além disso, a função sexual teria a capacidade de ser influenciada, desviada, sublimada e se expressar através de uma atividade de cunho aparentemente de cunho não sexual, tal como a arte, o esporte, as diversas formas de socialização, etc. À esta energia que se acumularia e criaria tensões a serem aliviadas no aparelho psíquico, que moveria a sexualidade humana e se moveria em direção à satisfação das pulsões, Freud daria o nome de *libido*.

A partir desta concepção da sexualidade, Freud [1824] postulará que as psiconeuroses, sem exceção, derivariam de perturbações da função sexual. Ou seja, para a psicanálise, a *etiologia do sofrimento psíquico* estaria diretamente ligada à psicosexualidade, ligada à forma de satisfação do prazer individual em meio das restrições e possibilidades sociais. Das causas para que Freud intitulasse a

sexualidade como função fundamental para a constituição do sofrimento psíquico, podemos apontar sua concepção fisiológica do seu forte caráter *somático da sexualidade que envolveria aspectos biológicos e químicos especiais, especialmente durante o desenvolvimento da puberdade*. Em seguida, em função da grande carga moralizante e inibidora que a sociedade de sua época empregava a tal tema. Tal inibição social da sexualidade, apontada como primordial na condição dos seres humanos como seres sociais, seria fonte da intensa repressão pessoal dos conteúdos psicosexuais.

Retomando, então, a compreensão freudiana acerca da sexualidade infantil, a sexualidade entendida pelo autor como função maior do que a função reprodutiva, estaria presente desde o início da vida e, muitas vezes, se confundiria com as demais funções, tais como nutrição, excreção, e demais conjuntos de trocas orgânicas. Com o tempo ela se distinguiria e ganharia independência em direção à sexualidade como a da vida sexual adulta e normal. Além disso, o desenvolvimento da sexualidade biológica da criança se desenvolveria em conjunto com a sua introdução na sociedade e ao convívio com os demais seres humanos. Tal interseção entre a sexualidade e a introdução à vida social, segundo Freud, se organizaria em determinadas etapas onde haveria uma maior exploração de determinadas partes erógenas para se atingir a satisfação do bebê e da criança. Inicialmente tal satisfação seria obtida principalmente de forma auto erótica. Com o passar do tempo, a sexualidade se organizaria em sínteses através dos componentes orais, anais, e com relação aos órgãos genitais. A sexualidade investiria gradativamente em tais sínteses até atingir um ponto de desenvolvimento prioritariamente voltado à sexualidade genital e à função reprodutora do sexo. Lembrando que Freud inicialmente não estudou a sexualidade infantil observando diretamente crianças, mas a partir dos relatos das experiências de adultos. Seus pacientes apresentavam pontos de fixação libidinal, pontos onde, por alguma experiência excessiva ou prematura em relação a uma dessas fases do desenvolvimento psicosexual, a libido regressaria diante da repressão de determinados conteúdos, ou seja, diante da inibição ou da impossibilidade de descarga libidinal, irrompendo desta maneira como sintoma nessa região regressiva. De acordo com Freud, a localização da fixação libidinal também seria responsável

pela escolha, inconsciente, do tipo de neurose de cada pessoa, por exemplo, a histeria, a neurose obsessiva, etc.

De acordo com a psicanálise de Freud, esta interação entre a sexualidade humana, presente desde a infância, e o meio social onde ela se integra e interage seria um fator determinante na constituição do ser humano e uma experiência marcada por um determinado complexo²⁷ psíquico, a saber, o *complexo de Édipo*. Após a organização da libido se concentrar no prazer auto erótico, a tendência natural da energia sexual dos seres humanos seria de investir no corpo da mãe, ou no corpo que provém a nutrição e os cuidados necessários para a vida daquela criança. Com o passar do tempo, por volta dos quatro ou cinco anos de idade, a relação entre a satisfação sexual do indivíduo e o corpo da mãe variaria para cada um dos sexos. No caso das crianças do sexo masculino, haveria uma intensa concentração do desejo sexual incestuoso no corpo da mãe, responsável por uma rivalidade deste com a figura paterna. No caso das crianças do sexo feminino, haveria o reconhecimento da falta de um órgão genital fállico, presente na figura paterna. Tal falta seria atribuída de forma fantasmagórica à mãe, também ausente de um órgão genital fállico, e o desejo sexual da criança se dirigiria, de maneira também incestuosa, à figura do pai, possuidor do falo, capaz de lhe oferecer uma prole do sexo masculino. Em ambos os casos, trata-se do direcionamento da sexualidade infantil, no caso incestuosa, sendo barrada, interdita por regras culturais que, de acordo com Freud, de maneira comum, interditam o incesto.

A efervescência das pulsões sexuais infantis se conteria próximo aos seis anos de idade, quando cada um dos sexos ver-se-ia diante da possibilidade de manter relações sexuais com seus progenitores do sexo oposto. Pelo longo período até a puberdade, o comportamento desejoso e competitivo ficaria latente e desenvolver-se-ia, então, a repulsão, a moralidade, a vergonha e a inibição de maneira internalizada no aparelho psíquico de cada um. Na puberdade, a energia libidinal voltaria a se agitar e passaria a se organizar em direção a outros objetos sexuais que não os pais,

²⁷ *Grosso modo*, pode-se compreender dentro do trabalho freudiano o conceito de complexo como um conjunto de memórias interligadas afetivamente através de um mesmo tema.

variando de acordo com a dissolução do complexo edipiano e do complexo de castração ao longo da infância, e da edificação da moralidade ao longo do período latente. É essa restrição ao incesto, essa restrição ao livre curso da sexualidade infantil que a sociedade impõe a cada indivíduo que seria a condição estruturante da entrada desse mesmo indivíduo à sociedade, restringindo parte da satisfação de seus desejos sexuais em função do conjunto de normas e regras sociais. É nessa contenção da satisfação da libido que, ao mesmo tempo, nos constituiríamos seres humanos sociais e desenvolveríamos nossas doenças psíquicas ao encarar o mal-estar da condição civilizatória e social.

Diante desta condição de conflito não só das forças antagônicas dentro do aparelho psíquico, mas também das pulsões do desejo que buscam sua satisfação dentro da sociedade, qual seria o encaminhamento terapêutico para a transformação do sofrimento psíquico? Tendo em vista a importância etiológica das experiências sexuais infantis, o trabalho do método analítico consistiria em trazer à consciência o material reprimido para que haja a liberação da quantidade energética investida no sintoma e para que essa carga energética fique à disposição do *Ego*. O trabalho de análise seria fazer com que os processos inconscientes sejam, à luz da consciência, abordados e esquecidos. Trazer o material inconsciente para subordinação do sistema Pré-consciente e se a ver com a limitação do desejo diante dos parâmetros e valores culturais. O ideal seria que, através da rememoração e do julgamento consciente do material reprimido, poder-se-ia apaziguar o conflito de forças do aparelho psíquico e subordinar o princípio do prazer ao princípio de realidade.

Ao contrário da técnica da hipnose e da catarse, a psicanálise como descrita por Freud não buscaria incitar ou estimular a recuperação de determinadas lembranças, mas, sim, trabalharia com a livre-associação. Tendo apenas o comando fundamental de falar aquilo que lhes viesse à mente dentro do consultório do psicanalista, os pacientes de Freud associavam livremente conteúdos e histórias pessoais que envolviam seus sintomas e seu cotidiano. De acordo com Freud [1924] tal associação não seria livre, pois todos os conteúdos mnêmicos inconscientes seriam, ao mesmo tempo, inesquecíveis e interconectados. Logo, a livre-associação seria, para Freud, uma marca do determinismo psíquico e que, com o auxílio da condução da escuta do

analista, se dirigiria ao núcleo patogênico reprimido. Diante da resistência, da dificuldade de se recordar do material patogênico, seria papel do analista auxiliar o paciente a superar essa resistência ao já suspeitar do que se trata tal material. Freud afirma que o trabalho de análise implicaria uma *arte de interpretação*.

Além da condução da escuta, vale frisar um outro fenômeno descrito por Freud e de suma importância para a clínica psicanalítica, a saber, o fenômeno da transferência. Tal fenômeno pode ser definido como uma intensa reação emocional por parte do paciente em direção ao analista, confiando-o a solução de seus sintomas e colocando-se em condição de pedido de auxílio. Nesta condição, sentimentos e lembranças reprimidas se projetariam em direção ao analista de forma não realística, implicando reações amorosas ou odiosas em direção a este e ao processo terapêutico. Esta torrente de sentimentos não realísticas seria, então, compreendida por Freud como um conjunto de desejos inconscientes sexuais infantis se expressando em direção ao analista. Desta maneira, agora que os pacientes são adultos, eles teriam a chance de, mais uma vez, encarar expectativas e desejos reprimidos e, desta vez, manejá-los, analisa-los e avalia-los em conjunto com o analista. Ao mesmo tempo que arriscada e perigosa, a relação transferencial seria a mola mestra do trabalho analítico, sem a qual este não ocorreria, e condição necessária para a análise e dissolução das resistências dos pacientes e a liberação dos conteúdos outrora reprimidos.

3.4.6) Além do princípio do prazer e a segunda tópica

A fim de encerrarmos nossa exposição a respeito da clínica psicanalítica e apresentarmos de forma inicial nossos apontamentos da relação desta clínica com a *vontade de verdade*, sentimos a necessidade de abordar ainda dois temas conceituais na obra de Freud, a saber, o tema da *pulsão de morte* e a posterior divisão do aparelho psíquico apresentada como *segunda tópica*. A discussão ao redor da *pulsão de morte* pode ser vista como uma extensão dos apontamentos acerca do *princípio de constância*, ponto nodal do funcionamento do aparelho psíquico para a clínica psicanalítica. Tal debate sobre dos desdobramentos do *princípio de constância* e da

argumentação sobre as pulsões inconscientes e os limites do princípio de prazer, faz-se importante para trabalharmos a frente tanto a reorganização do conflito psíquico de forças antagônicas a partir da segunda tópica postulada por Freud, quanto a dimensão da *vontade de verdade* em sua clínica, no que tange o equilíbrio, a normalidade e a objetividade na clínica psicanalítica.

A possibilidade conceitual de um conjunto pulsional inconsciente voltado para a destruição e a extinção da própria vida é formulado por Freud em 1920, dois anos após o fim da Primeira Guerra Mundial, no texto intitulado *Além do princípio do prazer*. A argumentação apresentada por Freud neste texto é a de que um conjunto de observações clínicas o forçaram a refletir a respeito da abrangência geral do princípio do prazer como fórmula do funcionamento da esfera inconsciente do aparelho psíquico. As observações clínicas que fizeram com que Freud refletisse sobre a existência de uma lógica pulsional para além do princípio de prazer dizem respeito às tendências de seus pacientes em vivenciar repetidamente situações aflitivas e desprazerosas.

Tais relatos de vivências vinham das neuroses de transferência, onde seus pacientes reviviam condições, situações e comportamentos sexuais infantis outrora dirigidos para os familiares e, no presente, dirigidos de maneira semelhante ao terapeuta. Apareciam também nos soldados combatentes e demais pessoas que passavam por uma intensa situação traumática e, constantemente, repetiam em sonhos ou em pensamentos descontrolados, a aflição da experiência traumática. Por fim, tais repetições desconfortáveis foram também observadas pelo psicanalista nas crianças que reviviam situações desprazerosas de perda em suas brincadeiras cotidianas²⁸. Este fenômeno é, então, definido por Freud como uma *compulsão à repetição* que, para o autor, se distinguiria do *princípio de prazer*, por se tratar de fenômenos psíquicos que não buscavam a descarga da excitação psíquica, mas, sim, seu

²⁸ Em *Além do princípio do prazer*, Freud se refere à brincadeira do *Fort-Da*, palavras que em alemão querem dizer “ido embora” e “aqui”, brincadeira na qual a criança se desfaz de um objeto escondendo-o para, em seguida, desvela-lo e retomar sua posse. Um comportamento/brincadeira semelhante para nós seria a da diversão dos bebês com a brincadeira de “Cadê o bebê?-Achou!”

tensionamento. Veremos adiante como Freud relaciona essa compulsão à repetição a uma pulsão de morte inerente ao funcionamento do organismo vivo.

Com o objetivo de debater acerca da organização pulsional do aparelho psíquico, Freud passa a especular a respeito daquilo que move as organizações vivas desde seus primórdios mais simplórios. Em sua argumentação especulativa, remeter-se-ia principalmente à biologia e à biogênese para justificar a vontade da vida em atingir a morte através de um total equilíbrio. Sua linha de raciocínio acompanharia a transformação de conglomerados moleculares inorgânicos, agitando-se e se desenvolvendo em direção às organizações vivas primordiais.

Para ele, o desequilíbrio físico-químico de certas organizações moleculares instáveis levá-las-ia a “procurar” no meio ambiente a substância que estabilizaria tal composto. A partir desta busca pelo equilíbrio, imerso no meio ambiente, é que o inorgânico se diferenciaria em direção às composições vivas e respondentes. Tais organizações herdariam essa necessidade básica de alcançar o equilíbrio e cessar a instabilidade constituinte do seu próprio movimento. Para tanto, qualquer organização viva deveria atravessar as intempéries do meio ambiente para alcançar as substâncias estabilizadoras. Tal condição de busca pela estabilidade em um meio cambiante e possivelmente desorganizador, faria com que esse composto orgânico primordial se especializasse e resistisse às intempéries ambientais para alcançar sua meta final de estabilidade. Portanto, o paradoxo da vida presente desde seu início seria este: a organização viva procuraria a morte, o grau zero de instabilidade e o regresso ao estado inorgânico, no entanto, tal objetivo deveria de ser percorrido à sua maneira. A resistência que a vida criaria em relação ao meio ambiente para estabilizar-se definitivamente e morrer à sua própria maneira faria com que ela se tornasse cada vez mais resistente com relação à estabilidade total e à própria morte.

Para Freud, o aparelho psíquico por ele descrito seria herdeiro deste modo de funcionamento em busca da estabilidade definitiva. O *princípio do prazer*, sempre insaciável e distanciado da realidade, sempre buscando a descarga inconsequente de suas tensões energéticas, estaria sempre em busca de uma estabilidade total que nos levaria à morte. Não é à toa que Freud desde cedo postulou a necessidade do *princípio de realidade*, atribuído à instância do *eu* e aos níveis Consciente e Pré-

Consciente do aparelho psíquico, para conter e regular o motor desejante do inconsciente. Assim, o princípio do prazer, uma *tendência* orgânica e psíquica derivada conceitualmente do princípio de constância, estaria, na verdade, subordinado a uma outra *função*. Tal função seria a da *pulsão de morte*. Os pensamentos de Freud são abertamente inspirados nos estudos do psicólogo Gustav Theodor Fechner sobre a “tendência no sentido da estabilidade”. Entretanto, como seres multicelulares complexos e resistentes, a morte não viria com tamanha facilidade, não seria fácil encontrar a morte ao satisfazer os desejos. Mesmo com sua base funcional voltada em direção à estabilidade definitiva, em decorrência das mudanças do meio que impedem com que a vida orgânica atinja seu objetivo primordial, dois conjuntos pulsionais se organizariam de maneira associada: aqueles voltados para a conservação e a busca da morte e outros voltados para o progresso e para o desenvolvimento e a mudança da espécie.

Assim, a tendência à descarga do excesso energético seria vista como uma busca pela estabilidade originária e perdida, uma pulsão conservadora e de morte, identificada como *Tanatos*. O que restaria da vontade de sobreviver da espécie, o que restaria de expectativa de continuação da vida e das mudanças decorrentes desta ao nível tanto do indivíduo quanto ao da espécie, seria aquilo que garantiria com que a espécie se reproduzisse e se perpetuasse. A pulsão de vida, *Eros*, nas organizações vivas, estaria de volta à sexualidade com a finalidade reprodutiva. *Eros*, se concentraria nos esforços dos seres vivos em manter e adaptar a espécie para além das intempéries ambientais e do esforço autodestrutivo inato à própria vida.

Como consequência desta compreensão do entrave de forças pulsionais antagônicas, *Tanatos* e *Eros*, a compreensão freudiana do aparelho psíquico passaria a conceber, ainda como expressão do princípio do prazer, a compulsão à repetição e a tendência a comportamentos desprazerosos. Da mesma forma que o princípio do prazer precisaria fazer desvios e distorções para satisfazer sua descarga libidinal na realidade, tanto a pulsão de vida quanto a pulsão de morte estariam subordinados à realidade e se adequariam, não sem esforço, a esta. Assim, tanto o comportamento sexual quanto o comportamento destrutivo seriam de alguma maneira interditados diante da realidade cultural e social em que cada ser humano viveria. As pulsões

destrutivas ganharão expressões desviadas tanto voltadas para o próprio corpo e aparelho psíquico do sujeito, quanto em direção à socialização que a vida em sociedade impõe. A suposta agressividade voltada para si próprio fará com que Freud reformule o conflito psíquico de forças antagônicas em uma nova organização tópica. Os comportamentos desprazerosos, compulsoriamente repetidos, seriam uma maneira de lidar com essa pulsão destrutiva, bem como a introjeção da culpa e a agressividade voltada contra o próprio ego, como veremos na discussão acerca da segunda tópica de Freud.

Por fim, ainda em relação à pulsão de morte, é interessante notar como em *Além do princípio do prazer*, texto em que Freud colocaria que uma das metas de toda organização viva seria a de encerrar sua própria vida, o autor valer-se-ia de Schopenhauer, Platão e dos escritos hinduístas para embasar e exemplificar suas especulações. Por outro lado, parece fazer uma menção crítica a Nietzsche quando aponta não haver pulsão para o aperfeiçoamento no ser humano, e que pensar em um “*super-homem*” (*Übermensch*²⁹) seria parte de uma ilusão indigna de fé. Discutiremos mais adiante (4.5.5) como, neste ponto, Freud se aproxima da tipologia designada por Nietzsche como *ideal ascético*.

Para encerrarmos nossa exposição da clínica psicanalítica como produzida por Freud, parece-nos importante indicar um dos desdobramentos desta nova compreensão acerca da vida pulsional inconsciente. A partir dessa nova compreensão, Freud retoma a discussão sobre metapsicologia, ou seja, acerca da abrangência tópica, dinâmica e econômica do aparelho psíquico e erige uma *segunda tópica*. Se na primeira tópica Freud indica a divisão do aparelho mental no nível Inconsciente, Pré-Consciente e Consciente, a partir de 1923 com a publicação do texto *O eu e o isso* o autor passa a trabalhar com a possibilidade de que o conflito entre as forças antagônicas que constituem o aparelho psíquico não se resumiria a um conflito entre a esfera consciente e a inconsciente. Para além da divisão em três sistemas da

²⁹ O conceito de *Übermensch*, ou de “super-homem”, é um conceito caro à obra nietzschiana e será comentado a frente.

primeira tópica, o avanço das pesquisas psicanalíticas em torno da vida pulsional do aparelho psíquico levam Freud a uma nova divisão do aparelho mental.

Mais uma vez, a partir da observação clínica de seus pacientes, do conjunto de resistências apresentadas por estes ao processo terapêutico psicanalítico, e de uma série de comportamentos autopunitivos, o autor vai sugerir uma outra divisão do aparelho psíquico no qual o *eu* teria uma origem também inconsciente, e não mais poderia se identificar inteiramente com o nível consciente da psique. Tal instância, o eu, passa a ser vista como, também, em grande parte inconsciente, responsável pelos fenômenos de resistência por parte do paciente dentro do trabalho analítico. O *eu* ainda seria a estrutura psíquica responsável pelo contato perceptivo com a realidade, bem como por grande parte de sua intermediação. No entanto, a partir da segunda tópica, esta estrutura teria sua origem e manutenção a partir do conjunto pulsional provindo do sistema inconsciente. O eu se desenvolveria no ser humano a partir do seu nascimento, no contato desta estrutura armazenadora do conjunto pulsional com a realidade circundante. A esta estrutura lar das pulsões, tanto eróticas quanto destrutivas, Freud dará o nome de *isso*³⁰.

O *isso* seria completamente inconsciente, ou seja, sem contato direto com a realidade. Fonte das pulsões e dos desejos inconscientes, iria se alterando ao longo da vida armazenando novas memórias e, assim, criando novos investimentos pulsionais em direção a diversos objetos alucinatorios. Os traços mnêmicos reprimidos se fundem ao *isso* e também o constituem. O *isso* seria completamente regido pelo princípio do prazer e, tendo em vista sua incapacidade de interagir com a realidade, seria fonte direta e mesclaria as pulsões eróticas às destrutivas. Caberia ao *eu* diferenciar-se do *isso*, através do investimento libidinal auto erótico provindo do próprio *isso*, e manejar o encontro das pulsões com a realidade. O *eu* seria, então, como uma película que reveste parte do *isso* e desenvolve, através do princípio de realidade, a capacidade

³⁰ O termo “isso” em português equivale à palavra “es” em alemão. Na língua alemão, “es” é um pronome neutro, próximo ao “it” em inglês e sem um correspondente direto para a língua portuguesa. O termo é traduzido como “id”, palavra em latim, na tradução da editora Imago. Como exposto na nota 24, optamos por uma tradução livre e alternativa à edição consultada.

tanto de perceber a realidade, quanto de realizar as descargas energéticas necessárias para o alívio da carga pulsional do *isso*. Desta maneira, apesar de ser a residência do sistema perceptivo-consciente, o *eu* não só proviria do sistema inconsciente, como tomaria deste as forças necessárias para executar suas ações.

Como parte do trabalho de lida com a realidade, um campo de pensamentos, ideias e desejos deveriam ser inibidos ou reprimidos pelo *eu* para sua própria sobrevivência e a para a sobrevivência do indivíduo. Seria, então função do *eu* avaliar a melhor maneira de satisfazer os desejos do *isso*. O que Freud apontaria é que, muitas vezes, esse trabalho de avaliação e repressão do material pulsional realizado pelo *eu* ocorreria de maneira inconsciente. Da mesma maneira, grande parte das resistências que o *eu* oporia ao desvelamento do material mnêmico por ele mesmo reprimido, demonstraria sua parcialidade imersa no sistema inconsciente. Discorrendo a respeito desta função inconsciente do *eu* de reprimir parte do conteúdo mnêmico, Freud vai refletir a respeito da constituição dos mecanismos valores que esta estrutura empregaria para executar tal seleção. O autor suporá, então que um conjunto de ideias e valores que compõe o *ideal do eu* vão orientá-lo nesta seleção e retenção do material pulsional do *isso*.

O *supereu*³¹ seria a estrutura responsável por guardar os valores morais do indivíduo e por garantir a crítica ao *eu* caso esses valores não sejam seguidos. Tal estrutura também proviria da energia libidinal do sistema inconsciente para realizar essa vigilância e crítica. No entanto, o *supereu* passaria a se desenvolver somente a partir do *complexo de Édipo*, tornando-se seu herdeiro, e do desenvolvimento moral e social do indivíduo em seu encontro com as restrições sociais e culturais (a começar pela interdição ao incesto). O *supereu* frearia o complexo de Édipo através da introjeção da moral e da crítica a partir dos valores sociais e faria com que o sentimento de culpa se desenvolvesse no *eu* de cada indivíduo como uma ameaça. O *supereu* é a parcela menos consciente do *eu* e, em oposição à pressão interna que o *isso* impõe ao *eu*

³¹ Optamos no presente trabalho traduzir “*Über-ich*” do alemão para “supereu” em português, ao invés da tradução “superego” utilizado pela Editora Imago.

com seu jogo pulsional, agiria, adequando o *eu* aos valores e demandas externas. Apesar do aparente antagonismo entre o *isso* e o *supereu*, este último se valeria das forças pulsionais do primeiro, em especial das pulsões destrutivas, para julgar e constringer as atividades do *eu* em direção a um desenvolvimento social e moral.

Freud atribuiria responsabilidade, então, à força do *supereu* na expressão de comportamentos de resistência ao processo de cura. Tal resistência, essa aparente vontade de manter-se doente e desacreditar no processo analítico, seria uma forma da estrutura autocrítica de punir o *eu* e aproximá-lo do sofrimento e da morte. Nos casos dos pacientes que apresentavam constante comportamento de recaída e uma forte presença de autopunição durante o tratamento psicanalítico, Freud via um retorno das pulsões sádicas do *isso* em direção ao próprio *eu*. Passaria a discutir, assim, o problema do direcionamento da agressividade do ser humano em sociedade. O processo civilizatório ocorreria dentro de cada indivíduo inserido em uma cultura e diria muito respeito a essa volta de certo teor de agressividade para si mesmo e para o desenvolvimento cultural e moral.

Portanto, com a *segunda tópica* e a estruturação conceitual dessas três novas esferas psíquicas, o *isso*, o *eu* e o *supereu*, o conflito de forças antagônicas entre inconsciente e consciente passa a se desdobrar em um conflito em que o *eu* se vê acuado em três frentes. Inicialmente, o *eu* deveria satisfazer o conjunto pulsional provindo do *isso*, regido puramente pelo princípio do prazer e constantemente pressionando à descarga energética, tanto de forma alucinatória quanto real. Em seguida, o *eu* deveria se adequar à realidade circundante, desenvolver o *princípio de realidade* para avaliar e não se auto destruir ao seguir as ordens do *isso*. Por fim, há ainda uma terceira pressão provinda do *supereu*, pressão essa que viria de dentro, mas agiria de acordo com o exterior, que forçaria o *eu* a se adequar aos padrões culturais e sociais nos quais ele está imerso, e que o forçaria, através do mecanismo crítico, em direção à restrição da sexualidade desenfreada e aos valores culturais considerados elevados.

Assim se configuraria a condição do sofrimento psíquico humano para Freud, no entrave entre o *eu* e essas três forças conflitantes que, ao mesmo tempo, também o compõem. A experiência da inserção do humano na cultura e toda a retenção das

pulsões em favor da vida em comunidade seriam acontecimentos sofridos e que exigiriam do *eu* em formação um constante manejo de forças. Restaria ao *eu* desenvolver defesas e resistências para sobreviver, reprimindo certas experiências e memórias vividas, encarando a realidade que o cerca para atender as pulsões do *isso*, defrontando-se com um conjunto de restrições sociais e com o sentimento de culpa ao sentir-se ameaçado pelo *supereu*. Mesmo assim, o trabalho analítico se voltaria à superação de certas resistências do *eu* para que todos esses conflitos sejam reavaliados no nível da consciência. Neste nível, seria possível fortalecer o *eu* para lidar de forma realista com a realidade, afrouxando as pressões imorais do *isso* e as supermorais do *supereu*. Quanto às pressões pulsionais do *isso*, levando em conta que tais pulsões também são a fonte da organização do *eu*, Freud [1923] ainda trabalhará com a perspectiva de reintegrar o material reprimido à consciência e afirmar que “Onde o *isso* estava, *eu* deve estar”. Seria através do deslocamento desses conflitos inconscientes à tona, através ainda da fala e da livre associação dos pacientes, que novas avaliações poderiam ser feitas, pela via da consciência, e um outro arranjo das forças pulsionais e morais poderia se desenvolver, mitigando o sofrimento daqueles que buscam pela análise.

3.4.7) Clínica psicanalítica e suas reverberações: etiologia, sintomatologia e terapêutica

Intentamos apresentar neste subcapítulo os principais aspectos conceituais do desenvolvimento da clínica psicanalítica para que possamos avaliar sua perspectiva e seus valores a constituiriam. Muitos desses valores e modos de funcionamento teriam sido herdados do modelo clínico moderno e se aproximariam de sua forma relação com o sofrimento psíquico, com a *vontade de verdade* e com a *negação da vida* no que ela apresentaria de mudança e inconstância. No entanto, apesar de emergir como uma continuidade tanto da clínica médica quanto da psiquiátrica do século XIX, podemos dizer que a psicanálise de Freud se distanciou cada vez mais da objetividade empírica e anatômica que faz funcionar o modelo médico. Ao lidar com o problema do sofrimento psíquico a partir das memórias que constituiriam o próprio

sujeito, a psicanálise altera a perspectiva da *etiologia* objetiva do modelo médico e se aproxima muito mais da problematização do sofrimento singular de cada pessoa em relação com sua própria história de vida.

Mesmo ainda atribuindo certos sintomas às causas anatômicas ou hereditariedades, a psicanálise se voltará, desde os *Estudos sobre a histeria*, principalmente ao estudo e a intervenção sobre o sofrimento de etiologia psíquica. A mesma relação valeria para o campo da *sintomatologia*. Apesar de se valer de várias terminologias e dos diagnósticos provindos dos quadros clínicos das psiquiatria e, a partir de certa época, até mesmo influenciar nas pesquisas sintomatológicas desta especialidade médica, desde o método catártico, a *relação* dos pacientes com seus próprios sintomas, tanto passada quanto presente, foi estudado com extrema relevância. A relevância desta relação subjetiva com o próprio sofrimento influencia desde o princípio o tratamento através da análise, bem como a compreensão da formação singular do adoecimento e do sofrimento psíquico em cada um.

Por fim, no que tange à *terapêutica*, tendo a etiologia das psiconeuroses e, até mesmo de certas psicoses, sido associada às experiências e memórias vividas por cada paciente, a constituição dos sintomas presentes na clínica psicanalítica diriam respeito, também, à constituição do próprio sujeito. Assim, a terapêutica da psicanálise viria muito mais em direção à intermediação de um conflito entre forças antagônicas em funcionamento no aparelho psíquico em formação do que a extirpação de uma agente maligno objetivamente identificável. A livre associação e o conjunto de técnicas e manejos da clínica psicanalítica demonstram o extremo grau de respeito, cuidado e liberdade com que Freud desenvolvia a terapêutica da psicanálise e o tratamento da relação de cada paciente com sua própria história e sofrimento.

Por esse conjunto de aspectos clínicos, e em especial pela aproximação de Freud do problema da memória na clínica e de sua compreensão da insuficiência da *consciência* para o entendimento da vida anímica e do sofrimento, é que acreditamos que, em se tratando do sofrimento psíquico, a clínica psicanalítica seria a que mais se aproximaria de uma clínica distante da *vontade de verdade* e do controle objetivo sobre o sofrimento alheio. Vemos no arcabouço conceitual psicanalítico, bem como

no manejo clínico da psicanálise várias entradas para a discussão de uma clínica com proposições nietzschianas e que afirmaria a potência positiva da experiência do sofrimento.

No entanto, devemos aqui voltar mais uma vez à discussão dos três aspectos presentes no pensamento clínico do modelo clínico da modernidade e apontados aqui como expressões da *vontade de verdade*. Tanto na etiologia quanto na sintomatologia e na terapêutica da psicanálise, podemos enxergar aspectos que remetem ao *equilíbrio*, à *normalidade* e à *objetividade da compreensão do sofrimento*. O *princípio de constância*, presente desde obras remotas de Freud, que posteriormente leva o autor a pensar uma *pulsão de morte*, é visto como parte do funcionamento psíquico e principal componente de constituição do sofrimento. Assim, grande parte do trabalho analítico giraria em torno de uma tendência a reestabelecer um *equilíbrio originário* e de como, obedecer a esta tendência traria a morte e o contrariar desta tendência causaria sofrimento. Com a pulsão de morte e a divisão psíquica da segunda tópica Freud introjetaria a moral social no indivíduo, bem como um sentimento de culpa estrutural. A própria terapêutica sugerida por Freud seria um misto de busca de um equilíbrio entre as forças antagônicas que constituiriam o aparelho psíquico e um conformismo com a condição humana como ser social que deveria restringir suas pulsões.

Avançando em nossa discussão, ao desenvolver sua teoria e sua prática baseadas na extrema importância do desenvolvimento psicosssexual infantil, Freud remeteria todo diagnóstico, toda sintomatologia às vivências primordiais da infância. Destaca-se nessa organização da compreensão do adoecimento psíquico toda a cena universal e estruturante do *complexo de Édipo*. Essa escolha remete-nos tanto à necessidade de uma *normalidade* com relação à sexualidade humana, quanto uma *compreensão objetiva do sofrimento*, ao interpretar de antemão a causa da moléstia psíquica. Por mais que a passagem pelo complexo de Édipo seria, para a psicanálise, um acontecimento universal da organização psíquica e uma peça fundamental na integração social do indivíduo, não podemos deixar de pensar que é um ponto de normalidade e de determinação dos desvios para a teoria psicanalítica.

Em se tratando do *caráter objetivo da compreensão do sofrimento*, mesmo que no processo terapêutico da psicanálise o sujeito deparar-se-ia com sua própria estória, bem como com seus sonhos, atos falhos e sintomas, necessariamente todos esses elementos de análise girariam, de antemão, em torno dos conflitos sexuais infantis. Caso houvesse a recusa nessa interpretação, a própria psicanálise argumentaria sobre a presença de uma resistência inconsciente por parte do paciente, ou do argumentador contrário a tal posicionamento. Desta forma, a psicanálise se encontra numa posição *sui generis* e se posiciona como se soubesse mais do sofrimento alheio do que aquele que sofre.

Encerramos aqui nossa exposição e análise das três expressões do modelo clínico moderno e de sua relação com a *vontade de verdade*. Não buscamos aqui invalidar o modelo clínico contemporâneo ou qualquer uma de suas três expressões apresentadas. O que propusemos é, de maneira crítica, expor como as noções de equilíbrio, normalidade e objetividade permeiam de forma comum todo o referido modelo clínico, passando da intervenção sobre um sofrimento entendido como orgânico até um sofrimento compreendido como psíquico. Tal apresentação e análise nos parece especialmente útil para contrapormos uma possível psicologia nietzschiana pensada em relação com a clínica que, desta vez, se esforçaria em se compor de forma livre da *vontade de verdade*. Partimos agora em direção à pesquisa da perspectiva nietzschiana a respeito dos problemas do sofrimento humano, em especial dentro daquilo que compreendemos como os temas que envolvem a compreensão da psicologia no trabalho do autor.

Movimento II

4) Nietzsche como psicólogo

Com o auxílio dos estudos arqueológico e genealógicos de Michel Foucault e tomando certos preceitos conceituais nietzschianos acreditamos ter operado, até aqui, uma genealogia do modelo clínico moderno em três de suas expressões. Tal genealogia nos permitiria a produção de um diagnóstico dessas expressões, tendo em vista a sua face voltada para a negação da vida em sua condição trágica. Desta maneira, acreditamos termos utilizados de alguns preceitos da “grande psicologia” de Nietzsche para colocar em evidência alguns valores dos valores que constituíram e constituem até hoje o modelo clínico da modernidade e a sua aliança com a *vontade de verdade*.

A partir de agora, continuaremos a seguir a proposta de produção de um espaço de intercessão entre o pensamento de Friedrich Nietzsche e a atividade clínica, em especial em função da aproximação da metodologia genealógica de tal atividade. Ao trazermos adiante uma discussão a respeito da psicologia e da genealogia nietzschiana e a sua relação com o sofrimento humano, intentamos, em primeiro lugar, colocar como o próprio pensamento genealógico do filósofo operaria uma subversão do modelo clínico acima apresentado no *Capítulo 3*, constituindo uma etiologia, uma sintomatologia e uma terapêutica próprias em relação à doença e à experiência do sofrimento. A abrangência de tal subversão do modelo clínico seria tanto relevante para o ser humano como espécie adoecida pelo ressentimento, quanto para o indivíduo e na maneira singular como a moral, o ressentimento e o espírito de vingança recaem sobre este.

4.1) “Grande psicologia” como ferramenta clínica

4.1.1) Uma psicologia livre de preconceitos morais metafísicos

(Reler Introdução e primeiro movimento de Giacoia)

Para iniciarmos nossa hipótese de que a psicologia nietzschiana teria, também um aspecto clínico e individual a ser explorado, voltamos a analisar o aforismo 23 de *Além do bem e do mal*. De acordo com tal aforismo e, em boa parte de todo o primeiro capítulo do livro, Nietzsche aponta que toda a psicologia, até então, teria estado presa a conceitos e temores morais, ou seja, se basearia em crenças e sentidos comuns justificados de maneira falsa e sem o devido aprofundamento racional. A força dos preconceitos morais, ou seja, o preconceito da causalidade, da individualidade do sujeito, da indivisibilidade da alma, dos valores elevados do “eu”, da consciência e da razão, do livre-arbítrio, do altruísmo, do melhoramento da humanidade, etc. teria conduzido até então a psicologia e a sua má-interpretação.

A psicologia que Nietzsche proporia, portanto, deveria ser livre dos preconceitos morais acima colocados. Para isso, sua psicologia seria baseada nos processos históricos de constituição disso que se convencionou chamar de alma e deveria compreender a relação desta parte do organismo humano com o sofrimento, com a moral, com a produção histórica de valores e de sentidos pela humanidade. Portanto, a psicologia nietzschiana e sua compreensão do ser humano não poderia recorrer a um eixo fixo e moral, nem ao menos indicar a finalidade e o sentido derradeiro da existência humana, sendo todas essas características manifestações morais e expressões de uma *vontade de verdade*.

Seria, portanto, fundamental para a psicologia nietzschiana ver a alma como um processo histórico, melhor dizendo uma produção cultural de valores e interpretações que se entranharia nos corpos aprofundando o ser humano e produzindo nele uma alma. Para Nietzsche (ABM, §45) a alma tem uma história, uma história de emergência do corpo e de desenvolvimento, interiorização, aprofundamento, moralização e etc. Toda essa história estaria impregnada no ser humano até os dias de hoje e faria com

que naturalizássemos essa concepção de alma como uma estrutura indivisível, lar da vontade e da razão humana, essência do ser. Seria função da psicologia, portanto, fazer o estudo dos valores dos valores que aprofundaram o homem constituindo-o, e teriam inventado historicamente e através da moral sua porção anímica, esse suposto eixo fixo que coordenaria nossa vivência para além do corpo físico e, até, para além do plano terrestre, como no caso de certas religiões.

Com a ausência de um eixo fixo, moral ou metafísico com relação ao próprio ser humano e a sua psicologia, a fisio-psicologia nietzschiana se voltaria ao estudo da alma com a gana do conhecimento de um aventureiro, uma vez que seria uma aventura conhecer a si mesmo. Livre das amarras morais e metafísicas, a psicologia seria uma constante descoberta e invenção sobre os valores e interpretações que constituem o ser humano e o próprio indivíduo, uma vez que o homem do conhecimento, aquele que busca o conhecimento para além dos parâmetros de verdade e moralidade, seria o mais desconhecido para si mesmo (GM, Prefácio, §1). Assim, a psicologia nietzschiana se dobraria para o homem como um *experimento*, com o interesse de quem observa e acompanha algo sendo inventado constantemente sem necessariamente haver um eixo fixo criador ou uma burocracia anímica. Mesmo assim, Nietzsche não se furta de trabalhar uma auto-análise de si. Melhor dizendo, o filósofo não teria dispensado a tarefa de realizar uma *autogenealogia* como veremos adiante (4.9). Esta psicologia que atravessa sobre e além da moral seria para aventureiros e descobridores, homens do conhecimento que, em busca de novas vivências e do ganho de potência, fariam de si mesmos seus maiores experimentos.

E, de acordo com tal psicologia e com a vontade de poder, sendo tudo uma questão de valoração e interpretação moral da história humana e tal processo o produtor do caráter anímico da espécie, a psicologia nietzschiana se voltaria ao estudo genealógico dessa formação de valores e interpretações da alma. Como vimos, toda a formação de valores e interpretações estaria diretamente ligada a um interesse, a uma perspectiva, a uma vontade e à manifestação de uma vontade de poder. Assim, o estudo da história da alma humana e seus efeitos nos corpos diria respeito e precisaria passar por um estudo da constituição da vontade de potência no corpo, seja

da cultura, seja do indivíduo. Nietzsche busca compreender as mudanças e ações de um indivíduo ou de povo como morfologia e teoria da evolução da vontade de potência. Tal psicologia toma os afetos do ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio como afetos que condicionam a vida e que deveriam de estar presentes e serem realçados, caso queira-se realçar a vida.

Por fim, seria importante destacar, ainda acompanhando o aforismo 23 de *Além do bem e do mal*, que a psicologia para Nietzsche, seria uma *fisio-psicologia*. Como veremos no subcapítulo 4.3, a análise nietzschiana da evolução da morfologia da vontade de poder, tanto no que tange à cultura, aos indivíduos ou a si mesmo, passa sempre pelo âmbito do corpo e do que ele vai chamar de a “grande razão” (Z, Dos desprezadores do corpo). Assim, acreditamos ser importante nos debruçarmos na compreensão do corpo e da fisiologia para o filósofo e seu entendimento para com a *fisio-psicologia*.

Seguimos e compartilhamos da hipótese de Faustino (2013) que aponta Nietzsche como um filósofo inserido dentro de uma tradição terapêutica da filosofia, ou seja, que pensa e interpreta o sofrimento humano buscando sua transformação. Em sua tese, como já colocado na introdução, Faustino aponta para o foco que Nietzsche teria lançado sobre a cultura para trabalhar sua terapêutica. Aqui, tentaremos, através dos estudos recentes a respeito da hipótese autogenealógica em Nietzsche, refletir e interpretar a psicologia nietzschiana como rica fonte para o desenvolvimento de um trabalho clínico individual tendo em vista, principalmente, seu notável interesse no enfrentamento e na lida com seu próprio adoecimento, sua decadência e seu sofrimento ao encenar o papel de psicólogo e médico de si para lidar com estes. Assim, passamos a alguns apontamentos sobre o interesse nietzschiano e de sua fisio-psicologia no processo de seu próprio adoecimento.

4.1.2) Interesse psicológico na doença

Vimos no *Capítulo 2* a relação que Nietzsche coloca entre o conhecimento e a saúde, mais especificamente, que ao invés de suportar uma dicotomia entre a verdade e a

mentira, a crítica nietzschiana se aproximaria mais do eixo que oporia os pensamentos sãos dos pensamentos adoecidos. O filósofo tomaria como parâmetro de diferenciação entre as duas produções de conhecimento a aproximação de tal produção da vontade de mais vida ou, ao contrário, da anulação e negação da vida. De qualquer forma, para o autor, nenhum pensamento ou conhecimento existiria na completa objetividade ou imparcialidade, todo pensamento seria expressão, sinal de uma vontade, de um interesse que poderia demonstrar saúde ou doença, afirmação da vida ou negação desta. Assim, a psicologia nietzschiana, em sua expressão epistemológica, conduziria a crítica genealógica, a etiologia, o diagnóstico e a terapêutica de tais perspectivas, de tais formas adoecidas de expressão da vontade de poder, sejam elas expressões morais, intelectuais, estéticas, etc.

Além do diagnóstico com relação ao pensamento e à moralidade, os estudos nietzschianos frequentemente se voltam para o tema saúde, seja orgânica ou psíquica, de uma cultura ou de um indivíduo. Sobretudo, pode-se apontar um destaque especial para quando o autor toca no assunto de sua própria experiência de vida e seu próprio processo de adoecimento. Tais trechos aparecem em sua obra, especialmente, nos prefácios tardios escritos em 1886 e em seu livro *Ecce homo*, onde o autor vai levantar e analisar questões retroativas que dizem respeito à sua singular produção intelectual. No prefácio redigido ao livro *A Gaia ciência*, Nietzsche (GC, Prefácio, §2), ao tocar no assunto de seu adoecimento e de sua recuperação, se questiona o que tem a ver o leitor com o fato do “sr. Nietzsche” ter recuperado a sua saúde depois de um longo tempo. Em seguida, indica que poucas questões são tão atraentes para o *psicólogo* como a relação entre a filosofia e a saúde. Elucida ainda que, no caso de um psicólogo na maneira como Nietzsche o concebe adoecer, ele levará toda a sua atenção e curiosidade para a própria doença, encarando a si mesmo como experiência. Assim, podemos notar tanto a importância que Nietzsche atribui à relação entre a expressão filosófica de um pensamento e a saúde, quanto a própria fisiologia de um corpo e seu possível interesse pela própria vivência do sofrimento e do adoecimento.

Tendo em vista argumentação Nietzschiana que aponta (ABM, §6) tanto que o pensamento de um filósofo provem, expressa, confessa a hierarquia de seus

impulsos, quanto que um pensamento, uma filosofia provem do cansaço ou do vigor de um corpo e de um estado fisiológico (GC, Prefácio, §2), diante de sua própria obra e de suas vivências, o autor não poderia se esquivar de se incluir neste ponto de vista e refletir sobre sua própria produção. Desta maneira, a temática do seu próprio sofrimento, seja pelos constantes adoecimentos, seja pela solidão intelectual que enfrentou em vida, e como o teria encarado de maneira exuberante, teria sido tematizado diversas vezes pelo autor e, não apenas isso. A essas vivências do sofrimento e do adoecimento são atribuídas, muitas vezes, grande parte da responsabilidade pela singularidade da obra do autor. Assim, sua obra seria, ao mesmo tempo, caminho de invenção da saúde e expressão de um estado saudável de vida, ainda querente da existência. Como veremos adiante (especialmente nos subcapítulos 4.4, 4.7 e 4.9) a doença e o sofrimento seriam tidos por Nietzsche como peças fundamentais para a constituição de seu pensamento e sua obra, para a constituição da sua noção de saúde e, em especial, para que alguém possa produzir para si um processo de *deslocamento de perspectivas*. Esse deslocamento seria, *grosso modo*, testar, avaliar, averiguar e interpretar um conceito ou um pensamento tanto sob a ótica de um corpo enfraquecido, quanto sob a de um corpo são e recuperado.

A partir deste deslocamento de perspectivas, o pensador teria podido realizar certa crítica de suas próprias concepções, valores e interpretações constituintes e constituídos pelo corpo. Como colocado no prefácio de *A gaia ciência*, Nietzsche, como psicólogo interessado, voltou sua atenção para sua própria valoração, sua maneira de interpretar o mundo, sua própria vontade e a evolução da morfologia de sua vontade de poder. Em outras palavras, teria se visto como homem do conhecimento, como experimento de si mesmo e voltado o método genealógico para si mesmo e suas vivências.

E por que isso seria importante? Para pensarmos como o método genealógico passa, também, por uma esfera da terapêutica individual, uma transformação e uma superação da maneira como enxergamos o sofrimento e a doença a partir de uma analítica confluyente com a psicologia que Nietzsche sugere. Ao invés de uma análise a partir de um eixo, de uma finalidade, a partir da intenção de restaurar um equilíbrio

ou uma normalidade desviadas do ideal do homem, ao invés de um objetividade a respeito do próprio sofrimento e suas causas, podemos ver em Nietzsche uma *autogenealogia* capaz de investigar continuamente a formação da nossa própria forma de avaliar nossas vivências e lidar com sua fraqueza, com seu adoecimento. Já apresentamos a possibilidade da aproximação do modelo clínico para o pensamento genealógico. Agora, ao longo do Capítulo 4, tentaremos trazer a possibilidade de um modelo clínico individual baseado na genealogia e em demais conceitos nietzschianos. O que nos aproximaria dessa possibilidade? Principalmente as autoanálises nietzschianas, sua auto genealogia.

4.1.3) De médico da cultura a médico de si

Que exemplos Nietzsche e sua psicologia nos ofereceriam de tratamento individual através da genealogia? De alguma forma, um tratamento de si mesmo, do próprio autor, ao relatar a sua genealogia na parte final de sua obra e nos prefácios que escreve a respeito de sua condição de, como um homem moderno, decadente e de adoecido e a superação desta condição (CW, Prefácio). E, ao mesmo tempo, vai operar, como um médico de si que utiliza da genealogia, uma auto genealogia, e produzir uma narrativa que, não só reconhece e diagnostica a si mesmo como decadente mas, também, a terapêutica que afirma poder superar essa decadência, operando a *transvaloração de todos os valores*, e afirmar a vida de forma saudável. Se em *Genealogia da moral* Nietzsche se presta ao papel de médico da cultura, definindo causa, diagnóstico e, em certo ponto, terapêutica do mal-estar que sofre a civilização moderna e seu sistema moral, em *Ecce Homo* ele vai discutir os efeitos de tal sistema moral moderno em si mesmo e a sua própria superação. Em realidade, tal superação poderia ser vista como só acontecendo no momento em que essa autogenealogia compõe um sujeito saudável, que seria ele mesmo.

A hipótese auto genealógica, ou seja, a hipótese de que Nietzsche performou em sua obra uma auto análise de cunho genealógica, não é uma hipótese do próprio Nietzsche. Tivemos acesso a tal perspectiva, principalmente, a partir Viesenteiner

(2010, 2014 e 2015) e Paschoal (2014), pesquisadores contemporâneos da obra do filósofo. A partir destes estudos, tomaremos a autogenealogia como uma ferramenta para a psicologia do homem do conhecimento, isto é, a psicologia do homem que faz de si mesmo seu próprio experimento – homem do desconhecimento – e procura e estabelecer uma relação com o desconhecido contínuo e a invenção de si e do mundo.

Ao longo do presente capítulo que discute em especial a obra de Nietzsche, muitas vezes recorreremos a dois artifícios de generalização que tentaremos justificar mais adiante. O primeiro seria o de empregar as noções de saúde e de questionamento filosófico para com a vida do ser humano em geral, tendo em vista que seria esse o método empregado por Nietzsche para avaliar e interpretar, para compreender a produção do pensamento do próprio autor. Um segundo artifício seria o de tomarmos o próprio Nietzsche como seu paciente, quando este executa o exercício da autogenealogia em seu texto. O argumento autogenealógico será exposto na parte 4.9 deste capítulo. Para tanto, trabalharemos com textos já mencionado acima, de cunho especialmente autogenealógico de Nietzsche, tais como os prefácios tardios e *Ecce homo*. Esse conjunto de textos marcaria um movimento de auto avaliação, não só de sua obra, mas da relação fundamental entre as próprias vivências do filósofo, seus escritos, sua maneira de pensar, seu modo de ser.

Assim, tentaremos pensar neste capítulo como o médico da cultura se torna o médico de si mesmo. Como a psicologia nietzschiana pode pensar o problema do sofrimento humano em especial usando de exemplo o próprio processo de análise que Nietzsche emprega a si mesmo em sua obra. A partir disso, seria importante para psicologia em sua tarefa de historiadora da alma pensar as relações entre os valores morais e o sofrimento. Como a moral penetraria no corpo até os ossos? Como ela tornaria os indivíduos decadentes e negadores da vida? Como a moral seria capaz de adoecer o animal homem e torna-lo dócil, domesticado, controlável, submisso e viciado em se auto infligir dor? Como, ao mesmo tempo, pode o sistema moral vigente negar o sofrimento da existência como algo negativo no mundo e fazer com que o homem reivindique e produza tanto sofrimento para si e se restrinja da liberdade e da potência da existência? E, mais importante que isso, como transformar esse adoecimento, essa decadência em saúde, em afirmação da vida? A grande psicologia, em seu caráter

clínico, genealógico, quando se debruça sobre o sujeito, sobre os indivíduos e seu sofrimento, se indagaria acerca dessas questões.

Introduzido o tema da psicologia nietzschiana e de sua possível aproximação de uma atividade clínica que torceria o modelo clínico moderno, vamos agora explorar a crítica nietzschiana da consciência como unidade subjetiva entronizada. Recorreremos especialmente aos aforismos 11 e 354 de *A gaia ciência* para definir o aparelho da consciência como mais um órgão do corpo. Outros aforismos de *Além do bem e do mal*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Humano, demasiado humano* e *O anticristo* edificarão o argumento nietzschiano acerca da evolução histórica da consciência no âmbito gregário, comunicativo e gramatical.

4.2) Crítica do “eu” e da consciência como estruturas centrais da subjetividade.

4.2.1) Consciência como órgão reflexivo

A tarefa negativa da psicologia nietzschiana visaria demolir a concepção de consciência como estrutura fundante do espírito e da alma em ao menos três vias aqui apresentadas: a via da comunidade, da comunicação e da estrutura linguística. Essas vias alicerçam o erro moderno de acreditar que a alma e toda a pluralidade de fenômenos psíquicos se identificariam exclusivamente com o aparelho da consciência. Esses mesmos pontos produzem a história de como um órgão posterior e debilitado como a consciência pode se formar e constituir o modo de ser do homem moderno baseado inteiramente na razão. No aforismo 354 de *A gaia ciência* Nietzsche esboçara a hipótese pertinente à soberania dos instintos e das pulsões sobre a consciência. Essa suposição se construirá na história da gênese da consciência no animal humano. Dentro desse aforismo nomeado “Do gênio da espécie” podemos encontrar ao menos três temas de crítica diante do problema da consciência ou de tornar-se consciente, a saber: a origem da consciência a partir do próprio organismo; a consciência como necessidade de socialização e comunicação;

e, por fim, a indissociabilidade da consciência de uma malha gramatical limitadora. Exporemos aqui cada um desses temas, a fim de não só criticar premissa de que a consciência e o “eu” seriam os elementos ao redor do qual a alma se organizaria, mas também como maneira de acesso à perspectiva psicológica profunda, isto é, inconsciente, de Nietzsche.

A consciência tem uma genealogia orgânica, e não divina, e a “*grande psicologia*” desenha essa trajetória acinzentada (GC, §11 e GM, Prefácio, §7). De fato, para Nietzsche, a consciência é o último recurso, o último órgão a se desenvolver em nosso organismo e, por isso, seria mais inacabado, menos forte e fruto de juízos e de avaliação do mundo e de nós que, sem a ligação intensa com os instintos, nos levaria à morte, à impossibilidade de manter a vida diante das variações do mundo. A consciência seria ainda ingênua demais para dependermos dela à nossa sobrevivência. Na contramão da tradição filosófica ocidental, a psicologia de Nietzsche não só eliminaria a distinção hierárquica entre o racional e o sensível, como coloca a razão e seu principal instrumento psíquico de execução - a consciência - a serviço do sensível.

Em outras palavras, essa psicologia coloca a mente e o aparelho da razão como parte do corpo, como parte do todo material, como parte de uma “*grande razão*” que seria o corpo (Z, I, Dos desprezadores do corpo). Seria o próprio afeto do orgulho que elevaria nossa consciência como o âmago do ser humano, como sua derradeira identidade. É o orgulho instintual que a tiraniza e garante sua existência e o nosso apreço por ela (GC, §11). É o orgulho que toma a consciência como uma coisa dada e identifica-a como unidade imutável de nosso organismo. Assim, essa compreensão, essa perspectiva que quer conservar esse novo órgão, nega seu desenvolvimento, sua história, suas fraquezas e intermitências. Dessa maneira tiranizada, os juízos autoritários da consciência, tida como monarca da alma, não passariam de erros, de avaliações deslocadas do corpo e da vida. A consciência que, com o tempo de sua utilização e aprimoramento, cumpriria o papel de transmutar o conhecimento em instinto, ainda não serviria a esse propósito.

Apontando os avanços nos estudos da fisiologia humana e animal, Nietzsche indica que o organismo seria capaz de pensar, sentir, querer e “agir” de maneira geral sem

que isso alcançasse à consciência (GC, §354). Para o autor, a consciência nada mais seria do que um aparelho, um órgão reflexivo do organismo. Um sistema de impulsos que permitiria que saibamos que sabemos que estamos fazendo algo. Não só seria possível que vivêssemos sem esse espelhamento de todas as ações da vida como, na perspectiva do próprio Nietzsche, grande parte dos processos corporais, de fato, a maior parte de nossas vidas já ocorre sem esse espelhamento.

Tendo em vista a última afirmação de que grande parte de nossa vida pulsional não seria acessível à consciência, temos mais uma vez a temática da organização de uma atividade inconsciente em Nietzsche. *Grosso modo*, um conjunto de forças atuaria em nós independente de nosso conhecimento consciente delas, logo, seriam independentes de uma vontade unitária e conhecida. O corpo seria um espaço composto por forças pulsionais, afetivas, instintuais, passionais, etc. O que nos alcançaria à consciência como vontade seria, em realidade, o resultado do embate das quantidades dessas forças. São essas mesmas forças biológicas, sociais, físicas, etc. que impulsionariam a formação do aparelho psíquico e da consciência organizada. A consciência seria um *a posteriori*, um resumo, um epílogo de nossa atividade pulsional. A imagem do resultado de um embate; o terminal de uma disputa de várias forças (GC, §345; ABM, §17 e §19).

O genealogista poderia se perguntar, então: quem precisa saber o que faz? Quem tem a necessidade de compreender a ação das forças que atuam e constituem o corpo de forma reflexiva? Quem teria essa necessidade seria aquele animal que precisa, de forma extrema, se comunicar, fazer-se entender, esforçar-se em transmitir aquilo que sente, aquilo que fez, faz e fará. É necessário um animal extremamente dependente e gregário para empurrar os instintos em direção a tal mecanismo de autorreflexão e, logo, de comunicação. A consciência seria uma máquina de tornar a experiência comum, uma máquina de comunicar. A consciência seria esse aparelho que permite que o homem seja esse animal capaz de fazer promessas (GM, II, §1).

4.2.2) Consciência e comunidade

A capacidade de articular o aparelho de comunicação, na leitura do grande psicólogo, está estritamente ligada à necessidade de se comunicar. Seria aí, no campo da comunicação, que residiria a força e a sutileza da consciência. É da fraqueza, da fragilidade, da necessidade do corpo do animal humano que deriva a arte de se fazer entendido, de ter sua experiência individual comunicada e, portanto, suas necessidades compreendidas. (GC, §354) Não é que a comunicação não aconteça entre os outros níveis da vida na terra (plantas e demais animais). No entanto, o avançado nível de comunicação que a consciência permite, o comunicar abstratamente a própria experiência, o saber que se sabe de algo, o poder de comunicar até mesmo a comunicação de outrem ou de outro fenômeno para outros, isso seria da alçada da nossa necessidade de criar planos comuns.

A consciência de si mesmo, a capacidade de entender para si e resumir aquilo que se sente e, assim, transmitir isso, essa dupla emergência da linguagem e da comunicação, se daria por um fator de fragilidade do ser humano e necessidade de socialização. O animal que precisa tornar comum seus processos interiores, o animal que tem necessidade de comunicar seus próprios estados, intenções, motivos e pensamentos seria o animal que precisa de outros da mesma espécie para realizar suas tarefas, para sobreviver em meio às flutuações da vida. Nietzsche (GC, §354) pontua que um animal independente e, por exemplo, caçador solitário não teria necessidade de comunicar seus processos internos e, portanto, se desenvolveria de maneira independente de um sistema avançado de comunicação com os outros de sua espécie. O ser humano como animal que, desde o nascimento, se apresentaria frágil e gregário teria sido aquele que mais necessitou de comunicar suas vontades, necessidades, e demais processos internos aos demais de sua própria espécie.

Seja para ajudar uns aos outros, para proteger, para alcançar demandas individuais de forma coletiva, a nossa capacidade de comunicação nos conectaria através da consciência. Saber aquilo que sentimos, saber aquilo que pensamos, saber aquilo que queremos nos serviu, na pré-história da consciência, pois necessitávamos dessa rede de proteção, dessa relação de mando e obediência entre nossos semelhantes.

Nietzsche aponta ainda o funcionamento constante do pensamento, seja na criatura humana, seja em toda criatura viva, e que, desse fluxo contínuo de pensamentos e apreensões dos signos do mundo, apenas a menor parte nos é sabida, ou seja, apenas a menor parte se tornaria consciente (GC, §354).

4.2.3) Consciência e comunicação

De fato, a parte de nossos processos corporais que se torna consciente seria apenas aquela que temos a necessidade de comunicar. A compilação de signos que podemos transformar em signos de comunicação, transformar em palavras para descrevermos o que sentimos, pensamos e fazemos. Ou seja, a parte de nossa experiência que, já reduzida e resumida ao entrar na consciência, se abrevia e se comprime uma vez mais para se tornar compreensível e comum ao acervo linguístico e comunicacional dos outros (GC, §354; ABM, §17). Seguindo essa suposição nietzschiana, é certo que o animal humano também se faz entender através de gestos, olhares, reações, etc.

O que chega à consciência seria, então, sempre médio. O meio termo entre aquilo que *eu* posso expressar e aquilo que *outros* poderão entender. A consciência, para Nietzsche, não é uma parte fundamental da existência individual, mas uma parte que se desenvolve em função do gregarismo, da necessidade de formar rebanho e, assim, partilhar valores e sentidos. A consciência não nos traria aquilo que é individual na experiência e nas vivências. Mesmo quando nos esforçamos em galgar os degraus de um autoconhecimento, esse entendimento de si, quando realizado através da consciência, aconteceria preso ao que em nós é médio, comum, ordinário e vulgar. Suplantando o que há de singular em nós, cada uma de nossas ações, em função do comum, do médio, do coletivamente inteligível, a consciência sempre nos carregaria para um plano gregário, um plano onde valores, sentidos e signos precisam manter-se comuns. Assim sendo, Nietzsche chega a alertar para os riscos da consciência como um órgão que pode hipertrofiar e gerar corpos adoecidos, isto é, corpos que não conseguem mais avaliar a e interpretar a partir de seus próprios instintos (GC, §354).

Sendo o animal humano tão habituado à consciência e sendo essa consciência estritamente vinculada à linguagem e a comunicação de signos, as palavras ganham suma importância na existência do modo de ser humano, no nosso modo de atribuir valores e sentidos. Temos as palavras como um já dado, como um campo do comum, um campo da identificação e representação dos vários corpos do mundo. O que a psicologia nietzschiana teria feito seria separar abruptamente a realidade da palavra. Falar, comunicar, nomear seria apenas uma forma de avaliar e interpretar. Os corpos ganham nomes, valores e sentidos com a força que as palavras lhes é impressa coletivamente. Sendo que grande parte da nossa realidade interna e externa seria avaliada e interpretada a partir da consciência e, conseqüentemente da linguagem, tais valores e sentidos estariam limitados pela *malha gramatical* que rege uma linguagem. Nietzsche coloca a gramática, o conjunto de regras históricas de uma linguagem, como um importante ponto de análise a respeito da maneira como a consciência avalia e interpreta o mundo. A malha gramatical é o terceiro tema de crítica quanto à nossa capacidade auto reflexiva da consciência.

4.2.4) Malha gramatical e os limites da consciência

A malha gramatical se configura como uma vontade, um conjunto de forças que pressiona e compõe a estrutura lógica que organiza os signos e as palavras com as quais nos comunicamos. Tal estrutura lógica de organização não constitui apenas regras de linguagem, mas constituem modos de ser e de perspectivar o mundo, constituem nossos hábitos lógicos. Diferentes tradições filosóficas, provindas de diferentes lugares (Nietzsche cita os exemplos das filosofias indiana, grega e alemã) criam imagens do pensamento semelhantes umas às outras em função da similaridade gramatical de suas raízes linguísticas (ABM, §20). Essa seria a teoria linguística de Nietzsche, aproximando a linguagem da história e da política e destrinchando a função da mesma no nosso modo de ser. Nietzsche chama a gramática de metafísica do povo pois essa impõe valores absolutos ao pensamento (GC, §354). As noções de agente e de causalidade através das quais a gramática nos pressiona, nos força a pensar, proviriam de um pensamento ligado demasiadamente

à metafísica, à substancialidade e à imutabilidade tanto dos objetos quanto dos agentes. A indivisibilidade do sujeito centrada no “*eu*” e na vontade unitária, a perspectiva de que o mundo é permanência e imutabilidade, de que há uma essência em cada uma das coisas em si e a desconexão causal, a falta de motivo e finalidade naquilo que causa no mundo, são exemplos do conjunto de noções e preconceitos metafísicos que a gramática pode anexar ao pensar (ABM, §17).

O hábito gramatical e seu preconceito metafísico é capaz de, por exemplo, exigir um agente para cada uma das ações, de forma que parece impossível, por exemplo, pensar o pensamento sem o “*eu*”. O trabalho de Descartes não seria o de duvidar da gramática e do “*eu*” que pensa. A dúvida hiperbólica cartesiana apenas confirma a força da gramática quando não a questiona (ABM, §54). Para Nietzsche, posicionar-se de maneira genealógica diante da consciência, avaliar o valor da própria consciência, requer avaliar o valor da gramática e a historicidade dessa composição de valores. A gramática insiste que a vontade se passe por unívoca, livre e conectada à unidade pronta do sujeito, conectada ao “*eu*”³². *Eu* penso, *eu* quero, *eu* sinto.

Entretanto, a vontade seria, para Nietzsche, a expressão de várias forças, como já dissemos, uma multiplicidade que se encontra, digladia e compõe os corpos. Batalha essa cujo resumo a consciência se esforça em captar. O resultado de um *algo* pensa em mim, de um *algo* age em mim. A gramática pressupõe que exista um agente individual para desencadear cada ação, como se a agente e ação fossem coisas independentes conectadas por certa intenção. É esse um dos preconceitos linguísticos que, segundo Nietzsche, nos enclausuram na estrutura fundante do “*eu*” e da consciência. Ao dispensar o preconceito gramatical da dependência de um sujeito da ação e livrar sua gramática da indispensabilidade do “*eu*” para a ação, Nietzsche (ABM, §17) afirma que “*isso*” pensa, sente, quer como um processo, não como um agente. Mesmo esse “*isso*”, esse algo indeterminado, já é a interpretação de um processo, já é algo de descrição (ABM, §17). Como colocado acima, não se sabe de

³² Sobre o erro do livre arbítrio e a vontade livre em Descartes: AC, §14; em Schopenhauer: HH, §39 e ABM, §19.

nós e de nossas vontades através disso que é mediano, ou seja, da consciência e da linguagem.

Nietzsche disserta sobre a evolução e as consequências de nossos hábitos e preconceitos gramaticais e lógicos no modo de ser humano, bem como no nosso modo de avaliar e de interpretar o próprio ser humano (HH, §39). Inicialmente, uma ação é avaliada como “boa” ou “má” independente de seu motivo, mas baseada em seu *efeito*, que pode ser útil ou prejudicial para esse que avalia. Logo, um efeito é avaliado. Em seguida, por um hábito gramatical, passamos a acreditar que essa qualidade seria inerente à ação. Inerente à essência da ação, bem como a língua faz designar que a pedra é dura ou a árvore é verde, apreendendo o efeito como causa. Nessa etapa, a ação é alvo do juízo. Adiante, avaliamos os *motivos* que levaram a determinada ação como bons ou maus. Por fim, transferiríamos a responsabilidade da ação inicial, avaliando o caráter do objeto ou do ser humano de qual emana tal motivo. Assim, a *fonte* do motivo é avaliada, e a suposta *vontade* do agente é responsabilizada. O ser humano se torna, então, responsável por seus efeitos, ações, motivos e seu próprio ser. Entretanto, Nietzsche ainda argumenta que o homem é a consequência necessária dos influxos de seu passado e seu presente e não pode ser tomado como responsável por nada, pontuando assim a “*irresponsabilidade*” como conceito crucial de sua perspectiva de mundo. Estaria nesse conjunto de preconceitos morais e gramaticais uma das gêneses do erro da responsabilidade e da vontade-livre para o pensador. O erro da vontade-livre incitaria a pensar que somos livres para decidir todas as nossas ações, quando, na interpretação nietzschiana, somos completamente irresponsáveis por nossas ações.

Por fim, vale salientar, ainda usando como referência o aforismo 39 de *Humano, demasiado humano*, que Nietzsche aponta Schopenhauer como um dos filósofos que se prendeu à gramática em favor da metafísica. Para Schopenhauer, uma vez que seria possível sentir arrependimento por uma ação, entende-se que há em nosso ser uma liberdade de escolha perdida. A vontade precederia a existência. Daí, Nietzsche infere o erro lógico de Schopenhauer em duas vias. Inicialmente, aponta o erro lógico da causa inferida do efeito (vontade e ser), em seguida, o afeto do remorso, do arrependimento, só existe devido a essa falsa percepção de que se é livre para

escolher como agir. O ressentimento e o remorso vêm da perspectiva de que poder-se-ia ter feito algo diferente, algo diferente poderia ter sido escolhido. Sobre o argumento de Schopenhauer de que existe uma conexão entre as ações o ser do homem, ou seja, que há uma responsabilidade chamada vontade livre entre o ser e a ação, provada através do sentimento de culpabilidade que se sente por determinadas atitudes tomadas, Nietzsche expõe que, em uma mesma cultura diferentes indivíduos pesam diferentemente ações semelhantes, alguns deles nem ao menos sentindo culpa ou remorso por certos movimentos que o fariam em outros indivíduos.

E que, de cultura para cultura, de momento histórico para momento histórico, haveria uma variação do conjunto de valores colocados que não garantiria sempre a mesma sensação de culpa em detrimento de ações específicas. Dessa forma, pode-se imaginar a suposição de que a nossa tradição gramatical que atribui valores de efeito às causas é uma das formas de se arraigar valores à consciência. Ou seja, em uma leitura, ao mesmo tempo, política e gramatical da consciência, Nietzsche aponta nossa cultura e o conjunto de valores que a constitui como uma possibilidade, um modo de ser, e, ainda por cima, algo mutável. A cultura da gramática e da consciência que acreditam no livre-arbítrio do homem, na vontade livre e, portanto, tendem a confundir o ser do homem com suas ações, tenderia a responsabilizar o homem e a sua consciência por suas ações. Tal movimento moral, como veremos (4.5) será um importante elemento organizações das forças reativas do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético na cultura.

Apresentada a crítica nietzschiana à consciência como elemento central dos processos da alma humana, cabe-nos, agora, discutir qual seria, portanto, a parte central do entendimento do filósofo sobre a vida humana. O corpo e a “grande razão” ganharão especial ênfase no trabalho de Nietzsche, em especial dentro de sua proposta de fisio-psicologia, e será o tema abordado a seguir por nossa dissertação.

4.3) Corpo, fisio-psicologia, esquecimento e memória

4.3.1) Corpo e grande razão

Já estabelecemos até aqui a suma importância para o corpo, para o orgânico, para o fisiológico dentro do pensamento nietzschiano. Tentaremos pontuar e definir de que maneira o corpo pode ser compreendido no pensamento do filósofo, em especial, no que tange a sua importância para uma compreensão do pensamento nietzschiano voltado para a clínica. Para tanto, selecionamos inicialmente o aforismo “Dos desprezadores do corpo”, do livro *Assim falava Zaratustra* para trazer alguns norteamentos em nossas discussões. Tal aforismo se mostra relevante por conter diversas máximas afirmativas sobre a importância do corpo no pensamento de Nietzsche e na sua resistência contra o pensamento metafísico. A partir dessas afirmativas iniciais, tentaremos consolidar uma interpretação para o corporal e o fisiológico dentro da obra de Nietzsche.

No aforismo, como o título aponta, o autor se dirige àqueles que pensam poder compreender e interagir com o mundo desprezando o corpo em função de realidades metafísica, localizadas em um além, acessíveis, por exemplo, através do intelecto, do espírito, da razão ou da alma. Em sua argumentação, o filósofo aponta a impossibilidade de tal hipótese destacando que tudo seria corpo, inclusive esta concepção que tenta evitar o próprio corpo. O corpo seria o nosso ser, a nossa maneira de interagir com o mundo e incorporá-lo. Tudo o que seríamos capazes de compreender, aprender, processar e interagir com o mundo seria a partir de nossas experiências corporais. Inclusive a função da razão, a que Nietzsche nomeará aqui de “pequena razão” e atribuirá como parte do espírito, faria parte do corpo e da “grande razão” que ele é. Mesmo a alma, portanto, nada mais seria que um nome para algo do corpo.

Tal grande razão seria, em definição, múltipla, plurifacetada, composta por inúmeras forças em distribuições distintas e que comporiam, em cada um de seus estados atuais, não necessariamente em equilíbrio, uma unidade. O corpo e a grande razão,

o ser, na definição de Nietzsche a partir do aforismo supracitado, seria uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra de forças e uma paz de resolução, um rebanho e um pastor. No entanto, os órgãos unitários dessa multiplicidade, tais como a imagem, a ideia de um Eu que decidiria pelo corpo, o órgão da consciência, a faculdade da razão, não seriam mais que instrumentos e ferramentas desta grande razão que surgiriam como efeito, como epílogo desta disputa e deste sentido, desta guerra e desta paz que é o corpo. A soberba e o orgulho, a organização das forças, bem como dos sentidos sensoriais e do espírito (razão) fariam com que ferramentas se sentissem em domínio do corpo e que seria possível entrar em contato direto com a realidade e conhece-la, interagir com ela de maneira objetiva e independente das vísceras. Entretanto, diante dessa aparente objetividade dos sentidos e da razão, quem dominaria sempre seria o corpo.

O corpo esquadriharia a realidade com os olhos dos sentidos e escutaria com os olhos do espírito. Seria o corpo quem seria impulsionado a combinar, submeter, conquistar e destruir a realidade através de sua vontade, ou seja, da direção e do sentido para onde sua multiplicidade aponta e recorre. Sua vontade, a organização da multiplicidade que ele é, seria guiada pelas experiências e experimentações, recorrendo, através dos sentidos e da razão, a experiências dolorosas e prazerosas, sempre em busca de se tornar mais forte. Toda vontade do corpo, de cada parte do corpo, seria vontade de ganhar mais potência, dominar ainda mais a realidade, se tornar mais forte, independente de sua auto conservação (VP, III, §303). Seria a partir dessas vivências, dessas experiências de expansão de sua força que o corpo se veria forçado a pensar, a trabalhar no nível intelectual. Assim, seria atributo da grande razão a estima e o menosprezo em vida, a criação de valores para “bom” e “ruim” para si, para o ser, a criação do sentido da multiplicidade que se é e da vontade que o orienta, sempre afastado do equilíbrio e em direção ao aumento de sua força. É essa organização que pode conjurar o Eu, que reinaria e seria soberano sobre o Eu, sobre a consciência e sobre a pequena razão.

Como vimos no capítulo 2 (2.4.2) a fisiologia seria peça fundamental na compreensão nietzschiana da psicologia e da organização da vontade de poder nas organizações vivas. Os termos instinto, impulsos e afetos aparecem recorrentemente na obra de

Nietzsche para designar o movimento fisiológico que não passa necessariamente pelo órgão da consciência. Não há uma parte específica na obra publicada de Nietzsche onde ele esquadrinha a sua organização em impulsos, instintos e afetos com relação ao corpo. Tentaremos adiante, portanto, esquematizar minimamente o funcionamento do corpo dentro da compreensão fisio-psicológica nietzschiana.

4.3.2) Alma como estrutura social de impulsos e afetos

Vimos acima (*Capítulo 2*) como o pensamento nietzschiano seria pautado no movimento e na aparência do mundo, na sua constante transformação, em lugar da defesa de eixos fixos e determinados. Às compreensões do mundo que tomam o fixo e o imutável como parâmetro, ou que buscam uma determinação sobre as mudanças da existência, Nietzsche dará o nome de perspectivas moralizantes ou metafísicas. A psicologia que o filósofo propõe, portanto, tem o dever de se constituir livre dos preconceitos morais e da conceptualização metafísica. E, como vimos no subcapítulo anterior seguindo as indicações do aforismo “Dos desprezadores do corpo”, isto que a que a história do pensamento ocidental conheceu como alma, nada mais seria do que uma das partes que constituiria o corpo, bem como a consciência seria um órgão deste corpo (GC, §11) e o espírito um outro nome para uma função fisiológica.

Assim, acompanhando o aforismo 12 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche estende sua crítica ao atomismo materialista, a defesa da possibilidade de existência de uma partícula indivisível da matéria, até outra forma de atomismo, que ele dará o nome de *atomismo anímico*. Para o pensador, pensar na alma como uma estrutura unitária, individual e indivisível seria não apenas um erro que não se estenderia apenas à psicologia e a filosofia de sua época, mas que teria sua origem na moral religiosa que necessitava de maneiras de responsabilizar os seres humanos por seus atos, inculcando e intrometendo nos corpos a responsabilidade. Seria papel da grande psicologia nietzschiana traçar a genealogia da constituição dessa concepção de alma.

Para além deste movimento crítico que avalia os valores e interpretações que apontam a alma e a vontade como elementos indivisíveis da estrutura humana,

Nietzsche não despreza o conceito de alma, apontando-o como uma das hipóteses mais antigas e veneráveis (ABM, §12) e, além de colocar tal conceito na flecha do tempo da história e de suas mutações, sugere outra possibilidade para seu uso e compreensão. Seguindo ainda o aforismo 12 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche aponta para possibilidade de que novos psicólogos passem a compreender e trabalhar com uma “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos”. Desta maneira, no lugar de uma alma imortal e imutável, Nietzsche sugerirá uma alma que expressa o embate constante que é o corpo, disputando e convivendo, como em uma estrutura social, inúmeros impulsos e afetos. Além disso, tal disputa que seria o corpo, seria uma peleja que aconteceria, em sua maior parte, fora do alcance do órgão da consciência (GC, §333, §354). Assim, temos como apanhado da compreensão nietzschiana de alma dentro de sua psicologia a compreensão da mesma como parte do corpo vivo, reflexo das necessidades fisiológicas (GC, Prefácio, §2); como uma estrutura múltipla e conflituosa (ABM, §12); como algo mortal dentro da linha do tempo da história e de suas mudanças, até mesmo sociais (ABM, §12, §45); finalmente, cuja maior parte da atividade se opera de maneira independente do órgão da consciência (GC, §333, §354).

Como já colocado acima, para Nietzsche, grande parte da atividade mental ocorreria fora do registro e do nível da consciência. Todo pensamento, toda impressão, toda vontade começaria a ser formado de maneira inconsciente, fisiológica, instintiva, e teria a finalidade de preservar determinado modo de vida (ABM, §3), o que pontuaremos a frente como algo distinto de autopreservação. Todos ser vivo quereria, em primeiro lugar, dar vazão à sua força e ganhar ainda mais potência justamente pela vida ser expressão da vontade de poder (ABM, §13). No caso do ser humano, dotado de consciência, a vontade, bem como alma, seria descrita pelo filósofo do eterno retorno como algo múltiplo e derivado de um constante conflito. A psicologia nietzschiana critica na tradição filosófica ocidental a concepção de que a vontade seria algo simples e unitário, expressão do livre-arbítrio humano (ABM, §19). Em lugar deste simplismo moral e metafísico, Nietzsche proporá a vontade humana como expressão da vontade de poder e constituída por um complexo jogo de sensações, mudanças de estado corporal, por impulsos e por pensamentos que disputariam o domínio do próprio organismo num jogo de dominação e obediência (ABM, §19). Dentro desta

organização da vida como vontade de poder e que acontece de maneira inconsciente no ser humano, nos parece que Nietzsche se utiliza, principalmente, de três termos para descrever a atividade fisiológica e a expressão da vontade e a seu esforço de preservar uma espécie e um determinado modo de vida, a saber: os instintos, afetos e pulsões.

Gostaríamos de ressaltar que, ao longo de sua obra, Nietzsche usa de forma muito variante os termos que a frente colocaremos em questão. O uso que aqui sugerimos, a interpretação que sugerimos, serve apenas como uma tentativa de compreender e sugerir um aspecto que nos parece importante da psicologia nietzschiana, sabendo, de antemão, de sua insuficiência e não tentando nos debruçarmos a fundo em um tema que daria seria suficiente para a composição de um outro trabalho de dissertação. Colocaremos em jogo uma série de aforismos que corroboram com uma possibilidade de interpretação para a fisio-psicologia nietzschiana.

Em Nietzsche, os afetos são mencionados como mudanças de estado do corpo, mudanças de um conjunto de sensações e pensamentos em direção a outros a partir de algum estímulo. Os afetos seriam, portanto, os estados de espírito suscitados pelos estímulos. Por exemplo: ódio, inveja, alegria, tristeza, ânsia de domínio etc. Os afetos seriam constituintes da complexidade da vontade dos corpos e capazes de avaliar o que seria necessário para um corpo em um determinado momento (ABM, §18). Levando adiante a concepção psicológica de Nietzsche de que, em hipótese, a alma seria uma estrutura social de impulsos e afetos (ABM, §12), não haveria, portanto, uma condição de equilíbrio dos afetos, sempre em interação entre eles, como respostas retroalimentadas dentro do próprio organismo e suas transformações de estado e, mesmo a ausência de estímulo desencadearia o afeto do tédio, da cólera, do excesso de energia e vontade de descarregar a força. Os afetos estariam em constante desequilíbrio no corpo e tenderiam à descarga (GM, III, §20). Além disso, seriam passivos de serem estimulados e excitados (GM, III, §13). Haveriam afetos ativos (vontade de expansão e dominação) e reativos (defesa, contração, recusa e negação). Nietzsche, ao propor a vontade de poder como a vontade que orienta o movimento do Universo e da vida, consideraria que os afetos ativos seriam de valor

biológico mais alto que os passivos, valeriam mais para a vida e sua vontade de se tornar mais forte (GM, II, §11).

Os afetos disputariam, como parte da constituição corporal e do conflito de suas avaliações daquilo que seria necessário, bom e mau para a expansão do corpo em cada momento, o domínio da vontade, a soberania sobre a vontade individual. Como não haveria objetividade na concepção nietzschiana de corpo, até mesmo a forma como um organismo é afetado seria constituída de certa memória, de certo registro de signos que se abre ou se fecha para os estímulos, que seria empática ou antipática aos estímulos. Cada afeto trabalharia em disputa, de maneira interessada, na produção da vontade e, logo da perspectiva, ou seja, da produção de valor e interpretação de si e do mundo. As mudanças de estado que compõem o corpo, os afetos, seriam a primeira etapa da pluralidade da vontade.

Assim como os afetos, os impulsos constituiriam o corpo em um conjunto belicoso. Os impulsos seriam como os apetites do corpo, responsáveis por mover a vida em direção à maior potência. Tais movimentos também disputariam a produção de avaliação e sentidos, disputando um jogo de dominação e obediência entre si. Pode-se entender que os impulsos seriam as inclinações à ação, de aproximação ou aversão, a partir dos afetos. Tal movimento não aconteceria sem o sentimento de querer o que é proveitoso, o que faz crescer e dominar, e sem se esquivar do que seria nocivo, daninho e diminuidor. E, bem como os afetos, tais impulsos, teriam uma certa memória e interesse, uma certa avaliação ilógica e injusta, por que sempre parcial, tanto da parte do sujeito quanto do objeto.

Ainda em relação aos impulsos, no aforismo de número 6 de *Além do bem e do mal*, quando Nietzsche fala que a filosofia de um filósofo e toda forma de produzir conhecimento expressaria a *hierarquia de seus impulsos*, tal hierarquia pode ser compreendida como a hierarquia dos valores mais caros, ou seja, a hierarquia de suas inclinações, com o que se tem mais afinidade e com o que se tem mais aversão. A hierarquia pode ser compreendida como um retrato móvel da disputa de dominação e obediência entre os impulsos que movem o corpo em direção ao maior ganho de potência. Assim, quando falamos de hierarquia dos impulsos, falamos sobre a organização da vontade do vivo, da vontade do corpo, vontade esta que, para

Nietzsche é a vontade de poder. Uma chave de interpretação que tomamos a partir disso seria compreender a vontade de poder como vontade de avaliar e interpretar a realidade, ou seja, impor ao mundo signos tanto de equivalências para interação com as coisas e consigo e interpretações que correspondam a explicações possíveis da realidade. Ainda seguindo o aforismo mencionado acima, para Nietzsche, todo impulso ambicionaria dominar, impor à realidade e ao restante do corpo um movimento, uma aproximação ou um distanciamento, um valor e um sentido. Assim, todo impulso teria algo de filósofo e desejaria dominar a realidade com seu valor e interpretação, ou seja, dando à realidade forma e ordem (ABM, §259), e disputaria com os outros impulsos esse domínio.

Por fim, o que Nietzsche (ABM, §230) chama de instintos pode ser entendido como uma camada desse conjunto de respostas fisiológicas, ou seja, o conjunto das mudanças de estado de um corpo, seus afetos, e seus apetites e movimento, seus impulsos. Como vimos, tanto afetos quanto impulsos não seriam estáticos, pelo contrário, estariam em permanente disputa. Assim, a concepção de instinto em Nietzsche não se trata de uma natureza estática e imutável do ser vivo e sua vontade. Os instintos viriam sim de uma tendência natural, no entanto, Nietzsche está longe de conceber os instintos como deterministas, podendo ser mudados de geração em geração em um povo, e alterados pelo comportamento dos indivíduos que podem, inclusive, autodominar-se e suprimir tais instintos. Em seguida, Nietzsche (EH, Por que escrevo tão bons livros, O nascimento da tragédia, §2) dá a entender que os instintos avaliam, aprovam ou rejeitam e atribuem valor de bom ou de ruim. O que é instintivo diz respeito a certa ordem do corpo e da vontade de poder. Uma ordem fisiológica natural onde tudo que é bom é instinto, leve, necessário, “natural” e onde todo esforço seria uma objeção, uma expressão de enfraquecimento da hierarquia dos impulsos. Tal ordem fisiológica dos instintos mudaria e se manteria, não para auto preservar o organismo, mas para preservar um modo de vida (ABM, §3).

Isto seria instintivo, o funcionamento inconsciente de impulsos e afetos, ainda independente das consciências, do “eu” e da razão. No entanto, todos estes últimos três elementos mencionados, têm sua origem nos instintos e tomam sua força de funcionamento dos instintos. Bem como não existe para Nietzsche a distinção entre

corpo e alma, também não há distinção entre “eu”, consciência e razão e instintos. Esses elementos são parte do corpo, organizações tardias que ainda constituem a parte instintual e que, com o trabalho histórico da moral ocidental, ganharam destaque e passaram a ser vistos e trabalhados como elementos não só independentes dos instintos, mas que, deveriam dominá-los. Os instintos respeitariam a vontade de poder, seriam uma relação fisiológica necessária e que tenderia ao domínio e ao controle da realidade, à expansão e ao crescimento do organismo. Seriam parte fundamental da produção de valor e de sentido do corpo, com um sentido independente da pequena razão que busca motivos, seria aquilo que o corpo instintivamente se aproxima ou se afasta, aquilo que o corpo encara como um “dever” (CI, Os quatro grandes erros, §2).

4.3.3) Compreensão fisiológica do corpo e da psicologia

Falamos até aqui de fisiologia e de como este termo se aproxima do corpo para Nietzsche e é de extrema importância em sua obra. Entretanto (como já apontado em 2.4.2), é importante, especialmente dentro da temática do nosso trabalho, tentar definir o que o autor trabalha como fisiologia e como esse termo tem um uso bem distinto da fisiologia experimental e biológica emergente em meados do século XIX na Europa. A fisiologia para o autor tem um aspecto de *tipologia* e de *psicologia*. Tal tipologia e psicologia estariam, sim, atreladas ao corpo, mas, não necessariamente à compreensão fisiológica convencional do corpo. Estaria atrelada ao corpo no que tange seus afetos e impulsos, no que tange seu comportamento, seus hábitos, suas escolhas, sua dietética. Diante da não distinção entre corpo e alma, a fisiologia em Nietzsche não envolveria apenas as funções tidas como orgânicas, mas, também, as funções propriamente mentais. Segundo o tradutor Paulo César em uma nota de rodapé da obra *Além do bem e do mal* (nota de rodapé de número 42 da edição da obra utilizada), o uso do termo fisiologia por Nietzsche aproximar-se-ia, do uso por literatos e psicólogos franceses do século XIX. Uso este que envolveria o estudo de caráter, ou de um estado especial e característico como, por exemplo, a fisiologia do comediante, a fisiologia do casamento, etc. Para Nietzsche, a fisiologia funcionaria

como ciência dos temperamentos e do caráter e estaria diretamente atrelada com a psicologia como ele a compreendia, ou seja, como *fisio-psicologia* (ABM, §23)

A tipologia fisiológica de Nietzsche teria também uma relação direta com seu entendimento da vontade e, mais especificamente, do mundo como vontade de poder. Dentro da perspectiva nietzschiana da vontade de poder, todo acontecimento do mundo orgânico seria um subjugar, assenhorar-se, submeter-se, ou seja, um campo de batalha e disputa. E, neste jogo de assenhorar-se, impulsos, afetos e órgãos produziram novos valores e interpretações, novos sentidos para a totalidade do corpo. Todas as finalidades dos órgãos e das partes de um organismo seriam um indício de que uma vontade de poder se assenhorou de algo e lhe imprimiu sentido e uma função, uma cadeia de signos de sempre novas interpretações (GM, II, §12). Na compreensão nietzschiana do sentido, mesmo se compreendendo a utilidade de um órgão, nada se saberia ainda sobre sua gênese. No organismo não seria diferente. A cada mudança do todo, muda-se também o sentido das partes.

A fisiologia experimental do século XIX, bem como certas correntes de interpretação do evolucionismo darwiniano, teriam trabalhado tendo como instinto fundamental da vida a *adaptação*, a *auto conservação* e a *adequação interior ao meio externo* do organismo. Isso, para Nietzsche, seria um absurdo. Para o autor, de acordo com essa interpretação, a vida ficaria limitada à reação, e não se consideraria sua espontaneidade, sua agressividade, seu poder de exuberância e criação (GM, II, §12). Nietzsche (ABM, §13) defende que o instinto de auto conservação seria apenas um instinto e não o mais importante, sendo que, para dominar, muitas vezes a organização viva passaria por processos de autodestruição, diminuição e encolhimento. Para o filósofo, a partir da organização da manutenção e descarga dos afetos e da hierarquia e disputa dos impulsos, a organização fisiológica preservaria uma determinada espécie de vida, um modo de vida. Toda organização fisiológica quereria, em primeiro lugar, não se adaptar e se adequar ao ambiente, mas dar vazão à sua força, pois, toda fisiologia nietzschiana funcionaria com base na vontade de poder (ABM, §13).

Mesmo as sensações de prazer e desprazer, fundamentais para a compreensão fisiológica de grande parte da psicologia, não seriam, para o filósofo, os motores do

organismo. Afim de alcançar um *plus* de potência, um organismo necessita de obstáculos em seu percurso, precisa de empecilhos que lhe imponham dificuldades para se expandir em relação a algo. Dessa maneira, a relação do organismo não seria a de simples busca pelo prazer e aversão ao desprazer, mas o desprazer seria perseguido e necessário para se alcançar um aumento de força (VP, III, §303). Prazer e desprazer seriam apenas consequências, efeitos da empreitada da vontade em dominar e dar forma, avaliar e interpretar produzindo a realidade. A sensação que orientaria tal movimento seriam as sensações de aumento ou diminuição de potência, e não as sensações de prazer e desprazer.

No entanto, tanto a dimensão do hábito quanto a do instinto, todo o conjunto do nível considerado fisiológico por Nietzsche não seria sinônimo de movimentos e comportamentos imutáveis. Pelo contrário, ao longo de sua obra o autor aponta para a possibilidade de que instintos, hábitos e fisiologias, mesmo sendo expressões e esforços de manutenção de determinados modos de vida, poderiam mudar dentro de uma raça ou de um indivíduo. Assim, o que é considerado por Nietzsche como fisiológica poderia degenerar e decair, afastando-se da busca pelo aumento de poder e de dominação da vida em uma organização, ou crescerem e florescerem, superando a si mesmo e se tornando uma organização cada vez mais potente e com maior afinidade com a vontade de poder e com a vida em si.

O autor coloca (ABM, §264), por exemplo, que os hábitos fisiológicos de uma raça, o que foi feito por longos períodos com prazer e constância, não poderiam ser apagados como herança e forte influência em um povo ou um indivíduo. Para o pensador (CI, Incursões de um extemporâneo, §47), seria mesmo possível de um hábito cultural, individual ou coletivo, se internalizasse a partir da repetição e do esforço. Para alterar e desenvolver uma cultura, seria necessário, desde o princípio, intervir no corpo, nos gestos, na dieta e na fisiologia. A alteração do resto, pensamentos, sentimentos, ideais, seria, então, consequência disso.

Assim, Nietzsche vai, ao mesmo tempo em que sugere sua *fisio-psicologia*, criticar o pensamento fisiologista do século XIX, em especial, no que tange a indicação deste de que os organismos tenderiam ao equilíbrio e à adaptação às condições ambientais. Como mencionado acima, para Nietzsche, a fisiologia experimental do século XIX e a

biologia da mesma época, teria trabalhado sua concepção do funcionamento da vida tomando como instinto fundamental a adaptação, a auto conservação e a adequação interior ao meio externo. Nietzsche contesta afirmando que os instintos de auto conservação, muitas vezes, são suspensos em função de uma causa, de uma meta que aumente o poder de um corpo. A auto conservação seria, portanto, apenas uma consequência indireta e frequente desse movimento (ABM, §13).

Em uma outra extensão da crítica nietzschiana ao fisiologismo que se desenvolvia em sua época, o autor vai se posicionar contra a concepção do equilíbrio do meio interno (*milieu*) como concebido por Claude Bernard (CI, Incursões de um extemporâneo, §44). Na concepção belicosa de Nietzsche, o corpo não almejaria o equilíbrio, mas sim o seu oposto, a constante dominação, descarga aumento de potência e de possibilidade. Tudo que comporia o vivo estaria em si mesmo em disputa, em confronto e, assim, constituindo o todo. A organização viva e sua vontade de dominação garantiriam um permanente distanciamento do equilíbrio, tanto em um nível interno quanto com relação ao exterior. Como não há uma meta dada para vida, uma objetividade quanto ao sentido da vida, as melhores condições fisiológicas para, Nietzsche, variariam de organismo para organismo, de povo para povo, no que tange a meta e o sentido produzido para com a vida.

Assim, uma fisiologia excelente para estas organizações seria uma constante variante e, desta forma a fisiologia nietzschiana se afastaria tanto da concepção de equilíbrio como melhor estado de existência e vida, bem como a reta da normalidade almejada pela fisiologia experimental que objetivaria encontrar uma norma para o funcionamento orgânico. Tal norma, necessariamente, passaria pela criação e imposição de um sentido para a vida, bem como pela criação e imposição de seus valores. Seria nesse sentido que Nietzsche criticaria concluir que o sentido último da vida seria a sua autopreservação na forma reativa da adaptação. Em resumo, o organismo, o fisiológico para Nietzsche, não almejaria nem o equilíbrio, nem a estabilidade, nem a norma e nem mesmo a felicidade (CI, Incursões de um extemporâneo, §44).

Seria essa fisiologia positivista do equilíbrio a qual o modelo clínico da modernidade se basearia mais e mais ao longo do século XIX, em especial, com as investigações

de Claude Bernard, como já vimos (3.2.2). O modelo do equilíbrio, da adaptabilidade e da normalidade fisiológica vão reverberar tanto na psiquiatria e sua busca incessante pelo local objetivo da etiologia da patologia, quanto na concepção psicanalista de princípio de constância e sua perspectiva, em parte, adaptativa de compreensão da vida e da natureza. É também o corpo e a fisiologia como vontade de poder de Nietzsche, com suas maneiras de avaliar e impor sentido ao mundo, que desenvolveria uma outra função psíquica importante para o funcionamento do organismo, a saber, a memória.

4.3.4) Esquecimento e memória

No que tange ao tema da memória dentro da fisio-psicologia nietzschiana, o primeiro aforismo da segunda dissertação de *Genealogia da moral* nos presenteia com uma explanação da ligação histórica entre as forças do esquecimento e da memória atuando no corpo e na fisiologia do ser humano de forma simultânea. A abertura deste aforismo apresenta o ser humano como um paradoxo da natureza por poder ser caracterizado como um “*animal capaz de fazer promessas*”. Por que este seria, para Nietzsche, talvez o problema principal do homem? Em primeiro lugar, porque o esquecimento, a faculdade e a força oposta à memória e à capacidade de fazer promessas, não seria, como entendida na tradição filosófica e psicológica até ele, uma força passiva, mas sim ativa. Ao mesmo tempo, por este problema parecer em parte, por via do hábito e do costume, ter sido resolvido, seria fácil esquecer-se desta força antagônica à memória, isto é a força do esquecimento.

O esquecimento seria uma força inibidora, ativa, positiva que faz com que aquilo que vivenciamos e experimentamos não entre mais em nossa consciência. O esquecimento não seria uma força inerte, nem passiva e nem reativa, mas uma força ativa e, portanto, criadora, uma força que seria capaz de produzir inibições, atualizações, avaliações e interpretações que comporiam o organismo. Tratar-se-ia de uma ativa força de seleção de nossas vivências e experiências. Seria graças a essa força que evitaríamos, inibiríamos a intrusão de parte de nossas vivências em

nossa consciência, em nossa apreciação do momento presente. A força do esquecimento seria vista por Nietzsche como uma capacidade digestiva, uma capacidade de “*assimilação psíquica*” das vivências e experiências. Ainda sobre o tema, Nietzsche compara o ser humano cujo aparelho inibidor do esquecimento é danificado com um ser humano que não consegue dar conta de suas experiências, não consegue, como em um processo digestivo orgânico, assimilar e se constituir de maneira saudável de suas próprias vivências e experiências sendo que, muitas delas, voltariam na forma de um ressentimento. O esquecer seria o oposto do ressentimento, estaria diretamente ligado às necessidades e relações instintuais presentes e seria expressão e parte constituinte de uma saúde forte para o autor.

Essa função de assimilação psíquica do esquecimento estaria diretamente ligada à responsabilidade de zelar pela ordem psíquica do organismo, isto é, fechar temporariamente do acesso à consciência as disputas e embates dos órgãos, afetos e impulsos estimulados pelas vivências e experiências recorridas, trazendo, assim, um pouco de tranquilidade e abertura para as *novas vivências e experiências* na consciência, sendo esse direcionamento ao novo, à descoberta e ao domínio do novo, parte dos impulsos básicos da vontade de poder. Tal silêncio em relação à guerra interna que seria o corpo, permitiria que os órgãos, afetos e impulsos mais fortes, de acordo com a disposição hierárquica do próprio corpo, ensejassem reger, prever e predeterminar a vida. Daí a importância da força do esquecimento para a vivência da alegria, da jovialidade, da esperança e do orgulho, afetos que Nietzsche considerava como mais potentes e apreciadoras da vida. O esquecimento estaria diretamente ligado ao constante fluxo dos instintos e da necessidade do momento, ao *continuum* das vivências e experiências sem uma avaliação ou interpretação abstrata e duradoura.

Já a faculdade da memória seria uma faculdade oposta ao esquecimento. Seria a faculdade capaz de suspender o esquecimento e trazer para o momento presente uma relação, uma vivência, uma experiência de um tempo remoto para atuar na avaliação e na interpretação do agir. Desta forma, tratar-se-ia da faculdade capaz de inferir consequências e casualidades criando e conectando passado, presente e futuro, ao contrário da força instintiva do esquecimento que levaria os afetos e impulsos a uma

interação livre de uma lógica e de uma razão abstratas em favor de uma vivência de avaliação e interpretação dos instintos baseada no imediatismo dos encontros e das necessidades do corpo. Como consequência, a memória permitiria ao ser humano não viver apenas baseado nos instintos e no aqui e no agora. A capacidade de memória permitiria tanto uma relação temporal com o passado e a sua ligação com o presente e com o futuro, quanto uma cobrança no futuro de algo prometido, um mecanismo de teste e de averiguação que não passa mais pela simples via dos impulsos e afetos excitados no instante.

Assim, a faculdade de memória estaria diretamente ligada à nossa capacidade, ou não, de fazer promessas. Não se trataria mais apenas de uma debilidade da força do esquecimento, de um não conseguir deixar passar, de uma “indigestão”, mas de uma organização dos afetos e impulsos de forma que, em favor da vontade de poder, emergiria uma vontade de *não mais se livrar de uma vontade*, não mais se livrar de uma vivência, mas de registrá-la de guardá-la no corpo. Seguindo o aforismo mencionado acima, Nietzsche menciona uma vontade de querer o já querido, uma vontade diferente de organização do corpo e da realidade em favor de algo tido como mais potente. Tratar-se-ia de, ao mesmo tempo, uma *memória da vontade* e uma *vontade de memória*.

A consciência mesma seria vista pelo filósofo como um órgão relaciona à memória e à sua capacidade de avaliar e interpretar o mundo a partir de casualidade e, desta maneira, prometer. Diria respeito à capacidade humana de dizer sim a si próprio e afirmar sua vontade para além do instante presente. Nietzsche supõe que, o desenvolvimento desta capacidade de distinguir o acontecimento casual do necessário, a capacidade de pensar de forma causal, essa nova lida com o tempo, especialmente com o futuro da vontade e a capacidade de, em conexão com o passado, antecipar o futuro, este calcular, contar e confiar, tudo isso teria exigido do ser humano, ele mesmo, tornar-se confiável, constante e necessário, chegando ao ponto de tentar responder por si mesmo como um futuro, como um porvir.

Assim, podemos interpretar que, apesar da crítica à concepção que coloca o órgão da consciência como o eixo da alma humana, bem como o estrito relacionamento (como veremos adiante em 4.4.3) do excesso de memória e do impedimento do

esquecimento com o adoecer, Nietzsche enaltece a emergência destas duas funções, colocando a capacidade de fazer promessas como algo inicialmente desenvolvido pelo ser humano forte e de característica nobre. Consciência e memória seriam, para Nietzsche, órgãos recentes da história fisiológica do homem e que, como os demais elementos do corpo, almejavam a potência, a expansão e a dominação. Desta maneira, e ainda por serem órgãos muito recentes do psiquismo humano, se comparados com os instintos e o esquecimento, por exemplo, sofrem ainda de debilidade e correm o risco de, em sua expansão, tornarem-se órgãos atrofiados que poderiam passar por cima da totalidade do corpo e, assim, degenerar o organismo. Tanto a consciência quanto a memória são vistos sobre olhar crítico de Nietzsche, muito em função do enaltecimento destas funções ao longo da história ocidental do pensamento, mas, ao mesmo tempo, visto por ele como uma dádiva oferecida ao indivíduo soberano que não abre mão dos instintos e submete tanto a consciência quanto a memória a estes.

Passando, então à discussão sobre a emergência da função da memória no mar de esquecimento que era a vivência do homem pré-histórico, agora acompanhando os rastros deixados pelo terceiro aforismo da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche defende que a emergência da função mnêmica não foi um processo tranquilo ou livre do sofrimento. Seguindo o raciocínio nietzschiano que vê o ser humano primitivo como uma “encarnação do esquecimento”, o processo de produção de memória neste animal teria sido, portanto, um problema muito antigo e com uma história das mais terríveis relacionada a essa vontade e capacidade de produzir memória no animal humano, a saber, a *mnemotécnica*. Para o filósofo, haveria uma relação direta entre a dor e a memória sendo que, aquilo que não para de doer não deixa de ser lembrado e permanece na memória, permanece no presente. A dor, a punição, o castigo e o seus usos pelo que Nietzsche chama de sistemas de crueldade provindos de sistemas morais seriam as principais ferramentas da mnemotécnica.

Com a força da dor dos castigos impostos a um indivíduo por parte de outro indivíduo ou de um grupo, e a imagem exemplar que essas punições teriam para todos ao redor, os humanos de um grupo passariam a ser capazes de produzir memória e estarem aptos a dizer alguns “não queremos”, isto é, lembrar-se de restringir os instintos e a

vontade em função da punição futura. Tal técnica de emergência da memória envolveria todo um domínio dos impulsos e afetos, dos instintos e da vontade, todo um domínio do corpo por parte da memória, uma certa interiorização da vontade e aprofundamento da alma como veremos a seguir (4.5). Essa restrição da vontade teria, entretanto, o ganho de receber os benefícios, seguranças e confortos da vida social. De forma que, quanto mais debilitada a memória de uma sociedade, quanto maior a afinidade com o esquecimento por parte dos componentes desta sociedade, mais cruel e doloroso seria seu sistema de crueldade e as punições que tentam instaurar uma causalidade e uma responsabilidade pelos atos humanos, fazendo cada corpo pagar pelos efeitos da ação que produziu. Teria sido com a o auxílio desta memória, incrustrada ao longo dos séculos pela mnemotécnica, que o ser humano teria desenvolvido e valorizado de forma elevada a faculdade da razão, a faculdade capaz de interpretar casualidades e conseqüências.

Assim, Nietzsche pinta a história da emergência da razão e da consciência, enaltecidas pela modernidade como instrumentos do progresso e do equilíbrio entre os homens, como a genealogia de algo rodeado de violência, crueldade, punições e marcas inscritas nos corpos. Como vimos acima, tanto a memória quanto a consciência e a razão não passariam pela tentativa de abolição pela crítica da fisiopsicologia nietzschiana, sendo também estes elementos constituintes das forças pulsionais da vontade e, portanto, expressões da vontade de poder. Seriam, dentro da *grande psicologia*, elementos importantes para a produção da saúde dos povos e dos indivíduos. O que Nietzsche nos aponta é o perigo destas três funções organizadoras se sobrelevarem, tanto conceitualmente quanto de forma prática, sobre sua própria genealogia, ou seja, a própria força pulsional. Veremos mais adiante como a objetividade da razão e a vontade de memória se aliarão aos instintos e aos esquecimentos na produção de saúdes para Nietzsche (4.7.2). Apresentados diversos elementos e características da fisiopsicologia nietzschiana, inclusive a emergência da *pequena razão* e a sua associação com a memória, trabalharemos a seguir a interação dos instintos (afetos e impulsos) com a pequena razão na constituição das avaliações e interpretações da vontade.

4.3.5) Corpo e vontade: avaliar e interpretar como funções fisiológicas e expressões da vontade de poder

De acordo com Nietzsche (ABM, §19), a vontade foi tida pela filosofia, como algo simples, unitário e conhecido por inteiro, algo que, para o autor, expressaria uma operação comum entre os filósofos, isto é, tomar algum conhecimento popular e exagerá-lo. Para Nietzsche a vontade seria algo complicado, complexo e plural. Bem como a alma, a vontade não seria uma estrutura unitária, a vontade seria algo complexo e plural. Acompanhando o aforismo 19 de *Além do bem e do mal*, a vontade funcionaria, primeiramente, como uma resposta a estímulos e a sequência de sensações de diferenças de estados orgânicos/fisiológico que estes desencadeariam. Ou seja, em primeiro lugar, a vontade se constituiria de uma pluralidade de sensações onde seria necessário *sentir* as diferenças de passagem de um estado a outro. Em uma segunda etapa, haveria um pensamento comandante desta vontade, suscitado por este jogo de sensações. Por fim, a vontade seria, sobretudo, um afeto de comando que ordena e focaliza a necessidade e a razão do corpo sobre os outros afetos. Assim, Nietzsche nos apresenta uma concepção da vontade como algo plural e múltiplo, um conceito que move o corpo como unidade, mas expressa sua constante guerra, sua constante disputa de dominação entre afetos e impulsos, sua constituição como “*estrutura social de muitas almas*”. Toda vontade é constituída, dentro do próprio corpo, de um embate, de um comandar e um obedecer. A vontade de superar um afeto, de vencer um impulso interno, é, em última instância, tão somente a vontade de um outro ou vários outros afetos (ABM, §117).

O conceito de “eu” disfarçaria toda essa multiplicidade da vontade em uma unidade (ABM, §19). O êxito ou o fracasso na execução da ação da vontade leva o querente, a unidade orgânica, à sensação de êxito (aumento de poder) ou de fracasso (redução de poder e limitação). Desta maneira, para Nietzsche, o “eu” seria um efeito, uma imagem posterior à ação a que seria atribuído o efeito de uma ação desencadeada por uma vontade a ponto de um sujeito poder dizer “eu quis isso”, ou se responsabilizar por uma ação. O “eu”, que se identifica com a consciência, também posterior à grande parte do processo anímico da vontade e do corpo, seria como

uma sensação posterior à ação da vontade, um epílogo que tenderia a se sentir como a causa e o responsável unitário pela ação. A consciência se esforçaria em imprimir valores e interpretações às ações da vontade baseando-se na lógica e na pequena razão, atribuindo causas, motivos e finalidades ao movimento.

Prosseguindo com a hipótese apresentada no aforismo 19 de *Além do bem e do mal*, o conceito de “livre-arbítrio” surgiria da identificação do “eu” com o afeto comandante da vontade, ou seja, com a parte ordenadora da vontade. O que chamamos de “livre-arbítrio” seria o afeto de superioridade de um afeto em relação àquele que deve obedecer. Toda a disputa e jogo de dominação entre afetos e impulsos se esconderia da consciência e guiaria o olhar, a vontade para a necessidade do instante. O afeto dominante realizaria uma avaliação e dirigiria o corpo para uma meta independente da lógica e da razão conscientes. No que tange à vontade, somos, ao mesmo tempo, a parte que comanda e a parte que obedece. Como parte que obedece, conheceríamos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade. Como parte que comanda, conheceríamos o acréscimo de poder e de força, o alívio da descarga dos afetos excitados, o potencial de transformação, o ganho de poder com as valorações e interpretações do mundo.

O conceito de “eu”, essa imagem historicamente formada, também montada por afetos e impulsos, se esforçariam em disfarçar essa pluralidade em uma unidade e se atribuir à responsabilidade da vontade. Tal concepção de unidade traria um conjunto de falsas e erradas avaliações sobre a própria vontade, tal como a avaliação da vontade como unidade, ou da vontade ligada diretamente à ação. A partir desta ilusão, o querente acredita que o querer bastaria para agir, o querente atribuiria o êxito da ação ao querer mesmo, depois da disputa instintual e ignorando-a. Em caso de êxito, usufruiria da sensação de poder que todo sucesso alcançado traz. O “livre arbítrio” seria o nome para o multiforme estado de prazer do querente que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem.

Diferentemente desta perspectiva que impera até os dias de hoje no ocidente, de que a vontade seria algo uniforme e diretamente ligado a uma ação, ao “eu” e às avaliações e interpretações da consciência, a *fisio-psicologia* nietzschiana coloca a

vontade como uma pluralidade constituída pelo próprio corpo e, em sua maior porção, inconsciente. A vontade seria a expressão do campo de batalha que é o corpo e, mesmo constituída por uma pluralidade de afetos, impulsos e imagens, mesmo sendo tão plural, a tendência da vontade, para o filósofo, diria respeito à extensão da disputa entre os afetos e impulsos. Ou seja, os afetos e impulsos dominantes, quando expressos pela vontade, constituiriam, igualmente, uma vontade de dominação, uma vontade de potência e de expansão em relação com o mundo.

Em uma sequência de aforismos a respeito do “espírito”, da vontade e da assimilação da novidade, das novas vivências e experiências pelos seres humanos através do conhecimento, a saber, os aforismos 229, 230 e 231 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche vai descrever a sua concepção da “*vontade fundamental do espírito*”, isto é, a vontade fundamental do corpo, uma vez que o espírito, nada mais seria do que o nome de algo do corpo. A “*vontade fundamental do espírito*” seria apresentada nessa sequência de aforismos como a vontade de superfície e ilusão, mentira e engano. Diante da diversidade, da multiplicidade e da singularidade de si e do mundo, o espírito ensejaria dominar a si mesmo e à realidade ao simplificar o múltiplo, contornar a realidade, definir o mundo apesar de sua aspereza. Haveria uma força do espírito inclinada a apropriar-se do novo com base no antigo, subjugar o mundo de acordo com seus parâmetros já construídos em sua história. Haveria, também, uma certa relação de identificação com o mundo exterior apesar de toda a sua diferença e de que, neste, nenhuma parte seria igual a outra. Reduzir a diferença em favor da simplicidade e do previsível, falso, inventado, essa seria a vontade fundamental do espírito.

As necessidades e faculdades da vontade seriam as mesmas que os fisiólogos, no entendimento de Nietzsche dessa função, apontariam para tudo que vive, se expande e se multiplica (ABM, §230). A vontade fundamental se expressaria como uma força de expansão, uma vontade de acréscimo, uma vontade que visaria a incorporação de novas experiências e vivências, assimilando-as em velhos ornamentos, buscando a sensação e o sentimento de acréscimo de força. Ao mesmo tempo, um instinto oposto, de enclausuramento, de fechar das portas da consciência para novas assimilações, seria um recurso válido para o espírito, a saber, o recurso de querer a ignorância, o

de não deixar qualquer coisa ser incorporada ou apreendida, o de selecionar e excluir arbitrariamente, negar certas coisas do mundo. Um evitar a angústia do não saber, um ignorar o desconhecido. Tal movimento da vontade, no entanto, é interpretado por Nietzsche como um cansaço, a avaliação da própria vontade de que há poucos recursos para se expandir. Mesmo assim, não seria o desprazer que refrearia o movimento da vontade, mas seu “cansaço” (VP, III, §303). O segundo grau de potência assimiladora do espírito seria sua força digestiva, o deixar passar, livrar-se do vivido e não mais assimilar. Assim, o espírito tenderia também ao deixar-se enganar.

Mesmo assim, Nietzsche aponta que a consciência imporia uma certa crueldade, uma vontade de aprofundamento e de radicalidade, a submissão do mundo a uma disciplina rigorosa e uma busca pelo conhecer a “verdade”. O aprofundamento das coisas já seria uma crueldade contra a própria vontade (ABM, §229). Todo pensador teria passado por isso. Mas, por quê? Se não existe conhecimento em si, nem mesmo coisa em si para ser descoberta? Por que essa busca da vontade pelo aprofundamento do conhecimento? Por que a vontade de superficialidade encontraria o rigor da consciência para o filósofo? Para Nietzsche, a resposta seria porque a aprendizagem transformaria e, como no entendimento da função do alimentar-se na perspectiva de um bom fisiólogo, o conhecimento não apenas conservaria, mas expandiria, facilitaria a troca de perspectivas, ampliaria o corpo e aumentaria sua sensação de potência, diferentemente de uma simples adaptação (ABM, §231). Isso que a vontade quereria, ou seja, transformar o corpo através da aprendizagem. Daí a grande importância que Nietzsche (GM, Prefácio, §1) oferece ao homem do conhecimento, aquele que, para si mesmo, seria um homem do desconhecimento, constantemente voltando sua vontade de transformação, de aprendizagem, para si mesmo, para essa estrutura social de muitas almas que seria o seu corpo.

Diferentemente da tradição filosófica que buscaria uma avaliação e interpretação realizada através da consciência e da pequena razão e que seja neutra e igual entre os seres humanos, para Nietzsche, qualquer interação com a realidade seria interessada e orientada pela vontade. Dentro do âmbito da vontade e das suas formas no corpo humano, tanto os instintos quanto a razão avaliariam e infeririam sentido à

realidade. Até mesmo a pequena razão, o “eu” e a consciência seriam parte do corpo e, portanto, manifestações da vontade, pluralidade de afetos e impulsos que almejam dominar. A diferença seria que os instintos avaliariam por uma certa afinidade ou aversão fisiológica, respeitariam à “*grande razão*”, às inclinações do corpo, o que se passa “sem esforço”, o que é necessário para a expansão e o acréscimo de força. Já a “*pequena razão*”, avaliaria por utilidade e finalidade, avaliaria e interpretaria através do que seria mais útil. Ambos teriam uma relação distinta entre si com a memória e o esquecimento. Enquanto a grande razão estaria voltada para o esquecimento, para a necessidade do instante e a assimilação, a pequena razão se atrelaria à memória, às finalidades e motivações abstratas e ao esforço da continuidade do querer.

Voltamos, assim, ao problema apresentado no capítulo sobre a crítica nietzschiana ao conhecimento (*Capítulo 2*). Não apenas de acordo com o foco epistemológico de sua psicologia, mas, também de acordo com fisio-psicologia de Nietzsche, não poderíamos passar sem avaliarmos e interpretarmos nossas vivências. Nossos julgamentos e nossas perspectivas, sempre singulares, nos acompanharão por todo o tempo. A tarefa de conhecer o mundo, avaliando-o e interpretando-o seria a base da vontade de poder, a base da nossa vontade de dominação, de impor sentidos e valores ao mundo. Tais avaliações e interpretações não partiriam, inicialmente, de nossa pequena razão, mas sim de nossos instintos, afetos, e impulsos hierarquizados de acordo com nossa organização fisiológica, orgânica no sentido expandido que já mencionamos. Seria o corpo quem avaliaria e interpretaria incessantemente de acordo com a grande razão que, com sua força, ou ausência dela, tentaria impor no mundo tais valores e sentidos, signos de bom e de ruim e explicações, causalidades. Na perspectiva de Nietzsche (ABM, §191), os sistemas morais ocidentais, a partir de Sócrates, teriam elegido a pequena razão como a que avalia e atribui finalidade melhor do que os instintos, e isso teria sido um erro, o começo da degenerescência e da doença.

Haveria um velho problema filosófico, desde Sócrates, sobre que tipo de valoração valeria mais, ou que mereceria mais autoridade no corpo, se a dos instintos ou da razão. Como vimos, a razão avaliaria de acordo com motivos, um por quê, segundo a finalidade e a utilidade, enquanto o instinto agiria de acordo com a necessidade, com

o menor esforço, com a simpatia e a aversão, com a finalidade de ganhar força. De acordo com Nietzsche (ABM, §191), Sócrates teria se colocado contra os atenienses, homens de instinto, indagando-os quanto ao motivo de suas ações. Como Nietzsche vê que a Grécia já estava em decadência, vivendo uma anarquia dos instintos, atribui certa razão a Sócrates. Entretanto, em sua perspectiva, seria preciso acompanhar os instintos, mas convencer a razão a ajudá-los com bons motivos. Ou seja, Nietzsche não seria contra a razão, quanto à produção de utilidade, finalidade e motivos, mas, sim, seria contra quando a razão se volta contra os instintos que, em suma, conduzem a própria razão. Voltaremos (4.7) a esse assunto quando discutirmos a transvaloração dos valores e a condição do indivíduo soberano.

Entretanto, passando por todo esse subcapítulo destino a pensar a respeito do corpo, e da alma como apenas uma parte do corpo, calhe nos indagarmos sobre a temática principal deste trabalho, isto é, o sofrimento psíquico e a possibilidade de um modelo clínico baseado no pensamento nietzschiano para lidar com este sofrimento. Se, para o filósofo, tudo é corpo, por que sofreríamos dessa invenção que se chama alma? Como veremos mais adiante (4.5), o aprofundamento do animal humano através dos sistemas morais seria o que teria criado a dor da alma. Portanto, não seria apenas uma questão de negar sua existência, mas percebê-la como *uma interpretação moral*. Como a “dor da alma” não passaria de mais uma interpretação para Nietzsche, e como as interpretações seriam expressões de funcionamento fisiológico específico, de um modo de existência, o mesmo supõe que, aquele que sofre da alma, sofre, em realidade, do ventre (GM, III, §16). Saúde, para o autor, diria respeito à possibilidade de digerir suas vivências, um ser humano forte e soberano (ou um super-humano) seria capaz de processar, de incorporar, fazer tornar-se parte de seu próprio funcionamento fisiológico, instintual, o que lhe é necessário e descartar o aversivo e desnecessário para sua vida, através da digestão de suas vivências. Não “dar conta” de uma vivência, senti-la, senti-la volvendo em seu próprio âmago, seriam processos análogos tanto para a digestão da comida como de nossas vivências (GM, III, §16).

O ideal de anular as vivências de sofrimento da existência seria para Nietzsche, não apenas algo impossível, mas também um sintoma de fraqueza e a impossibilidade de

se crescer e desenvolver uma saúde vigorosa e trágica. Um sintoma da fraqueza da função digestiva e da vontade como força criadora. Ao contrário da saúde como ausência de sofrimento, Nietzsche encara tal conceito como, muitas vezes, o requerimento de mais sofrimento para o crescimento, para alimentar a vontade de poder e dominação. Assim, passamos ao estudo das perspectivas nietzschianas sobre saúde e digestão.

4.4) Saúde e digestão

4.4.1) Saúde como transmutação do sofrimento: as várias saúdes

Baseado em suas próprias vivências, no conjunto do sofrimento decorrido de seu estado de saúde e de sua solidão, Nietzsche postula algumas colocações a respeito da sua compreensão de saúde e da importância da mesma, sempre em relação com a doença e com o sofrimento, para o desenvolvimento, não apenas de sua filosofia, mas de todos os sistemas de pensamento e modos de vida, de avaliar e de interpretar. No prefácio de *A gaia ciência* (GC, Prefácio, §2), o filósofo nos apresenta à concepção de que, seus períodos de vivências sofridas e de adoecimento, foram oportunidades para a auto-observação de si mesmo em um estado de fraqueza de forças, em um estado de fraqueza de vontade, onde, portanto, a sua capacidade de domínio e exploração do mundo estava baixa. Diante de tal período de auto-observação, o filósofo chega à conclusão de que os pensamentos, juízos e interpretações postulados e produzidos por um corpo doente são inclinados a produzirem concepções de vida doentes, ou seja, fracos e com grande chance de negarem a vida como ela é, negar a existência nesse plano em função da sua própria fraqueza e do sofrimento que experimentam. Estendendo sua linha de raciocínio para que os sistemas de pensamento e os modos de vida como sintomas inconscientes de modo de funcionamento fisiológico, Nietzsche ainda postulará que, desta maneira, a grande parte do pensamento produzido até ele teria sido feito sob a influência do adoecimento.

Ao contrário de seus companheiros, demais pensadores e filósofos, através da auto-observação e da experimentação do seu período de sofrimento e de adoecimento, do seu debilitado estado fisiológico, Nietzsche teria sido capaz de perceber uma outra concepção de saúde e de finalidade para o sofrimento. Nietzsche não falará mais de uma saúde única, no sentido de uma finalidade dada e uma única maneira de ser saudável. Diante dos seus cambiantes estados de forças e de vigor fisiológico, Nietzsche (GC, §120) proporá, em primeiro lugar, que não existe uma saúde para cada homem, mas sim, várias saúdes, vários estados de transmutação do sofrimento para cada humano, tendo em vista a constante mudança e o sempre desconhecimento das vivências e experiências da vida. Em segundo lugar (GC, Prefácio, §2), que a saúde seria essa capacidade mesma de transmutar o sofrimento, sempre em direção à afirmação da vida, e inventar constantemente novas saúdes. A saúde seria essa faculdade do vivo em transformar o que nos afeta em luz e chama, em combustível para a própria existência. Tais transmutações do sofrimento estariam expressas em seu modo de vida, em sua filosofia.

Assim, Nietzsche veria sua condição de saúde cambiante e oscilante como uma vantagem, por poder vivenciar intercaladamente períodos de força e de fraqueza fisiológica. O filósofo teria sido, então, capaz de tirar proveito e contínuo benefício de seus períodos de moléstia, sendo capaz de agradecer por eles. Afirmando a concepção de que não existiria corpo sem mente, não existiria uma objetividade mental capaz de produzir pensamentos deslocados das vivências e da experiência do corpo em vida, para o autor, seria importante vivenciar a dor com o próprio corpo para, desta maneira, parir pensamentos, juízos, interpretações. Da mesma maneira, tal tipo de vivência seria fundamental para se conceber, de maneira autônoma, afinidades e aversões, prazeres e desprazeres de um corpo e a hierarquia de seus impulsos (GC, Prefácio, §3).

Dessa forma, transmutar o sofrimento, produzir saúdes, para Nietzsche, não seria uma fórmula, não teria uma prescrição específica, genérica e objetiva como gostariam os sistemas morais quando se preocupam com a erradicação do sofrimento e da doença do ser humano. Pelo contrário, vivenciar profundamente a experiência da dor e do sofrimento, seria, para Nietzsche, sinônimo de aproximação da *grande dúvida*,

da *grande suspeita* nos valores e sentidos absolutos da existência (GC, Prefácio, §3). A dor seria a grande maestra, a grande professora na arte da suspeita quanto aos valores humanos. A dor e o sofrimento seriam as experiências que aprofundariam o homem, no sentido de torna-lo mais questionador, de ver as coisas não funcionando de maneira estática e absoluta. Diante da saúde no adoecimento, o homem seria capaz de se deparar com absurdo da existência, a ausência de valor e sentido dados e, na sua recuperação, estar aberto à criação de novos juízos e interpretações. A dor e o sofrimento, para Nietzsche, são o que garantem que não se confie na vida, no sentido de crença em um absoluto. A vida mesmo se tornaria um problema constante e, portanto, um necessário processo de criação constante.

A concepção da grande suspeita para com a vida seria considerada pelo autor como parte de uma perspectiva trágica da existência, uma perspectiva que, oposta aos valores morais de um ideal ascético que buscaria o estático e o fim do sofrimento dentro da existência, seria capaz de rir e de tirar exuberância do aspecto absurdo da condição humana. Com o fim da confiança na vida, a vida mesmo se tornaria um problema e, mesmo assim e por conta disso, seria preciso ver alegria nessa condição. Para a perspectiva trágica do auto, o amor à vida continua, mas de outra maneira, como quem se ama algo ardiloso, sedutor e escorregadio e desenvolve certo gosto pelo engano e pelo falso.

4.4.2) Saúde e moral

A saúde de um corpo, portanto, seu estado fisiológico, sua força ou sua fraqueza em determinar os juízos e as interpretações de sua própria existência, ou seja, de digerir suas vivências avaliando-as a interpretando-as, é o que determinaria, para Nietzsche, a moral de uma pessoa ou de um povo e a sua saúde, sua capacidade de encarar e suportar suas vivências, com ou sem amor à vida e à existência. Saúde, para o filósofo seria uma capacidade de avaliar e interpretar o sofrimento, o adoecimento, o período de debilidade e degenerescência fisiológica

Seria função dos sistemas morais, por indicarem a finalidade da existência e por se considerarem como objetivos no que tange a tarefa de indicar o que seria o bem e o mal, logo o que é bom ou ruim na experiência de todos os homens, prescrever fórmulas de saúde para o corpo. Seria função desses sistemas indicar e prescrever dietéticas e modos de vida que alcançariam uma determinada saúde, se possível, afastada da dor e do sofrimento, tomando essas vivências como algo negativo e necessário de ser abolido da existência (EH, Por que escrevo tão bons livros, Aurora, §2). A moral anularia os instintos naturais através da pregação do autodomínio. Assim, almejaria impedir a imprevisibilidade e o autoconhecimento, tendo em vista que, para esse, seria necessário também saber se perder (GC, § 305).

Nietzsche chega a generalizar, em seu aforismo de *A gaia ciência*, intitulado “Os médicos da alma e da dor” (GC, §326) que todos os sistemas morais tendem a insistir que algo vai mal com a vida, que a vida seria difícil e que o sofrimento não seria válido como experiência dentro da existência. Seriam sistemas morais forjados sob a influência da degenerescência dos instintos por indivíduos ou povos adoentados e que, nestas condições, a própria vontade se voltaria contra a vida. Em realidade, essa maldizer a vida seria uma forma de afirmar a própria vida, uma forma negativa e pessimista, mas uma forma de adorá-la através da reclamação e da constante busca por escapar do sofrimento. Esses pregadores da moral teriam que amaldiçoar e mentir a respeito das pessoas felizes neste plano, afirmando que estas não seriam verdadeiramente felizes pois seriam constantemente enganadas por suas paixões e virtudes, como se a vida não prestasse para ninguém e que a alegria provinda das paixões fosse algo falso e, por isso, menor.

Portanto, a saúde, para Nietzsche, estaria sempre atrelada ao sistema moral de um indivíduo ou de uma cultura. A forma de valorar e interpretar o mundo dos corpos e povos estaria diretamente ligado à saúde destes. No entanto, uma moral estática e rígida, uma valoração e interpretação estagnada do mundo seria sinal de adoecimento, de impedimento de se adaptar e transformar as mudanças do mundo e seu caráter absurdo e cambiante. Tudo que seria absoluto e estático, que não poderia de si mesmo e do mundo, seria visto por Nietzsche como algo patológico (ABM, §154).

Em contraponto aos sistemas morais que, por indicarem uma finalidade para a existência humana e por se pretenderem objetivos e capazes de prescrever o que seria o bom e salvar o homem, a saúde seria, para Nietzsche (GC, §120), algo não apenas plural entre os indivíduos, mas, também, dentro de um mesmo corpo existiriam inúmeras saúdes a serem inventadas. Para o filósofo, ainda acompanhando o mesmo aforismo, todas as tentativas da história de prescrever uma única saúde, uma única dietética para todos os corpos e indivíduos fracassaram. Ao eleger fórmulas prontas e burocráticas para encarar as vivências singulares e desconhecidas, os sistemas morais que se esforçaram em eleger uma única receita para a saúde, estariam fadados a esse fracasso para Nietzsche.

Diante da singularidade de cada corpo, de cada conjunto de vivências que uma pessoa ou um povo passam, seria necessário, para definir alguns parâmetros de saúde, entender as metas, os horizontes, os impulsos, os erros, a plasticidade da vontade, acertos, afinidades e aversões, a forma de avaliar e interpretar de uma determinada organização para se definir esse parâmetro de saúde, essa capacidade, e até mesmo vontade, de encarar a dor e o adoecimento da existência. Não existiria, portanto, igualdade nesse aspecto entre os homens, nem saúde normal, nem dietética normal que deveria a todos ser prescrita, nem percurso normal de uma doença.

E, essa vivência da dor e do adoecimento, como já mencionado acima, estaria intimamente ligado, para o filósofo, com a busca pelo conhecimento e pela experimentação de si que alguém pode operar. Nossa busca por conhecimento e por autoconhecimento talvez não existisse sem o adoecimento. Seria a doença que faria duvidar do estático, do dado, e nos força a buscar mais, conhecer mais, nos impulsionaria ao desconhecido da existência, voltaria continuamente a colocar a vida como problema. De forma que, tanto a busca por uma saúde única e exclusiva, rígida e sem sofrimento, quanto a exclusiva vontade de saúde seriam ambos sintomas de fraqueza, de covardia, e de adoecimento em si.

Assim, quase que ponto a ponto, a concepção de saúde se distingue do que, no *Capítulo 3*, apresentamos como a formação e a base conceitual do modelo clínico no que tange o adoecimento e o sofrimento. Em primeiro lugar, Nietzsche defenderia a afirmação do sofrimento como uma vivência imprescindível para o crescimento e a

superação, tanto pessoal quanto de um povo, para a inclinação ao conhecimento, e a busca por uma vida sem sofrimento como uma forma de adoecimento. Em seguida, por conceber a vida como movimento, aparência e transformação, a concepção de saúde de Nietzsche se afastaria da noção de *equilíbrio* e de *estabilidade*. Buscar o equilíbrio e a estase da vida e do corpo seria, para o autor, sinais de fraqueza fisiológica e da vontade que não suportariam os câmbios e declives do mundo. Mais adiante, por se esquivar de qualquer sistema moral que pregue a finalidade da existência, a meta da vida para todos os indivíduos e corpos, Nietzsche se contraporía à concepção de uma *saúde normal*, de uma saúde comum entre todos os homens. Por fim, ao assumir uma postura perspectivista e que se aproxima da singularidade e da pluralidade das saúdes dentro de um grupo de indivíduos e de um mesmo corpo, Nietzsche se distanciaria da possibilidade de uma *objetividade clínica* capaz de identificar de maneira neutra o sofrimento e o adoecimento do outro.

O que nos resta pensar, então, seria a concepção de adoecimento em Nietzsche. Como, então, sem um parâmetro estático de saúde, seria possível definir tanto o adoecimento quanto o reestabelecimento da saúde? A partir destes questionamentos, caminhamos em direção à possível torção que o modelo clínico pode sofrer com o auxílio da filosofia nietzschiana.

4.4.3) Digestão e dietética

Como colocado acima (4.3.4) a respeito da vontade de dominação e de expansão que guia o corpo dentro da concepção nietzschiana, tal vontade clamaria constantemente por novas experiências e pela necessidade de incorporar coisas novas, novas vivências, julgando-as e interpretando-as. Quanto à maneira de se apropriar dessas vivências, no lugar de uma indiferença e de uma objetividade, o perspectivismo fisiológico de Nietzsche (ABM, §230) teria ligação direta com um órgão específico, a saber, o estômago. A saúde que se produz ao incorporar novas experiências, para Nietzsche (GM, II, §1) estaria diretamente ligada à capacidade de um indivíduo, ou de um povo, de digerir suas vivências, processá-las por completo. Bem como a digestão

de alimentos, a digestão das vivências envolveria as etapas de seleção, de incorporação e de excreção, absorção do que é útil e fortalecedor e eliminação do que não é necessário.

Assim, no que tange a saúde psíquica, Nietzsche (GM, II, §1) considera que a digestão tem uma ligação direta com o esquecimento, com o conseguir ceder espaço às novas experiências, desocupar o aparelho da consciência, através da força ativa do esquecimento. O caso contrário, seria o de alguém com o esquecimento debilitado cujo *ressentimento* é como uma dispepsia, uma dificuldade de digerir e eliminar uma experiência vivida que insiste em retornar e ocupar espaço no presente da consciência. Tal exemplo seria fundamental para conceber o conceito de saúde em Nietzsche tendo em vista que o mesmo afirmará que estar doente é um tipo de ressentimento (EH, Por que sou tão sábio, §6). De uma maneira anímica, esquecer seria o mesmo que digerir e, já não se lembrar da doença seria uma marca da saúde, sendo saudável quem não ressent, quem é capaz de esquecer (GC, §4).

No entanto, assim como na digestão, seria também necessário ser capaz de saber selecionar bem nossas vivências, nossos hábitos, nossos costumes, bem quanto saber processá-las, eliminar a parte que não nos apetece e nos abastecer daquilo que nos fortalece. Não ressentir seria produto, ao mesmo tempo, do esquecimento do vivido e do uso desta aprendizagem, do saber eleger a partir da *memória*, saber o que lhe é nutritivo a alguém ou a um povo. A função digestiva seria, então, a junção entre a manutenção da *força ativa do esquecimento* e o exercício de uma *vontade de memória*. Esta vontade de memória envolveria saber continuamente selecionar as vivências e as experiências que fariam a vida se expandir e circunscrever de forma dominante a realidade. *Uma saúde forte diria, portanto, tanto respeito a lembrar e saber selecionar, como saber esquecer.*

A essa questão da memória, a essa questão de gosto e da seleção, tanto individual como de um povo, que afetaria diretamente a fisiologia do ser humano, Nietzsche, recorrentemente, chamara de *dieta* ou *dietética*. Para o filósofo, a dietética não diria respeito apenas à alimentação, mas, sim às relações temporais de seleção fisiológica de uma pessoa ou de um povo, seja de alimentação, de hábitos, de exercícios, de filosofia, etc. Fariam parte da dietética para Nietzsche: a alimentação (como, por

exemplo, na ligação entre o surgimento do budismo e a excessiva alimentação com arroz do indianos); o consumo de bebidas alcóolicas e de demais entorpecentes (como na Europa da idade média); o clima e o relevo do local (como na constante sensação de mal-estar invernal alemão); companhias de pessoas, sistemas de pensamento, convívio nas cidades, apreciações estéticas (música, poesia, leitura). Em geral, uma determinada dietética representaria uma forma de vida (GC, §134 e §295).

Também seria parte da concepção dietética de Nietzsche (GC, §295) a criação, manutenção e dissolução de hábitos. Expressão da vontade de memória, os hábitos auxiliariam nas tarefas cotidianas e poderiam ser longos ou breves. Seria parte do movimento instintivo fisiológico se desfazer de certos hábitos e, logo, criar outros. Para Nietzsche, seria insuportável uma vida sem hábitos, uma vida de constante improvisação. A própria saúde é percebida pelo autor como um hábito, um hábito que, para que haja maleabilidade da saúde, para que não se desenvolva uma saúde limitada, rígida e absoluta, deve ser também maleável e passageiro. Os hábitos seriam, em sua produção e dissolução, portanto, importantes para que se possa viver muitas saúdes.

A concepção de dieta em Nietzsche também se relaciona com as causas de uma degenerescência fisiológica e, conseqüentemente, a produção de sistemas morais adoecidos. O desprazer pela existência, o cansaço para com a vida e a vontade de vingança seriam sinais de um erro dietético de um povo para Nietzsche (GC, §134). Estendemos essa concepção para a dietética de cada indivíduo e, assim, pode-se compreender esse erro dietético tanto como uma parte da não digestão, quanto de uma continuada má seleção de hábitos e consumos. Uma má dieta levaria à deturpação e ao enfraquecimento dos instintos de seleção, de digestão e de auto cura que conduzem a vontade de poder. Como já vimos, esses instintos naturais não funcionariam por fórmulas e preceitos, não obedeceriam a lógica e a razão apesar de deles estas emergirem. Sendo singulares para cada organização, cada corpo deveria produzir o conhecimento daquilo que pode digerir e fortalecer seus instintos.

Segundo suas próprias vivências avaliadas em *Ecce Homo*, (EH, Por que sou tão inteligente, §2), Nietzsche concluirá que a partir de uma má dietética, com a

debilitação dos instintos naturais, ao contrário de uma saúde singular, o indivíduo e o povo doentios vão buscar uma dietética genérica, uma remediação moral e instruída por outros. A debilitação dos instintos faria brotar esse desinteresse, essa indiferença quanto à seleção do que se consumir, do que produzir. O contrário disso seria o desenvolvimento de um gosto, uma dietética própria, a partir da auto-observação e do cuidado de si. Para Nietzsche (EH, por que sou tão inteligente, §2) a falta de reflexão acerca dos hábitos dietéticos e digestivos seria um sinal de falta de cuidado de si. O cuidado de si seria a maneira e a importância que um indivíduo e um povo se observam afim de conservar seus próprios instintos de preservação, de cura. Foi em seus momentos de duro sofrimento e adoecimento que Nietzsche conseguiu avaliar a si mesmo e insistir, então, em passar a preservar seus instintos de recuperação da saúde. Assim, diante do adoecimento, o indivíduo saudável e que cuida de si, saberia escolher os medicamentos corretos, utilizaria a doença em seu favor, e não amaldiçoaria suas vivências menos favoráveis, nem reagiria imediatamente a qualquer estímulo, mas saberia como responder, mantendo sua margem de liberdade mesmo diante do estado enfermo. O indivíduo que desenvolve o cuidado de si, preservaria esse instinto de autodefesa, debilitado durante o adoecer e que, para Nietzsche, em outras palavras, se chamaria de um gosto.

Um gosto diria respeito a saber dizer *Sim* e saber dizer *Não*, sobretudo evitando o máximo possível o *Não*, pois este gastaria muita energia, bem como evitar e evadir-se seriam ações energeticamente muito dispendiosas. Saber, então, desviar o olhar, evitar o infortúnio, selecionando os meios apropriados para as vivências mais fecundas e positivas, isso seria, também, parte do cuidado de si e do sistema digestivo nietzschiano (EH, Por que sou tão inteligente, §8). Jogar com a inversão e garantir que a pequena razão seja aliada, e não inimiga da grande razão. Um gosto ajudaria a garantir que a pequena razão se nutra dos instintos naturais e possa protegê-los, ao invés de querer se vingar deles ou silenciá-los. Daí, o possível entendimento da afirmação nietzschiana de que seria diferente ficar enfermo e se tornar doentio (EH, Por que sou tão inteligente, §10).

Esse cuidado de si dentro da digestão e da dietética, essa outra relação com a razão, Nietzsche teria desenvolvido ao se enfermar. Neste momento foi que pôde se avaliar,

inverter perspectivas e refletir na importância do sofrimento e da doença para a produção, não apenas de sua própria filosofia, mas do pensamento em geral (EH, Por que sou tão inteligente, §2).

4.4.4) Saúde e deslocamento de perspectivas

Seria através do adoecimento e do sofrimento que Nietzsche (GC, Prefácio, §3), no fundo do poço, teria perdido a confiança na vida em si, e se deparado com o absurdo, com a necessidade interminável de, estando em vida, inventar valores, sentidos e saúdes. Por conta de sua saúde debilitada, de sua diferença dos outros pensadores até ele, teria podido superar o pessimismo e o cansaço que a revelação de tal condição poderia trazer. Ao contrário, ao invés de recorrer a remédios morais e já estabelecidos, no lugar de acompanhar a idealização do que poderia ser saudável para a vida, o filósofo teria adotado a perspectiva trágica e abraçado tal absurdo da existência como uma alegre tarefa.

A manutenção dos seus instintos saudáveis e de auto cura teriam se dado por sua opção em cuidar de si, ou seja, fazer a auto-observação, a auto avaliação de sua própria dietética, de seu gosto, de sua moral até então estabelecida (EH, Por que sou tão inteligente, §2). Somente a doença teria lhe trazido a “razão” em relação a que nenhum idealismo poderia curá-lo, ou sequer ajuda-lo. A doença seria, desta maneira, uma chance de um avaliar a si mesmo sobre uma condição diversa, sob o estado de fraqueza, de baixa energética e de recursos, de força e de vontade. Seria, também, a oportunidade de apurar o gosto, de refiná-lo, de apreciar ainda mais cada pequena coisa da vida com gratidão ao recuperar seu estado de saúde. O reestabelecimento da saúde envolveria a manutenção de uma instintiva capacidade de seleção de remédios, de abandono, de domínio que afastaria a decadência e a própria doença. Assim, consolida-se na teoria nietzschiana a diferença entre estar doente (passar por um período de baixa de forças e de vontade) e ser doentio (não conseguir resgatar e proteger os próprios instintos e impulsos de cura, de dominação, de crescimento, por conta do ressentimento que toma conta do corpo e da vontade).

Com isto, para o forte e saudável, a doença, a enfermidade, o sofrimento, seriam as oportunidades de avaliar a vida de outra perspectiva, tirando proveito do próprio adoecer. Para o fraco, o doentio, seria a chance de sucumbir ao ressentimento, arrepende-se do que teria feito até então, amaldiçoar a vida na intenção de, no estado de fraqueza, vingar-se e recorrer a receitas prescritas, sistemas morais e de salvação para seu adoecimento (EH, Por que sou tão sábio, §1). O segredo de Nietzsche (EH, Por que sou tão sábio, §1) seria encarar de igual boa vontade e sobre o mesmo estado de observação e avaliação, tanto os estados decadentes do ser (pessimistas, enojados, fracos, cansados) quanto os são (alegres, expansivos, joviais). Em estado de doença, *teria feito de si mesmo experimento* e podido observar, portanto, o privilégio de lançar o olhar fraco aos conceitos e valores mais são e, também o inverso, lançar o olhar forte sobre os conceitos e valores mais fracos e doentes. Disso se tratou sua experiência. Seu experimento para consigo que o teria oferecido a capacidade de deslocamento de perspectivas, avaliar as coisas de um outro ponto de vista e realizar, não apenas sua auto avaliação, mas, a possibilidade do exercício da “transvaloração de todos os valores”³³.

Ao mesmo tempo, tal vivência, tal cuidado com a experiência do sofrimento e da doença teria distanciado Nietzsche da possibilidade tanto de receitar dietas e comportamentos apropriados para todo tipo, como suspeitar que haja uma saúde normal ou sem sofrimento (GC, Prefácio, §3). No mesmo aforismo, como já mencionado, Nietzsche nos oferece a indicação da possibilidade um novo amor, uma nova felicidade, mesmo sobre suspeita, para com a vida. Uma felicidade distante de parâmetros morais rígidos. Uma *nova felicidade* pautada na constante descoberta do desconhecido, no prazer em dominar o que seria sempre fugidio na própria existência. Um prazer em conhecer, incluindo neste conhecimento, um autoconhecimento.

Tal felicidade seria dotada de uma grande responsabilidade tendo em vista constituir-se do oposto de uma interpretação dada da vida por uma moral pré-estabelecida, ou pelo ideal ascético dos “salvadores do mundo”, médicos da alma e da dor, que

³³ Veremos adiante no item 4.7 a relação entre saúde, moral e a transvaloração de todos os valores.

insistiriam que que a vida seria ruim e deveria ser evitada. Tal grande responsabilidade e liberdade seriam antagônicas às concepções morais, filosóficas pessimistas e fracas que, diante do adoecimento, fortalecem o sentido e o valor absoluto da existência, normalmente, negando-a, vingando-se dela e propondo a existência de um além mundo, um lugar sem esta dor e sofrimento. A ponte para operar a genealogia de si mesmo, ver em si o que recusava e combatia os impulsos de auto cura e o que lhe impelia à doença. Identificar em si a decadência que o compôs para, a partir dela, superá-la em si mesmo e tornar-se um indivíduo saudável, dotado de uma grande saúde. Ter, portanto, várias saúdes, passar, de maneira agradecida, por vários estados de força, por várias perspectivas.

Nos parece que, dentro do pensamento nietzschiano, a “*grande saúde*”, apresentada como uma espécie de anúncio no aforismo 382 de *A gaia ciência*, tomando sua compreensão em um possível sentido individual, poderia ser interpretada como essa capacidade de perder e ganhar diversas saúdes, de poder se dar ao luxo, à exuberância de ganhar, perder e reinventar saúdes afim de experimentar a si próprio e, assim, alcançar o exercício de transvalorar valores, escapando da condição de doentio e de decadente. Uma saúde mais forte, mais alegre, mais ousada, mais sagaz e divertida. Uma saúde para aqueles que têm sede de experimentar todo o conjunto de valores, de “bons” e de “ruins”, se experimentar em interpretações e sentidos. A grande saúde seria a faculdade que permitiria a aproximação com as castas criadoras, como os artistas, os legisladores, os aventureiros, podendo, assim, criando novos valores e sentidos, escapar da perspectiva dolorosa e dramática do sofrimento e se aproximar de uma perspectiva trágica, de uma nova felicidade e forma de amor à vida. Para fazer da vida uma experiência onde se adquire e se perde saúdes, seria necessário querer perdê-las e reinventá-las, pois seria necessário perder as saúdes ao direcionar-se ao imprevisível, à novas necessidades digestivas e dietéticas. Conviver com outros hábitos e praticar outros esquecimentos constantemente, em jubilosa comunhão com a vida. Livrar-se, assim, do peso que foi colocado na existência.

Em *Genealogia da moral* (GM, II, §24), Nietzsche descreve um indivíduo vindouro, criador e legislador por excelência, vencedor do sistema moral que intente se vingar

e diminuir a vida, ou seja, um indivíduo soberano e saudável, como possuidor desta “grande saúde”. Esta seria, inclusive, necessária para que o indivíduo soberano vindouro não sucumbisse ao grande nojo do homem moralizado, nojo esse que proviria de sua própria soberania. Apresentado este panorama da saúde para Nietzsche, resta-nos perguntar de que se sofre, então? Qual seria, para Nietzsche, a fonte da nossa dificuldade em digerir nossas próprias vivências? De onde viria nossa vontade de se vingar da vida? Para tais respostas, precisamos investigar, precisamente, esse sistema moral vigente, sua genealogia, que, de acordo com Nietzsche, impregnou a vida de seu *espírito de vingança* e ódio contra a própria existência. Se o adoecimento é sinônimo de ressentimento, degeneração fisiológica e longo erro dietético, o que nos teria levado a este erro que perduraria até os dias de hoje?

4.5) Genealogia da moral e o aprofundamento do animal homem

4.5.1) Genealogia da moral e o direito senhorial de criar valores

Para seguirmos como uma das tarefas atribuídas por Nietzsche aos novos psicólogos, ou seja, a tarefa de pesquisar genealogicamente a emergência da alma e da *psique* humana, colocar o espírito em um processo histórico e derivado do corpo, voltamos ao livro *Genealogia da moral*. Dentro da obra nietzschiana, este livro se destaca como aquele em que o filósofo postula sua metodologia genealógica e a coloca em prática para desvendar a emergência dos valores morais que vigoram há mais de dois mil anos no ocidente e do conceito de alma derivado e indispensável para o funcionamento destes valores. Para a construção de tal crítica, Nietzsche se debruçará em parâmetros psicológicos diferentes dos adotados pela tradição que estuda a história e a psicologia dos valores morais até então.

Nietzsche critica a psicologia como estudiosa da história dos valores morais e dos costumes da cultura, em especial a psicologia inglesa, por seu conjunto de preconceitos morais. Tais preconceitos envolveriam, principalmente, o seu apreço à

verdade, à alegação quanto a utilidade de certos comportamentos, à valorização do esquecimento e da criação do hábito como ações passivas ao longo da história (GM, I, §2). Os moralistas até Nietzsche, estariam contaminados pelos valores e pela moral moderna e, desta forma, tenderiam a avaliar a história da evolução moral de maneira linear, progressiva e em direção ao aprimoramento disso que se concebeu como o ideal de ser humano dentro da modernidade.

Essa concepção da história da moral traria, para Nietzsche, a concepção de que o que é valorado como “bom” seria algo recebido como algo “bom”, ou seja, um valor de ação estipulado por aqueles a que uma ação faria bem. Assim, as ações altruístas e voluntariosas, não-egoístas, teriam sido apreciadas e positivamente valorizadas ao longo do tempo de acordo com a psicologia vigente até a época de Nietzsche. No entanto, na concepção do filósofo, em realidade, o valor de positivo ou negativo, a concepção de que uma ação seria boa ou ruim, partiria não do efeito dessa ação para aquele que a recebe, mas sim, a partir da concepção daquele que a realiza e usufrui de seus efeitos. A capacidade pré-histórica de atribuir valores e equivalências aos efeitos das ações não viria da maioria da população, mas sim daqueles que, dentro de uma população, seriam nobres, poderosos e fortes. Esses teriam, a partir do *pathos da distância*, ou seja, da percepção da diferença entre suas vivências e a vivência ordinária e por eles considerada baixa, simples, vulgar e plebeu, a facilidade e o direito de legislar, atribuir e criar valores às coisas. Tal direito senhorial de valorar o mundo teria sido mesmo suficiente para nomear as coisas e instaurar a origem da linguagem ao, através da força, afirmar que “isto é isto” ou, ainda, “isto tem esse nome” marcando cada coisa com imagens acústicas (GM, I, §2).

Desta forma, Nietzsche relaciona diretamente a emergência histórica e genealógica dos valores e sentidos de uma cultura e dos indivíduos como um jogo de forças políticas, um jogo entre corpos, um jogo de tomada de poder, de junção de forças capazes de impor aos “objetos” valores e sentidos. A atribuição de valores e sentidos de uma sociedade estaria, para Nietzsche, distante do a-historicismo de uma essência das coisas a serem descobertas, distante da metafísica dos valores e sentidos dados, e diretamente ligado à política. Diferentemente da psicologia e do estudo da moral contemporânea ao seu pensamento, a proposta genealógica nietzschiana, como já

vimos, seria a de pensar o mundo sem uma finalidade definível ou cognoscível, mas sim como uma disputa constante entre interpretações e sentidos apropriados pela vontade de potência (GM, II, §12). Assim, Nietzsche persistiria na sua hipótese de que nem a vida e nem o ser humano possuem um valor ou um sentido, uma finalidade definida de antemão. Tal atitude histórica o diferencia ainda mais dos moralistas anteriores a ele que viam na finalidade de algo, uma ação, um objeto ou uma instituição, a descrição de sua origem. Ver a origem das coisas na sua finalidade seria diferente de ver o poder da interpretação da vontade de potência que se apropria e impõe, politicamente, sentido e finalidade às coisas (GM, II, §12).

E, dentro da genealogia da moral proposta por Nietzsche, baseada na vontade de potência dos corpos e na vontade de dominar e circunscrever a realidade, seria esse *pathos da nobreza* e da distância que teria proporcionado a uma elevada estirpe senhorial valorar suas próprias ações em comparação com o restante da estirpe baixa, assim, sem necessariamente se importar com a utilidade ou com o altruísmo de suas ações. A genealogia nietzschiana apresentada em *Genealogia da moral* parece se referir aos conjuntos sociais primitivos e os complexos culturais iniciais da história da humanidade. Nesses conjuntos sociais pré-históricos, os seres humanos viveriam de forma gregária, porém sem sistemas morais ainda definidos, pouco se diferenciando em suas ações das interações instintuais animais. Assim, sem um sistema moral erigido, não seria ainda habitual a atividade reflexiva e racional, bem como o refreamento dos instintos, impulsos, afetos e forças.

A história da valorização positiva e do enaltecimento das ações indiferentes, objetivas e altruístas, tal como naturalizariam os historiadores da moral anteriores a Nietzsche, seria fruto de um longo processo descrito na obra de Nietzsche e, em especial, dentro de *Genealogia da moral*. Tal genealogia descreveria a tomada das palavras, dos valores e dos sentidos por um outro instinto que o não o da nobreza, mas, sim o *instinto de rebanho*. Essa genealogia, a genealogia da emergência dessa forma de avaliação, desse modo de vida que valorizaria a indiferença e o não-egoísmo, estaria diretamente relacionada à psicologia humana e, em especial, à emergência da alma como o aprofundamento do ser humano em direção à responsabilização de suas ações, como veremos adiante.

A respeito desse “aprofundamento” do animal humano e da sua capacidade de erigir e respeitar sistemas morais, precisamos trazer a passagem do ser humano como animal quase que completamente instintivo para isso que passa a ser um dos grandes problemas da humanidade de acordo com Nietzsche, isto é, a sua capacidade de fazer promessas. O órgão da consciência e a função da memória, apesar de serem invenções mais recentes e derivadas dos instintos e do esquecimento, são vistos por Nietzsche como elementos que elevaram e potencializaram as vivências humanas possibilitando a socialização, o crescimento cultural, a expansão humana de maneira geral e o crescimento do sentimento de poder. Apesar da crítica nietzschiana à naturalização e transformação em essência dessas duas faculdades pelo período moderno, o autor também coloca a sua importância. Ao longo de *Genealogia da moral*, em especial na segunda dissertação do livro, a difusão do sistema moral é apresentada com uma ligação direta a esses dois elementos da psicologia humana (GM, II, §2).

Na perspectiva Nietzschiana, a consciência e a memória, em conjunto, permitiriam ao ser humano tomar posse do destino, assenhorar-se do destino ao se responsabilizar por sua própria existência e ser, até mesmo, capaz de prometer para si e para os outros. Entretanto, essa consciência como responsabilidade e capacidade de fazer promessas seria um fruto tardio de uma longa história (GM, II, §2). A emergência da consciência, da memória e da promessa teria, para o autor de *Genealogia da moral*, sua origem derivada das diversas trocas que sempre permearam as relações humanas. Os sentimentos morais de *culpa* e de *obrigação pessoal* viriam, para Nietzsche (GM, II, §2) de derivações dessas relações bem materiais de trocas, tais como comércio, crédito e endividamento entre os seres humanos.

Tais relações estariam diretamente ligadas às capacidades de avaliação e medição dos seres humanos, isso por quê, em sociedade alguma haveria a ausência de um sistema de trocas onde os seres humanos precisem estipular valores, equivalências, sistemas de crédito e de endividamento para conseguir coisas com outros seres humanos e outras sociedades. Assim, Nietzsche tentaria descrever a hipótese de

como o sentimento moral de culpa parte do conceito muito material da dívida³⁴ e do débito. Comprar, vender e trocar seriam ações anteriores até mesmo às formações sociais mais organizadas e sistematizadas. Seriam, na realidade, pré-requisito para a aglutinação, sobrevivência e gregarismo da espécie humana. Da mesma forma que as trocas exigiam a comparação e a avaliação dos valores entre objetos sem a intermediação de um Estado protetor, o exercício psicológico dessa avaliação teria se desenvolvido na capacidade de comparar um ser humano com outro, e, desta forma, comparar poder e força (GM, II, §8).

Seria nesse estágio primordial da hipotética pré-história humana, onde na aglutinação em complexos sociais, tudo teria passado a possuir algum valor atribuído pelos seres humanos, que certa “objetividade”, certa “justiça” entre seres humanos e grupos de poderes e forças próximas ou equivalentes teriam podido começar um sistema moral entre aqueles de força aproximada. Essa hipótese aponta a emergência da justiça como uma “boa vontade” entre seres humanos de poder aproximado, sendo que, àqueles de poder e força inferior, não haveria necessidade de estabelecer promessas ou compromissos, em vista da possível crueldade e violência do uso da força em um período pré-moral. Diante da equivalência de forças passaria, gradativamente, a ser possível o desenvolvimento de compromissos, “entendimentos”, acomodações, mútuos benefícios.

Diante dos mais fracos, desses outros seres humanos com dificuldade de prometer, ou de pouco poder físico de negociação, caberia a esses seres humanos mais fortes impor e força-los ao compromisso. Para isso, a punição e o castigo teriam sido recorrentemente usados para o desenvolvimento dessa capacidade de prometer, para a incorporação de uma memória. Essa história envolveria a já mencionada mnemotécnica e o castigo até que a promessa e a razão pudessem ser disseminadas à uma população e trabalhadas como temor e respeito às consequências dos efeitos de uma ação para a sociedade (GM, II, §3). Inicialmente, tal sistema de castigos e punições teve sua “justiça” tanto erigida pela nobreza guerreira, quanto pela nobreza

³⁴ Na língua alemã o substantivo “*Schuld*” é utilizado tanto para “culpa” quanto para “dívida”.

da casta sacerdotal. Tanto a legislação dos seres humanos física e politicamente superiores de uma sociedade, quanto a legislação daqueles responsáveis pela espiritualidade de uma comunidade envolviam castigos, punições ou promessas de punições para aqueles que desrespeitassem os acordos sociais. Assim, a noção de responsabilidade e o senso da promessa, recorrente para a nobreza de uma população, teria se disseminado para a população em geral.

4.5.2) Disputa entre nobreza guerreira e nobreza sacerdotal

Originalmente, a capacidade de fazer promessas teria sido uma função que destacava a nobreza de uma população, característica de homens fortes. Tanto guerreiros quanto sacerdotes, ou com sua força ou com seu controle sobre si mesmos e seus impulsos, teriam começado a trabalhar a consciência e a memória do ser humano e disso tirar vantagem na sua própria expansão. De acordo com Nietzsche, filólogo de formação, a origem conceitual das palavras que designam “bom” e “ruim” em inúmeras línguas têm sua raiz na aproximação com as palavras “nobre”, “aristocrático” no sentido social e “plebeu”, “vulgar”, respectivamente. Essa teria sido a pista genealógica que Nietzsche teria seguido para acompanhar a produção histórica dos valores morais (GM, I, §4). A alta designação da nobreza para criar as atribuições de valor semelhantes às suas vivências, às suas existências, diriam respeito às suas características como “possuidores”, “senhores”, “ordenadores”, “comandantes”, ou seu caráter “nobre”, “corajoso”, “forte”, “saudável”, etc. (GM, I, §5). Essa tipificação do caráter atribuído ao bom da casta superior coloca Nietzsche a refletir a existência não só de castas nobres e superiores guerreiras, mas também sacerdotais, as quais teriam para si como características destacáveis e virtuosas a sua espiritualidade, pureza, a sua profundidade e controle. Essa distinção entre as duas castas superiores e aristocráticas resultaria em um conflito na constituição e na disseminação da moral.

Vale lembrar que, para Nietzsche, um modo de valorar seria um modo de organização fisiológica, seria um modo de vida. A forma de avaliar, o modo de vida nobre e guerreiro, aristocrático e cavalheiresco seria, para Nietzsche, baseado principalmente

na sua exuberante saúde e força. A maneira como sua fisiologia se organizaria em função da força e do poder do organismo como um todo impulsionaria instintivamente o guerreiro à guerra, à aventura, ao desconhecido, à expansão. Assim, os valores enaltecidos por essa casta seriam a força física e intelectual, a capacidade de realização e de transformação do mundo. Valorizaria positivamente seus fortes adversários e inimigos que os impelem ao crescimento, ao enfrentamento, à superação e à dominação de mais (GM, I, §7). Igualmente, valorizaria positivamente e enalteceria a dança, a caça, a guerra, a liberdade e o inesperado, tendo em vista a força que tem para descarregar e lidar com as intempéries do meio e, até mesmo, deseja-las, pois, estas conservam sua saúde robusta e exuberante, sua fisiologia saudável num circuito. Confiariam na sua fisiologia, confiariam na hierarquia inconsciente de seus impulsos para os conduzir a ação e, por isso, muitas vezes, seriam extravagantes, diretos e loucos aos olhos dos sacerdotes e da plebe. Guiados pelas vísceras e os impulsos do corpo e da grande razão, não saberiam separar a felicidade da ação.

Teriam facilidade para esquecer pois logo responderiam a qualquer vestígio do ressentimento, não o guardariam e nem o deixariam se tornar um veneno tomando gosto por este afeto (GM, I, §10). Tal esquecimento fácil, tal irresponsabilidade para com aqueles mais fracos, diametralmente oposta à responsabilidade e à honra da promessa para com seus iguais, faria com que a nobreza aristocrática e guerreira fosse, muitas vezes vista e tida pelos mais simples como algo bestial e selvagem (GM, I, §11). Dentro da sua forma de valoração e de avaliação do mundo, a casta de estirpe guerreira avaliaria através da indicação do que seria “bom” e “ruim”, daquilo que lhe acrescentaria mais ou menos forças, daquilo que lhe seria mais ou menos desafiador. A casta nobre e guerreira equivaleria ao “ruim” o simples, o comum, o plebeu, o seu oposto, não por aversão, mas simplesmente por uma questão de oposição ao que ela mesmo representaria e seria (GM, I, §16). Assim, o que é comum, o que é covarde, o que é simples e fraco seria tido para esta casta como o “ruim”, o “baixo”, o “inferior”. Sua busca pelo seu oposto serviria apenas para dizer sim a si mesmo.

Já a forma de avaliação da aristocracia sacerdotal, emergente ao lado da aristocracia guerreira, ou ainda, derivada desta como veremos a seguir, seria um modo de vida

que valorizaria positivamente a “limpeza”, a “pureza”, a “paz” e a “tranquilidade”. Pureza, no sentido antigo da casta aristocrática sacerdotal, quer dizer uma dietética restrita, a manutenção da limpeza do corpo, a seleção específica das companhias sexuais. A casta sacerdotal teria emergido dentre os primeiros complexos sociais como o grupo de pessoas que teriam se dedicado à introspecção, à compreensão e explicação do mundo visível e invisível, à relação da promessa e das dívidas divinas e para com os antepassados do homem pré-histórico. Os hábitos da aristocracia sacerdotal seriam bem distintos da classe guerreira. Seriam, para Nietzsche, hábitos hostis à ação, tais como o jejum, o isolamento como a fuga ao deserto, a meditação introspectiva, a vivência do silêncio e da abstração dos sentidos, o apreço por uma metafísica anti-sensualista. De acordo com Nietzsche (GM, I, §6), por sua condição fisiológica e como manifestação da própria vontade de potência, essa casta sacerdotal tenderia a adotar hábitos de vida de não-ação, de passividade e de superação do plano terrestre. A digestão dessa casta seria mais lenta e processaria com maior dificuldade suas vivências terrenas, interiorizando-se e refletindo sobre estas por mais tempo, até o ponto de fortalecer sua memória, desenvolver e tomar um certo gosto pelo ressentimento. Falando fisiologicamente, para esta casta, a guerra seria um mal negócio. A dominação física e fisiológica do mundo seria algo enfadonho e desgastante, cheio de percalços e derrotas para esse tipo fisiológico. A felicidade para esta casta seria sinônimo de paz, descanso, sossego (GM, I, §10).

Mesmo assim, mesmo com a condição fisiológica e digestiva debilitada, os membros da casta sacerdotal se tornariam *terríveis inimigos* tanto da vida quanto da casta guerreira na disputa pelo poder. Afinal de contas, a vontade de potência desta casta ainda se manifestaria como desejo de dominação. Sua valoração seria negativa em relação à vida e produzida a partir de um sentido negativo da existência e em favor de um nada, ou de um Deus de além mundo. O ressentimento teria feito intelectualizar essa casta e a teria aproximado dessa concepção de um mundo ideal que não este, desenvolvendo um comportamento mesquinho, subterrâneo junto com a dificuldade de esquecimento (GM, I, §10). Por conta de sua fraqueza fisiológica, o ódio da casta sacerdotal tomaria proporções monstruosas e sinistras e envolveriam a espiritualização de todos ao redor afim de dominar e se beneficiar de um plano a qual ela teria mais domínio e experiência. A luta sacerdotal se transferiria do campo físico

para o campo espiritual e metafísico. Essas concepções, valores e sentidos, são tidos para Nietzsche (GM, I, §6) como maneiras extremas para a cura do homem no que tange seu sofrimento de dever dar sentido e valor à própria existência, o homem, este animal doente.

Seria ainda atribuída à casta sacerdotal e à sua maneira de produzir moral o aprofundamento e a emergência da alma humana através de uma forte transvaloração de todos os valores, invertendo e negativando o modo de ser e a forma de avaliar guerreira e cavalheiresca. Em geral, seria a partir desta casta que uma outra forma de avaliação emergiria. Ao ressentir e intelectualizar suas vivências em comparação com a força do fora, seja este fora a casta guerreira, seja o próprio mundo e suas intempéries, sua forma de avaliação se daria pelo contraste entre o “bom” e o “mau”. Em outras palavras, aquilo que seria parecido com esta casta, amistoso, harmônico com sua não-ação e passividade, seria visto como “bom”, o que fosse guerreiro, intempestivo, violento, sujo, impuro e cruel, seria tido como “mau”, não mais “ruim”, mas, num parâmetro comparativo para com o fora, “mau” em oposição a ela (GM, I, §16).

Ainda assim, o sentido da existência e o modo de vida sacerdotal, a maneira de valorar da nobreza sacerdotal poderia ter, de acordo com Nietzsche (GM, I, §7), sua derivação da forma de valoração cavalheiresca-aristocrática. Diante da disputa do poder aristocrático, principalmente depois que em um complexo social e cultural um Estado teria se consolidado e expandido até certo ponto de estabilização, a influência moral da casta sacerdotal tomaria cada vez mais e mais espaço e se espalharia pela sociedade invertendo a equação dos valores nobres e guerreiros. Afim de expandir e manifestar a vontade de potência e de curar o ser humano, a casta sacerdotal derivaria da casta guerreira ao inverter os valores e afirmar que o que é bom, forte, dominador, poderoso, guerreiro, seria o equivalente ao ruim, ao que é mau, cruel, materialista e terreno desvirtuado. Ao contrário, os beatos e fracos, os humildes e simples, esses sim, seriam os bons, os justos, os puros, a expressão do bem. O ressentimento, recurso caro à fisio-psicologia dos sacerdotes interiorizados, passaria a servir como um instrumento de “culturação”, interiorização e adestramento tanto da população

geral, quanto deste animal de rapina inconsequente e jovial que seria a casta nobre-guerreira (GM, I, §11).

A forma de avaliação de “bom” e “ruim” e a de “bom” e “mau” duelam na história, não só da humanidade e da cultura, mas, até mesmo, dentro da alma de cada homem (GM, I, §16). À vitória histórica da moral dos fracos, da moral que avalia a partir do fora, da moral que avalia a partir do aspecto de “bom” e “mau”, Nietzsche atribuirá o nome de “*rebelião escrava*”, uma revolta da plebe contra os mais fortes incitada, especialmente, pela casta sacerdotal judaica. Para compreendermos essa passagem histórica da humanidade que Nietzsche denomina *rebelião escrava* e a vitória dos fracos sobre os fortes e como essa passagem influenciou no aprofundamento e na “animização” do animal humano, passamos agora a algumas hipóteses da disseminação e popularização da moral na constituição da sociedade e do Estado.

4.5.3) Popularização da promessa e da dívida

Prosseguindo seu estudo genealógico dos sentimentos morais, debruçando-se sobre o sentimento de culpa para pensar sobre a formação da alma humana como a conhecemos, Nietzsche voltaria a apontar para a direta ligação etimológica entre as palavras “culpa” e “dívida” (GM, II, §4). O autor estabelece, também, a ligação entre a dívida e o castigo, a punição. Dentro da pré-história humana, a capacidade de fazer promessas, o domínio sobre certa casualidade por parte da razão e da consciência, como vimos, teria sido algo raro e poderoso. Seja entre pares de forças equiparadas, seja entre indivíduos ou grupos de forças assimétricas que realizavam trocas e comércio, tanto a avaliação daquilo que era trocado, quanto a avaliação do poder daqueles que trocavam era necessária para realizar a operação de intercâmbio. Assim, a partir destas avaliações, teria surgido a possibilidade de um credor e um devedor. Em caso de um devedor não ter como retribuir a seu credor materialmente, o castigo seria acionado, caso houvesse força suficiente para impor esta punição, ao corpo e aos demais “bens” do devedor, seja sua casa, sua família, seu próprio corpo, etc.

Uma outra pontuação feita pelo autor de *Genealogia* e interessante de ser notada, seria a sua colocação de que o castigo e a punição não teriam sido ações inicialmente desenvolvidas com o intuito de interferir na intenção ou na vontade do devedor, mas sim no efeito de determinadas ações. Acreditar na inversão desta ordem seria um erro da história da psicologia humana. Acreditar que a justiça atuava sobre a intenção, a vontade, a causalidade e na possibilidade de que um criminoso *poderia* agir de uma outra maneira seria um engano. O castigo e a punição inicialmente teriam se derivado da raiva diante do dano que alguém sofre, não por causa da culpa do devedor. A ideia que permearia a punição e o castigo seria a de que qualquer dano possui uma equivalência, nem que seja na dor. Às vezes, tudo o que um corpo do devedor teria para oferecer seria o prazer de ser batido, ferido, castigado. Essa seria uma extensão da relação entre credor e devedor, comum aos humanos nas trocas, comércio, tráfico e etc. (GM, II, §4). A compensação da dívida seria saciado como direito à crueldade sobre outros corpos (GM, II, §5). Seria na esfera das obrigações legais que os conceitos morais de “culpa” e “consciência” emergiriam (GM, II, §6).

Inicialmente, este castigo poderia ser aplicado ou de guerreiro para guerreiro, diante da perda de uma promessa, ou de guerreiro para ser humano mais fraco, incitando neste, como já vimos, a consciência e a memória. Assim, o castigo e a punição não seriam marcações no corpo do devedor que atribuiriam a este a responsabilidade por seus atos, nem ao menos determinaria o devedor como alguém mau para a sociedade. Pelo contrário, em sua emergência, o castigo e a punição eram um método de esquecimento, uma equiparação de um dívida, do efeito de uma ação e, assim que executado, tal dívida estaria quitada. O castigo em relação à dívida seria suficiente para, com o tempo e com o hábito, trazer ao ser humano social a responsabilidade, a consciência e a memória, um *quantum* de casualidade para saber que sofrerá as consequências da quebra de suas promessas e de suas dívidas não quitadas.

A disseminação, a popularização da consciência, da memória e da capacidade de prometer teria acontecido a partir das castas nobres e guerreiras e da maneira como esta guerreava e dominava complexos sociais mais fracos. Tal movimento de domínio e aglutinação teria sido o mesmo da origem do Estado. No aforismo 17 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche traz a possibilidade de uma classe de

guerreiros, com sua capacidade de prometer, julgar, interpretar e ordenar a realidade, impor-se sobre toda uma população nômade, muitas vezes de número superior ao grupo guerreiro e, com sua força e poder de organização, ordenar toda uma população. Esse grupo passaria a ordenar, atribuir funções e sentidos dentro do grupo. Através da organização do espaço e das trocas, das punições, dos castigos e das recompensas, através dos afetos do medo, do terror, e da possibilidade de recompensar, esta casta guerreira, este grupo bestial chega difundindo a responsabilidade e instaurando a ordem, impondo a promessa, a memória e a consciência à toda uma população (GM, II, §17). Seria esse, para Nietzsche, o princípio do Estado e da organização social, a aglutinação de seres humanos para uma finalidade comum.

Ao indivíduo comunitário, a sociedade, o conjunto dos indivíduos que dividem o mesmo sistema moral e cultural, ofereceria proteções, trocas, refúgios contra um conjunto de intempéries ambientais, uma trégua diante da suspeita e desconfiança do ser humano para com os outros seres humanos, um contrato de mútua cooperação. Diante das vantagens da sociedade, cada indivíduo desenvolveria uma dívida para com o conjunto abstrato do coletivo, para com a comunidade e o Estado que passariam a ser credores (GM, II, §9). No caso de descumprir com as normas sociais, o indivíduo estaria em dívida, em débito para com a comunidade e, por conta disso, poderia ser cobrado através mesmo da punição e do castigo. O criminoso dentro de uma sociedade seria, sobretudo, alguém que quebrou a palavra, alguém que descumpriu o contrato social e a uma promessa. Ainda assim, mesmo com a punição assumindo outras funções e finalidades, como o castigo como exemplo aos demais membros da sociedade, não se trataria ainda de castigar a intenção ou a vontade desviantes de alguém, mas sim, os efeitos das ações de alguém para com o grupo social.

A expansão do Estado e da sociedade em conjunto com a disseminação da promessa, ainda em um sentido bem material do termo, teria como efeito uma contenção e introversão dos instintos humanos das populações. Isto porque, um enorme *quantum* de força e pulsão a ser descarregada, a ser consumida no imprevisível e na aventura, na caça e na guerra, deve agora se contido em favor da promessa, da casualidade

das relações, da possibilidade da punição do Estado. O Estado expandiria a dívida e a promessa e deixaria os instintos sem lugar, faria o homem se tornar confiável, calculável e calculista (GM, II, §16). Utilizando-se do castigo como forma de contenção dos instintos e do esquecimento do animal humano, o Estado forçaria seus integrantes a voltarem essa força instintual, sua vontade de dominação, para si mesmos. Com isso, haveriam sim ganhos humanos, o aumento de potência no sentido do convívio social, da exploração social e cultural. No entanto, tal virada significaria uma necessidade de introversão e domínio, através da memória, da consciência e da razão, do próprio corpo e de sua carga pulsional que continuaria a forçar a descarga de seus impulsos e afetos. Esta volta dos instintos do ser humano contra ele mesmo, essa volta da guerra de fora para uma guerra para dentro seria, para Nietzsche, um grande fenômeno de adoecimento que alcançou o homem, a saber, a *má consciência*. No entanto, este adoecimento estaria ligado mais profundamente à relação da casta sacerdotal com a disseminação da moral do que com o sistema moral adotado pela casta guerreira.

Além da dívida sempre atual das vantagens presentes em toda sociedade, cada comunidade se sentiria, também, em dívida para com seus antepassados que teriam fornecido ao grupo as condições para proliferar e florescer ou não. Para Nietzsche, seria fácil imaginar a ancestralidade como parte importante para a vida e o desenvolvimento de uma sociedade, assim como imaginar que, quanto mais distante temporalmente dos ancestrais, maiores e mais grandiosos seus feitos pareceriam para que o grupo prosperasse. Para Nietzsche (GM, II, §19), quanto mais forte e vigorosa a comunidade, maior a reverência, reconhecimento e temor a seus antepassados; quanto mais enfraquecida uma comunidade, menos importa no presente as relações e heranças com o passado. Assim, uma relação de respeito e dívida se perpetuaria, especialmente dentro dos grupos mais fortes e dominadores, e, com o passar dos anos e o distanciamento das gerações, não seria impossível que um grupo social forte atribuísse a seus longínquos antepassados feitos sobre-humanos e quase divinos. Mitos, lendas e histórias se confundiriam com acontecimentos e colocariam a comunidade no presente em uma delicada relação de dívida com o passado. Afinal, como pagar em vida pela prosperidade aos antepassados? Como retribuir em caso de traição de seus costumes, ordens e hábitos

designados por estes? Com o distanciamento temporal da história das pessoas que constituem um grupo, seria possível que houvesse nesse distanciamento a genealogia dos valores divinos para com as origens sociais. Nesta origem, estaria a ligação genealógica com o surgimento dos Deuses e de sistemas morais e de endividamento impagáveis em vida.

Seria também através desta relação com o divino, com uma eterna tentativa de redenção e negociação de uma dívida infinita, que uma casta sacerdotal manteria sua importância para com a organização social. Seria evidente para Nietzsche (GM, II, §20) que, com a expansão das conquistas das estirpes nobres, grande parte da população conquistada não teria relações de parentesco direto com os antepassados dos conquistadores. Mesmo assim, diante da condição de dominados, a parte tida por Nietzsche como fraca, plebeia ou moralmente escrava desta população invocaria, seja por coerção, servilismo ou imitação, os deuses das estirpes senhoriais através da condução dos sacerdotes. Assim, essa parcela de dívida para com a origem, essa dívida com um caráter abstrato e temporal se difundiria através da população. A história dos confrontos entre os deuses de povos distintos, a mitologia do divino de um povo, expressaria, para Nietzsche, a longa caminhada de dominação e domínio na história de cada povo. Assim, no caminho para o monoteísmo e a crença em um grande Deus portador da dívida infinita, haveria o despotismo enquanto forma de governo que triunfaria sobre uma nobreza independente.

A emergência do “*sentimento de culpa*” na alma humana teria se dado diante da junção da má consciência com a dívida infinita e eterna para com os antepassados e as divindades. Em se tratando da má consciência e do difícil processo de adaptação do ser humano ao Estado e à sociedade, como vimos, sem ter para onde expandir e descarregar suas forças, o ser humano moral e plebeu voltaria para si mesmo a força dos impulsos e dos instintos buscando sempre um autodomínio e uma autopenitência. Diante do sentido manejado pelos sacerdotes sobre a dívida infinita para com os antepassados e com os deuses, essa força dos instintos voltadas para dentro da má consciência se aprofundaria ainda mais na alma para pagar a condição do ser humano de “devedor” eterno (GM, II, §21).

Enfim, diante de uma dívida garantida por uma ou mais entidades supra terrenas e superpoderosas, toda a população, agora nos referindo ao período antigo e não mais pré-histórico, se colocaria nesta relação de endividamento constantemente vigiado. O *sentimento de culpa* seria um afeto impulsionado pela reflexão e a racionalização sobre as próprias ações e a interiorização de si ao ponto de não apenas se responsabilizar, mas de se sentir constantemente vigiado em um nível profundo. Teria a ver com a volta dos instintos do corpo em direção ao controle de si em respeito à obediência dos costumes e hábitos que os preconceitos morais da sociedade atribuiriam a seres divinos de além-mundo. A partir de mais este golpe histórico de interiorização e aprofundamento do animal humano, podemos anotar ainda três processos que se passam em conjunto a essa genealogia.

Em primeiro lugar, o aumento do progressivo do poder sacerdotal, em especial diante das castas plebeias e dominadas que, dentro desta condição de subalternos, esperariam de forma ressentida a vingança sobre a casta senhorial. Este aumento do poder sacerdotal se daria em sintonia com o aprofundamento do animal humano e a inversão da maneira de avaliar uma ação. A partir da racionalização e do ressentimento profundo da moral sacerdotal, inverte-se a relação do julgamento sobre uma ação. Não seria mais o *efeito da ação* que seria avaliado, mas sim uma suposta *intenção*, a *vontade* de alguém em realizar devida ação. Assim, diante desta disseminação do modo de avaliação que julga o que é “bom” ou “mau”, sendo que o que é diferente do avaliador seria “mau” e este mesmo, em sua modéstia e debilidade, seria o “bom”, tanto a casta sacerdotal quanto a população mais plebeia passariam a avaliar a casta nobre e guerreira como aquela que *poderia* agir de forma diferente, poderia ser menos nobre e cruel para com seus inferiores. Tal sentido de justiça e modo de avaliar a existência e o convívio social elaborado pelos sacerdotes e pelos escravos traria um senso de igualdade e justiça entre os seres humanos, levando assim à terra o sentido de ações e acontecimentos justos e injustos. A este senso de igualdade e de justiça entre os seres humanos desenvolvido pela moral escrava Nietzsche dará o nome de *instinto de rebanho*. Como um instinto, ainda representaria uma vontade de dominação, a vontade de potência e, desta maneira, seria a expressão da forma de combate dos fracos em direção aos fortes.

A espiritualização do homem através do instinto de rebanho e a inversão de valores e combate ao modo de vida guerreiro haveria se espalhado pelo mundo numa história da moral de mais de dois mil anos, principalmente através da expansão da fé e da moral judaica e cristã do mundo, nisso que Nietzsche (GM, I, §9) chama de *rebelião escrava*. De alguma forma, essa espécie de moral seria ainda uma tentativa de cura da humanidade, uma forma de redenção do animal humano. No diagnóstico nietzschiano da modernidade, a moral judaico-cristã, a moral sacerdotal e o instinto de rebanho ultrapassariam os poderes e os limites da igreja para, como um veneno, contaminar o sangue da espécie humana e se propagar independente destas instituições. Um veneno que se propagaria através dos ideais modernos de homem. Traremos agora como esta moral que tenta salvar e trazer a redenção ao homem assume a forma de um ideal na transformação das práticas sacerdotais, a saber, o *ideal ascético*.

4.5.4) Ideal ascético

Para Nietzsche (GM, III, §23), o ideal ascético seria um *sistema de interpretação*, uma idealização que colocaria meta e sentido na existência e que poderia se manifestar tanto na religião, quanto na filosofia, na arte, na ciência, na vida cotidiana e etc. Tal ideal imporá a todas essas manifestações, bem como à vida de todas as pessoas e povos, uma meta única, um único e exclusivo objetivo e sentido para a existência. Tal sentido estaria diretamente relacionado ao abandono deste mundo como nos é apresentado e o conhecemos e a aproximação, presente ou futura, de um *mundo além, um outro mundo*. A assepsia de tal ideal corresponderia à objetividade, ao controle e à disciplina, à limpeza, a postura anti-sensualista empregado por aqueles que o manifestam uma vez que, tal conjunto de técnicas e disciplinas, afastaria o ser humano desta realidade em direção a uma outra realidade, estática, perfeita e ideal. Tal realidade poderia ser explorada imagetivamente como Deus, como *Além*, uma *verdade*, como um *nada* de dor e de sofrimento a se encontrado.

Assim, essa vontade, a vontade de assepsia e de negação da vida do ideal ascético demonstraria uma intensa vontade de ser outra coisa, um amaldiçoar esta vida no formato de desejar ser outra coisa, estar em outro lugar, que o mundo fosse de uma maneira diferente do que é apresentado. O sacerdote seria o representante principal deste ideal, teria sido este tipo quem, primeiramente, cultivou e propagou este ideal. A seriedade e o esforço sacerdotal se direcionariam para que o ser humano acreditasse com todas as suas forças que este mundo seria ruim e que, em algum outro lugar, haveria um lugar melhor para existir.

Uma das maneiras de interpretar o problema de Nietzsche em relação ao ideal ascético seria quanto à valoração da vida por parte deste ideal e de seus principais representantes, os sacerdotes. Para o filósofo (GM, III, §11), devido à condição fisiológica deste tipo, diante de sua fraqueza física e de seu forte controle sobre o próprio corpo, o sacerdote desenvolveria uma aversão, uma valoração negativa quanto à vida, bem como quanto à natureza, o mundo, o devir e a transitoriedade, bem como o próprio corpo e as sensações, fontes de engano e de apego a esta Terra difícil de se existir. Na vida ascética, a vida seria sempre uma ponte para uma outra vida, a vida estaria sempre em parâmetro de comparação com um além da própria vida. Mais especificamente, a vida seria um caminho errado, pleno de erro, engano, ilusão, e por isso, sofrimento, incerteza, insegurança, dor. Quando o ideal ascético tenta filosofar, uma vez que sua vontade se fortalece voltando-se contra a fisiologia e os próprios instintos do corpo, a fonte do erro para os sacerdotes e ascetas estaria na fisiologia, no corpo, na sensualidade e na sensação (GM, III, §12). O aparente paradoxo do ideal ascético seria a sua tentativa de usar a força do corpo para estancar a fonte da força, isto é, os instintos mesmos. Assim, essa interpretação se esforçaria em espalhar o desgosto, a arrogância, a repulsa diante da vida, a vontade e o prazer de se infligir dor e anular o próprio corpo, talvez seu único prazer, e de se queixar desta vida (GM, III, §11).

O fenômeno do ideal ascético, bem como a casta sacerdotal, brotaria de todas as partes, em todas as culturas. Diferentemente da casta guerreira e de sua herança e perpetuação por ancestralidade, a casta sacerdotal, aversiva ao sensualismo e ao sexo, não tenderia a se procriar. Seria de outra maneira que ela alastraria sua vontade,

sua fisiologia e seu ideal. Tal sucesso se deveria ao fato de o ideal ascético ser uma das principais armas da maioria dos mortais contra a dor e o tédio da existência (GM, III, §1). Tal dor, tédio e ausência de sentido diante da vida seria um efeito da recente consciência, memória e vida social humana. Seria difícil ser homem e se colocar diante do absurdo e da ausência de sentido definido e estático para a própria existência e, ainda por cima, ter consciência disto. Trataremos mais à frente (4.6) sobre o problema do sentido da existência para o ser humano e a “solução” deste problema pelo sacerdote e o seu ideal. Por hora, trazemos a hipótese nietzschiana de que, até mesmo o ideal ascético, seria uma expressão da vontade de potência e, portanto, uma tentativa de superação da vida. Para Nietzsche (GM, III, §13), o ideal ascético seria, em realidade, um meio de conservação da vida, mas não de qualquer vida, a saber, da vida que se degenera.

Em última instância, dentro do positivismo nietzschiano, de seu perspectivismo e de sua teoria centrada na hipótese da vontade de potência, o próprio ideal ascético emergiria como uma tentativa de preservar a própria vida, um último esforço de uma vontade fraca de poupar a vida de seu próprio extermínio. Mesmo que para esta manutenção, para esta finalidade, a vida tenha precisado se voltar contra ela mesma e se tornar uma experiência de vingança, de auto amaldiçoar, de autopunição (GM, III, §13). Diante da falta de sentido definitivo para com a existência e da exaustão fisiológica de um povo ou de um indivíduo, os instintos de vida mais profundos permaneceriam intactos e combateriam com novos meios e invenções a batalha da existência. Quando podem, os instintos mais fracos se reúnem e se rendem à moral que vai guiá-los em direção a uma determinação exterior, a um sentido para a vida e para o sofrimento presente nesta. O movimento da vontade do ideal ascético seria a fraqueza da vontade tomando conta do organismo para que esse sobreviva da forma que lhe é possível, afirmando-se como lhe é possível (GM, III, §13).

Apesar do que crença de seus seguidores e adoradores, a crença na aproximação cada vez maior da morte e de um além da vida, o ideal ascético seria ainda uma maneira de evitar a morte, um artifício para a preservação da vida. (GM, III, §13). Apesar de se apresentar como uma salvação, uma redenção e partir dos instintos de cura mais profundos do corpo, o ideal ascético não teria, de acordo com Nietzsche

(GM, III, §16), o objetivo de curar, mas, sim, o de preservar o corpo e o povo doentes e degenerados. O ideal ascético chegaria quando os instintos de um povo ou de um indivíduo se enfraquecem, já não podem dominar e definir a realidade, já não têm força para lidar com a realidade. Aqui, neste movimento de resignação, haveria uma nova etapa do adoecimento humano, uma nova lida com o sofrimento e com a interpretação da existência.

Nietzsche aponta (GM, III, §17) que tal degeneração dos instintos se daria, historicamente, por um desvio dietético, um desvio do modo de vida de um indivíduo ou de um povo, e o conseqüente sentimento de obstrução fisiológica. O ideal ascético seria então pregado como esta mesma dietética para que ela se difunda e se aprofunde na população, ou então como um combate com uma outra dietética, mas rígida e paralisante dos instintos que se rebelaram. Essa degeneração dos instintos se alastra através da prescrição moral de dietéticas estritas e generalizadas, de modos de viver, por partes dos pastores e líderes de cada cultura.

No final das contas, quanto ao suposto melhoramento do homem realizado pelo sacerdote e pelo ideal ascético, Nietzsche apontaria, ao se questionar em benefício de que este melhoramento viria, para a mera domesticação e amansamento do ser humano (GM, III, §21). Com a tomada moral do ressentimento para com a vida e a vitória escrava sobre a moral nobre, o ser humano medíocre teria sido vitorioso e enaltecido e, portanto, por isso, para Nietzsche, sofreríamos desta mesma mediocridade difundida também pelos valores modernos (GM, I, §11). Em realidade, este suposto melhoramento do homem através da prescrição moral do ideal ascético apenas tornaria o doente ainda mais doente. Assim, haveria a corrupção da concepção de saúde pelo ideal ascético. O desejo de ser outro seria modo de operação do sacerdote ascético, e, ao mesmo tempo, o que o colocaria a frente do rebanho que amaldiçoa a vida, não como forma de extingui-la, mas como forma de salvar toda forma de vida, em especial aquela degenerada (GM, III, §13). Desta forma, tanto o ideal ascético quanto o sacerdote se tornam peças fundamentais para a manutenção da população dos mais fracos e adoecidos, e o manejo de seu sofrimento. Para essa tarefa, seria fundamental ao ideal ascético perpetuar e administrar o *instinto de rebanho*.

4.5.5) Rebelião escrava, instinto de rebanho e difusão do ressentimento

Prosseguindo com a história do aprofundamento da alma do animal humano e a disseminação do sentimento de culpa, passamos agora a estudar a formação do que Nietzsche chama de *instinto de rebanho*. Nietzsche opõe em sua genealogia do ser humano, dos povos e da civilização aqueles que operam a realidade segundo a moral nobre e aqueles que operam a realidade segundo a moral escrava. Enquanto a moral nobre e guerreira nasceria sempre de um “sim” a si mesmo e a à sua ação, à força de capacidade de responder diante de si e do mundo, já a moral escrava e plebeia, se originaria de um “não” a algo exterior, de um diferir-se de algo, de um negar algo que não é eu. Este “não” se organizaria como ato criador. Diante da exigência de um mundo exterior e oposto a si para criar e definir valores, a moral escrava seria sempre um ato de reação, um ato de ressentimento. Para Nietzsche (GM, I, §10) a rebelião escrava da moral teria começado quando o afeto do ressentimento passou a ser criador e gerador de valores. Esse ressentimento estaria ligado à incapacidade fisiológica de um organismo de reagir a um estímulo e teria que levar essa resposta para a abstração de uma vingança, a imaginação de uma retaliação.

A partir da fraqueza e do conseqüente modo de funcionamento do ressentimento, forçados a desenvolver a memória e a capacidade da promessa e a se submeterem à bonanças e às punições da comunidade e do Estado, os mais fracos e escravos tenderiam a se aglutinar para se proteger, tanto de si mesmos como dos mais fortes (GM, III, §18). Como vimos, a própria *má consciência* emergiria em função da retenção dos afetos e impulsos mais destrutivos e cruéis e a seu desvio para o interior do próprio ser humano que agora vive em comunidade. Viver em comunidade, especialmente para aqueles fisiologicamente mais fracos, exigiria um grande esforço de autodomínio e autopunição.

A aglutinação dos mais fracos, inicialmente, aliviaria sua aversão contra si mesmo, podendo esta ser descontada no outro, no próximo, no semelhante. Ao mesmo tempo, tal gregarismo protegeria quanto a desigualdade de forças do mundo, quanto à força

dos nobres e fortes. E, por fim, ainda traria ao conjunto de fracos a sensação de potência na ajuda mútua, isto é, a sensação de ainda poder se sentir superior a alguém, poder auxiliar e se sentir maior e mais poderoso que alguém. Seria essa configuração do rebanho que a própria organização do Estado traria, uma dose de alívio quanto à responsabilidade, uma martilhar de valores e virtudes comuns, uma sensação de igualdades entre os semelhantes. Para Nietzsche, a base do rebanho e da moral do ser humano moralmente escravo e fraco, seria a vontade de vingança, vontade de que o mundo fosse de maneira diversa e, por isso, mereceria ser desdenhado e desapreciado. Além de apontar tal perspectiva moral como uma doença, já que seria um movimento da vida contra a própria existência, Nietzsche ainda pontua que seria preciso que os fortes temessem e se protegessem dos fracos e adoecidos. Em sua autocomiseração, o fraco plantaria a vingança e o desprezo contra o forte (GM, III, §14). A moral escrava ensinaria monopolizar a virtude num gesto de vaidade da valoração, colocando que “apenas nós, os simples e justos, somos bons.”.

Os doentes buscariam livrar-se da dor, desvirar-se do sofrimento de seu adoecimento através da formação do rebanho, impulsionados pelo *instinto de rebanho*, como profundo impulso de vida e de auto conservação diante do adoecimento fisiológico. A casta sacerdotal, o sacerdote consegue perceber esse território de onde brota o ressentimento da moral escrava e seria ali que esta casta fincaria suas raízes e se fortaleceria. A *rebelião escrava* teria uma relação direta com a forma de avaliar do ideal ascético e do sacerdote e a maneira como a interpretação sacerdotal toma conta do rebanho.

O sacerdote se apresentaria para o rebanho como *médico* e *pastor*. Seria ele o responsável por salvar o rebanho do sofrimento deste mundo e orientá-lo para o acesso a um além mundo, sem dor, doença ou sofrimento. A concepção de que a vida na Terra seria um erro se disseminaria entre a moral escrava. Assim, o sacerdote se apresentaria como o médico do povo, mas seria, na realidade, um médico doente. Entretanto, seu nível de doença e de fraqueza se diferencia dos demais ao se fortalecer com o domínio que este exerce sobre o rebanho, sobre o domínio e o pastoreio dos demais fracos e degenerados (GM, III, §15). O sacerdote seria o pastor

responsável pelo temor, pelo respeito, pela assistência, apoio, e pela instrução como um representante de Deus ou da verdade em Terra. O pastor protegeria os fracos dos fortes e deles mesmos através de seu sistema moral pautado na vontade de vingança, na humildade e na bondade entre os homens. Tudo o que fosse são e afirmativo da vida se tornaria doente, e tudo o que seria doente se tornaria manso e domesticado para o convívio social.

Isto por que o rebanho seria o tempo todo ameaçado de autodissolução pelo mesmo elemento que o manteria unido e coeso, a saber, o ressentimento. O ressentimento e a vontade de vingança seriam intensos combustíveis para a disputa, o combate e a inveja até mesmo entre os seres humanos simples da moral escrava. O pastor impediria esse processo de demolição do rebanho através do hábil no manejo da descarga do ressentimento. O sacerdote seria aquele que mudaria a direção do ressentimento. Seja através da recomendação de disciplinas e dietas hipnóticas e que anestesiarão a fisiologia, seja através da prescrição da atividade maquinal e automática na forma do trabalho, seja através da pequena alegria de se sentir superior a ajudar outrem ainda mais debilitado na forma do “amor ao próximo” (GM, III, §17). Na concepção nietzschiana, o rebanho seria uma vontade da fraqueza, já a sua organização, seria uma vontade do sacerdote.

O maior trunfo do sacerdote teria sido o de reinterpretar religiosamente a *má consciência*, a força e o instinto animal no ser humano voltada contra si, como “culpa” e “pecado” (GM, III, §20). Da mesma maneira que o conjunto de técnicas e dietas acima mencionadas, a produção da “culpa” e do “pecado” podem ser vistas como formas de desviar o ressentimento em função da manutenção do rebanho. O ser humano, recém introduzido na cultura, na sociedade complexa e no Estado, se questionaria por conta do sofrimento de seus instintos voltados contra si. O sacerdote reinterpretaria este sofrimento como uma dor auto infligida, de inteira responsabilidade do sofredor. A partir dessa interpretação, sofrer-se-ia por uma questão de responsabilidade, por algo feito. O castigo e a punição são assim, não só interiorizados, mas também seguem de maneira constante. O detalhe do “pecado” pode ser visto como a interpretação de que, seriam esses mesmos instintos que se voltam para fazer o ser humano sofrer, bem como seu corpo e a natureza, a fonte

deste próprio sofrimento. Para entendermos mais a fundo a questão da “culpa”, e da moral produzida pelo rebanho, precisamos tratar de um elemento específico da interpretação: a formação da alma como unidade.

Tendo a existência da casta sacerdotal, desde o princípio, sido voltada para o interior e para a não-ação devido à sua debilidade fisiológica e dificuldade de digestão, essa casta sempre frisou e deu importância ao controle e ao domínio do corpo. Tal domínio levaria gradativamente ao entendimento de que o que vem do corpo e dos sentidos enganaria, seria fraqueza, seria pior que a capacidade de controlar os instintos. Fazendo uso da consciência e da razão, inflando a importância e o uso dessas faculdades, o sacerdote consideraria cada vez mais ter e perseguir o controle unitário do organismo. A *alma* como unidade e estrutura indivisível do ser seria a ficção capaz de justificar e ter para si seu ser de fraqueza como uma escolha livre, uma expansão do seu autodomínio, uma virtude e um mérito. A concepção da alma como unidade estrutural e imutável do ser seria fundamental para a moral escrava (GM, I, §13).

Assim, a casta sacerdotal, diferentemente da inocência cruel da casta guerreira, colocaria o critério de escolha e da vontade associados diretamente à ação. Toda ação partiria de uma vontade, de uma intenção. Tal vontade e intenção, unitária como alma, poderia ser avaliada como “boa” ou “má”. Haveria assim uma inversão na avaliação da ação que passaria, gradativamente, a atingir mais a suposta *intenção* de uma ação que seu *efeito*. Diante desse falseamento através da razão e da linguagem, os fracos que se admitem fracos, passivos, menores, humildes, consideram sê-lo por um atributo de escolha e liberdade, como se esse não fosse, em si, seu modo de vida, reflexo de sua fisiologia e de ação, mas sua intenção, uma essência do seu ser (GM, I, §13). Da mesma maneira, o sacerdote e a moral escrava poderiam julgar alguém ou algo baseado nas intenções, passando assim a um outro nível de responsabilização, até o nível da “culpa”. Como vimos acima, essa manobra seria interessante para o rebanho no intuito de desviar o seu ressentimento para sua auto conservação.

Diante da força do forte, o fraco, o escravo, o ressentido e a sua moral, suporia que uma força pode se separar de sua expressão e concorda com a ficção de que há uma alma, uma essência, um núcleo anímico, seja ele o “eu” ou a consciência, que seria capaz de intervir na força e refrear a ação, refrear o “ser”. Para Nietzsche (GM, I, §13),

essa é a expressão da moral escrava diante da força da moral nobre. Toda a filosofia nietzschiana acompanha esse pensamento de que a ação independe de um sujeito e de um ser, ainda mais de um ser e um sujeito que representem ou sejam possuidores de uma vontade de livre. Para o filósofo, não existiria “ser” por traz do fazer. O agente seria uma ficção acrescentada à ação, a ação seria tudo. O fatalismo da subjetividade nietzschiana coloca o ser humano e o “eu” como efeitos de um conjunto de impulsos e afetos inconscientes, como vimos e que, mesmo assim, de alguma forma tem uma relação de liberdade que, com certeza, não é a fábula do *livre-arbítrio*, da maestria do eu, da razão ou da consciência. Desta forma, o pensamento nietzschiano que acompanhamos até aqui se posicionaria contra a causalidade do atomismo anímico e, conseqüentemente, contra a moral escrava que separa a força de sua expressão, que considera livre o sujeito para eleger e realizar ou não uma ação, seguir ou não um impulso e uma força.

Disto decorre que, por um hábito de abstração, fantasia e pensamento exacerbado pela não-ação e pelo ressentimento, a fisiologia dos escravos criaria, com o auxílio e orientação do sacerdote e do ideal ascético, um *além mundo* e um deus que justificaria a sua própria bondade e valorasse como positiva suas “virtudes” como a “paciência”, a bondade para com seus inimigos e sua simplicidade, o que, em realidade, seria fisiologicamente falando a condição dessas pessoas (GM, I, §14). Dessa forma, a fraqueza fisiológica pode se considerar melhor do que a força, como voluntariamente inferior e brando. Mesmo seu ódio quanto aos fortes, aqueles criadores de valores e dominadores, não se dirigiria a eles como ódio direto. Seria desviado pois eles odiariam a injustiça, a ausência da presença de Deus, a não igualdade do mundo e o não voluntarismo dos fortes em se rebaixarem à fraqueza. Afinal, odiar os fortes diretamente seria correr atrás de um conflito, de um combate possivelmente perdível.

A pesquisa nietzschiana acompanha todos esses elementos e essa junção do instinto de rebanho com a vontade pastoral do sacerdote e do ideal ascético até os dias presentes. Sob o pastoreio do sacerdote, o instinto de rebanho se propagaria pela Terra e disseminaria, à sua maneira, o ideal ascético, um senso abstrato de metafísico de justiça, verdade, igualdade, bondade, virtude. Além de um constante ressentimento e desgosto para com a existência, uma eterna espera por um momento apropriado

para a ação, para a felicidade ou para alegria. Uma perpétua intenção de se curar do sofrimento da existência, se possível extingui-lo, e de melhorar o *homem* até uma suposta perfeição. O ideal ascético se propaga facilmente através do rebanho até os dias de hoje ao difundir a interpretação de que o sofrimento e a dor do mundo poderão um dia ser extintos e que, por conta desse sofrimento mesmo, a vida não valeria, o ser humano seria um animal doente. Mesmo assim, para Nietzsche (GM, III, §18), a formação do rebanho seria ainda um remédio, um avanço e uma vitória sacerdotal contra a depressão do homem. Um remédio paliativo para a ausência de sentido e para o ressentimento do homem.

Tratando ainda sobre o problema do aprofundamento do ser humano e de sua saúde, o sacerdote e o ideal ascético não criariam a doença do homem, ferido diante da falta de sentido da existência e desde a sua inserção no Estado, mas a intensificaria e administraria. Seria papel fundamental do sacerdote lembrar ao rebanho sobre seu sofrimento, sobre seu estar doente. Além deste indica, ele mesmo se apontaria como o médico desta moléstia. No entanto, o que Nietzsche aponta, é que o tratamento ascético sacerdotal imposto ao rebanho não visaria, nem poderia, curar o sofrimento, mas apenas anestesia-lo sem combater a sua verdadeira causa, ou seja, a fisiologia fraca e degenerada do rebanho. Pelo contrário, o sacerdote e o seu ideal ascético se fundiriam ao rebanho num esforço de manter viva até mesmo a vida mais fraca e degenerada. Assim, seria papel dos sacerdotes convencer que o mundo não presta e, ao mesmo tempo, prescrever a dieta e a moral ideal para alcançar a redenção deste mundo, seja neste mundo ou num além.

O sacerdote, afim de manter seu domínio sobre o rebanho, incentivaria a perpétua degeneração dos instintos através da moral, através da difusão de uma dietética comum e normal, e o instinto de rebanho que nos arrasta para a direção oposta da produção de autônoma de valores e sentidos. O ideal ascético afastaria o homem do cuidado de si por que, além de desprezar a vida e valora-la de maneira negativa, ele ainda prescreveria a mesma dietética para todos, anulando o gosto, o refinamento, a avaliação de si (EH, Por que sou tão inteligente, §2 e §10).

E, como relacionar essa tentativa sacerdotal com o nosso problema do sofrimento e da clínica? No aforismo 326 de *A gaia ciência*, nomeado *Os médico da alma e da dor*,

Nietzsche é categórico ao afirmar que todos os pregadores da moral, bem como teólogos procurariam nos convencer de que a vida seria dura, ruim, difícil e precisaríamos passar por um tratamento radical. Ao longo de séculos, parte desta pregação supersticiosa teria se embrenhado nos corpos da população de forma que esta teria se convencido do fardo que seria o viver. Tal pregação genérica de uma receita para a salvação de um mundo terrível seria parte do trabalho sacerdotal e do ideal ascético, mesmo no que tange à saúde, à ciência e aos “médicos da alma e da dor”. O ideal ascético se expressaria através da vontade de verdade e salvação e esta expressão se estenderia, como tentamos mostrar no *Capítulo 3*, até mesmo para a ciência e, conseqüentemente, para o modelo clínico que emerge na modernidade.

A ciência moderna que, pretensamente, combateria o ideal ascético e dispensaria a noção de Deus, de além, em realidade seria, para Nietzsche (GM, III, §23, §24), a forma mais recente e mais nobre do ideal ascético. A *vontade de verdade*, a crença preconceituosa no valor inato da verdade, nada mais seria do que a expressão dessa vontade, dessa interpretação. Assim, as noções de equilíbrio, de normalidade e de objetividade que acompanhamos na genealogia da clínica, ainda podem ser vistas como marcas do ideal ascético e esforços sacerdotais em direção a uma pretensa melhoria e salvação do homem. Desta maneira, quando pensamos em uma genealogia do modelo clínico moderno como proposto pelo *Capítulo 3* e apontamos tanto a negação do sofrimento quanto a importância das noções de estabilidade, normalidade e objetividade para o modo operante deste modelo, estamos discutindo se, em realidade, esses elementos conceituais não fariam parte de uma vontade de verdade, logo, de um ideal ascético, uma vontade de ainda amaldiçoar a existência, mesmo que tentando salvá-la e mantê-la.

No entanto, se o que observamos e concluímos ao longo de todo este subcapítulo seria a hipótese de que a alma como unidade seria uma invenção histórica e emergida a partir do ideal ascético e do poder sacerdotal, de que nos vale ainda discutir “a dor da alma”? Como seria, então, pensar o sofrimento do ser humano a partir da perspectiva de alma como parte do corpo, como apresentado acima. Afinal de conta, para Nietzsche, de que sofreria o ser humano?

4.6) De que e como se sofre, então?

4.6.1) Horror vacui

O ser humano seria, para Nietzsche (GM, III, §28) um animal doente. Recentemente saído da condição de animal selvagem, forçado em direção à vida social, à consciência, à memória, à promessa e se apoiando sobre órgãos ainda tão fracos e sensíveis, tendo conhecimento de sua própria condição, o mal-estar tomaria conta deste animal dividido. De um lado, o ser humano estaria diante da própria consciência de sua existência, diante da memória e do problema do sentido da existência, do outro, impulsionado por seus instintos, estaria forçado a buscar sempre mais, a dominar, a conquistar, a ser lançado ao mundo. O corpo, agora inserido em sociedade, seria a incessante máquina de vontade do ser humano e não o permitiria parar de querer por um só momento, ou abster-se de viver, seja com a fome, com os impulsos em direção à reprodução, com os afetos da curiosidade ou do medo. Introduzido em sociedade, precisaria refrear e interiorizar seus instintos, reter sua crueldade e sua violência. Para Nietzsche (GM, II, §7), esse fator de domesticação e amansamento do animal e de seus instintos estaria diretamente ligado ao desenvolvimento de seu ressentimento, poder de reter e não-responder de imediato, e ao seu adoecimento. Pode-se entender que, para Nietzsche, o ser humano como o conhecemos só emerge a partir desta domesticação de sua animalidade e de seus instintos a partir do processo de introdução do ressentimento para fins de socialização.

Nesse dilema que o animal o humano recentemente socializado se encontraria, o que Nietzsche aponta, é que não seria o sofrimento o problema do ser humano, uma vez que o este seria um animal que toleraria bem a dor e o sofrimento, suportaria fisiologicamente muita dor em função de suas conquistas, em função da manutenção de sua vida (GM, III, §28). O ser humano seria um animal habituado ao sofrimento que, até mesmo, o desejaria e o buscaria, com a condição que lhe seja mostrado um sentido para tal, uma finalidade. Como vimos acima, a concepção nietzschiana de uma fisiologia pautada na vontade de potência dispensaria sua fundamentação no par antagônico de prazer e desprazer. Tanto a sensação de prazer quanto a de desprazer

seriam desejadas em função de uma justificativa que aumente a sensação de potência de um corpo. O que incomodaria o ser humano, recém presenteado com a consciência, com a reflexão a respeito da própria valoração e produção de sentido para com o mundo, seria a falta de sentido, a falta de motivo para o sofrer.

O que revoltaria no sofrimento do ser humano, não seria o sofrimento ou a dor em si, mas a falta de sentido no sofrer. A falta de sentido que a vida ofereceria para ser prosseguida, continuada, desejada apesar de todo o desprazer. Nietzsche (GM, III, §1) denomina como *horror vacui* o horror humano ao vazio, ao vácuo, ao nada. Tal horror seria um dado fundamental da vontade humana em sua existência social, consciente e mnemônica, sempre impulsionada a querer, a produzir valor e sentido. Tal horror se expressaria como uma necessidade humana de objetivo, finalidade, propósito. Ao não ser atendida, tal vontade aproximaria a existência humana de uma grande depressão, de uma degenerescência dos próprios instintos em direção à morte, ao niilismo e ao suicídio. A vontade, em sua exuberância, sempre quererá mais e, preferirá querer o nada a nada querer. Daí a invenção de várias ficções e sistemas morais para lidar com essa grande depressão que proviria da falta de sentido dado em vida em conjunto com uma vontade de potência que nos impulsiona sempre a atribuir valor e sentido ao mundo (GM, II, §7).

E, seria neste ponto, na discussão a respeito da moral e da interpretação do sentido da vida que se encaixaria o problema nietzschiano com o ideal ascético e o adoecimento do ser humano. Para o autor (GM, III, §28), Antes do ideal ascético e do seu aprofundamento da alma humana, o homem não tinha finalidade alguma, era ainda um destino incerto e absurdo sobre a face da Terra. Faltava à vontade do ser humano a própria vontade de ser humano e de Terra. Ideal ascético e tudo o que ele representa, o ódio ao corpo, à natureza, aos instintos e à própria vida, seria a resposta à revolta e à depressão do sofrimento sem sentido. O ideal ascético proferido ao rebanho pelo sacerdote veio para responder à pergunta do “por quê sofrer?”. Assim, este teria assegurado, até então, o rebanho do niilismo, do suicídio, da autodestruição. Desta forma, como já mencionado, o próprio ideal ascético seria ainda instinto de cura e conservação diante da depressão da falta de sentido do ser humano, mesmo que esse ideal tenha aprofundado o sofrimento e não tenha curado doença alguma.

O sofrimento teria sido aprofundado pelo ideal ascético através, principalmente, da formação da alma unitária, do sentimento de culpa e do livre-arbítrio, interiorizando assim o sofrimento e lendo-o, interpretando-o sempre a partir da perspectiva da “responsabilidade” e da “culpa”. A interpretação oferecida pelo ideal ascético seria a origem de uma nova série de sofrimentos, comentados adiante, mais íntimos e venenosos, nocivos à vida mesma, pois teriam posto todo sofrimento sobre a perspectiva da culpa. Mesmo assim, foi este ideal que preservou a vida, até então, contra o niilismo suicida que atraía o ser humano. Mesmo esse sentido que conserva a vida sendo o ódio a tudo que é humano, ao que é animal e sensorial, ao que é instinto, corpo, ao que é própria vida e vida e a natureza. Mesmo tal ideal disseminando uma vontade de vingança, uma vontade de nada, o homem preferirá o nada querer a nada querer (GM, III, §28). A necessidade de justificar o sofrimento com além-mundos, ou com uma realidade metafísica que regulasse de antemão a existência, seria uma forma da própria vida se justificar a si mesma, seria, na perspectiva nietzschiana da vontade de potência, uma forma da vontade continuar a impor sentido.

Diante do enigma da vida, da batalha dos impulsos, e dos sistemas morais fracos que desejariam outro mundo, outra realidade, o ser humano passaria a ter vergonha de ser humano. Desenvolveria o nojo para com a vida, o desprezo à existência, a preferência pela não-ação e pelo não-viver. A crueldade e a força da dor, do sofrer e do fazer sofrer da inocência animal teria se voltado para dentro, em direção à alma e ao psiquismo, transformando o ser humano em um animal doente. Seria dentro desta questão que Nietzsche colocaria a doença do homem como uma normalidade. Ser humano, para Nietzsche, seria sinônimo de animal recentemente socializado e cujo único sentido até o presente atribuído à vida e à existência teria o sido da negação da própria vida através do ideal ascético. Por conta disso, sua filosofia, sua perspectiva da saúde em sua filosofia, não visaria a cura do homem, mas, sim, a superação do homem. Uma superação desse nível moral que teria produzido historicamente o homem. Essa é uma possibilidade de interpretação do conceito de “*super-homem*” apresentado por Zarathustra (Z, Prólogo) e da célebre frase “O homem é a ponte entre o animal e o super-homem”. A condição de doença do homem seria uma normalidade (GM, III, §14), o ser humano estaria doente e sofreria de ser homem (GM, I, §11). Por

isso essa ideia da ponte, do ser humano como um estágio de passagem, já que, para Nietzsche, o ser humano seria um ser recente, apenas um intervalo que mal sabe ainda usar a consciência e a memória, mas que, através dessas funções e da noção de que poderia ele mesmo criar valores e sentidos sobre a Terra, poderia ele ser o sentido da Terra e da existência, superando assim a condição de humano.

4.6.2) Sofrer da relação com o sofrimento

Diante da perspectiva nietzschiana de que a alma e o sentimento de culpa teriam uma genealogia relacionada com o triunfo do ideal ascético e da rebelião da moral escrava sobre a humanidade, cabe-nos questionar a interpretação do autor a respeito da “dor da alma”, sobre como seria possível que sofrêssemos de tal invenção histórica. Nietzsche (GM, III, §16) aponta que quando alguém se sente “pecaminoso” ou “culpado”, isso não significa de antemão que exista o pecado ou a culpa, mas sim que exista uma interpretação moral-religiosa para certa sensação, certa vivência.

Não se poderia, aos olhos do filósofo, dizer de uma dor da alma em si, a dor da alma não seria um fato, mas, sim uma interpretação causal de certas vivências. Da perspectiva fisio-psicológica nietzschiana (GM, III, §16), seria mais provável que, o que fora compreendido até então como “dor da alma”, “culpa” e “pecado, tenha sido, em realidade, uma má digestão das vivências por parte do ser humano. A capacidade de digestão e a dietética de um indivíduo ou de um povo estaria diretamente relacionada à sua capacidade ou inaptidão para digerir suas próprias vivências. Para uma moral nobre e guerreira, para o ser humano fisiologicamente forte, o sofrimento, a dor, a guerra, a batalha seriam elementos desejados para se trazer a sensação de aumento de potência e domínio. Para a moral escrava, para o ser humano fisiologicamente degenerado, o sofrimento e a dor seriam sinônimos de castigo, de punição, de injustiça, de culpa e de pecado.

E, seria preciso ver como a moral escrava se alimentaria e se nutriria da queixa diante do sofrimento, marca de sua interpretação para com a dor. De acordo com Nietzsche (CI, Incursões de um extemporâneo, §34) seria um prazer xingar, insultar, amaldiçoar,

queixar-se, mesmo que em relação à vida. A queixa traria uma pequena sensação de aumento de poder. Tal potência se daria de forma reativa, como seria típico da moral escrava ao censurar e amaldiçoar um estado ruim, uma fase ruim, ou uma vivência ruim. Haveria, a partir da queixa, nutrição do sentimento de inveja e comparação com os outros que estão em outra posição. Assim, estaria aberta a possibilidade de reclamar por justiça, igualdade e merecimento em um nível metafísico, seja diante do tribunal dos homens ou dos deuses. A queixa, como toda a moral escrava, se originaria da fraqueza fisiológica. Diante da impotência que o sofrimento traria ao adoecido, restar-lhe-ia culpar a si mesmo, ou aos outros, por que, como vimos, seria importante atribuir sentido ao sofrimento, seria importante atribuir uma causa, alivia e aumenta a sensação de poder. “Alguém deve ser culpado pelo meu sofrimento”. Existiria, assim, uma vontade de vingança e a imagem de um outro mundo ideal onde tal dano seria futuramente reparado, salvação, revolução, justiça dos homens ou divina.

Cabe-nos dizer que, para Nietzsche, sofreremos de uma interpretação moral do próprio sofrimento, da própria dor de nossas vivências. Isto é, sofreríamos de perspectiva para com a vida. Contaminados e adoecidos de homem, através da perpetuação do instinto de rebanho e do ideal ascético, sofreríamos, fisiologicamente, da capacidade ou incapacidade de digerir nossas vivências e da maneira como interpretamos esse processo. O desafio que Nietzsche nos apresenta como seres humanos não seria simplesmente o de substituir, em um nível individual ou cultural, a moral escrava pela nobre, nem apenas cambiar de perspectivas, mas sim perceber que dentro de cada ser humano, já há um longo período de tempo, haveria possibilidade para um embate entre as perspectivas morais (GM, I, §16). A presença de tal embate entre uma moral nobre e uma escrava seria possível justamente pelo fato do homem ainda ser ponte entre o animal e o super-homem, sinônimo de adoecimento e de transição. Assim, Nietzsche aponta no aforismo 370 de *A gaia ciência*, intitulado *O que é romantismo?*, duas maneiras de encarar e interpretar o sofrimento em vida, a saber, por abundância ou por empobrecimento da vida.

Vale lembrar que, para Nietzsche, toda expressão da vontade humana, tais como a arte, a filosofia, a política, etc. arte, toda filosofia, toda política e interpretação da vida

seria como um remédio, um instrumento a serviço da vida que cresce e luta, que busca dominar. Nessa ânsia de domínio, de acréscimo de poder, sempre haveria, necessariamente, sofrimento em decorrência dos obstáculos e resistências diante da vontade. Diante de tal sofrimento, as pessoas que sofrem por abundância desejariam uma expressão dionisíaca de sua vontade, de sua arte e, igualmente, uma visão e um conhecimento trágico da existência. Este ser humano, que se aproxima da tragédia grega e do deus Dioniso em suas vivências, cheio de plenitude para consigo e com a existência, se permitiria colocar-se em vista do terrível, do questionável, do incerto e do misterioso a fim de alcançar seu crescimento. Encararia e desejaria a destruição, a decomposição e a negação para fins de criação e transformação da vida mesma. O mal, o absurdo e o feio seriam permitidos para este tipo de sofredor, pois haveria uma superabundância de forças engendradoras e fecundas que permitiria transformar os cenários áridos e inóspitos dos horrores da vida em terreno fértil e transformado.

Este ser humano forte e abundante de vida, quando cria, criaria a partir da destruição, da transformação, da mudança, em busca do novo e do futuro, do transitório e do devir. Sua necessidade de destruir ao criar seria uma destruição preche de futuro e de novidade, uma destruição e uma morte para fins de renascimento e transformação. Não haveria nada de odioso ou vingativo em seu processo destrutivo, uma vez que sua forma de valorar e interpretar a realidade não partiria de uma reação contra uma exterioridade. Mesmo assim, esta vontade também é capaz de desejar o eterno. Quando quer eternizar, este tipo de sofredor o desejaria como gesto de amor e agradecimento. Tal perspectiva de sofrimento se aproximaria da concepção e entendimento da tragédia grega como visto por Nietzsche e como exporemos a seguir (4.8).

Por outro lado, haveria aquelas pessoas que sofreriam por empobrecimento da vida. Estas buscariam ordem, tranquilidade, sossego, estabilidade, equilíbrio e normalidade, anestesia e narcótico para encarar o fardo da existência. Estes, os que mais sofreriam, os mais pobres de vida em seus corpos, necessitariam de suavidade, de paz, de bondade e igualdade entre os seus semelhantes, tanto no seu pensar como no seu agir. Precisariam de um outro deus que não Dioniso, um deus salvador e

redentor, um Deus justo e observador que vigiasse a todos igualmente todo o tempo. Um Deus que doaria à vida, à Terra e ao ser humano um propósito e uma finalidade.

Mesmo quando este tipo de sofredor dispensa Deus, não seria ainda capaz de dispensar o além mundo e a metafísica, a lógica como a inteligibilidade abstrata da existência, por que a lógica trabalha no nível do que não muda e, assim, tranquiliza e apazigua. Este sofredor busca e produz uma ciência e um conhecimento da previsão, do evitar o medo e perigo. Quando cria valores e sentidos, o ser humano fraco que sofre de empobrecimento da vida, criaria afim de fazer enrijecer, paralisar eternizar, definir em tudo o seu “ser”, sua essência. Assim estes interpretam, o mundo. Quando pensam e agem em prol da destruição, é sempre contra algo ou alguém, contra o movimento, contra a mudança, contra a perda e a transformação. Já sua necessidade de eternizar vem por conta da sensação de tortura com seu próprio sofrimento diante do que muda, diante da impermanência da vida. Sua vontade de eternizar seria uma vontade tirânica de manter, de imprimir leis e constâncias à realidade. Tal vontade seria uma vontade de vingança, uma vontade ressentida e, por isso, aos olhos de Nietzsche, uma vontade doentia.

Já vimos que, para Nietzsche, a dor, o sofrimento e o adoecimento seriam imprescindíveis para o crescimento da vida. Vimos também que o ser humano seria um animal que lidaria bem com o sofrimento e, de acordo com sua meta, o propósito que consegue criar, ele até buscaria o sofrimento em prol de algo que aumente seu domínio e sua força. Todo adoecimento pra Nietzsche seria um ressentimento, um maldizer a vida e a existência por querê-la diferente, um não assumir o destino um não querer do destino. Seria então diferente estar doente e ser doente para Nietzsche, ou ainda, ser doente e ser doentio. O primeiro diria respeito ao fato de sofrer de uma enfermidade passageira e percebê-la como caminho para uma superação. O segundo, o ser doente ou ser doentio, seria o amaldiçoar da vida num gesto de ressentimento diante do sofrimento. Um não dar conta das vivências deste mundo e, por isso, amaldiçoa-lo e criar além mundos. Assim, a saúde para Nietzsche, mais uma vez, não seria o sinônimo de não adoecer e de não doer, mas, pelo contrário, um passar por isso tudo e, diante do “Foi” ter força para transformá-lo num “Assim eu quis” (Z, II, Da redenção).

Seria desse ressentimento, disseminado pelo ideal ascético ao longo de anos e anos da existência humana, que padeceríamos como seres humanos. Mesmo sendo visto como apenas uma interpretação do sofrimento, das vivências e da vida, o ideal ascético teria em nós o efeito de aprofundar o sofrimento. Seria partindo da nossa condição de ser humanos e de imersos no ideal ascético que deveríamos, junto com Nietzsche, pensar e agir em direção à superação destas condições.

4.6.3) Ideal ascético e tipos de sofrimento desta interpretação

Tentaremos trabalhar neste capítulo a relação e a interpretação que o ideal ascético oferece ao sofrimento do ser humano a partir da transformação da má consciência em ressentimento e em sentimento de culpa. Tentaremos explicitar a diferença e o funcionamento dessas três camadas da relação com o sofrimento de que ainda padecemos como seres humanos. Em especial, traremos a forma como esta interpretação mantém o ser humano doente e o induz a um modo de sofrer por empobrecimento da vida a ponto de querer vingar-se da vida e de querer contra a própria vontade.

A má consciência pode ser definida como o destino da agressividade e da crueldade animal após a socialização, após a chegada e o domínio do Estado. A gênese da má consciência estaria associada à força dos instintos, como descarga impedida em direção ao exterior por conta do Estado, como voltado contra si mesmo e aprofundando a interioridade do ser humano. Sem ter onde ou como expressar seus impulsos mais cruéis e violentos, o animal humano teria se visto forçado a interiorizá-los e trabalhar com estes a retenção dos demais impulsos não cabíveis em sociedade. Mesmo com essa transformação, na concepção nietzschiana (GM, II, §16) os instintos não teriam cessado de impor sua pressão. Como vimos, o que seria fisiológico, corporal e instintivo seria ainda o motor da vontade de potência no ser humano. Os instintos passariam a ser controlados e “interiorizados” mantidos sobre o controle da sua expressão, ou não, a partir do crivo da consciência e da razão. Seria esse o movimento inicial de invenção e aprofundamento da “alma”, a espiritualização como o

controle da consciência e da razão sobre os instintos. Através da *inibição da descarga dos instintos para fora*, o ser humano teria começado a ganhar camadas e aprofundamentos que passou a nomear emoções, estados, impulsos e afetos.

Uma vez em sociedade, o ser humano, este antigo animal acostumado a confiar e seguir seus impulsos e afetos, teria se visto forçado a depender da consciência, como colocado nos aforismos 11 e 354 de *A gaia ciência*, por exemplo, seu órgão mais frágil, desenvolvido por conta do castigo e da emergência da justiça imposta pelos seres humanos mais fortes e pela ordem social. Assim, através da má consciência, desta crueldade voltada para si mesmo, teria se visto forçado se reter, conter seus movimentos e viver avaliando, relacionando causas e efeitos, responsabilizando-se por consequências e etc. Entretanto, para Nietzsche, a má consciência se diferenciaria ainda da consciência como presente e força dos homens nobres que podiam inicialmente prometer. A má consciência seria vista pelo autor como uma profunda doença que o homem teve que contrair diante da brusca mudança de sua existência, a saber, o encerramento no convívio social e pacífico e a aproximação da vida de rebanho (GM, II, §16).

Ao contrário do que se poderia suspeitar, a execução do castigo não seria a origem da culpa e da má consciência. Pelo contrário, de acordo com a hipótese nietzschiana (GM, II, 1§4), enquanto houve o castigo firme e constante, provindo de fora e em direção ao efeito de ações, a culpa e a má consciência não teriam florescido. Isto por que a punição e o castigo serviriam para endurecer, aumentar a resistência quanto aos impulsos, machucar, mas não visariam transformar o indivíduo ou sua alma. Visariam, principalmente, reparar uma perda causada pelo efeito de uma ação. Dentro deste parâmetro de justiça, o castigo impediria o florescimento da má consciência, da culpabilizações de alguém, no sentido de imaginar que uma ação poderia ter sido evitada no controle e contorno da intenção. A justiça apenas condenava e castigava uma ação danosa, independente das intenções. Assim, seria como estar lidando com um fragmento de destino e acaso de ambas as partes, nada seria evitável de maneira causal ou intencional. Além disso, a mesma medida de violência realizada pela ação do criminoso deveria ser devolvida pela justiça na mesma moeda e, sendo assim, não

podendo ser condenável ou tida como “injusta em si”, seria uma espécie de reparação e, assim que efetuada, estaria extinta a dívida.

Como vimos, o ideal ascético e o poder pastoral ajudariam na expansão e no controle do rebanho e a da rebelião escrava. Em (GM, I, §11) Nietzsche comenta quanto à avassaladora força dos senhores e guerreiros que, como bestas inocentes, são interpretadas tanto pelo sacerdote, que lhes disputa o poder, quanto pelo rebanho, como o “mau”. Seria esse ressentimento, esse acreditar que algo que foi poderia ser diferente, diante dos fortes o principal instrumento de amansamento e socialização da estirpe nobre e guerreira. Assim, ao nos socializarmos, passaríamos a viver na base do ressentimento e, por conta disso, sofrer de homem.

O ressentimento seria, para Nietzsche, fruto de uma má digestão, típica tanto do tipo sacerdotal quanto do rebanho. Seria um sentir que as ações poderiam ter sido diferentes, que o passado poderia ser diferente, uma dificuldade em digerir onde a vontade tenta querer para trás, contra a flecha do tempo. Com sua inclinação fisiológica à não-ação, à introspecção e ao aprofundamento da consciência, bem como da má consciência, o sacerdote seria o mestre do ressentimento, o mestre do transformar a vontade criadora em um querer para trás. A vontade, quando não se conforma com o passado, quando tem raiva de não poder querer para trás, tornar-se-ia aflição, vontade de vingança, inveja e dor, causadora de dor ela mesma. A vingança seria a raiva da vontade em relação ao tempo e ao “Foi” (Z, II, Da redenção). Em vista da fraqueza fisiológica do rebanho e do sacerdote, estes deixariam passar muitas ações sem responde-las imediatamente, interiorizando-as, ruminando constantemente, ressentidos com a vontade mesma por não poder querer para trás e evitar algo, ou fazer algo de forma diferente.

Se a vontade não pode querer para trás, dentro da lógica do ressentido, ela mesma seria fonte de sofrimento, logo, seria necessário impedi-la, conte-la, extingui-la para não mais sofrer. Tal perspectiva da vingança de que o querer e a vontade são fontes de sofrimento, interpretaria este “não poder querer para trás” e o sofrimento que a vontade traz como castigo e punição, tendo em vista que esse sentimento, como vimos, emerge como uma violência e uma crueldade introvertidas. Assim, um *espírito de vingança* (Z, II, Da redenção) se formaria na alma humana, ao desdenhar da

própria vontade, de vida e da existência que insistem em querer. Não apenas desdenhar da vontade e da vida, mas interpretar estes como castigos. Nietzsche (Z, II, Da redenção) descreve, então, a progressão lógica deste delírio da vontade na forma do espírito de vingança como peça fundamental da compreensão da lógica e interpretação sacerdotal da vontade a partir do ressentimento.

Uma vez que a vontade não pode querer contra flecha do tempo, não pode intervir no passado, e se sente incomodada e sofrida com o “Foi” do destino, concluiria que “Tudo passa, por isso merece passar”. Tal afirmação seria interpretada como a chave-mestra da justiça, da ordem e da lei do tempo que, sob a ótica da vingança e da punição, desejaria eliminar seus filhos e castiga-los. Ao se perguntar, então, quanto à redenção do castigo que seria a própria existência, a vida e o querer, esta interpretação se depararia com a dimensão eterna do tempo e sua ordem, logo a dimensão eterna da punição e do castigo. Se ato e culpa nenhuma poderiam ser destruídos, tal também não poderia ser desfeito ou equiparado através do castigo. Assim, a única opção que sobraria diante da quase inevitável punição da vontade, seria o não mais querer, o desejar não mais ter vontade. A vontade mesma se redimiria ao tornar-se um não querer.

Seria através dessa lógica ressentida que o ideal ascético disseminado pelo sacerdote desprezaria a vontade mesma e suas fontes, como a natureza, as paixões, as sensações e o corpo. Na falta de sentido para o sofrimento da existência, diante do *horror vacui* e o eco da pergunta “Por quê sofrer?” o sacerdote colocaria a responsabilidade de tal na existência e na vontade que a conduz, transformando o homem em um animal ressentido com o próprio querer e a vida que lhe impele a desejar. Assim, o adoecimento do homem, esse animal ressentido, se espalharia pela terra através do poder pastoral, da proposta de salvação do ideal ascético, pelo *espírito de vingança* que desdenha a existência. O homem seria uma doença causada pelo seu próprio ressentimento, afinal, estar doente seria um tipo de ressentimento (EH, Por que sou tão sábio, §6).

A transformação da má consciência em algo ainda mais profundo e ressentido, em algo que responsabilizasse não o efeito de uma ação, mas a intenção do agente, estaria ligado, então, à transformação da má consciência pelo sacerdote e o ideal

ascético. Diante da perspectiva acima apresentada do *horro vacui*, o sacerdote já encontraria um animal ferido e adoecido. O homem se viu enjaulado na cultura, em sociedade, e precisava de um motivo, de um sentido para tal sofrimento, uma razão, afinal, motivos aliviam (GM, III, §20). Nessa angústia, o homem se aconselharia com seu mago, com seu sacerdote e receberia uma primeira causa para o seu sofrimento: em si mesmo, em uma culpa, um pecado do passado. O sacerdote coloca o homem contra sua própria vontade através do ressentimento e interpreta seu sofrimento como uma chaga.

No que o pastor fere o ser humano, guiando sua má consciência para um ressentimento, ele também joga de volta o ressentimento para dentro de cada um, trazendo a noção de “culpa” e “pecado”. A culpa e a responsabilização são elementos que jogam com a causalidade e o empréstimo de sentido ao sofrimento: se eu sofro, alguém deve ser responsável/culpado por isso, mesmo que este alguém seja eu mesmo. A culpa atribui intenção, atribui causalidade e responsabilidade, seja para fora ou para dentro. O ressentimento voltado contra si mesmo é o modo como o pastor regula o rebanho e redireciona o ressentimento, que implodiria o rebanho, para dentro da pessoa e o responsabiliza, o culpa por algo (GM, III, §15).

Assim, o sacerdote não só conserva a vida dos doentes, como a sua própria vida e expressa sua vontade de potência e dominação ao controlar os fracos e feridos e impor a eles a autodisciplina, autovigilância e a auto superação em direção a uma redenção ou salvação. Tal processo teria deixado a vida do ser humano constantemente alerta quanto a cada ação. O processo de endividamento interiorizado se volta contra si mesmo afim de apaziguar a autodestruição da vida, evitar que o rebanho se mate, e ainda eliminar aqueles mais adoecidos. De doente, o ser humano passaria a pecador. Por que, como fisiologista da não-ação e do controle dos impulsos, do terror da autocomiseração como mostra de valor e medo, o sacerdote só poderia oferecer isso como redenção, a interiorização da culpa e da responsabilidade, o desejar reter e amaldiçoar a própria vida e a vontade em cada ser humano. Com esse procedimento, a velha depressão seria retida. Desta maneira, o poder pastoral teria sido capaz de aproveitar os instintos ruins dos sofredores para fins do poder pastoral (GM, II, §16). No fim de sua interpretação supostamente

redentora e salvadora, o sacerdote nada teria curado, mas teria sido capaz de organizar, conservar e tornar os doentes vitoriosos.

Tendo os fracos e a moral escrava triunfado na batalha pelos valores e interpretações humanas sobre a terra, o homem passa a ser esse ser ressentido e que quer contra a sua vontade. Por mais que a alma como estrutura unitária e indivisível de responsabilização do ser humano seja uma invenção, seria dela que ainda sofreremos, tendo em vista a interpretação moral que ainda nos contamina. Seria preciso compreender essa decadência fisiológica que contamina os corpos e lidar com ela. Apenas dizer que a alma é um constructo histórico, uma invenção recente ou uma passagem em direção a um outro estágio do homem não seria suficiente para aliviar as dores que a volta e a vingança da vontade contra a vida e a própria vontade trazem.

4.6.4) Grande sofrimento e vida como problema

A forma como o ideal ascético interpreta o sofrimento humano, como visto, não teria como finalidade curá-lo, mas, pelo contrário, evita-lo e acusa-lo de ser um castigo da própria existência, da vida e da vontade. Para Nietzsche, tal ideal que até então teria sido o único sentido que a humanidade já teve, encararia qualquer experiência do sofrimento em função de um além mundo e, assim, impediria da *grande dor* emergir, dor essa que faria com que o ser humano se deparasse com sua condição de atribuidor de valor e sentido ao mundo, ou seja, a grande dor de se realizar que não haveriam valores ou sentidos de antemão, nada supra terreno que garantiria um sentido para a existência. Nietzsche (GC, Prefácio, §3) vai refletir a respeito desta grande dor a partir das próprias vivências como filósofo. Ao inverter a lógica e a interpretação ascética e pensar no aspecto positivo e desejável do sofrimento em vida, chegará ao ponto de questionar se seria possível viver ou filosofar sem a doença ou o sofrimento.

A partir desta linha de raciocínio, o autor faria um elogio ao sofrimento como forma de mudar de perspectiva, como forma de transformar tudo o que foi vivido em direção ao pensamento e à alegria. Ainda acompanhando o prefácio de *A gaia ciência*, Nietzsche

destaca o fato de que sua saúde tão oscilante o teria ajudado a se tornar um filósofo pois, um filósofo que teria percorrido muitas saúdes teria, igualmente, percorrido muitas filosofias, muitas perspectivas. Ao contrário do ideal ascético e do gosto popular, não caberia ao filósofo diferenciar o corpo da alma, assim, seu estado de saúde, sua configuração fisiológica, e a transformação destes estaria diretamente ligado à transfiguração de seu pensamento, de seus valores. Assim, este poderia passar e realizar por transfigurações do estado do próprio corpo, e este exercício mesmo seria arte da filosofia.

A vivência da grande dor, a dor sem o aparato moral-interpretativo do ideal ascético, seria uma aliada na libertação do espírito de sua vontade de vingança, libertadora da vontade em direção à sua essência criadora. Isto por que a grande dor seria a mestra da grande suspeita quanto à vida e seu valor e sentido já dado. A grande dor despojaria o filósofo de todas as valorações pré-estabelecidas pela moral, despojá-lo-ia da confiança, de toda a bondade e senso inato de justiça, valores que, anteriormente, o filósofo depositaria sua humanidade. Desta maneira, esse tipo de dor não “melhoraria”, nem “aperfeiçoaria” o homem ou seu espírito, mas, seguramente o aprofundaria. Isto por que, com a vivência da grande dor, seria possível aprender a desenvolver a coragem e a própria medida de resistência e potência do corpo e, desta maneira, opor à grande dor o orgulho e o escárnio.

Ao encarar tal dor, o filósofo teria se colocado diante de um longo e perigoso exercício de autodomínio, uma vez que, diante de tal experiência, não se seria garantido voltar vivo ou mesmo são. Seria um exercício do qual o filósofo Nietzsche retornaria outra pessoa, seguramente com mais interrogações, e com mais vontade de questionar os valores e sentidos. Este teria se despedido da confiança pura e simples na vida e, esta mesma, passou a ser problema, mas não mais castigo, não mais punição, não mais sentido dado. Desta maneira, a vida ganharia espaço para outros sentidos, como aponta Nietzsche, por exemplo, a vida como enigma ou o problema do conhecer (GM, II, §7). Tal concepção, apesar de se abster da confiança na vida, não seria um impeditivo como fonte de alegria e de um novo amor para com a vida, agora constantemente sobre suspeita. Desta forma, nos parece que a proposta de Nietzsche, tanto para a sua própria vida e obra, quanto como proposta de superação

do homem, seria a de trabalhar a doença e o sofrimento, o grande sofrimento, como caminho para dúvida da vida, do valor dado à vida pelo ideal ascético, ou de qualquer ideal inato à vida, e como ponte para a *transvaloração de todos os valores*, conceito o qual trabalharemos em seguida. Desta forma, seu objetivo seria o de fazer, mais uma vez, a vontade ser criadora e se libertar do espírito de vingança que a enlouquece. Tal tarefa não seria fácil, afinal, nem todo adoecimento e nem todo doente seria, necessariamente, um transvalorador de todos os valores.

Nietzsche (EH, Por que sou tão sábio, §6) aponta que o perigo da doença seria o enfraquecimento dos instintos de auto cura do homem, o afetar do seu poder de recuperação e de criação. Tal enfraquecimento se daria pelo ressentimento da vontade, vontade de todo adoecimento. A partir disso, seria possível distinguir mais uma vez a relação do ser humano forte e do fraco em relação à doença. O ser humano forte seria aquele que adoece sem ressentir, sem amaldiçoar a vida, sem esperar um senso de justiça e valoração que procederia metafisicamente por seu corpo. O adoecer sem ressentimento seria o adoecer sem ser doentio. E, seria através dessa possibilidade que o sofrimento poderia ser encarado como ponte para a grande saúde e à abertura para novas perspectivas. O adoecimento e o sofrimento, desta forma, funcionariam como caminho para a transvaloração dos valores, pois quando se é forte, trágico, exuberante, mesmo no sofrimento, seria possível realizar uma auto avaliação dos valores que até então compuseram a existência. Dessa maneira, se padece sem adoecer, se adoece sem se tornar doentio. A doença faria duvidar da vida e permitiria o deslocamento de perspectivas. A doença que, assim, seria perigosa para o fraco, poderia ser benéfica e estimulante para o forte.

O que trabalharemos a partir de então é a possibilidade de que Nietzsche trabalhou em sua própria vida, em seu próprio corpo, e tratou em sua obra uma crítica dos valores e do sentido do ideal ascético em direção à libertação da vontade para a criação de novos valores e sentidos para a existência, livres da negação do sofrimento, do espírito de vingança e da doença que seria ser humano. Para a realização de tal transvaloração de todos os valores, um dos primeiros passos teria sido, justamente, encarar, avaliar e atribuir um sentido diferente às próprias experiências de adoecimento, sofrimento e solidão. Diante da vida como problema,

seria possível passar a reavaliar todos os valores e as formas de avaliação, as interpretações até então vigentes. Seria essa outra vivência do sofrimento que teria oferecido ao próprio Nietzsche a oportunidade de repensar a relação com o próprio sofrimento e trabalhar sua filosofia. A partir da vivência do sofrimento como exuberância, teria sido possível pensar como a formação moral influencia na vivência do sofrimento, tomando-o como algo negativo dentro da existência e, a partir de então, reinterpretá-lo através de uma transvaloração de todos os valores, uma reinterpretação da moral a partir da vontade de potência.

4.7) O exercício de transvaloração de todos os valores

4.7.1) Reavaliar todos os valores

O conceito que discutiremos nesse subcapítulo é o de “transvaloração de todos os valores”. Em alemão, o conceito é escrito como *Unwertung aller Werte*, sendo a palavra *Werte* correspondente à palavra “valores” em português e presente também na palavra *Umwertung*, “reavaliação” em português, tendo a partícula “Um” o sentido de retorno e mudança. A escolha da tradução que utilizamos por *transvaloração de todos os valores* seria justificada pelo caráter de ultrapassagem, de reavaliar além e através dos valores já estabelecidos e se encontra justificada na nota de rodapé de número 81 da edição de *Além do bem e do mal* que utilizamos como referência para o trabalho. Tal conceito se torna presente na obra nietzschiana após o livro *Assim falou Zaratustra* e acompanharemos, principalmente, as reflexões e usos de Nietzsche deste conceito em seus trabalhos *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce homo*, ambos livros dos últimos anos de escrita do autor. Para além destes trabalhos finais, compreendemos que este projeto de reavaliação dos valores morais estaria presente anteriormente em sua obra como, por exemplo, em *A gaia ciência* onde ele coloca que sua crença lhe indicava que seria necessário fixar novos pesos em todas as coisas (GC, §269).

O conceito é trazido pelo autor como importante tarefa e exercício de suprema autorreflexão da humanidade (EH, Por que sou um destino, §1). Ao mesmo tempo em que ele é apresentado como um conceito que abrangeria uma tarefa para ser realizada para com toda a cultura, o autor também o maneja como um exercício que ele mesmo realizou para com sua vida (EH, Por que sou tão sábio, §1). Este exercício lhe teria sido possível uma vez que, como já apontado no presente trabalho acerca da importância que o autor atribuía a vivenciar várias saúdes, O autor teria tido a força de ele mesmo vivenciar diversas saúdes. Foi com esta força que Nietzsche teria conseguido ver como enfermo os valores mais saudáveis e desde a força e plenitude os instintos que impeliriam à decadência. Nietzsche teria sido mestre desta oscilação entre a exuberância e a decadência. E, por conta desta maestria, estaria em suas mãos a capacidade de inverter perspectivas, e, por isso, somente a ele seria possível pensar uma transvaloração de todos os valores. (EH, Por que sou tão sábio, §1). Nietzsche viveu em si a decadência e a debilidade em seu pensamento e vida, seja pelo apreço dos filósofos modernos que depois ele se tornaria crítico mordaz, seja pelas recaídas em sua débil saúde física, seja pelos arrependimentos de sua vida. Nietzsche se avaliava ele mesmo como um perito em questões de decadência.

O que tentamos propor aqui seria conceber o exercício de transvaloração de todos os valores como um exercício individual que envolveria reavaliar, a partir do próprio corpo, os valores e sentidos assimilados através da cultura, do Estado e da sociedade. O exemplo que tomamos para esta possibilidade e viabilidade de pensar esse exercício como um exercício individual nos seria apresentado pelo próprio Nietzsche com sua vida e ao longo de sua obra, em especial em seus escritos onde reflete a respeito da importância de todas as suas vivências, sofrimentos e adoecimentos na composição de seu trabalho filosófico. A passagem de maneira singular por vários anos de doença e sofrimento de Nietzsche significariam, para ele, a sua cura (EH, Por que sou tão sábio, §1). Mesmo que este período signifique também, recaída e decadência.

Assim, prosseguindo com nossa definição do conceito a partir do escritos onde Nietzsche reavaliaria e ressignificaria suas próprias vivências, transvalorar seria sinônimo de trocar de perspectivas e, a partir deste distanciamento e comparação,

reavaliar os valores e sentidos que teriam validos como verdades até então, estando incluso o valor que coloca a verdade como algo a ser descoberto, seja em si mesmo, seja no mundo. Quando especifica o que lhe foi necessário para tal tarefa (EH, Por que sou tão inteligente, §9), coloca em foco também o seu funcionamento ao afirmar que tal exercício teria a ver com a grande questão de como ser tornar o que se é, como ser a pura afirmação de si mesmo e de todas as vivências que já experimentou, sem, portanto, a vontade de vingança. A questão de como se chega a ser o que se é, presente mesma no subtítulo de *Ecce homo*, seria uma pergunta importante para Nietzsche e um antagonismo tanto ao espírito de vingança quanto à pergunta da filosofia grega antiga “*conhece-te a ti mesmo*”. Tal questionamento teria a ver com a arte da conservação de si mesmo, com a derradeira busca de si, e o exercício do amor a si. A tarefa em questão se afastaria, necessariamente, da medida média, da normalidade da humanidade e da moral vigente, daí decorreriam seus riscos, percalços e a necessidade de coragem para encará-la. Alcançar ser o que se é pressuporia, ao menos, suspeitar minimamente do que se é. Assim dito, pressuporia ter *sentido e valor próprios para todas as vivências e experiências*, inclusive os erros, atalhos, desvios, atrasos, a seriedade, a gravidade, etc.

Neste terreno seria preciso uma grande prudência, uma grande sagacidade, uma vez que o “*conhece-te a ti mesmo*”, ou o buscar a essência, os valores e o sentido imutáveis do ser poderia representar o caminho para a destruição. Essa suspeita sobre como se tornar o que se é exigiria muito mais do esquecimento e do desconhecimento de si como razão em si e sagacidade, a verdadeira sagacidade. Isto porque a transvaloração que Nietzsche nos apresenta como por ele realizada, envolveria o manejo da faculdade ativa do esquecimento e uma grande capacidade digestiva para a vida. Tal tarefa da transvaloração exigiria um jogo hábil de manejo de faculdades opostas. Saber hierarquizar as faculdades, tais como a força ativa do esquecimento e a vontade de memória, os instintos e a consciência. O resultado da transvaloração trabalharia com a aceitação não só do passado, mas também do futuro porvir. No fim, não querer que algo se torne diferente do que é, nem si mesmo (EH, Por que sou tão inteligente, §9).

Pensaremos, portanto, a transvaloração dos valores como a terapêutica que Nietzsche aplica, simultaneamente a si mesmo e sugere à cultura. Isto é, sugere a transvaloração como exercício e como tarefa tanto em relação ao diagnóstico da cultura e do indivíduo que sofrem de homem. Ao apontar o tornar-se quem se é como processo de cura para o sofrer da enfermidade homem, seria a transvaloração de todos os valores o exercício capaz de livrar a vontade do espírito de vingança, retomar seu aspecto criador e não mais desejar ser outra coisa, não mais desejar outro mundo, mas apreciar a vida e a Terra no que ela tem de sofrimento e de abertura de valor e sentido para a avaliação e interpretação. Em um nível individual, tal exercício envolveria reavaliar todas as vivências, inclusive as ruins, adoecidas e fracas, como boas, necessárias e fortalecedoras. O que uma vez fora avaliado como “mau” e acaso, passaria a ser visto como algo “ruim” que a minha vontade quis (EH, Por que sou tão inteligente, §9). Em um nível cultural e tratando a humanidade como um processo histórico contaminado pelo ideal ascético, Nietzsche (EH, Por que sou um destino, §1) aponta tal exercício seria a suprema autorreflexão da humanidade, uma reavaliação em relação à mentira de milênios.

A tarefa da transvaloração de todos os valores seria um exercício para seres humanos fortes e imoralistas que sofrem de exuberância, uma vez que tal tarefa implicaria não apenas a destruição e desconsideração dos valores e do sentido imposto a milênios à espécie humana, mas envolveria, consecutivamente, a criação de novos valores e sentidos, desta vez, sempre provisórios e afirmativos da existência. O movimento de demolir valores deve acontecer de maneira simultânea com a criação e a emergência de novos em função de não cair no abstrato e ideal vazio de valor e sentido do niilismo e da grande depressão (EH, Por que sou um destino, §2). Seria necessário acreditar tanto na mentira da verdade, que, portanto, não existiriam valores absolutos e imutáveis, quanto na mentira da própria mentira, como se houvesse um fundo verdadeiro para além da aparência e do falso. Sempre seria necessário criar novos e efêmeros valores, cada vez mais fortes e dominantes da realidade (EH, Por que sou um destino, §1). E, ainda, bem como a forma de avaliação da nobreza descrito na primeira dissertação de *A genealogia da moral*, toda negação seria fruto de uma afirmação, não haveria, como no movimento do ressentimento, uma avaliação a partir da negação de algo (EH, Por que sou um destino, §2).

Se a má consciência, o ressentimento e a culpa são os males que, erigidos pela moral e pelo ideal ascético desse sistema de valores, não só assolam o homem moderno, mas o constituem. Seria necessário operar uma inversão desses valores, toda uma reinterpretação do sentido da existência que teve como meta, até então, a fuga da experiência do sofrimento e a espera por um além mundo, um mundo melhor, uma outra realidade. Nietzsche nos ofereceria em seus escritos, principalmente os quais refletem e avaliam suas próprias vivências, o exemplo do êxito em tal exercício de inversão de valores e interpretações, o exercício de afirmação da vida e superação da decadência moderna. Este exercício levaria à revitalização da vontade de potência na vontade de cada indivíduo em direção à esta existência, à esta vida e à realidade como a construímos.

Para tal tarefa, seria necessária uma grande saúde, a visita a várias perspectivas através das diversas saúdes que um corpo suportaria para passar cheia de riso e de coragem diante do grande sofrimento e do risco de sucumbir ao niilismo. A seriedade é vista por Nietzsche como sintoma de absolutismo, de um metabolismo mais trabalhoso, que faz a vida funcionar com dificuldade e que se encerra em um sistema moral, de vontade por absoluto e vontade de verdade, de peso com que a vida seria carregada em valores e interpretações absolutas. Em seu oposto, estaria a jovialidade e a alegria necessárias para rir de todos os valores, atentar-se à sua impermanência, a seu absurdo, com um que quê de riso e de aventura (GM, III, §25). A tarefa da transvaloração deve ser acompanhada de um excesso de coragem, do riso, da jovialidade (CI, Prefácio). Todo meio seria bom para desenvolver isto, sobretudo a guerra, no sentido que Nietzsche atribui a essa condição, ou seja, a de manutenção, estimação e conservação das inimizadas e dos defensores de valores opostos aos seus.

A criação dentro do processo de transvaloração tem a ver com a reafirmação do fundamento da vontade, ou seja, o seu impulso à criação de valores e sentidos, do seu dizer sim ao jogo da criação (Z, II, Da redenção). Na obra nietzschiana, tal aspecto criativo é, muitas vezes, acompanhado da imagem do nobre, que, por sua força fisiológica, esquece fácil os acontecidos e vive em uma certa inocência devido essa força; a imagem da criança (Z, I, Das três metamorfoses) que consegue criar valores

e vê tudo no mundo pela primeira vez como sua criadora, plena de inocência e esquecimento, apta a criar novos valores; e a imagem do artista que, como com uma segunda inocência, consegue igualmente avaliar e interpretar a vida com olhos de criança, como pela primeira vez, a partir de seu *estilo*. Nietzsche reconheceria a arte dos artistas de não mais saber, de esquecer, de voltar a, como um grego, saber adorar a superfície, a aparência, a mentira e o engano, a mudança (GC, Prefácio, §4). São essas algumas das imagens que Nietzsche traz dos que conseguem libertar a vontade do espírito de vingança e do ressentimento que, até então, teria constituído e adoecido o homem. Tal transvaloração dos valores teria a ver, então, com a criação, com a nobreza, com uma parcela de solidão e autonomia, uma vez que o rebanho seria contaminado pelo ideal ascético e teria que ver com uma vivência doentia como homem e da manutenção dessa vida de rebanho e de ser humano.

Isto não quer dizer necessariamente que Nietzsche conceberia uma vida totalmente imoral, uma vez que o ser humano seria fundamentalmente a criatura que atribui nome, peso e sentido ao mundo. Mas sim, que a moral seria sinônimo de modo de vida, de interpretação da vida e que, como tal, deveria ser colocada diante da crítica e reconhecida como provisória. Diante da avaliação dos sistemas morais, o necessário seria criar uma moral saudável, que não fosse fértil para o espírito de vingança e este seria, também, seu trabalho de transvaloração.

4.7.2) Moral como problema

Em *Crepúsculo do ídolos*, um capítulo inteiro é dedicado a refletir a respeito da moral como algo antinatural, ou ainda, “anti-instintivo”. *Grosso modo*, o papel da moral seria o de indicar o modo de vida para se alcançar alguma finalidade. “Faça isso e será feliz.” (CI, Os quatro grandes erros, §2). Na concepção nietzschiana da genealogia dos sistemas morais até o presente, tais sistemas teriam sido capazes de colocar um sentido na vida, nas vivências e na existência de forma que o vivente mesmo avaliaria a vida como algo negativo, como algo indesejado, como algo condenável e que não valesse a pena. Dentro da perspectiva de Nietzsche apresentada no capítulo

supracitado de *Crepúsculo dos ídolos*, uma condenação da vida por parte de um vivente seria algo falso, errôneo e apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida (CI, Moral como antinatureza, §5), uma vez que o valor da vida não poderia ser objetivamente estimado por um vivente, logo, parte interessada do processo (CI, O problema de Sócrates, §2).

Afinal, seria preciso estar fora da vida e conhece-la de forma geral para poder sequer tocar no problema do valor da vida. Para conseguir avaliar o valor da vida e da existência seria necessário de antemão tanto ver a vida de fora desta, quanto saber o sentido e a finalidade da existência em si. Para Nietzsche, estes seriam problemas inalcançáveis de maneira objetiva ao conhecimento e ao vivente, o que não significa que não seriam constantemente produzidos de maneira perspectivista. O aspecto antinatural da moral se expressaria no adoecimento de espécies de vida, nas maneiras de avaliação, como aquela que cria Deus para avaliar de forma negativa a própria vida. Tal espécie de vida que cria essa moral seria fisiologicamente declinante, enfraquecida, cansada, condenada. A moral como “negação da vontade de vida” seria expressão do *instinto de decadência* (CI, Moral como antinatureza, §5).

Não seria o caso de Nietzsche condenar qualquer espécie de moral, qualquer codificação de valores a partir de um sentido, tendo em vista que, como a vontade de potência, em seu fundamento, se expressa na criação destes, como vimos, seria impossível ao ser humano não avaliar e interpretar. O que a crítica de Nietzsche (CI, Moral como antinatureza, §4) visaria, seria a diferenciação entre sistemas morais dominados por um instintos de vida, ou, ao contrário, voltados contra os instintos de vida. Sistemas morais que tentariam consolidar valores e sentidos para além da avaliação e interpretação instintual, que tentariam pregar verdades, metafísica e elementos fixos e imutáveis dentro de sua interpretação do ser humano e do mundo, caracterizar-se-iam como contrários ao movimento da vida para o filósofo.

O primeiro problema da moral que podemos apontar, então, seria quando ela se torna algo que se acredita a verdade e não se percebe como imoral ela mesma, isto é, como uma forma de vida, uma forma de avaliação do mundo, uma perspectiva. O objetivo de Nietzsche (VP, IV, §413) seria o de demonstrar a homogeneidade entre o que é moral e imoral apenas com a diferenciação do valor de perspectiva. Em suas

conclusões, a amplificação de uma moral só seria possível por meios imorais, bem como visando fins imorais. Logo, toda moral teria algo de impositivo em relação à dominação das forças da realidade e dos corpos a partir da vontade, todo sistema moral seria uma disputa de forças e algo imoral.

O segundo problema que podemos apontar em relação à moral, que tem relação com a questão acima, seria que, a partir da vontade de verdade, a partir de sua tendência a dominar a realidade de maneira absoluta e absolutista, os sistemas morais decadentes tenderiam a negar ou avaliar negativamente os aspectos cambiantes e moventes do mundo. Neste sentido, as aparências, as sensações, o corpo, as paixões, o esquecimento e os instintos seriam renegados a um segundo plano em comparação com a razão, a consciência, a memória, as faculdades que ensaiam impor lógica, identidade e finalidade à existência. Desta maneira, tendo os instintos e o corpo sido separados e renegados a um segundo plano, sendo rebaixados em questão de valor em comparação com as faculdades da razão e da consciência, os sistemas morais decadentes, frutos de uma fisiologia degenerada, podem passar a desconfiar e renegar a avaliação e a interpretação dos impulsos e afetos.

Quando um sistema moral deixa de confiar nos instintos e passa a observá-los e controlá-los a partir das finalidades e das causalidades da consciência e da razão, estaria presente, para Nietzsche, um sintoma de decadência, de negação da vida, de ressentimento, de espírito de vingança que teria tomado a vontade. Em especial por tais sistemas morais, como já vimos, renegarem a partir de certas faculdades recentes do psiquismo humano as origens de suas próprias atividades. Sem perceber que mesmo as faculdades da memória, da consciência e da razão tirariam suas forças e seu movimento dos instintos e das paixões, os sistemas morais que visam encontrar o estático na vida e na realidade, renegam o próprio corpo. Talvez seja nesse sentido que Nietzsche (EH, Por que sou tão inteligente, §9) aponta que o exercício de transvaloração requer, ao mesmo tempo, o distanciamento e conciliação de faculdades opostas. Nietzsche não seria contra o uso e a organização das faculdades da razão, da consciência e da memória, pelo contrário, tais faculdades são vistas pelo pensador como meios para o ser humano alcançar sua própria superação, perpetuar a vontade de potência. O que Nietzsche condena como médico da cultura seria a

negação da vida e do devir a partir do encobrimento da grande razão pela pequena razão, do controle e do domínio da razão sobre o corpo. O problema da relação entre instintos e razão seria visto por Nietzsche como basilar para a discussão sobre a produção da liberdade, da autonomia e da moral nobre, como veremos no subcapítulo seguinte.

Por fim, um terceiro problema que podemos apontar em relação à moral e a sua negação da vida, seria a sua tendência, como vimos acima, de normalizar e padronizar a finalidade da existência. Seria apenas com a criação e a manutenção de um sentido definitivo para a existência, um sentido para a humanidade, tais como a felicidade, a paz, um mundo sem sofrimento, a riqueza, a redenção e a salvação, etc. que os sistemas morais poderiam colocar os pesos e valores das coisas, bem como produzir modos de ser, formas de avaliação. Isto quer dizer que, para cada sentido que a existência ganharia, novas virtudes, comportamentos, ideias seriam valorizadas como positivas e negativas, sempre de forma homogênea em relação ao povo, a população a qual este sistema moral recai. Valeria a regra “Faça isso e será feliz”.

Os sistemas morais auxiliariam na manutenção da massa uniforme do rebanho e na preservação do próprio instinto de rebanho. Como vimos, a consciência e a memória como capacidade de fazer promessas seriam impostas e garantidas através do castigo a partir da formação do Estado. Desta maneira, os seres humanos da moral escrava, se encontrariam desorientados em relação ao sentido do sofrimento e dependentes da má consciência e do ressentimento para viver na emergente sociedade. Assim, a consciência e a memória seriam para o ressentimento do rebanho, o que será utilizado pelo poder pastoral para fins de controle. A moral como normalidade recai sobre o rebanho para a sua orientação, manutenção, amansamento, apaziguamento. Assim, sistema moral e rebanho se aproximariam.

Logo, a superação da moral, do instinto de rebanho e do ideal ascético teria que ver com a autonomia, a solidão, a produção independente de valores e sentidos por parte da vontade, o desprendimento do rebanho. Para o autor, o indivíduo que visasse isso cultivaria uma moral nobre e se tornaria um indivíduo soberano supramoral, capaz de se aproveitar ao máximo da consciência e feliz por poder prometer. Disto se tira a relação entre vontade, moral e a transvalorização de todos os valores. No intuito de

livrar a vontade do espírito de vingança que os sistemas morais lhe emprestam, que consolidam a condição do homem como ser doente, a transvaloração de todos os valores visaria inverter a relação com a moral, livrando-a da vontade de verdade, reconduzindo a grande razão, o corpo, para uma mais alta estima e, por fim, decompondo o instinto de rebanho ao produzir indivíduos soberanos e supramorais.

4.7.3) Indivíduo soberano e o desvencilhar do rebanho

O indivíduo soberano, supramoral e autônomo, seria portador do *espírito livre* e, portanto, teria uma outra relação com a moral, independente da vontade de verdade, da inferiorização do corpo pela razão e da normalidade que a moral imporia ao rebanho. Tal sistema moral próprio do indivíduo soberano, do ser humano ainda porvir, se aproximaria, em muitos aspectos, da moral nobre que Nietzsche descreve ao longo de *A genealogia da moral*. Contra o indivíduo soberano, que tem sua própria moral como alicerce e sua consciência como um instinto que lhe permite fazer promessas e tornar-se um destino, luta todo o peso de milênios de um sistema moral ascético, que não permite nem o esquecimento, nem a memória como uma faculdade saudável que afirma a vida. Daí a tarefa de torcer os valores morais que constituem o ser humano como normalidade e como forma de adoecimento, de transvalorá-los para que seja possível a emergência do indivíduo soberano, este capaz de exercitar a liberdade, fazer promessas e que tem a vontade livre do espírito de vingança.

A moral que emerge do indivíduo soberano seria diametralmente oposta à moral que emerge do rebanho, seria diferente da moral escrava. A moral escrava teria a ver com o instinto de fraqueza, que adoeceria a vontade e faria essa se tornar ressentida e depender e desejar a estabilidade, a certeza, a metafísica. Ainda, essa moral estaria associada à necessidade de obedecer e seguir (GC, §347) e, logo, com o desenvolvimento e a expansão do instinto de rebanho no homem. Com a rebelião escrava, o instinto de rebanho teria tomado a palavra e as palavras e passaria a avaliar o não egoísmo, desinteresse, a paz e o equilíbrio como bem (GM, 1, §2). A felicidade do rebanho seria algo pretensamente universal, com segurança, ausência de perigo, bem-estar, constante felicidade para todos. O rebanho seria onde o sofrimento é visto

como algo a ser abolido. Seria a perspectiva reinante entre os seres humanos e a sua maneira de encarar a realidade.

Enquanto a moral escrava e o instinto de rebanho dependem da moral e da vontade de verdade para obedecer e adquirir certeza e estabilidade, a moral nobre do indivíduo soberano dispensaria as verdades cristalizadas pois sua vontade quer ser criadora de valores e sentidos que lhe caibam. Enquanto a moral escrava de rebanho buscaria a estabilidade e a obediência, a moral nobre produzida pelo espírito livre encontraria prazer e força na autodeterminação e na liberdade da vontade (GC, §347). A moral do nobre, ou seja, a forma de avaliação do tipo nobre, buscaria a liberdade da vontade onde o espírito se despe da fé, da necessidade e do desejo pela certeza, experimentando dançar sobre as próprias pernas entre as possibilidades, até mesmo ao lado de abismos, e arriscar de encontro ao desconhecido. A moral nobre seria instintivamente avessa ao rebanho. Avaliaria instintivamente que os lugares e os modos onde o ser humano mais floresceu, mais se superou e experimentou expansão, teriam sido aqueles com as maiores condições de periculosidade, onde reinava a invenção e a dissimulação. Enquanto os moralmente fracos se aglutinariam em busca da segurança, os fortes se desvencilhariam em busca do perigo e da expansão de sua vontade, do domínio da realidade de maneira autônoma (GM, III, §18). Essa moral, voltada para a aventura e para a guerra, no sentido de domínio da realidade, teria a vontade saudável e afirmativa em relação à vida, a qual seria capaz de criar mesmo diante do abismo. Seria, portanto a representação da moral de um *espírito livre*.

Como vimos acima ao acompanhar a genealogia dos valores morais (4.5.1), Nietzsche descreveria uma maneira específica dos nobres, poderosos e superiores em posição e pensamento avaliarem e produzirem moral. Seu próprios atos e pensamentos seriam afirmativos, seriam eles mesmos avaliados como “bons” em oposição a tudo que seria baixo, de pensamento baixo, comum, vulgar, plebeu, isto é, “ruim”. Deste *pathos de distância*, dessa diferença existente em sua própria afirmação, e não pelo ressentimento ou pela reação, seria que a nobreza tomaria para si o direito de criar valores e atribuir nomes a eles, bem como às coisas. Deste *pathos de distância* que emergiria a oposição “bom” e “ruim”. Teria mesmo relação com a origem da linguagem

tendo em vista o poder da estirpe senhorial de dizer, “isto é, isto” e ser acatada (GM, I, §2). A moral nobre, portanto, quer ser criadora e não depender de obediência e da verdade colocada de maneira estática e prescritiva, como feito pelos sacerdotes. Assim, a partir de sua força e de sua vontade afirmativa, a nobreza usufruiria do privilégio da *responsabilidade*.

Ao invés de dotados de má consciência e culpa, faculdades tardias e dependentes do aprofundamento da alma da moral escrava e do ideal ascético, seria próprio dos espíritos livres desenvolverem a *responsabilidade* através da faculdade da consciência. A responsabilidade, fruto do desenvolvimento da consciência e da memória no ser humano, se diferenciaria, para Nietzsche, da culpa, e emergiria, bem como a capacidade de fazer promessas, como um privilégio dos seres humanos fortes. O ser humano forte, possuidor da vontade própria, duradoura e independente, seria capaz de fazer promessas pois teria consciência de quem se é. Teria, portanto, diante dos seres humanos adoentados, consciência de seu próprio poder e liberdade, um sentimento de realização. Uma vez que ele poderia prometer e responder por si, se responsabilizar, ter vontade de responsabilização enquanto os outros não, ele teria consciência de sua força a partir da própria afirmação. Com o domínio que teria sobre si, porque saberia tanto obedecer como comandar a sua vontade e a hierarquia de seus impulsos, lhe seria dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e as outras criaturas, até mesmo do destino e do futuro. Isto no sentido de que, uma vez prometido, sabendo avaliar e interpretar a si e ao mundo de maneira autônoma, garantiria, já no ato da promessa, a sua responsabilidade em um *continuum* de sua própria existência.

A consciência e a promessa estariam diretamente ligadas à faculdade da memória, à vontade de memória. Como visto acima, a memória seria uma suspensão da força ativa do esquecimento, seriam faculdades opostas, sendo esta segunda desenvolvida neste animal onde o esquecer seria uma forma de saúde. Como um esforço de prosseguir querendo o uma vez querido, fazer memória na vontade. Tal desenvolvimento, com toda a distinção que ele exige da realidade, com toda a avaliação temporal da realidade que ele demanda, para poder dispor de tal maneira do futuro, houve um grande esforço. Esforço e força em tornar o ser humano mesmo

confiável, calculável, exigiu de si uma grande capacidade de reflexão de volta do olhar sobre si, de controle de seus instintos. Nisto o ser humano teria se tornado confiável, constante, necessário para responder por si como porvir (GM, II, §1).

Esta seria a descrição de Nietzsche do homem “livre” (GM, II, §2). Isto por que este não estaria completamente livre das contingências, mas, pelo contrário, livre por que saberia jogar com as contingências. Seria este o possuidor de uma duradoura e inquebrável vontade, o que lhe ofereceria a *sua própria medida de valor de si e das coisas*. Este ser humano olharia para os outros e para o mundo a partir de si e de sua vontade criadora e afirmativa. Ofereceria a palavra como algo seguro, não seria escravo da vontade, não teria ressentimento ou espírito de vingança. Saberá que é forte o bastante para manter sua palavra, mesmo “contra o destino” e as adversidades. Possuiria, portanto, um orgulhoso conhecimento do *privilégio* extraordinário de sua responsabilidade e a consciência desse poder sobre si mesmo e o destino. Para Nietzsche, para os nobres de espírito livre, tal privilégio se tornaria instinto neste corpo, um instinto dominante. Tal instinto seria, por fim, sua própria consciência (GM, II, §2).

Assim, pode-se trazer desde de Nietzsche o problema da responsabilidade e da liberdade pensada a partir do corpo e dos instintos, ao invés de a partir da culpa e do livre-arbítrio do ideal ascético. Para o autor, a responsabilidade e a liberdade da vontade livre não envolveriam nem seguir as paixões e os instintos sem critério, nem os suprimir em nome da razão e da autodisciplina. O caminho seria a responsabilização pela hierarquia dos impulsos, um certo orgulho de quem se é e o auxílio por parte da razão em direção à finalidade dos impulsos “naturais”, às inclinações do corpo, às avaliações e interpretações inconscientes que querem descarregar a força do organismo. Os valores e interpretações chegariam depois à consciência, à pequena razão, se arquitetariam posteriormente dentro de sistemas morais e lógicos (CI, Incursões de um extemporâneo, §38). *A liberdade seria ter vontade de responsabilidade por si próprio*. Ser escravo dos instintos, dos impulsos e dos afetos seria sinônimo de não conseguir não responder de imediato a um estímulo, sem uma avaliação mais demorada.

Todas as paixões seriam funestas e estúpidas e, casadas com o espírito (a porção racional do corpo) se espiritualizariam, adquirindo moderação, controle, resposta, reflexão. O que a moral teria feito até então seria condenar as paixões por sua estupidez, por seu descontrole e, por isso, almejava inibi-las. Algo estúpido para Nietzsche, uma vez que seriam as paixões as raízes da vida no corpo. A partir disto, o autor sugeriria uma guerra inteligente com as paixões. (CI, Moral como antinatureza, §1) Afinal, como a fraqueza da vontade seria a incapacidade de responder imediatamente a um estímulo, os moralistas, fracos de vontade, necessitam do exercício do autodomínio e da autovigilância constante para se imporem deveres, restrições e cortarem as paixões. A hostilidade radical com as paixões seriam também um sinal de degenerescência fisiológica para Nietzsche (CI, Moral como antinatureza, §2).

Uma vontade forte e livre seria sinônimo de uma vontade que consegue prorrogar uma decisão e, assim, escapar do automatismo do hábito. O instinto como dever, “ter” que seguir um instinto seria sinônimo de degenerescência, de fraqueza fisiológica (CI, O que falta aos alemães, §6). Assim, Nietzsche não seria contra a razão e a consciência, mas em favor de que estas trabalhem em prol dos instintos. O *pathos* de distância, mencionado acima, que garantiria a diferenciação do nobre de sua realidade e dos outros, deve ser mantido pelo espírito livre para não reagir imediatamente aos estímulos. Ainda assim, liberdade ainda significaria que os instintos de dominação e expansão predominariam no corpo, buscando por aventura, pelo desconhecido, pela guerra de combate através da valoração e da interpretação do mundo como criação. Esses instintos fortes e dominantes trariam autoridade e disciplina para o espírito livre, mas uma disciplina não tomada pelo ideal ascético, ou por sistemas morais rígidos, pois ela não teria finalidade definida. A finalidade da disciplina, bem como da vontade, ainda deve ser definida pelos impulsos, pela hierarquia dos impulsos de maneira autônoma, independente de um sistema moral totalizante.

Já se percebe que o caminho do indivíduo soberano seria um caminho solitário e averso ao rebanho. Ao construir valores e sentidos, não a partir do nada, mas a partir mesmo da transvaloração de todos os valores colocados pela moralidade dos costumes, a vontade livre do espírito de vingança e, logo, do ressentimento pela vida,

não poderia seguir prescrições e finalidades morais, sejam ditadas pelo sacerdote, sejam ditadas pelo rebanho. A vida perderia o sentido dado e inapto, o mundo seria visto como uma oportunidade de criação e, com esta concepção da vontade de potência, nenhum objetivo poderia ser prescrito ao indivíduo soberano de antemão. Além disso, como visto, para a exploração da máxima potência de sua vontade, o indivíduo soberano deve escapar da necessidade de conforto e segurança do rebanho, deve fugir da aversão à dor que o rebanho partilha. Assim, o espírito livre seria oposto ao rebanho, aos ideais modernos e seu niilismo e amigo da solidão (ABM, §44), isso afim de escapar à normalidade do ser humano, isto é, a doença homem.

Para encarar tal medida de força e solidão, de apego à vida, seria necessária uma grande saúde, ou seja, uma variedade de saúdes que permitam o jogo de mudança de perspectivas. Tal ser humano combateria a doença da vontade do homem, todo seu espírito de vingança e, para Nietzsche (GM, II, §24), emergiria no futuro como redentor, como ser humano do grande amor e do grande desprezo, como um espírito criador cuja força impulsora afastaria toda transcendência e insignificância. Tal espírito libertaria a realidade da maldição que o ideal ascético lhe lançou. Sua chegada como transformação de toda espécie salvaria a humanidade, inclusive, do nojo, desprezo e niilismo que emergiria com a queda do ideal ascético. Nessas condições, sua vontade de vida deverá ser exacerbada para não perecer ou encarar a vida mesma como uma punição. Até se tornar absoluta vontade de potência, vontade de criação de valores e sentidos. Desta maneira, salvaria da grande depressão ao libertar a vontade do espírito de vingança e garantiria com que a humanidade pudesse seguir como criadora de si, afirmadora da vida. Seria este o ser humano vencedor, ao mesmo tempo, de Deus e do nada.

Ao nos debruçarmos sobre o aforismo 24 da terceira dissertação de *A genealogia da moral*, no qual o autor trata sobre este tipo de ser humano, seria possível entender que Nietzsche não se referiria a um indivíduo único, escolhido e salvador, mas um tipo de homem, isto é, a própria superação do homem como espécie. No entanto, dentro da obra nietzschiana, haveriam muitos paralelos da descrição do processo de produção do indivíduo soberano com a própria vida do autor e o reconhecimento pelo próprio de que ele mesmo teria se livrado do ideal ascético e exercitado a

transvaloração de todos os valores. Assim, seria este relato do próprio Nietzsche que nos embasaria para pensarmos um processo de libertação da vontade em um nível individual, como um possível exercício individual, como caminho para a humanidade se livrar do espírito de gravidade e do espírito de vingança, curando-se da doença homem (GM, II, §24).

Tentou-se apresentar aqui como o indivíduo soberano do espírito livre lidaria, através da transvaloração dos valores, com os três problemas da moral acima apresentados, a saber: a vontade de verdade, a negação do corpo e a normatização do rebanho. Um indivíduo que produziria uma moral criadora e afirmativa da vontade e da vida, em lugar de uma moral transcendental. Como consequência, a dominação da realidade ofereceria seus perigos e sua carga de desconhecimento, de aventura. Através desse embate com a realidade, deste exercício perigoso da vontade criadora, que o ser humano seria capaz de pesquisar e entender seus próprios recursos, virtudes, armas e buscar o autoconhecimento como homem do conhecimento. Isto é, autoconhecimento diante do novo, do diferente, do desconhecido. Fica assim a indagação, como partir da moralidade de costumes e vontade de verdade que manteriam o ser humano como adoecido de homem, em direção a uma vontade livre que seja criadora. Como desvencilhar a vontade do espírito de vingança, da moral escrava e do rebanho se todos esses carregariam o fundamento moral da certeza e da verdade, dos valores e sentidos absolutos?

4.7.4) Averso da vontade de verdade: homem do conhecimento e arte

Para Nietzsche, tendo a humanidade se moldado a partir do ideal ascético, sofreremos também de vontade de verdade, ou, mais precisamente, nos relacionamos com nosso sofrimento desta maneira, ou seja, na constante busca por um sentido derradeiro e absoluto para o sofrimento e na tentativa de exterminá-lo da existência. Entretanto, dentro da completa afirmação no pensamento nietzschiano, ao invés de simplesmente negar a vontade de verdade imposta pela valoração sacerdotal e os ideais ascéticos, seria através dela que se poderia iniciar um processo de transvaloração de todos os

valores. Isto é, de acordo com a filosofia de Nietzsche, não se poderia simplesmente pensar fora da moral e da cultura vigente até então, uma vez que todo humano estaria inserido nesta, faria parte e comporia esta. Seria necessário afirmar até mesmo a vontade de verdade para superá-la, caso contrário, o pensamento nietzschiano trabalharia com a negação pura e a extirpação de um elemento da existência.

Perto da conclusão de *A genealogia da moral*, Nietzsche (GM, III, §27) afirmará a própria vontade de verdade como caminho para a sua autocrítica. A vontade de verdade, quando dobrada sobre si mesma, poderia usar da consciência, trabalhada e desenvolvida ao longo da história moral da humanidade, para questionar o próprio valor da verdade, tanto no nível do sistema moral de uma cultura inteira, quanto no sistema moral de valoração e interpretação que impera a vida de um indivíduo. Assim, seria através busca e do conhecimento produzido ao longo de milênios pela vontade de verdade, através do aprofundamento histórico da alma do animal homem, em sua extremidade, haveria a possibilidade da vontade de verdade voltar-se para analisar e problematizar a sua própria vontade. Tal problema Nietzsche identificaria como o seu e de seus amigos vindouros: que sentido teria a existência se a consciência mesma não questionasse a vontade de verdade? Se a vontade de verdade não tomasse consciência de si como problema (GM, III, §27).

Neste caso, ao usar da própria vontade de verdade para questionar os valores e sentidos absolutos da moral e do ideal ascético, Nietzsche se veria demolindo os valores e sentidos absolutos e voltando o sentido da própria existência para o conhecimento, isto é, para a construção e criação constante de valores e sentidos pela via da vontade livre. Ao invés das finalidades da religião, como a salvação, ou dos médicos da alma e da dor, como a felicidade, outros inventos possíveis para o sentido da vida em Nietzsche seriam, por exemplo, a vida como enigma, a vida como problema do conhecimento, a vida como exercício da vontade de potência e da produção de valores e sentidos (GM, II, §7).

No declínio da vontade de verdade, restaria ao ser humano o desconhecido, o mundo do desconhecimento e o homem do desconhecimento. Conseqüentemente, uma existência guerreira e aventureira, repleta de perigos e experimentações. Neste ponto a tarefa nietzschiana exigiria encarar com coragem o perigo e a aventura do

desconhecido, inclusive o que haveria de desconhecido no sujeito mesmo, agora como o “*homem do conhecimento*”. A vontade de verdade que se voltaria para a alma, refletiria sobre o sujeito e se redimiria ao perceber o homem do conhecimento como constantemente desconhecido para si.

Sobre esse ser humano vindouro mencionado no prefácio de *A genealogia da moral*, haveria, uma atitude desmedida e exuberante em direção ao ser humano mesmo, de si para si mesmo ao explorar, de maneira alegre e curiosa, sua própria alma (GM, III, §9). Nietzsche se inclui como homem do conhecimento e afirma que este não conhece a si próprio, seria, para ele mesmo, desconhecido. Isto porque os homens do conhecimento nunca se procurariam, no sentido de buscar por algo estático que definisse a alma como essência imutável. O homem do conhecimento permaneceria estranho a si mesmo, sendo cada um para si o mais distante a ponto de se considerarem homens do desconhecimento (GM, Prefácio, §1).

Ao homem do conhecimento não importaria mais a salvação da alma, mas a exploração, a investigação, a experimentação do corpo, da alma e de suas vivências. Violentariam a si mesmos, desmontando a alma, desvendando seus mistérios da assimilação psíquica das inúmeras vivências experimentadas ao longo da existência e de diversas saúdes. Dentro desta perspectiva de experimentação da vida, até mesmo estar doente e sofrer seriam instrutivos para produzir novas perspectivas e transmutar vivências. Dessa forma, o homem do conhecimento deveria se tornar cada vez mais digno de questionar a si mesmo, e, assim, de viver, tornando o sentido do viver o questionamento, a descoberta e a invenção.

Seria através desta medida que Nietzsche teria se visto capaz de superar tanto o pessimismo quanto o otimismo (EH, Por que escrevo tão bons livros, O nascimento da tragédia, §2). Alcançando assim a máxima afirmação da existência, nascida da plenitude da superabundância, teria sido capaz de dizer sim sem reservas, até mesmo ao sofrimento, à culpa, tudo que seria problemático na existência de acordo com os sistemas morais estabelecidos. Tal sim que Nietzsche menciona, seria o sim derradeiro e exuberante onde nada do que existe deveria ser posto de lado, nada seria supérfluo. Os demais sistemas morais teriam sempre negado algo como dispensável ou negativo na existência. Para o forte, o conhecimento, o dizer sim à realidade e

inventá-la seria uma necessidade tal como para o fraco, seria uma necessidade a covardia e a escapada da realidade através da produção de um ideal. Compreender isso caberia à coragem provinda de um excesso de força. Apenas quando a coragem ousaria se atirar para a frente, alguém se aproximaria da verdade (EH, Por que escrevo tão bons livros, O nascimento da tragédia, §2), ou ainda, da crítica do valor tanto da verdade quanto da mentira (EH, Por que sou um destino, §1).

Dando continuidade à discussão a respeito da dobra da vontade de verdade e da produção do homem do conhecimento, para Nietzsche, a vontade antagônica à vontade de vingança do ideal ascético não seria a ciência, contaminada ainda pela vontade de verdade, por sua vontade de desinteresse, de objetividade, de absoluto. Na crítica Nietzscheana, não seria ainda a ciência a que desmontaria e combateria a vontade de verdade, tendo em vista sua produção baseada, precisamente, na vontade de encontrar algo absoluto e derradeiro, uma essência imutável da realidade através da suposta objetividade e neutralidade. Para o autor, a arte, a vontade de ilusão, opor-se-ia de maneira mais radical que a ciência ao ideal ascético. Na arte, a mentira se santificaria (GM, III, §25).

A vontade de arte, a suprema vontade de mentira, de enganação, de criação de valores e de sentido, essa sim seria a antagonista do ideal ascético. A transvaloração de todos os valores passaria, portanto, por essa vontade artística de criação de valores e interpretações, seja para si mesmo, seja para um povo. A vontade de ilusão, de mentira, se manifestaria através das artes ao afirmar o sim exuberante para toda a existência, incluindo o que é transitório, o que é devir e que representaria, para o ideal ascético e a vontade de verdade, o sofrimento. A vontade de afirmar a ilusão e a impermanência através da arte estaria, para Nietzsche, diretamente ligada à capacidade de afirmar toda e qualquer vivência e transmutar, transformar até mesmo a doença e o sofrimento em valores e sentidos afirmadores da vida e da existência. Seria a arte, e não ainda a ciência, quem expressaria o fundamento da vontade de potência livre e saudável. Na obra nietzscheana, Zarathustra seria um dos anunciadores desta vontade livre, criadora e artista afirmadora da existência.

Em *Das ilhas bem aventuradas*, Zarathustra indica a criação e a vontade de criação como a grande libertação do sofrer. Clama para que a vontade de verdade, ao

contrário de se apoiar em ideais transcendentais, se transforme em humanamente pensável, visível e sensível. Afirma que a extinção da verdade, mas a produção de uma verdade humana e, assim, o que se chama de mundo e realidade, deveria ser primeiramente criado pelo homem, pela razão, imagem, amor, e vontade do homem mesmo. Todos os ensinamentos sobre o uno, o pleno, o transcendente e o imutável seriam também símiles, mas que, para Zarathustra, representariam o mau e o inimigo do homem. Os melhores símiles deveriam, portanto, louvar o tempo, o devir e a transitoriedade. A grande libertação do sofrer seria, portanto, o criar e a transformação do sofrimento mesmo. Para que haja o criador seria necessário muito sofrimento e transformação deste sofrimento, até mesmo muitos morrerem em vida para justificar a transitoriedade. A partir dessa concepção nietzschiana que nos é apresentada por Zarathustra, o conhecimento é tido como o prazer de gerar e vir a ser da vontade.

Talvez seja esse o sentido da transvaloração, substituir a moral ascética por uma moralidade autônoma e saudável que afirma a vida em função mesma do seu sofrimento e do seu absurdo imanente (GM, III, §28). Apesar da tentativa moral dos médicos da dor e da alma, não se poderia falar objetivamente do sofrimento alheio. Seguindo a concepção perspectivista apresentada principalmente no aforismo 354 de *A gaia ciência*, Nietzsche afirma (GC, §338) que aquilo que sofreremos de modo mais profundo e pessoal seria inacessível de maneira quase que completa a qualquer outro, mesmo aquele mais próximo de nós. Toda interpretação do sofrimento alheio seria uma interpretação superficial, uma interpretação que tornaria vulgar e comum uma experiência única. Seria mesmo da essência do afeto compassivo, do ato da compaixão, diminuir o sofrimento alheio até que se caiba em uma outra compreensão, na compreensão das próprias vivências do compadecido. Dessa forma, tal afeto despojaria o sofrimento do que há de mais pessoal e necessário.

Os compassivos diminuiriam o valor e a vontade do sofredor e teriam como impulso orientador a salvação do outro num intuito de sentir o acréscimo de sua vontade de potência e o sentimento de superioridade. O compassivo, frequentemente, desconsideraria o significado da infelicidade para o outro e presumiria de imediato que a infelicidade alheia, bem como qualquer infelicidade, deveria de ser combatida. O compassivo não consideraria que a infelicidade possa vir a ser necessária para curar

feridas e para se assimilar passados. Ele quereria ajudar e curar, se possível, rapidamente, extraindo e extirpando o sofrimento do outro. Em geral, desconsideraria a necessidade pessoal do infortúnio, isto porque muitos dos compassivos, quando sofrem, não suportam o próprio sofrimento e querem evita-lo e extraí-lo o quanto antes. Estes veriam o sofrimento com ódio e com vontade de destruição e, desta maneira, seriam, para Nietzsche, afetados, além da religião da compaixão, pela *religião da comodidade*. A religião da comodidade poderia mesmo ser vista como mãe da religião da compaixão. Os compassivos saberiam pouco da felicidade humana, uma vez que felicidade e infelicidade seriam como irmãs gêmeas. Para a expansão humana, para o crescimento do homem e de sua capacidade de dominação da realidade e expansão da sua vontade de potência, quanta infelicidade não seria necessária? Quanta transformação do sofrimento não faria parte desse processo (GC, §338)?

Ainda discutindo a importância de lidar com o sofrimento para superar o ideal ascético e a vontade de verdade, bem como exercitar a transvaloração dos valores Nietzsche (GC, §48) indica que abraçar a aflição, lidar com a dor, seria a via pouco aceita, mas necessária, para se livrar da aflição mesma. Comparado com outros momentos da humanidade, o primórdio da humanidade por exemplo, a relação moderna com a dor seria bem moderada para Nietzsche, tanto a dor do corpo como a dor da alma. Ao evitar ao máximo a dor sendo fiéis à religião da comodidade, haveria uma inexperiência geral em relação ao sofrimento e, até mesmo, à ideia do sofrimento, de forma que a existência seria amaldiçoada, avaliada de forma negativa por conta do sofrimento presente nela. O pessimismo mesmo, seja na filosofia, na arte ou na maneira de viver, não seria reflexo de um excesso de aflição e sofrimento, mas seu contrário, a falta de contato com essas vivências. Desta maneira, Nietzsche aponta para um “remédio” para a filosofia pessimista e a sensibilidade exacerbada contemporânea. A receita contra a aflição seria a aflição mesma, encarar de frente a dor e o sofrimento e afirma-los, transmutá-los.

A afirmação incondicional da vida, inclusive do sofrimento que há na existência, seria a abertura para a perspectiva trágica de Nietzsche. Amar toda a existência e todas as coisas como interligadas e necessárias; encarar o sofrimento como uma oportunidade

de expansão e transmutação; livrar-se do espírito de vingança e do ressentimento na vontade seriam marcas do amor nietzschiano ao destino e características de sua filosofia trágica. Esse amor ao destino, entretanto, não seria, como veremos adiante, um amor indiferente e passivo para tudo aceitar de qualquer maneira.

4.8) Tragédia, *amor fatti* e fatalismo do asno

4.8.1) Aspecto trágico da psicologia nietzschiana e *amor fatti*

A discussão a respeito da relação entre o destino e a condição humana está presente em Nietzsche desde seus estudos a respeito da arte trágica na Grécia antiga. A tragédia é um gênero dramático de origem grega e que tem sua aparição relacionado aos cultos, cânticos e danças à deidade Dioniso, deus do vinho, da festa, da loucura, da embriaguez, do teatro e dos ciclos da vida. Em sua roupagem, as tragédias da antiguidade grega são peças onde os personagens frequentemente lidam com infortúnios para com o destino, com os deuses ou com a sociedade de que fazem parte. Os personagens das tragédias gregas enfrentariam, muitas vezes, terríveis tarefas e sofrimentos em direção a uma sorte frequentemente já escrita, ou mesmo prenunciada, marcando sua jornada com o emblema da ironia do destino. Desta maneira, tanto a inspiração dos poetas trágicos, quanto o apreço do público grego pela tragédia foram já, há muito tempo, debatidos em torno do tema do que exatamente atrairia nesse tipo de arte, que tipos de afetos aproximariam as pessoas à tal manifestação estética que lidaria de forma tão visceral com o sofrimento humano.

A tragédia e a psicologia do trágico são partes importantes para o pensamento nietzschiano no que tange o seu próprio entendimento da alma e da psicologia humana. O pensamento nietzschiano provindo de suas pesquisas sobre a tragédia lhe ofereceria outra forma de pensar a psicologia, uma vez que a psicologia de seu tempo, provinda do ideal ascético e do ressentimento, não daria conta de compreender a afirmação do sofrimento dentro do sentimento trágico (EH, Por que escrevo tão bons livros, O nascimento da tragédia, 3). Nietzsche coloca que a tragédia, bem como o

sentimento trágico que essa despertaria, não serviriam, como pensavam os filósofos gregos tais como Aristóteles, ou os pessimistas de sua época como Schopenhauer, nem para a descarga e a purificação de paixões devastadoras na forma da catarse, nem para aproximar o artista ou o público da negação da vontade e da resignação diante da existência (CI, *Incursoes de um extemporâneo*, §5).

De acordo com Nietzsche (CI, *Incursoes de um extemporâneo*, §5), o poeta trágico seria guiado pela afirmação da vida mesmo diante dos problemas mais árduos e duros, bem como pela sensação que proviria da contemplação do sacrifício dos personagens que, sendo a representação dos seres mais fortes e corajosos de uma sociedade, enfrentariam tais desafios como demonstração de vontade de vida. Seria parte da missão do poeta trágico, expressa através de seus personagens, dizer *Sim* à vida e aclamá-la, adorá-la, fazer dela algo esteticamente belo mesmo diante dos seus elementos mais questionáveis e tenebrosos. Dizer Sim à tudo que seria questionável e terrível na existência por percebê-la como um todo inseparável das partes. O artista trágico expressaria, através da genialidade de sua habilidade de comunicação, o estado sem medo e sem hesitação ante o que seria temível, questionável, absurdo na existência e, por isso, engrandeceria e honraria a vida. Ele ainda enfatizaria o sentimento vitorioso, mesmo diante de uma derrota ou do aniquilamento do personagem ante um grande inimigo, uma grande adversidade, um grande destino (CI, *Incursoes de um extemporâneo*, §24). Por parte do público, haveria uma relação entre o que seria guerreiro e nobre na alma de cada espectador com o espetáculo da tragédia, um crescer dessa sensação de potência diante do acaso para cada espectador. Diante da tragédia, a parcela nobre da alma, a que busca o sofrimento para crescer e dominar, festejaria (CI, *Incursoes de um extemporâneo*, §24).

Seria a partir dessa discussão, desde seu *A Origem da tragédia*, que Nietzsche consideraria operar a transvaloração de todos os valores e retirar da interpretação, do sentido do movimento trágico, o niilismo, o ideal ascético, o ressentimento e a vontade de vingança. Nietzsche veria na tragédia a exuberância da força que consegue afirmar o sofrimento em prol da vida mesma, a força transbordante que faria do sofrimento um estimulante (CI, *Incursoes de um extemporâneo*, §5). E é nessa concepção da

tragédia que o filósofo se coloca como o primeiro filósofo trágico, como completo antípoda da filosofia pessimista (EH, Por que escrevo tão bons livros, O nascimento da tragédia, §3). Enquanto pessimistas, hedonistas e utilitaristas pareceriam querer abolir o sofrimento, Nietzsche, filósofo do pensamento trágico, se colocaria ao lado daqueles que aparentemente querem ainda mais sofrimento, maior e pior do que jamais foi. A ideia de bem-estar como finalidade da existência pareceria a este grupo um fim, um encerramento, uma estabilização que levaria ao nada (ABM, §225).

Por seu dizer Sim a tudo o que há de questionável e terrível na existência, o artista trágico seria, para Nietzsche, dionisíaco (CI, A “razão” na filosofia, §6). Dioniso seria associado por Nietzsche aos cultos helênicos em homenagem às transformações e, necessariamente, às grandes dores que as transformações implicam. Através do estado dionisíaco, do transe e do êxtase presente em seus cultos antigos regados de vinho e sacrifícios, chegar-se-ia à vida eterna, o eterno retorno da vida. Para Nietzsche, tais cultos à fertilidade, à loucura e à embriaguez, com presença de inúmeros símbolos representando a morte, o renascimento e a transformação, afirmariam um triunfante Sim à vida, acima da morte e em conjunto com a mudança e a transformação que nela habita. Tal sentido estendido da vida como transformação e continuidade mesmo com e por causa da morte trariam, também, elementos da sexualidade e da reprodução como algo sagrado e misterioso. Dentre os mistérios que seriam cultuados dionisiacamente ao redor da sexualidade, haveria o elemento da dor santificada como mistério, o parto como a criação que tornaria a dor sagrada e, conseqüentemente, a afirmação diante da constatação de que tudo o que seria transformação, crescimento, devir, requereria dor. As dores do parto seriam fundamentais para a alegria eterna da criação e a continuação da afirmação da vontade de viver. Tudo isso significaria, para o autor, a palavra Dioniso e seu culto à procriação como culto ao amor à continuidade da vida e à vida por vir (CI, incursões de um extemporâneo, §4)

Ainda sobre o assunto, Dioniso é associado por Nietzsche a uma espécie de embriaguez, uma forma de descontrole e perda da razão em função da excitação e intensificação de todo o sistema afetivo. Seria associado à intensas descargas de todos os meios de expressão através da representação, imitação e transformação.

Associado ainda, em essência, à facilidade de metamorfose e à incapacidade de não reagir (CI, Incursões de um extemporâneo, §10). Seria a aproximação do interesse a esse culto, esse prestígio oferecido a Dioniso que teria levado Nietzsche a se considerar um filósofo trágico. O filósofo trágico que operou a transvaloração dos valores e interpreta a vida a partir do pensamento trágico, da psicologia do trágico, seria capaz de dizer Sim à existência sem restrição, afugentando o espírito de vingança e o ressentimento e afirmando a vontade livre como criadora. Teria sido desde seus estudos sobre o trágico que o autor teria abraçado a tarefa de apreciar incondicionalmente o destino. A esse amor pelo destino Nietzsche atribuiu, posteriormente (GC, §233), o nome de *amor fatti*.

O *amor fatti*, tal amor ao destino e ao acaso, envolveria a compreensão da interconexão completa entre passado, presente e futuro, o entrelaçamento, a irreversibilidade e a necessidade de cada uma das ações realizadas em vida, cada uma das vivências e a afirmação, a aceitação de todas essas. Esse amor se apoiaria sobre a perspectiva do efeito em que todos os atos são igualmente grandes e pequenos, igualmente necessários para se chegar onde quer que se possa refletir a respeito de tudo o que se viveu (GC, §233). Dessa forma, tudo o que se faz ou que se deixa de fazer, cada gesto, cada tropeço, cada acidente, derrota ou vitória, se tornaria tão importante para tudo que está por vir quanto os maiores acontecimentos do passado (GC, §233). Para o próprio Nietzsche (GC, §276), esse teria sido seu pensamento desejado como razão, garantia e doçura para todo o restante de vida que lhe sobrava. Aprender a ver como belo o que é necessário nas coisas e, dessa maneira, sob essa perspectiva, ele mesmo se tornaria alguém que faria as coisas belas, teria a força para interpreta-las como belas. Teria desejado, portanto, que seu amor tivesse se tornado *amor fatti*, amor pelo destino, ao ponto de não mais fazer guerra ou negar o que fosse feio, mas, sim, aprender como negação o simples gesto de desviar o olhar perante tudo o que seria necessário. Dessa maneira, o autor buscaria uma forma de viver sem acusar, nem mesmo os acusadores, e de se tornar algum dia alguém que diz Sim (GC, §276).

Para Nietzsche (GC, §277), seria no ponto alto da vida, diante do cume de força de uma vida, que se estaria apto a perceber como tudo que sucede a alguém seria o

melhor possível. Toda sorte e todo azar, toda trivialidade, estariam interconectados e se revelariam como algo inevitável, que deveria acontecer. Dispensando os deuses para explicar essa interconexão de acontecimentos, Nietzsche se satisfaria com a suposição da habilidade prática e teórica em interpretar e arrumar os acontecimentos como uma espécie de melodia, como um sentido para a existência como um todo que se alcançaria em seu ponto alto. Àqueles capazes e fortes o suficiente para interpretar todos os acontecimentos de uma existência como necessários e o melhor que poderia ter sido, tal melodia seria executada junto com a melodia de acaso nessa onda de interpretação dos acontecimentos. Para tais espíritos fortes, tais espíritos livres, essa interpretação seria de grande utilidade e de um profundo sentido para sua própria existência e suas vivências.

Nietzsche (EH, Por que sou tão inteligente, §10) faria uso do amor *fatti* como a fórmula da grandeza do homem, medida para escapar do ressentimento e, conseqüentemente, do caráter doentio da existência na condição de homem. Tal amor estaria associado à possibilidade de adoecer e, mesmo assim, escutar os instintos sadios que buscam a cura e o fim do adoecimento, restringir o ressentimento dentro da condição de dor e adoecimento. Assim, através do não querer que nada em si seja diferente do que é, ser capaz de não desejar nada de distinto nem para frente, nem para trás, seria a maneira de transvalorar de Nietzsche e tornar-se, enfim, quem se é. Não compreender o necessário, nem mesmo os infortúnios do acaso, como algo a ser suportado ou ocultado, desvencilhado, mas, sim, como algo a ser amado (EH, Por que sou tão inteligente, §10). Diante da solidão e do silêncio perante a recepção de seus trabalhos e pensamentos por parte de seus contemporâneos, inclusive de seus amigos, Nietzsche (EH, Por que escrevo tão bons livros, O caso Wagner, §4) afirma nunca ter sofrido com isso. No entanto, sua fórmula do *amor fatti* não lhe impediria de amar a ironia do destino em manter ele, um pensador de pensamentos tão importantes e profundos, desconhecido e ignorado em seu próprio tempo.

Os temas do destino e da eternidade presentes tanto no pensamento trágico quanto no conceito de *amor fatti* fariam parte de um pensamento muito importante na obra nietzschiana, o pensamento que Zarathustra considerava o pensamento mais abismal, mais profundo, a saber, o pensamento do *eterno retorno*.

4.8.2) Eterno retorno e amor pela eternidade

O conceito de *eterno retorno* é apresentado na obra nietzschiana em *A gaia ciência*, no penúltimo aforismo do quarto e último livro da primeira publicação desta obra, sendo este aforismo denominado *O maior dos pesos* (GC, §341). O último aforismo deste mesmo livro seria o início da jornada do personagem Zaratustra, quase idêntico ao princípio do livro *Assim falou Zaratustra*. Nesse penúltimo aforismo, Nietzsche apresenta o hipotético encontro com um demônio que chegaria no momento de maior solidão do leitor, uma vez que ele usa a segunda pessoa para descrever o encontro. Nessa hipotética aparição, o demônio colocaria uma afirmação dentro da solidão da perspectiva singular do leitor. Afirmaria ele que a mesma vida que se está vivendo e já foi vivida, com todas as dores e todos os prazeres, na mesma ordem e na mesma medida, com todos os acontecimentos, sejam grandes ou pequeninos, deveria de ser vivida de maneira exatamente igual, infinitamente por toda a eternidade, tendo até mesmo o encontro com o demônio sido incluído nessa repetição.

Após a descrição da afirmação do demônio, Nietzsche coloca duas opções de resposta do leitor e o indaga diretamente qual seria a sua escolha. A primeira delas sendo a resposta através do ranger de dentes e a prostração de agonia com tamanha fatalidade e infortúnio, com tal insuportável sorte e destino. A segunda, seria a possibilidade de, em vida, o leitor já haver experimentado um *momento intenso* que justificasse a felicidade quanto a essa afirmação e, conseqüentemente, a gratidão e a atribuição de valor divino ao demônio. Nietzsche coloca, então, essa como a questão mais relevante em *tudo e qualquer coisa*: se o leitor seria capaz de querer algo vivido mais uma vez por incontáveis vezes. Tal questão seria a que pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos. Para não desejar nada além da vida que se tem e que se terá, seria preciso estar bem consigo e com a vida na forma de uma eterna confirmação.

O que se almeja nesse trabalho é trabalhar o conceito nietzschiano de eterno retorno como escolha e parâmetro ético³⁵ para a vida. Isto é, tomar o conceito como uma forma de avaliação das decisões e interpretação dos acontecimentos de uma existência a partir da vida mesma, uma vez que a filosofia nietzschiana dispensaria quaisquer ancoramento em suposições metafísicas. Pensar a mesma vida vivida repetidas vezes e de maneira idêntica seria como um termômetro que averiguaria o ressentimento e o espírito de vingança na vontade de viver. Tal modo de avaliação colocaria cada ação dentro do conjunto do todo de uma existência e examinaria a capacidade de reafirmá-la eternamente. Desta maneira, o parâmetro ético do eterno retorno serviria para construir um senso moral que não envolvesse elementos metafísicos e transcendentais, ou seja, um senso moral capaz de avaliar a vida pela vida mesma.

O pensamento do eterno retorno estaria, portanto, diretamente ligado com o problema da redenção e da libertação da vontade em Nietzsche. Funcionaria como, ao mesmo tempo, a prova máxima e a questão chave para a lida das vivências no que tange o ressentimento, a dor e o arrependimento, ou seja, no que envolveria a possibilidade do espírito de vingança tomar conta da vontade. É Zarathustra (Z, II, Da redenção) quem coloca que a redenção da vontade seria a capacidade de transformar todo acontecimento do acaso de um “Foi” em um “Assim eu quis!” e, desta maneira, afirmar o destino, fazer-se destino. No ressentimento do “Foi”, a vontade se sente aflita diante da impotência do que foi feito e do seu não poder querer retroativamente, sem poder ainda afirmar a vida e a existência como um todo, sem poder desaprender o espírito de vingança e o ranger de dentes. Todo “Foi” seria ainda um pedaço, um enigma, um apavorante acaso - até que a vontade criadora seja capaz de falar: “Mas assim eu

³⁵ Ao longo da obra nietzschiana, em especial dentro do livro *Vontade de potência*, Nietzsche discute a cosmologia e a física do eterno retorno. O autor traz a possibilidade do universo existir em ciclos ao trabalhar com a perspectiva das forças que o compõe serem finitas e o tempo infinito, logo, todo arranjo de forças e condições estaria fadado a se repetir em algum momento ao longo da eternidade. No presente trabalho, compreende-se a complexidade deste assunto e reconhece-se a existência de inúmeras pesquisas que apontam na direção desta discussão, entretanto, nos limitamos ao enfoque do aspecto ético do conceito do eterno retorno.

quis!”, até que a vontade criadora seja capaz de falar: “Assim eu quis e assim eu quererei”.

Seria diante da afirmação do eterno retorno que todo sofrimento se tornaria justificado e desejado, toda dor se transformaria em prazer diante do amor à eternidade. Isto por que, seguindo as indicações de Zaratustra (Z, IV, O canto ébrio, §1), todo prazer quereria a eternidade, quereria não cessar e se repetir, enquanto toda dor quereria passar, deixar de existir. Entretanto, diante de um *momento intenso* capaz de redimir uma vida inteira, seria possível compreender a existência em seu todo, em todo seu entrelaçamento de acontecimentos até determinado ponto, como necessária para tal momento que a justifique. Enquanto a dor diz, “Passa!”, “Vai embora!”, o prazer quer a si mesmo, quer a eternidade, quer retornar, quer tudo eternamente igual a si mesmo (Z, IV, O canto ébrio, §9). Entretanto, ao se dizer Sim a um só prazer seria o mesmo que dizer sim a todo sofrimento e toda dor uma vez que todas as coisas que acontecem em uma vida estão encadeadas, emaranhadas, enamoradas. Diante da redenção da vontade e da aceitação do eterno retorno, a dor também se torna um prazer, a maldição também se tornaria uma benção. O “Tu me agradas felicidade”, seria o desejar que tudo voltasse e a possibilidade de se tornar amantes do mundo e da eternidade uma vez que todo o prazer assim deseja, deseja a eternidade (Z, IV, O canto ébrio, §10).

No enredo de *Assim falou Zaratustra é o homem mais feio*, o assassino de Deus e do sentido prévio da Terra e da existência, bem como o desprezador do homem como tipo, quem, após o contato com os ensinamentos de Zaratustra, é capaz de dizer: “Por causa desse dia, estou feliz por ter vivido a vida inteira.”. Tal percepção o leva a mais uma afirmação, a de que vale a pena viver na Terra, haveria beleza na existência na Terra. Os ensinamentos de Zaratustra o transformam a ponto de poder dizer diante da morte: “Foi isso a vida? Muito bem, mais uma vez!”. Como colocado, o *homem mais feio* seria aquele que assassinou a Deus e padeceu de feiura e de tristeza por não ter conseguido colocar nada no lugar do sentido da existência, nada que valesse a pena viver na Terra, além de, em consequência desse assassinato, tornar-se o homem que despreza o próprio ser humano e a si mesmo. Para Zaratustra (Z, IV, O homem mais feio), o desprezo do tipo homem seria ainda ressentimento, seria ainda negação da

afirmação do eterno retorno, seria querer algo diferente do que foi. Em lugar do desprezo, Zaratustra pregaria a superação do homem através da afirmação da existência e da eternidade cíclica. Tal afirmação seria forte o suficiente para libertar o cansaço e o pessimismo do homem.

Nesse sentido, perante essa afirmação, até o ser humano como tipo construído sobre o ressentimento de milênios e sob o sentido do ideal ascético seria visto como necessário e desejado. Seria necessário afirmá-lo afim de alcançar sua própria crítica, para alcançar a sua própria superação. Afim de alcançar tal afirmação até mesmo do ser humano como tipo ressentido, Zaratustra (Z, III, O convalescente) precisa enfrentar o grande nojo que lhe vem ao encarar o pensamento do eterno retorno. Em *O Convalescente*, Zaratustra se depara com o pensamento abismal, o pensamento do eterno retorno, e acaba por adoecer de nojo diante da constatação de que o homem do ressentimento sempre há de voltar. Seu nojo trabalha com a dificuldade mesma de Zaratustra em aceitar o eterno retorno como condição para a existência repetida do ser humano como doença do ressentimento. Diante de tal desgosto, de tal proximidade do adoecimento através do ressentimento dentro do próprio combate ao ressentimento, Zaratustra, como convalescente, seria aquele que enfrentaria o grande nojo, o grande desprezo do homem e conseguiria não mais negar, mas dizer Sim até mesmo ao que é mais feio no homem e perspectivar o ser humano como ponte e meio de passagem, como algo necessário para sua própria superação.

No entanto, aceitar o destino e fazer do destino algo de necessário, fazer de todo “Foi” um “Assim eu quis!” seria diferente de *tudo aceitar de forma passiva* e incondicional, seria diferente de ser capaz de *apenas dizer Sim*. O pensamento trágico, o *amor fatti* e o eterno retorno em Nietzsche teriam também a ver com a capacidade de seleção e a força da vontade em saber como dizer Não.

4.8.3) Relincho do asno e pura aceitação passiva

O quarto livro de *Assim falou Zaratustra* é dedicado à busca do protagonista pelo grito de socorro do *homem superior*. A partir de um grito escutado do alto de onde sua

caverna estava localizada, Zaratustra desce em sua busca pelo homem superior que lhe clamaria por socorro e, ao longo do dia, de seu caminho e de sua busca, vai encontrando e dialogando com personagens tais como dois reis e seu asno, um papa aposentado, um feiticeiro, o homem consciencioso, o homem mais feio e etc. e convidando-os para pernoitar em sua própria caverna e partilhar de seus conhecimentos. Ao final do dia, sem sucesso em encontrar um único homem superior que teria emitido o grito de socorro, quando todos os demais homens estão reunidos em sua caverna, Zaratustra se dá conta que são estes reunidos os homens superiores, os tipos de homens que, cada um à sua maneira, escutaram falar de Zaratustra e seus ensinamentos e interpretam-no de seu modo. Esse conjunto de personagens que se reúnem na caverna de Zaratustra podem ser interpretados como uma alegoria a um conjunto de tipologias dentro da obra nietzschiana, tipos esses tais como a nobreza, o homem da ciência, o sacerdote, o niilista, que, cada um à sua maneira, expressaria ainda a vontade contaminada pelo ressentimento do espírito de vingança e pela seriedade e peso do espírito de gravidade.

Zaratustra se alegra e se conforma, então, com a presença dos homens superiores, os homens que encararam uma reavaliação moral a partir de seus ensinamentos e, apesar de não sentir que estes teriam compreendido completamente seu pensamento e sua proposta de superação do homem, interpreta que haveriam homens superiores buscando sua sabedoria. Entre seus discursos e diálogos diante dos homens superiores em sua caverna, Zaratustra passa a celebrar à vida e à companhia dos demais personagens com vinho. Ao sair de sua caverna por um instante e perceber certa jovialidade e riso dos homens superiores, Zaratustra suspeita que a vivência com seus ensinamentos ao longo daquele dia teria sido suficiente para afugentar de suas almas o espírito de gravidade, e que, logo, os homens superiores estariam se recuperando. Considera-os convalescentes e agradecidos diante da vitória sobre o nojo do homem, Zaratustra se contenta (Z, IV, O despertar, §1).

No entanto, diante do repentino silêncio de seus hóspedes interrompendo a celebração, Zaratustra percebe, sorrateiramente, pela entrada de sua caverna, que todos seus convidados estão agora rezando e adorando o asno trazido pelos dois reis. Dentro dessa cena, é o mais feio dos homens, dentre os homens superiores, quem

clama em louvor ao asno como Deus para todo o sempre, Deus dos ensinamentos de Zaratustra. Diante do discurso do homem mais feio, o asno sempre responde “I-A”³⁶. Ele é amado por carregar o fardo dos homens, pelo servilismo e por não conseguir dizer Não. O asno adorado quase não fala e, sempre que o faz, é para dizer Sim incondicionalmente. A sabedoria do asno criaria o melhor e mais estúpido mundo possível, e por isso também deveria ser adorado. O asno-Deus não desprezaria os alimentos, se alimentaria de tudo (Z, IV, O despertar, §2). Diante da morte de Deus e do sentido prévio da existência difundido pelo ideal ascético, os homens superiores ainda precisam dar uma sentido à vida e se reúnem ao redor do asno para relinchar juntos e incondicionalmente o “Sim”, acreditando ser esse o ensinamento derradeiro de Zaratustra, acreditando ser esse o ensinamento do eterno retorno e do *amor fatti*, o louvar o Sim passivamente como um asno.

Zaratustra se indigna com a má interpretação de seus ensinamentos e dialoga com cada um dos participantes da celebração contra a adoração do asno (Z, IV, A festa do asno, §1). Após mais esses ensinamentos, cada um dos homens sai da caverna e o homem mais feio é quem louva à vida e à eternidade, como mencionado acima, em função deste dia que passaram junto com Zaratustra e sua sabedoria.

A partir dessa alegoria específica da obra *Assim falou Zaratustra*, pode-se pensar a respeito da concepção trágica nietzschiana diante do destino que, ser alguém que diz Sim (GC, §276) seria diferente de dizer *sim para tudo* e qualquer coisa. Enquanto o primeiro pode ser visto como entender tudo e todos os acontecimentos a partir da afirmação, entender tudo como um positivo, como fruto da vontade, não negar ao transformar até o negativo em algo que se quis, a segunda forma de dizer Sim seria passivamente tudo aceitar, tudo tolerar e tentar digerir. Ainda dentro dessa discussão quanto à aceitação e o amor ao destino e ao acaso, recorrendo mais uma vez aos discursos de Zaratustra, para tal personagem, o corpo e a sensação de prazer consigo desprezariam todo servilismo que desejaria ser humilde e tudo aceitar, ser sempre devoto (Z, III, Dos três males, §2). O corpo e o prazer sentiriam nojo e ódio de quem

³⁶ O “I-A” emitido pelo asno tem a mesma sonoridade que a palavra *Já*, ou seja, “sim” na língua alemã.

não quer se defender, de quem aceita os golpes dos outros passivamente, de quem é demasiado paciente e tolerante, com tudo satisfeito. Isso por que tudo isso seria maneira do servo que carrega consigo um dever, um “tu deves”. Seja essa servidão diante dos deuses ou das opiniões humanas, aquilo que se curva e é covarde seria ruim para o corpo e seu prazer-consigo, fonte da vontade fundamental. Tais gestos de servilismo e paralisia da resposta, controle da resposta, seriam vistos por Zaratustra como tolice de sacerdote diante de seu cansaço, de sua velhice, e de seu hábito de submissão e do dever para com o destino. Assim, os servos e seguidores do “tu deves” abdicariam do egoísmo e dos impulsos do corpo em prol de sua própria fraqueza e cansaço, fazendo da aceitação passiva a sua força e virtude (Z, III, Dos três males, §2).

Para Zaratustra, tal cansaço e obediência moral seriam expressões do espírito de gravidade no ser humano ressentido. O espírito de gravidade estaria associado ao peso moral dos valores já colocados de antemão que o homem deveria e sentiria a necessidade de carregar (Z, III, Do espírito de gravidade, §2). No lugar dessa massificação dos valores, Nietzsche sugere como fórmula para a leveza da vida que cada homem consiga descobrir para si o seu bem e o seu mal, o que seria completamente diferente do bom para todos e do mau para todos. Para Zaratustra desagradaria aqueles para os quais todas as coisas são boas, os que estão sempre contentes e que consideram esse mundo como o melhor de todos, que tudo e qualquer vivência engoliriam e se sentiriam no dever de digerir. O contentamento passivo e o gostar de tudo não seriam, para o personagem, exemplo do melhor gosto. Pelo contrário, Zaratustra aprecia os estômagos e línguas rebeldes que aprendem a dizer “Eu”, “Sim” e “não”. O contrário, o tudo mastigar e digerir, seria como a digestão de um porco, e àqueles que a tudo dizem Sim como um asno, teriam atracados à sua vontade o espírito do asno (Z, III, Do espírito de gravidade, §2).

Dentro do pensamento nietzschiano, colocado em especial através do personagem Zaratustra que prega a autonomia dos indivíduos soberanos em função da superação da doença do ressentimento que alcança o ser humano, seria importante desenvolver e aprender um *gosto* como algo singular. O corpo quer aprender um gosto guiado pela vontade criadora. Quer aprender a selecionar as vivências, juntar a experimentação

de si com a vontade de memória e conhecer e produzir limites. Aprender o que é tolerável e o que não é, o que é caminho para uma meta e o que é desvio, aprender a avaliar e colocar sentido em tudo o que é vivenciado. O corpo cria, então, um gosto com Sim e com Não. Jamais dizer Não é diferente da fórmula para felicidade proposta para si por Nietzsche, isto é, um *Sim*, um *Não*, uma *reta* e uma *meta* (CI, Máximas e flechas, §44).

Um gosto teria a ver, portanto, com eleição de uma meta, de uma finalidade, sempre singular e provinda do corpo e da vontade, e a capacidade de avaliar pelo caminho com Sins e com Nãos. Assim, no lugar de tudo aceitar passivamente, o *amor fatti* se relacionaria com o saber digerir as vivências e fazer delas uma aprendizagem, fazer das circunstâncias o elemento de criação da vontade e quanto a nada ressentir. Não se trataria de não mais dizer Não, mas de *não ressentir* quando se diz Não. Que o Não seja uma resposta e não uma reação e que sirva para afastar aquilo a que o corpo é averso, e não para simplesmente negar ou fazer de algum acontecimento *algo fora da vida e da existência, algum negativo da própria vida*. Dessa maneira, Nietzsche propõe não fazer guerra ao que é feio, nem mesmo acusar ou acusar os acusadores. Propõe, portanto, o exercício de dizer Não sem negar, como um nobre, dizer não sendo afirmativo.

Vimos como o ressentimento seria a fonte de todo ser doentio e, portanto, o *amor fatti* e a concepção trágica funcionariam como antídotos ao ideal ascético e ao espírito de vingança que adoece o ser humano. Como exemplo de *amor fatti* e combate ao ressentimento e à negação em sua própria vida, Nietzsche (EH, Por que sou tão sábio, §6) descreve situações em que se viu em condições e companhias quase que insuportáveis oferecidas pelo acaso e, sua receita para não ressentir, foi uma espécie de “*fatalismo russo*”, referência aos soldados russos que, diante de circunstâncias quase fatais em campos de batalha nevados, se prostrariam na neve sem se mover, guardando energias ao não mais reagir. Tal exercício exigiria o mínimo de esforço possível, um reagir a quase nada, como se estivesse quase morto, tendo em vista ser essa opção melhor do que tentar modificar as contingências ou mesmo do que sentir que se poderia modifica-las. Ou seja, Nietzsche mesmo, por vezes, teria optado pelo oposto de se rebelar e ressentir em uma situação de fraqueza e até mesmo de doença.

Essa escolha nos aproxima da capacidade de avaliar em prol de não ressentir, de evitar a reação. Uma vez que Nietzsche interdita o ressentimento e a amargura em seus momentos de decadência e adoecimento, em semelhantes circunstâncias lhe restava não querer ser outro como a própria grande razão, a razão do corpo e da vontade, para se manter vivo.

As vivências que Nietzsche não só descreve, mas também reflete sobre e associa a seu próprio pensamento e modo de ser formam uma constelação de informações a respeito da maneira como o próprio evitava ao todo o ressentimento através de uma constante auto avaliação dos valores e do sentido de sua própria vontade. Tais informações se encontram espalhadas em sua obra quando o autor se refere a si mesmo e suas experimentações como parte fundamental da sua maneira de pensar. Assim, acreditamos que, ao longo de seu trabalho, Nietzsche não só nos ofereceria as noções de pensamento trágico, de eterno retorno, de *amor fatti* e de transvaloração de todos os valores, mas como, em sua própria existência, ele mesmo teria superado o ideal ascético e alcançado certa medida de saúde ao colocar sempre em questão as suas próprias decisões, seu próprio caminho.

Se o pensamento genealógico, o pensamento crítico capaz de avaliar o valor dos valores baseando-se na saúde e na proximidade da afirmação da vida que esses valores produziram, é capaz de analisar e criticar a moral, a cultura e os impulsos que guiam cada pensador ao seu pensamento e ao modo de vida que este afirma, seria a genealogia capaz de operar uma avaliação dos valores e do sentido das vivências do próprio indivíduo? Se Nietzsche coloca todo pensamento e forma de ser sobre a perspectiva e a crítica da genealogia, o seu próprio pensamento, a sua filosofia e as suas experiências deveriam, por uma questão de honestidade lógica, ser elas mesmas avaliadas pelo próprio método que este aplica aos demais. Perto de encerrar nossa reflexão e interpretação da psicologia nietzschiana como forma de pensar o modelo clínico distante da vontade de verdade, nos aproximamos da experimentação que Nietzsche propõe a si mesmo de voltar a genealogia para si e para suas próprias vivências.

4.9) Autogenealogia como recurso clínico

4.9.1) Trajetória da obra nietzschiana e autogenealogia

Partimos da hipótese de que haveria na obra nietzschiana diversas ferramentas conceituais para uma psicologia livre da moral e que, a partir desta, poderíamos sugerir um modelo clínico distante da vontade de verdade e do espírito de vingança. Colocamos a transvaloração de todos os valores como possibilidade de reavaliar os valores e sentidos colocados pelo ideal ascético, e que teriam consolidado o ser humano como forma de adoecimento, e a aproximação de uma perspectiva trágica da existência que não só afirmaria o sofrimento, mas que, também, rejeitaria as noções de equilíbrio, da normalidade e de objetividade como fórmulas para a lida para com a doença e o sofrimento. Resta-nos, por fim, pensarmos de que maneira Nietzsche teria sido capaz de alcançar a possibilidade de transvalorar todos os valores e de assumir o pensamento e o modo de vida trágico estando ele mesmo inserido na cultura e, conseqüentemente, imerso na moral do ideal ascético. Voltamo-nos ao questionamento de como foi possível para Nietzsche tornar-se quem se é e, ao mesmo tempo, se seu processo de transvaloração dos valores nos permitiria propor uma prática terapêutica dentro de um modelo clínico pautado na filosofia e na psicologia nietzschiana.

Pesquisadores da obra nietzschiana apontam para a possibilidade de Nietzsche operar a transvaloração de todos os valores a partir de uma *prática autogenealógica*, isto é, *grosso modo*, o pensamento genealógico voltado para reavaliação de todos os valores e do sentido das vivências e experimentações que compuseram as condições de emergência dos pensamentos e conceitos de Nietzsche (VIESENTEINER, 2010). Segundo Paschoal (2015) o termo “autogenealogia” não teria sido cunhado ou mencionado em sua obra pelo próprio Nietzsche, mas trabalhado por um conjunto de interpretes do autor tais como *Enrico Müller, Werner Stegmaier, e Jorge L. Viesenteiner*. No presente trabalho, nos inclinaremos especialmente à reflexão sobre tal conceito nos artigos de Viesenteiner e Paschoal, bem como do livro *Ecce homo* e os prefácios tardios da obra nietzschiana. Tal pesquisa se justificaria afim de

explorarmos o conceito de autogenealogia como um recurso terapêutico não apenas utilizado pelo autor, mas que seria passível de uso dentro de um novo modelo clínico.

A partir da breve investigação acerca da prática autogenealógica, nos caberia pensar se tal prática poderia fazer parte da psicologia nietzschiana para fins terapêuticos dentro de sua própria compreensão de saúde. Tal prática autogenealógica poderia ser entendida como um passo derradeiro dentro da obra do autor que, desde o princípio de suas publicações, colocou o problema da moral e da formação da subjetividade e dos modos de existência como foco. Trazemos adiante uma contextualização da obra de Nietzsche em relação à crítica dos valores morais até o ponto em que o autor opera uma auto avaliação de seu próprio pensamento e de suas vivências.

Pode-se considerar que a crítica dos valores morais se inicia na obra nietzschiana desde *O nascimento da tragédia* onde o autor critica a concepção tanto grega, ao menos parte desta, quanto de seus contemporâneos pessimistas a respeito da apreciação e da produção do gênero trágico. A partir dessa crítica, o autor se baseia na afirmação do sofrimento como ponto nodal da diferenciação do sistema moral vigente para o sistema moral capaz de constituir a tragédia. Na extensão de sua obra, Nietzsche estudaria a evolução dos valores morais, em especial através de *Genealogia da moral*, a fim de compreender o seu tempo, isto é, a modernidade e a subjetividade da alma moderna que se constituiria a partir de inúmeros ideais consolidados e naturalizados através do tempo pela cultura. Em *Genealogia da moral*, o autor explora a vitória dos valores presentes na modernidade através do que ele nomeia como a rebelião escrava e descreve, em muitos aspectos, o que seria uma moral nobre e afirmativa, tal como buscaria Zaratustra, e como essa forma de vida sucumbiu e se tornou rara em função da expansão do instinto de rebanho até o presente.

Já em *Zaratustra* haveria em Nietzsche um ápice da afirmação e do que seria, para o autor, a indicação de um pensamento e um modo de existência saudável e livre do espírito de vingança constituinte do ideal ascético, do pessimismo, do instinto de rebanho e do niilismo presentes na cultura. O livro, publicado anteriormente à *Genealogia da Moral*, exploraria antecipadamente o adoecimento do ser humano, isto é, o adoecimento perpetuado e mantido pelo ideal ascético e pelo espírito de vingança

dentro da vontade do ser humano que se voltaria contra a própria vida. Em contrapartida, na saga de Zaratustra, o autor explora o que seria seu pensamento influenciado pelo deus Dioniso, pelo pensamento trágico e pela afirmação do eterno retorno e do amor ao destino, isto é, afirma já uma contraposição de valores e sentidos para a existência em relação àqueles forjados pela moral do ideal ascético.

Seria em conjunto com a composição de *Genealogia da moral*, a escrita dos prefácios de suas obras anteriores e os trabalhos subsequentes à este que Nietzsche passaria a ver todo seu trabalho como um projeto, o projeto de transvaloração de todos os valores e, ao mesmo tempo, como a sua vida e o seu pensamento seriam um exemplo de sucesso em tal empreitada. Ao consolidar a crítica genealógica da alma moderna e de toda a sua herança a partir do espírito de vingança e do ideal ascético, Nietzsche se depararia, portanto, com o problema de que ele mesmo teria sido fruto da moral moderna, sua subjetividade também teria emergido precisamente no período e no seio da alma moderna, do romantismo da arte, da religião e, inclusive, da sociedade alemã e seus valores. Assim, o autor em seus prefácios e, como aponta Viesenteiner (2014), em sua obra publicada após *Genealogia da moral*, passaria a fazer uma avaliação da trajetória de seu pensamento como, consecutivamente, provinda da moral moderna e constituindo-se como exceção, torção e projeto de superação desta. Como vimos, no final de *Genealogia da moral*, Nietzsche consegue reconhecer e até mesmo admirar a importância da vontade de verdade como parte do ideal ascético quando essa vontade, através do uso da razão e da lógica, pode se questionar a si mesma e indagar o valor da verdade, da verdade em si. Nietzsche narra a possibilidade da razão se voltar de maneira crítica em direção à própria vontade de verdade e tornar-se, assim, vontade de arte, vontade de engano.

Viesenteiner (2014) defende a interpretação da especificidade do formato do trabalho da fase final da obra de Nietzsche e o argumento de que tal produção se constituiria como *prática autogenealógica*. Dentro da terceira e última dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche reconhece o ideal ascético expresso dentro da religião, da arte, da ciência, da filosofia e da vida cotidiana do ser humano. Em seus livros publicados posteriormente a este, ele encara e avalia cada uma dessas esferas culturais, incluindo a si mesmo como parte pertencente dessa mesma cultura, e avaliando-se

como diferente e distante dos aspectos que marcariam tais expressões do ideal ascético. Os interlocutores de Nietzsche nas publicações de 1888, em livros tais como *O crepúsculo dos ídolos*, *O Anticristo*, *O caso Wagner*, seriam, por exemplo Sócrates e Platão no campo da filosofia e da moralidade; Jesus e o cristianismo no que tange à religião e a moralidade dos costumes; Richard Wagner e o romantismo alemão no domínio da arte e da cultura alemã, além culturas e tradições filosóficas e morais, tais como o budismo.

Nesse conjunto de livros publicados pelo autor, Nietzsche se colocaria como diferente de Jesus, de Wagner, da objetividade científica, de Sócrates, de Platão e de Schopenhauer, pilares ou representantes da alma moderna e de sua decadência, lançando sobre si mesmo e seu trabalho uma perspectiva crítica e enxergando a si a partir da diferença e distanciamento da modernidade e de seus exemplos elencados. Nietzsche teria realizado uma prática autogenealógica através de cada uma das obras depois de 1887, ou seja, após *Genealogia da moral*, que tinha como horizonte a genealogia da cultura e dos valores morais. Assim, o autor teria deslocado, portanto, o projeto genealógico do horizonte da cultura para um horizonte individual ao trabalhar a avaliação dos próprios valores que constituíram a condição de emergência de seu pensamento. Tal movimento de diferenciação em suas obras culminaria em uma apresentação do próprio autor em *Ecce homo*, “Eis o homem”, livro o qual Nietzsche emprega o emblemático subtítulo “Como alguém se torna o que é”. Ainda acompanhando as argumentações de Viesenteiner (2014), Nietzsche optaria por não se descrever autobiograficamente, mas autogenealógicamente sobre como tornou-se quem se é e, com isso, ser capaz de afirmar “eis o homem”, avaliando a trajetória de vida, as transformações de seu pensamento e como teria alcançado a possibilidade de exercitar a transvaloração de todos os valores.

A partir desse ponto de sua obra e das contraposições de si com as expressões do ideal ascético, o autor, ao mesmo tempo, narra e avalia a si mesmo como exceção e possibilidade de inversão dos valores modernos dentro da própria modernidade através da transvaloração dos valores. Este exercício é possível devido ao nível da crítica dos valores que Nietzsche leva, ou seja, à maneira como ele volta o seu método genealógico para se indagar acerca da constituição de sua própria subjetividade e,

consequentemente, de suas próprias afirmações e argumentos. A própria pessoa do autor, sua autoencenação de si como imagem do pensamento para fins argumentativos, se destaca, principalmente, a partir dos prefácios de 1886, ao olhar para seu trabalho como um projeto filosófico único (PASCHOAL, 2015). Como exemplo de tal processo de autoencenação, lembramos como dentro do prefácio de *Gaia ciência* Nietzsche se coloca em um diálogo com o leitor acerca do “Sr. Nietzsche”, de seu estado de saúde e da sua convalescença durante o período de escrita do livro. Os prefácios de Nietzsche trazem, inúmeras vezes, as condições de sofrimento, solidão e superação do autor, e argumentam a respeito da necessidade destes em sua vida para, a partir deles, realizar uma transformação e, consequentemente, composição de valores e pensamentos. Desta forma, Nietzsche parece estar consciente de sua própria trajetória filosófica e da comunhão desta com suas vivências, como defendia o autor (VIESENTEINER, 2010).

Além de recorrentemente escrever em primeira pessoa, ao se referir a si mesmo, Nietzsche não estaria falando de si como uma essência imutável, mas, em lugar disso, se autoencenaria como instância de análise genealógica. Por autoencenação, Viesenteiner (2014) compreende o recurso que Nietzsche se utiliza para transformar a si mesmo em figura do pensamento, agregando a si mesmo como instância argumentativa, para se contrapor aos domínios da cultura expressões do ideal ascético. Nem *Ecce homo* e nem os prefácios tardios seriam um relato ou uma receita para a saúde, mas uma avaliação das condições e circunstâncias nas quais alguém que chegou a ser o que é, nasceu, sob as quais se desenvolveu e se modificou. Tal transformação, o caso em análise do “Sr. Nietzsche” demonstraria um caso particular de psicologia dentro da modernidade.

Fugindo do risco da autoreferencialidade argumentativa, Nietzsche voltaria o próprio parâmetro de questionamentos que empregou para avaliar os valores da modernidade e do ideal ascético, desta vez para si mesmo, para seu pensamento, avaliando o valor de seus valores. Ao voltar a crítica para si, no formato de autocrítica, ao debater sobre perspectivas diferentes das suas, e mais, sobre o seu próprio câmbio e jogo de inversão de perspectivas ao longo do tempo, Nietzsche estaria realizando uma prática autogenealógica. Através da autogenealogia, Nietzsche se posicionaria em relação

aos seus próprios posicionamentos (VIESENTEINER, 2014). Afinal, se em *Além do bem e do mal* (ABM, §6) o autor coloca que a filosofia de um filósofo seria como a confissão pessoal e a expressão de suas memórias involuntárias e da hierarquia de seus impulsos que ambicionariam filosofar, se a hierarquia dos impulsos expressaria quem um filósofo e sua filosofia são, tal conclusão deveria ser válida para o próprio Nietzsche como filósofo e pensador.

Desta maneira, *Ecce homo* pode ser considerado não como uma simples autobiografia que desvelaria objetivamente os acontecimentos e os caminhos tomados por Nietzsche, mas como uma obra autogenealógica a partir de dois procedimentos: a demarcação de traços definitivos de uma subjetividade que emerge dentro da modernidade e seria capaz de contestar seus valores, e a narrativa de si para como parte integrante do processo de tornar-se quem se é. *Ecce homo* não seria, para Viesenteiner (2015), uma autobiografia mas a explicitação das condições genealógicas de emergência do pensamento de Nietzsche. Em *Ecce homo* Nietzsche encena a si mesmo como extrema instância argumentativa, validando seus argumentos a respeito da relação entre subjetividade e modernidade a partir de suas próprias vivências. Encenar a si como exercício crítico dos próprios valores seria fundamental para a descoberta e a afirmação do caráter individual de uma subjetividade diante da modernidade. Tal tarefa da transvaloração, a de criar uma subjetividade distanciada dos valores morais colocados pelo seu tempo estando imersa em seu tempo, escapando da decadência, envolveria essa narração de si e a crítica dos próprios valores e vivências. (PASCHOAL, 2015).

O exercício genealógico, como visto acima, empreenderia, não mais a partir das noções de “verdade” e “mentira”, mas, sim, de “saúde” e “doença”. Uma análise do valor dos valores a partir da sua emergência e invenção no passado, seja através da pesquisa comparativa entre diferentes épocas, seja através da comparação entre diferentes sistemas morais e culturas. Dessa maneira, o exercício genealógico atuaria voltando-se para o passado, mas pensando no presente em que tais valores e sentidos tenham sido cristalizados, naturalizados e, portanto, transformados em problema. *Um procedimento crítico voltado ao passado onde o objetivo seria a transformação do presente.* *Ecce homo* forneceria um exemplo da possibilidade de

direcionar o pensamento genealógico para o conjunto de memórias das vivências e dos valores e sentidos atribuídos a estas ao longo do tempo por um indivíduo e pela expressão de seus impulsos, da hierarquia de seus impulsos, através de seu pensamento (PASCHOAL, 2015).

A genealogia seria um movimento extemporâneo pois aconteceria no momento presente, mas produzindo um distanciando do próprio momento, ou seja, exigiria a capacidade de desenvolver um distanciamento, um *pathos* de distância daquilo que estaria dado como absoluto no presente. Dessa forma Nietzsche conseguiria, dentro do espectro da alma moderna, criticar a própria alma moderna como, por exemplo, no caso Wagner (VIESENTEINER, 2015). Se em *Genealogia da moral* a pergunta que guia o genealogista seria quanto aos valores que criam um homem manso e submisso, de rebanho, e como fazer para emergir o homem nobre e supramoral, em *Ecce homo*, essa pergunta se voltaria para o indivíduo mesmo, na imagem e no exemplo auto encenado do próprio Nietzsche como esse homem que superou as condições de sua emergência, as condições dentro da cultura na qual emergiu. Enquanto em *Genealogia da moral*, a cultura é tida como produtora de formas de vida e de subjetividade (PASCHOAL, 2015), a pergunta que cabe ao genealogista que volta seu método para si seria a mesma que caberia aos genealogistas da moral isto é: como seria possível e como deveriam se formar os seres humanos que subverteriam, que transvalorariam os valores? Mesmo possuindo eles todos os atributos da alma moderna, de terem se constituído dentro da alma moderna, poderiam constituir e viver a crítica desses valores e desenvolver força suficiente para transforma-los em uma afirmação da vida e em uma nova saúde?

A narrativa sobre a trajetória de Nietzsche em *Ecce homo* seria um relato de avaliação e, como vimos, avaliar para Nietzsche seria sinônimo de criar valores. A partir dessa auto avaliação crítica do que foi vivido, avaliado e pensado pelo autor, a partir dessa prática autogenealógica, portanto, Nietzsche teria sido capaz de, como ele coloca (EH, Por que sou tão sábio, §1), exercitar a transvaloração de todos os valores e a auto avaliação derradeira da humanidade (EH, Por que sou um destino, §1), alcançando, assim, a libertação da vontade das expressões do espírito de vingança e alinhando-a com seu aspecto afirmativo e criador de valores e sentidos. Afirmando toda a

existência, ao inverter a negatividade do ideal ascético e do espírito de vingança, o autor teria sido capaz mesmo de agradecer por estar doente de modernidade, em especial por poder se utilizar da própria vontade de verdade, da razão e da consciência para levar a crítica dos valores morais ao extremo ao avaliar o valor dos valores, da verdade e da própria razão. A partir desse ponto de sua crítica, Nietzsche teria sido capaz de tratar a vida como experimento e, dentro da doença, entender que o pessimismo e o ressentimento seriam inclinações do adoecimento e maneiras de se manter doente.

4.9.2) Experimentação do sofrimento e da decadência

Mais do que um exemplo, Nietzsche se utiliza como experimento de sua própria terapêutica, ao longo de seus livros e, em especial, nos prefácios acrescentados em 1887. É possível observar, por exemplo, no prefácio de *Gaia Ciência*, a trajetória de superação nietzschiana do seu período de doença e solidão. Paschoal (2015) marca que estes seriam os dois grandes sofrimentos da vida de Nietzsche, marcados sempre como necessários, superados e transformados em seu pensamento único. Para além da decadência de ser moderno, tais sofrimentos se tratariam da doença física e da solidão. No prefácio de *Gaia ciência* (GC, Prefácio, §1), Nietzsche reconta e avalia o caso de convalescença vivido na escrita de tal obra, e a superação do nojo pelo homem vivenciada pelo autor ao resistir a todo e qualquer ressentimento no período de enfermidade.

Em seguida (GC, Prefácio, §2), o autor pergunta qual seria a importância de saber do estado de saúde de um “Sr. Nietzsche”, colocando-se como imagem do pensamento, encenando-se como personagem. E, ainda, coloca que para um psicólogo, poucas questões seriam tão interessantes quanto a da relação entre saúde e filosofia e que, quando calhe de o psicólogo mesmo ficar doente, este voltaria sua atenção para o seu estado de saúde na forma de uma experimentação. A partir dessa vivência experimental com a doença, seria permitido avaliar se o que filosofa em um homem são as suas fraquezas ou as suas forças. O primeiro, que filosofa a partir das

fraquezas, necessitaria da filosofia como justificativa e medicamento. O segundo, que filosofa de acordo com suas forças, tem a filosofia e o pensamento como um excedente, algo de transbordante e afirmativo. O autor leva o leitor a refletir sobre o que aconteceria, portanto, ao pensamento de cada um dos filósofos caso esses fossem expostos à pressão do adoecimento, da doença? Os filósofos fortes se entregariam de corpo e alma à doença, sabendo e confiando que seus impulsos de cura atuariam espontaneamente em direção à restauração da saúde, algo saltaria e surpreenderia o espírito em flagrante em direção à sanidade. Seria importante pensarmos que, como colocado no sexto aforismo de *Além do bem e do mal*, todo conhecimento partiria do interesse dos impulsos do corpo e todo impulso almejaria, dentro da hierarquia que constitui um corpo, dominar e filosofar, impor formas e valores ao mundo. Assim, a afirmação acima colocada de Nietzsche se estenderia para além daquele que se identificaria como filósofo, propagando-se para uma lógica dos impulsos em todos os corpos.

Prosseguindo com a digressão nietzschiana a respeito da filosofia e da doença dentro do prefácio de *A gaia ciência*, seria a partir dessa imersão e experimentação da doença que o filósofo exuberante poderia interrogar a si mesmo, experimentar a si mesmo e olhar de uma maneira diferente, reavaliar todo o filosofar até então existente (GC, Prefácio, §2). Seria possível perceber os desvios, caminhos paralelos, atalhos e recursos que os filósofos fracos e que sofrem precisaram recorrer justamente por sofrerem. O corpo doente impulsionaria o pensamento para o repouso, para o descanso, para o equilíbrio, para a adaptação e para o ressentimento. Toda metafísica, toda moral da felicidade e da paz, toda sugestão de além-mundo, toda finalidade da existência teria sido inspiração da doença e da fraqueza. Por trás de julgamentos absolutos sobre o valor e o sentido da existência, Nietzsche enxergaria uma má-compreensão do corpo e da plasticidade e fundamentação da vontade, seja por parte dos indivíduos, das classes ou de raças inteiras.

Assim, através dessa auto avaliação de suas vivências e da condição de emergência de suas ideias, até mesmo o período de enfermidade pode ser agradecido por Nietzsche (GC, Prefácio, §3), visto como ponto chave para sua *inversão de perspectivas*. Da mesma forma, este veria vantagem em sua saúde frágil e cambiante.

A partir desse exercício de imersão na doença, desse orgulho de manutenção da afirmação até mesmo da doença, seria possível se alcançar a desconfiança da vida e encarar até mesmo a *vida como problema*. Isto é, conseguir enxergar a vida como algo não dado, como algo problemático e enigmático, algo diante do qual os impulsos devem se esforçar para criar valores e sentidos que os façam expandir seu domínio. Ver a vida como problema e, mesmo assim, continuar amando-a, estaria na contramão da tradição filosófica, artística, científica, moral, em geral, da essência do ideal ascético. Ser capaz de perspectivar a vida dessa maneira seria, para o autor, sinônimo da transvaloração de todos os valores, exercício de retirar o absoluto da existência e afirmar a sua constante criação, afirmar a vontade de vida como constante criação de valores e sentidos.

Dessa nova saúde da vontade que proviria da vida como problema, a superficialidade, a aparência e a afirmação de uma vontade artística, como a dos gregos, se faria presente (GC, Prefácio, §4). Diferentemente da busca pela verdade absoluta, a vontade seria vontade de criação, de superficialidade, de contorno e formas através da produção constante de valores e sentidos para a existência. A própria doença e o sofrimento, repelidos e anestesiados pelo ideal ascético e seu conjunto de técnicas, funcionaria, para o forte, como forma de se distanciar da vontade de verdade e se aproximar da vontade de engano, da vontade de arte. Apenas através da vivência da doença Nietzsche teria podido pensar e entender o filosofar doente. Apenas no jogo da recuperação da doença, na conservação dos instintos de cura, o autor teria podido pensar a convalescença por via da afirmação, e não da estagnação no estado doentio.

Como vimos, para Nietzsche, a moral que se espalha homogeneamente em uma cultura, em suas diversas esferas de expressão, seria como um conjunto de signos, sintoma de adoecimento. Portanto, um filósofo quereria se distanciar do seu próprio tempo, dos padrões morais de seu tempo (CW, Prefácio), afim de se livrar do que seria doente em seu presente. Logo, o filósofo deveria travar árduo combate contra aquilo que lhe faz filho do seu tempo. É sob essa perspectiva que Nietzsche inicia, através do *caso Wagner*, uma dupla avaliação: Wagner como um sintoma e o próprio Nietzsche como alguém que sofreu da mesma doença que Wagner representa, mas conseguiu dela se livrar. Tanto Wagner quanto Nietzsche seriam *decadentes*, mas

Nietzsche teria sido capaz de compreender isso e se defender. O filósofo nele teria se defendido.

Como definição do conceito de decadência, Nietzsche (CW, §7) aponta que os grandes nomes e fórmulas da decadência expressariam o cansaço da vida, a moral que nega a vida, um sinal de vida empobrecida onde uma parte, seja um órgão no organismo, seja um ideal no pensamento, seja um valor dentro da moral, assume um papel mais importante que o todo. Nietzsche identifica o movimento de decadência quando a vida não habita mais o todo de um corpo, de um conjunto, de uma obra literária, de uma moral, etc. Tal desconjuntura seria equivalente a uma anarquia dos átomos e a uma desagregação da vontade como condutora do todo, como expressão da hierarquia dos impulsos dominantes e dominados. Esse desarranjo da decadência causaria paralisia e cansaço para com a vida, entorpecimento, inimizade, reatividade e caos devido ao fato de que o todo já não viveria absolutamente, mas seria justaposto, calculado, transformado em artefato de uma parcialidade que enseja se tornar maior que a totalidade.

Nietzsche só poderia falar da decadência da alma alemã, do pensamento pessimista, da arte romântica, da moral moderna por ele mesmo ter sido, em alguma medida, decadente, alemão, pessimista, romântico e moderno. No entanto, o que o diferenciaria como pensador inserido em seu tempo, teria sido seu sucesso em operar um distanciamento disso tudo que o compunha, um distanciamento para entender melhor a si. (VIESENTEINER, 2014). Diante da decadência, Nietzsche relata a necessidade de assumir uma disciplina própria: tomar partido contra tudo que havia nele, incluindo Wagner, Schopenhauer, grandes influências intelectuais reconhecidas até mesmo em *O nascimento da tragédia*, e o conjunto dos valores e sentimentos humanistas.

Ao operar um distanciamento do que era atual e valorado como fundamental em seu presente, Nietzsche teria conseguido ver o homem de uma tremenda distância e, ao mesmo tempo, avaliar seus valores e libertar sua vontade destes. Assim, sua maior vivência teria sido uma cura. Wagner seria apenas um exemplo de suas doenças, das doenças da alma moderna que formariam o homem ressentido, nutrido pelo espírito de vingança. No entanto, apesar de combater tal doença de maneira negativa e

ressentida, Nietzsche não deseja se mostrar ingrato a essa Enfermidade. Se, por um lado, Wagner seria danoso, ele seria, ao mesmo tempo, indispensável ao filósofo, uma vez que Wagner seria o ápice da expressão da alma moderna ao qual o autor teria combatido em si. Ao avaliar Wagner, seria quase possível para Nietzsche, como diante de um espelho de seu tempo, se avaliar perante a forma moderna de valorar e, desta maneira, perceber o que havia de moderno e decadente em seus próprios pensamentos.

Em *Ecce homo*, Nietzsche justificaria, através de uma auto avaliação, sua exclusividade na operação da transvaloração de todos os valores, bem como do distanciamento do seu próprio presente moderno, ao destacar a sua força e exuberância de vida e o cuidado que teve para consigo e com a vida mesma. Afirma que, apesar e por conta de sua saúde frágil e seus constantes adoecimentos, sempre soube escolher o seu medicamento e a medida da convalescença, em especial, não se permitiu o ressentimento quando adoecido, tendo em vista que seria o ressentimento o instinto voltado contra a própria vida e a cura e, por fim, tirou proveito da própria doença para filosofar, para inverter filosofias. Teria sido por saber oscilar entre a saúde e a doença e nunca se render ao ressentimento que Nietzsche afirma ter sido capaz de reavaliar os valores a partir de várias perspectivas.

Para manter essas atividades que lhe garantiam força e se lançar nesse exercício de oscilação entre a saúde e a enfermidade e de inversão de perspectivas, tinha para si a fórmula da afirmação máxima, a concepção trágica de seu pensamento, de dizer Sim a tudo sem nada negar na vida e, como vimos, saber selecionar, porém sem negar. Através dessa avaliação e desse cuidado de si, Nietzsche teria sido capaz de alcançar o jogo de troca de perspectivas e tornar-se quem se é, ambas atividades associadas à transvaloração de todos os valores. O exercício de Nietzsche, a experimentação de diversas saúdes a fim de transmutar os sofrimentos e as vivências em pensamento, em filosofia, em vida, tratou de uma avaliação de si, mas uma avaliação privada de ressentimento, uma avaliação que pudesse saborear as coisas boas e ruins vividas, grandes e pequenas. Sua vontade de saúde e de vida teria se tornado a sua filosofia, uma vez que ressentir seria o mesmo que permanecer adoecido (EH, Por que sou tão sábio, §2).

Nietzsche teria percebido a distinção, oposição entre os instintos de degenerescência que maldizem e querem se vingar subterraneamente da vida e são a fonte do idealismo, do pessimismo, do cristianismo e, em oposição uma fórmula de máxima afirmação, que nasceria da plenitude e da superabundância de vida, se trataria de um dizer Sim sem reserva, até mesmo ao sofrimento, à culpa e tudo que fosse problemático e estranho na existência (EH, Por que escrevo tão bons livros, O nascimento da tragédia, §2). O Sim derradeiro atuaria, na avaliação de Nietzsche, como o mais excelso e profundo discernimento, o mais rigorosamente confirmado e sustentado pela verdade e pela ciência. Tratar-se-ia de não colocar nada de lado, nada excluir, nada rejeitar ou negar como as morais até então teriam insistido em fazer. Compreender o Sim derradeiro como fórmula da saúde caberia, portanto, ao exercício de *coragem* provinda da condição de um excesso de força. Apenas enquanto a coragem se atiraria para frente, alguém poderia alcançar a verdade. Enquanto o forte e corajoso teria a necessidade de dizer Sim à realidade ao criá-la, o fraco e covarde fugiria constantemente da realidade através do ideal. Os decadentes precisariam de mentira, de ideal, como condição de sua conservação diante da realidade e, portanto, necessitariam do ressentimento. (EH, Por que escrevo tão bons livros, O nascimento da tragédia, §2).

Prosseguindo com as relações entre ressentimento e doença, Nietzsche (EH, Por que sou tão sábio, §6) descreve a capacidade do estado de doença como a de enfraquecer os instintos de defesa e ofensa. Com tais instintos enfraquecidos, o corpo não daria conta de se defender do que vive e, até mesmo, do que já viveu. Teria dificuldade em filtrar, selecionar ou digerir vivência alguma, de maneira que o corpo estaria momentaneamente ainda mais sucinto ao ressentimento e à volta de memórias dolorosas que incitariam à avaliação negativa da vida. Estar doente seria em si uma forma de ressentimento. Dessa forma, Nietzsche avalia o ressentimento como, ao mesmo tempo, uma tendência do corpo enfermo e estritamente proibido para a sua melhora. Liberar a alma do ressentimento seria o primeiro passo para se alcançar a convalescença. Assim, ao perceber que o ressentimento teria uma relação direta com o adoecimento, apontando-o como uma tendência a ressentir a partir do adoecimento, foi justamente esse sentimento, essa organização da vontade que Nietzsche teria se restringido absolutamente em seus períodos de severa enfermidade. Nietzsche teria

feito, em um jogo complexo, de sua própria filosofia um combate ao sentimento de vingança que teria fortalecido seus próprios instintos contra o ressentimento, fortalecendo seus instintos de cura e sua própria força.

Nietzsche (EH, Por que sou tão inteligente, §2) justificaria ainda parte de sua saúde forte, de sua vida exuberante e da manutenção de sua saúde como provindo de sua *dietética* e da avaliação dessa. A dietética, como vimos acima, se relacionaria com a memória da vontade e a capacidade de seleção, manutenção do interesse do corpo por aquilo que é vivido, bem como da digestão das vivências passadas e de suas memórias. O oposto da dietética seria a indiferença, a objetividade e a passividade diante de quaisquer vivências. Dentro da noção nietzschiana de dietética individual, Nietzsche avalia e expõe aos seus leitores um exemplo que envolveria a administração dos ganhos e perdas energéticas do corpo. A falta de autorreflexão a respeito desses gastos e ganhos, a falta de reflexão dentro da dieta de cada um, bem como a aceitação de quaisquer dietéticas morais que valesse para todos, seria visto por Nietzsche como falta de cuidado de si. Assim, pode-se concluir a respeito da relação entre os instintos, a razão, a memória, a consciência, que o autor vê não apenas como possível, mas como necessário proteger pela via da memória e da consciência os impulsos de auto cura, de reestabelecimento da saúde. Seria tal exercício um exemplo da memória e da consciência funcionando em função dos instintos desencadeados pela avaliação dos valores que compõe uma subjetividade.

O oposto de tal exemplo seria o equivalente a colocar a razão, a memória e a consciência em favor da indiferença, do desinteresse e da objetividade para consigo, seguindo fórmulas morais para a própria saúde e, portanto, se declinando em direção à decadência. A saúde se ligaria, então, à autogenealogia na medida em que tal avaliação voltada para si seria capaz de, de maneira crítica, construir uma seleção, uma dietética para seu autor e, ao mesmo tempo, digerir até mesmo as vivências mais negativas em um movimento de discernimento e afirmação da existência (EH, Por que sou tão sábio, §1).

Se em *Genealogia da moral* Nietzsche se posiciona como médico da cultura, em *Ecce homo* o autor se utiliza da mesma metodologia, com diferente foco, para avaliar como ele mesmo teria sido médico de si, destacando sua aversão ao ressentimento e o

cuidado de si como fundamentais para a sua capacidade de curar a si mesmo da decadência de seu tempo (EH, Por que sou tão sábio, §2). Em tal movimento de auto avaliação, de autogenealogia, como já colocado, o ato de conhecer a si mesmo, enquanto homem do conhecimento, estaria distante do saber de si como um absoluto imutável e envolveria, necessariamente, uma imensa quantidade de desconhecimento de si, de esquecimento e de coragem para encarar o grande sofrimento da vida como problema. A partir da auto avaliação baseada na fórmula da máxima afirmação, Nietzsche teria sido capaz de encarar o conhecimento de si como um eterno desconhecer-se, como aventura e eterno mistério. Tal prática autogenealógica através da auto encenação envolveria contar a si mesmo em uma relação complexa, no qual o que é relatado sobre si criaria a subjetividade num movimento de torção dos valores que outrora compuseram a subjetividade do próprio autor.

4.9.3) Paradoxo: relatar é criar a si

Dentro da perspectiva e do exercício nietzschiano, relatar as vivências e as condições de emergência de seu próprio pensamento seria um exercício de criar a si, um paradoxo onde o relato criaria a ficção daquele mesmo que relata. Dentro da relação e compreensão nietzschiana do esquecimento e da memória como forças ativas, ao se relatar, tal ação seria um ato de reinvenção de vivências, reavaliando-as e as resignificando a partir do presente. Seria ainda necessário ter em vista que tais vivências não seriam fatos objetivos passados, mas, sim, valorações e interpretações atuais. Assim, se não existem fatos morais, apenas intepretações morais dos fatos (ABM, §108), tal afirmação seria válida, inclusive, para os acontecimentos passados de uma vida. Dessa maneira, nossas próprias memórias seriam compostas de valores e interpretações morais dos acontecimentos e, como tais, seriam passíveis de revisão, reavaliação.

Acompanhando esse raciocínio, não existiria um passado objetivo e o presente imprimiria suas marcas no passado através da memória (PASCHOAL, 2015). Através da auto avaliação, *Ecce homo* ofereceria o exemplo não de um filósofo que mostraria

suas vivências e pensamentos mas, inversamente, o relato das vivências e pensamento reavaliados que mostrariam o filósofo Nietzsche (PASCHOAL, 2015). O sujeito que Nietzsche descreve quando descreve a si, não é um sujeito essencial, da alma pronta e inseparável, guiado pela consciência, mas um sujeito que apenas se dá conta de si de quem se é quando se relata, se avalia e aponta: eis o homem. Nem, tampouco, um sujeito feito pelos valores e sentido da cultura, um decadente (Paschoal, 2015). Assim, contar o passado seria uma maneira de tornar-se quem se é.

Dessa forma, ao tratar das memórias, ao tratar no presente das vivências passadas, haveria um paradoxo dentro da possibilidade de que relatar a si, nossas ações e acontecimentos em vida seria também um ato de avaliar e dar sentido às memórias e às vivências. Uma prática de auto avaliação, de produção de uma genealogia de si, seria um ato criativo, um ato de criação de si. No ponto de vista de Paschoal (2015), Nietzsche trabalharia com uma subjetividade na margem de manobra estabelecida entre o necessário e o possível. Uma subjetividade que carregaria consigo o exemplo de um jogo exemplar entre as condições e as contingências de sua emergência e a sua ação ativa de apropriação dessas condições e contingências. Mesmo assim, *Ecce homo* não seria um modelo de vida a ser seguido, um caminho, mas uma forma de acessar tal caminho individualmente.

As memórias não seriam apenas as marcas fixas das vivências passadas, mas portariam o significado, a avaliação e o sentido que conferimos a elas. A memória ativa como pensada por Nietzsche seria diferente de um conjunto de impressões passadas e marcas objetivamente acessíveis. Além disso, o passado não seria algo objetivo por conta das heranças que não temos acesso e por conta da própria limitação da objetividade da consciência. Seria impossível, para Nietzsche, desvendar completamente e descobrir por completo a história de um povo ou mesmo de um indivíduo (Paschoal, 2015). Uma vez que o sujeito seria sempre interessado em todas as ações, as memórias não seriam compostas de coisas encontradas no passado, mas inventadas pelo sujeito a partir da hierarquia dos impulsos do corpo (ABM, §68).

Tal forma de relação moral e criativa com a memória estaria diretamente ligada à nossa capacidade de assimilar psiquicamente nossas próprias vivências, digerir os

acontecimentos absorvendo o que seria nutritivo, descartando o que nos seria averso e, por fim, abrindo espaço para novas vivências, avaliações e interpretações da existência. A memória como problema diz respeito à capacidade de o ser humano digerir suas vivências, deslocando o debate para a relação do ser humano com sua memória como uma questão de saúde. A flexibilidade anímica de alguém para com seu passado seria, então, um sinal de saúde e a possibilidade de impor novos valores e interpretações às vivências já passadas e influenciar, assim, as vindouras. O oposto de tal flexibilidade seria visto em um corpo tomado pelo ideal ascético e pelos sistemas morais pautados no espírito de vingança, tais vivências implicariam um valor e um sentido pesado e negativo para com a própria existência. O ressentimento poderia ser visto, portanto, como a forma com que a vontade tomada pelo espírito de vingança seria capaz de avaliar e interpretar as experiências de uma vida.

Diante da tarefa de encarar o ressentimento como algo adoecedor, Nietzsche propõe, através do relato de si um jogo de reavaliação e reinterpretação das memórias, onde a força ativa do esquecimento ganharia potência uma vez que as vivências se tornariam parte do todo que se é e, desta forma, as experiências seriam digeridas, fornecendo espaço para novas vivências e promessas vindouras. O arrependimento, o remorso e o ressentimento da vontade na memória dariam lugar a um orgulho de si e do destino e à capacidade de prometer. Assim, a autogenealogia como realizada por Nietzsche pode ser entendida como um movimento da vontade quando esta deixa, por meio da crítica, de ser uma vontade de verdade e passa a constituir uma vontade de engano, uma vontade de arte. Tal vontade criadora de valores e sentidos voltar-se-ia para as próprias vivências e memórias, mesmo os traços não escolhidos destas, como os biológicos, culturais e parentais e, a partir dessa reavaliação, poderia construir o presente e levar o homem do conhecimento a se tornar quem se é, aceitar tudo o que foi passado sem ressentimento, como algo necessário para o momento presente. Desta forma, a prática autogenealógica estaria associada à capacidade de assimilar as vivências, digeri-las e, a partir da fórmula máxima da afirmação e da transvaloração dos valores que interpretam a vida como um fardo, ser capaz de afirmar toda a existência como necessária.

No entanto, a fim de tratar da hipótese do relato como criação de si em Nietzsche, seria necessário lembrar que a consciência e os processos do pensamento que passam por ela não passariam de abreviações, generalizações, fatores de comunicação e de vulgarização. A consciência não faria parte do que real da existência individual do ser humano, mas sim, do que nele seria gregário e comunitário (GC, §354). Assim, quando cada um de nós tentaria se conhecer e entender a si mesmo, sempre traria à consciência o que há de menos individual, o que em nós seria mediano, comunicável (GC, §354). Se, como vimos, a dinâmica dos impulsos e afetos seria inacessível de forma objetiva à consciência, como seria possível avaliar os caminhos produzidos pela hierarquia dos impulsos ao longo do tempo?

A consciência pode ser uma faculdade vulgarizadora, mas, pode também ser fonte do estilo. Mesmo que os conhecimentos que alcançam à consciência seriam sempre um tipo de conhecimento mediano, para fins de comunicação, de fazer comum entre os outros seres humanos, há indicações na obra nietzschiana de que haveria no órgão da consciência algo que escaparia a isso, algo da ordem do estilo que, na linguagem mesma, no processo de produção de signos para descrever estados e tensões, poderia capturar parte do que há de mais individual numa vivência, numa experiência, numa perspectiva. No acúmulo do tempo e do uso da faculdade da consciência como órgão de comunicação, haveria uma fortuna relacionada à arte da comunicação esperando no final desse processo do qual artistas, escritores, oradores seriam, por exemplo, esbanjadores dessa faculdade de comunicação (GC, §354).

Pode-se entender que o exercício da reavaliação das vivências e da condição de emergência de pensamentos deve usar da ferramenta da comunicação da consciência, bem como da razão, para escapar do que é vulgar e comum através do estilo e do contato com o corpo e os impulsos. Dentro da prática autogenealógica, Nietzsche traria à consciência a avaliação dos instintos, do corpo, da sua vontade para, de certa maneira, lidar com os próprios instintos e acompanhar sua condução ao reestabelecimento da saúde. E, nessa conexão entre a consciência e os instintos, no esforço de descrever e compreender a dinâmica instintual a partir da própria consciência, haveria a oportunidade de desenvolver um estilo e fugir da vulgaridade da simples comunicação do rebanho.

Seria o sentido de toda arte do estilo a capacidade de comunicar um estado, uma tensão interna do *pathos* mediante signos, estando incluído o ritmo de tais signos. Quanto maior a vivência dos estados internos, como Nietzsche teria atravessado em sua oscilação entre a saúde e a doença e em suas conseqüentes inversões de perspectivas, mais possibilidades de estilo haveriam. Os signos que comunicariam um estilo não se restringiriam à escolha das palavras, mas envolveriam também o ritmo da emissão dos signos, sua métrica e a parte gestual de todo o corpo na expressão da multiplicidade dos estados internos (EH, Por que escrevo tão bons livros, §4). Dar estilo ao caráter seria, portanto, uma arte grande e rara. Tal arte envolveria a capacidade de apreciar tudo o que em uma natureza seria força e fraqueza e fazer dessa totalidade arte e razão. Dentro desse parâmetro de estilo, quando uma obra está consumada, tem-se a impressão de que apenas um gosto predominou e deu forma diante da totalidade, de seus altos e baixos, seus feios e belos (GC, §290). Quando Nietzsche traz a questão do estilo em *Ecce homo*, tal concepção foge da restrição do campo artístico e abrange o estilo como forma de vida, como uma forma de estética da existência, uma forma de expressar as experimentações e vivências de um corpo. Conseqüentemente, não haveria para o autor um estilo bom em si, um idealismo que definisse a qualidade genérica de um bom estilo, uma vez que este seria uma expressão singular e interessada. Dessa maneira, não haveria um estilo que alcance aos outros de maneira indiferente e neutra, seria necessário, para acompanhar a expressão de um estilo, certa dose de vivências aproximadas, de experimentações semelhantes, mas nunca idênticas, para se apreciar um estilo de outrem (EH, Por que escrevo tão bons livros, §4).

Assim, o estilo não se referiria mesmo a um gosto bom ou ruim, mas a um gosto que aparece como predominante, como único ou como a totalidade de um corpo. Tal estilo se destacaria em um corpo quando os impulsos e a natureza forte saberiam comandar e os impulsos e a natureza fraca saberiam obedecer (GC, §290). Um estilo partiria das vivências e traria uma primeira linguagem para uma nova série de experiências, uma porção da originalidade da experiência (EH, Por que escrevo tão bons livros, §1). Se auto contar, praticar uma auto genealogia, estaria, então, envolvido na criação de palavras e gestos inclusos numa produção de estilo. Produzir um estilo ao se auto avaliar seria, portanto, sinônimo de uma forma de interpretação forte e senhorial,

criadora de valores, diferente de uma mera comunicação vulgar e escrava das experiências.

Sendo que o mais alto sentimento de poder e segurança adquiria expressão naquilo que tem grande estilo, que não precisa se justificar, que não necessita de demonstração ou aprovação, que não sente testemunha ao seu redor, vive sem negar e sem sentir que há oposição a ele, repousando em si mesmo de maneira fatalista, como uma lei, como um destino, tais sentimentos seriam expressos por um grande estilo (CI, Incursões de um extemporâneo, §11). Pode-se apontar, então, a autogenealogia como uma prática capaz de criar um grande estilo e, desta maneira, afirmar uma criação de si como pura afirmação, livre do ressentimento e contente com tudo aquilo que em uma vida se passou.

4.9.4) Autogenealogia como ferramenta terapêutica

Se, dentro do estudo da moral de uma cultura, o método genealógico de avaliação do valor dos valores pode ser visto como uma forma de diagnosticar os signos que expressam a vontade de poder em um sistema, a autogenealogia pode ser vista como um método de avaliação dos valores que compuseram ao longo do tempo uma subjetividade. Em ambos os casos, o diagnóstico que Nietzsche nos oferece é baseado na relação que a vontade estabelece com a própria vida, ou seja, com a fonte de sua força. Se a vontade se volta contra a vida, contra o conjunto de mudanças da existência, contra os impulsos e afetos que movimentam o corpo, seria possível diagnosticá-la como uma vontade fraca, fragmentada, decadente e adoecida. Se na genealogia da moral Nietzsche acompanha a formação do ideal ascético como um sistema de valores adoecido que teria se espalhado pela cultura ocidental, dentro da autogenealogia, que o autor se propõe ao pensar as próprias vivências e pensamento, o filósofo se debruça no problema da maneira como este sistema moral se impregnou no seu próprio corpo e como, através do exercício da transvaloração de todos os valores, ele mesmo teria sido capaz de experimentar um processo de cura em relação à decadência do período no qual nasceu.

Em ambos os exercícios, tanto na genealogia da moral quanto na autogenealogia de si, haveria um exercício clínico em especial pela maneira como Nietzsche, além de diagnosticar um conjunto de signos que expressariam o padecimento, seja de uma cultura, seja de uma subjetividade, propõe a transvaloração de todos os valores como caminho de superação das condições de adoecimento, como forma de combater a etiologia da relação adoecida com o sofrimento, tanto na moral quanto na subjetividade. Ambas as genealogias visariam, de alguma maneira, a superação da situação do ser humano como uma espécie adoecida pelo sistema moral de milênios, seja na imagem do “super-homem” anunciado por Zaratustra, seja na forma do indivíduo soberano que desenvolve autonomia para lidar com suas próprias vivências. Em ambos os casos, a transvaloração de todos os valores seria, a nosso ver, o encaminhamento terapêutico que Nietzsche providencia para alcançar tal superação.

Vimos ao longo do trabalho como o pensamento genealógico não almejaria apenas demolir e desconstruir valores, uma que vez filosofar com martelo significaria também afirmar e construir. Para Paschoal (2015) a autogenealogia, além de um aspecto de crítica e demolição dos valores de rebanho e do ideal ascético, seria uma proposta prática de, a partir dessas condições, emergir com um tipo diferente de ser humano. O que se apresenta em *Genealogia da moral* como “indivíduo soberano” aparece em *Ecce homo* como o caso do “Sr. Nietzsche” e sua capacidade de transvalorar todos os valores e viver, a partir de sua exuberante força, livre do ressentimento. A autogenealogia como recurso em direção à transvaloração, combateria de maneira crítica o ideal ascético do sacerdote e a decadência como expressa pela música de Wagner. Isto porque seria a autogenealogia a maneira como Nietzsche teria sido capaz de diferentemente de seus oponentes, deslocar perspectivas e experimentar diversas saúdes, encarar o sofrimento como necessário para o crescimento e abençoar até mesmo a doença e a solidão, sem nunca ressentir, sem nunca desejar ser outra coisa. Se a genealogia pode ser vista como um método baseado em um modelo clínico, a autogenealogia pode ser tida como um recurso para se exercitar a transvaloração de todos os valores. Tal transvaloração seria a parte terapêutica do método genealógico, a parte da transformação do sofrimento em outra coisa, de um fardo a um destino, uma maneira de escapar ao ressentimento presente no niilismo uma vez que a vida se apresentaria como o problema da criação.

Realizar uma autogenealogia seria, portanto, ver-se como constituído de valores e sentidos moldados pelo ideal ascético e pela padronização do rebanho, regados pelo espírito de vingança e reavaliá-los, de maneira singular, como necessários para a sua constituição e, a partir desse ponto de autocrítica, libertar a vontade para a criação de novos valores e sentidos. Assim, tornar-se quem se é seria um exercício contra a padronização do ideal ascético (PASCHOAL, 2015) e em direção à criação de um indivíduo soberano. A relação desse indivíduo soberano com o passado, a partir do exemplo que Nietzsche nos fornece de si como personagem, seria daquele que digere as vivências, mesmo as mais absurdas, sem arrependimento, e seria capaz de avaliá-las e impor a elas sentido a partir do amor ao destino, do pensamento trágico, fazendo do passado e das memórias um elemento fundamental para tornar-se aquilo que se é (Paschoal, 2015).

Finalmente, seria importante realçar a possibilidade de operar uma certa “objetividade” acerca de si através da autogenealogia, uma vez que esta exigiria daquele que a praticaria uma multiplicidade de afetos e perspectivas falando sobre uma mesma subjetividade e, portanto, aproximando tal “conceito” de uma completude (GM, III, §12). Compreendemos, portanto, a autogenealogia como um recurso clínico capaz de, através uma certa margem de “objetividade perspectiva”, respeitar a hierarquia dos impulsos e expressá-la através de um estilo singular. Dentro da relação com o corpo, a autogenealogia, ao livrar a vontade do espírito de vingança e do rancor para com o próprio corpo e os instintos, poderia, como aponta Nietzsche (ABM, §191), fazer justiça tanto aos instintos quanto à razão, mas de forma que a razão auxilie os instintos com a criação de bons motivos, boas metas. Dentro dessa perspectiva de inversão moral, até mesmo a consciência serviria como ferramenta para alcançar uma saúde que se apoiaria na avaliação produzida pelos instintos e que seria livre do ressentimento.

A autogenealogia coroaria a psicologia livre dos preconceitos morais uma vez que se trataria de uma produção de si extremamente singular, sem parâmetros previamente estruturados de avaliação, estando justamente conectada com a produção de uma vontade livre e criadora de valores e sentidos. Em seguida, por necessariamente envolver uma crítica aos valores morais vigentes que constituem uma subjetividade

contemporânea a autogenealogia se distanciaria da moral e, conseqüentemente, da vontade de verdade como vimos presente na genealogia do modelo clínico apresentado ao longo do *Capítulo 3*. Diante da proposta do homem do conhecimento como aquele mais distante de si, como um desconhecedor de si e desbravador da vida como problema e enigma, não seria função da prática autogenealógica definir definitivamente quem alguém seria, mas, sim, a construção permanente de um si que se avaliaria e construiria seus sentidos para a existência.

Apresentamos ao longo desse capítulo diversos conceitos e interpretações dentro do pensamento nietzschiano que lançariam luz sobre o problema da psicologia. Expomos sua crítica à alma, à consciência e ao “eu” como estruturas unitárias e indivisíveis do ser; sua noção de corpo como portador da “grande razão”; sua perspectiva sobre “grande saúde” como forma de atravessar diversas saúdes; seu estudo da formação da alma como um constructo histórico e moral; sua proposta de transvalorar todos os valores e ser capaz de afirmar o destino com amor e, assim, tornar-se quem se é. A proposta da prática autogenealógica, como estudada por intérpretes da obra de Nietzsche, ajudaria ainda a pensar uma proposta singular no que tange a clínica em psicologia.

Tal conjunto de referências e ferramentas conceituais que Nietzsche nos oferece para pensar a psicologia seriam, do nosso ponto de vista, capazes de produzir um modelo clínico quase que diametralmente oposto às noções de *equilíbrio*, *normalidade* e *objetividade* caras ao modelo clínico da modernidade. Ao criticar duramente o ideal ascético e a vontade de verdade, Nietzsche propõe uma psicologia livre dos preconceitos morais e que afirmaria o sofrimento, bem como qualquer dimensão problemática da existência, como necessários para a existência do ser humano e sua possível superação. Resta-nos, por fim, amarrarmos tal proposta de psicologia com uma orientação prática diante do sofrimento alheio. Diante da tarefa do psicólogo, pensando-o em contato com a atividade clínica, como operar a autogenealogia com outrem? Como, abraçando o trabalho da grande psicologia, ser psicólogo e se relacionar com o outro e com o sofrimento alheio?

4.9.5) Partilha da alegria e amizade

Diante do radical perspectivismo nietzschiano e da premissa de que a prática autogenealógica envolveria uma reavaliação dos próprios valores e sentidos que moldaram uma subjetividade, de que maneira pode-se pensar em uma dimensão da ajuda dentro do pensamento e da psicologia de Nietzsche? Vimos anteriormente (4.7.4) como, para o filósofo, seria impossível sentir ou dizer sobre a dor do outro. O afeto da compaixão, que na língua alemã corresponde à palavra “*Mitleiden*”, junção das palavras “*com*” e “*sofrer*”, rebaixaria o sofrimento alheio e visaria tomar do outro a experiência de superação do sofrimento como algo necessário para a vida. Tal intervenção dos compassivos seria vista por Nietzsche como um desvio de seu próprio caminho, uma necessidade de sensação de superioridade para aqueles que precisariam de ajuda (GC, §338).

No entanto, aqueles que seguem seu próprio caminho, que percebem e sentem o caráter singular de suas próprias vivências e que não se seduziriam pelo afeto da compaixão e da pena, também viriam a querer ajudar. Mas, tal desejo de ajudar se direcionaria apenas àqueles cuja dor se compreende inteiramente, aqueles com quem se partilha uma dor e uma esperança em comum. Estes seriam, na concepção de Nietzsche (GC, §338), os amigos, os quais deveriam ser ajudados apenas da maneira que a própria pessoa se ajuda. A intenção de tal ajuda deve ser voltada à vontade de fazer os amigos mais corajosos, mais resistentes, simples e alegres, isto é, ainda mais preparados para encarar e festejar o aspecto trágico da existência. Aos amigos, ao invés de ensinar ou oferecer compaixão, a partilha do sofrimento, Nietzsche e sua filosofia gostariam de ensinar um novo termo, “*Mitfreude*”, a junção das palavras “*com*” e “*alegria*”, a partilha da alegria. No lugar de sofrer com o outro, alegrar-se com o outro.

Ao invés do compadecimento, da consolação e da empatia que diminui ou normaliza a experiência e o sofrimento alheio, a amizade que seria capaz de exercitar a partilha da alegria seria uma amizade que buscaria a que o amigo se superasse. Zarathustra (Z, I, Do amigo) nos oferece a imagem do eremita, aquele que segue seu próprio caminho, e a necessidade que este teria de uma amizade à sua altura. O eremita

pensa que está sempre muito a sós consigo, sempre em uma conversa entre o “eu” e “mim”. Se queixa de estar próximo demais de si, de não poder avaliar seus próprios valores, de não cessar de pensar consigo. Como seria possível suportar isso se não houver um amigo, se pergunta o eremita. Para aquele que é eremita, que segue seu caminho, o amigo é sempre um terceiro que, como uma cortiça, seria o responsável para que uma conversa de dois não se afunde. Seria necessário exigir um amigo e as alturas que esse amigo habita. Querendo um amigo, seria preciso querer guerrear por ele, seria preciso poder ser inimigo dele, ter com ele a ausência de pena e nojo e, assim, ser possível que cada um leve o outro o mais longe possível.

Assim, tão importante quanto honrar o amigo no amigo, seria também honrar o inimigo no amigo, ser capaz de receber as oposições de perspectiva do amigo. Com isso, ser para o amigo uma flecha e um anseio pela sua superação como ser humano, ser um incentivo para sua inclinação em direção ao “super-homem”. O compadecimento para com esse amigo seria, a fim de não envergonhá-lo ou humilhá-lo, primeiramente um adivinhar, um perceber se o amigo precisa e quer a compaixão. E, mesmo assim, diante de um amigo que sofre, seria prudente ser um leito, um local de repouso, mas um leito duro e incômodo (Z, II, Dos compassivos). Quando for necessário ser compassivo, ser em distância, em diferenciação do amigo. E, se for para ajudar, que seja através da partilha da alegria, uma vez que o homem como tipo ressentido seria marcado por pouca alegria, seria apenas esse o seu possível pecado original. Assim, aprender a se alegrar melhor seria uma maneira de melhor desaprender a causar dor em si, nos outros e desejar tais dores.

Pode-se pensar, portanto, em um modelo clínico baseado nesse tipo de amizade que nos refere Nietzsche e Zaratustra. Em lugar da objetividade do modelo clínico moderno, a partilha da alegria pode ser vista como uma postura ética para orientar uma grande psicologia. Um amigo auxiliaria na autogenealogia por ajudar o outro no próprio distanciamento de si, na inversão de perspectivas e, até mesmo, no acréscimo de mais uma perspectiva ao conjunto em análise. Diante do caráter singular de cada perspectiva, o amigo seria aquele que ajuda com certa distância, mantendo as diferenças e apoia o outro na formação de seu estilo e de sua autonomia.

5) Conclusão

Grosso modo, o principal objetivo do presente trabalho foi o de tentar construir um espaço de intercessão entre o pensamento de Friedrich Nietzsche e a atividade clínica, em especial no que tange à clínica psicológica. Tal espaço de intercessão criado entre a filosofia deste pensador germânico do século XIX e um modelo clínico medicinal que emerge no mesmo século nos pareceu extremamente promissor tendo em vista as vastas contribuições nietzschianas para se pensar o sofrimento dentro de uma perspectiva trágica. O referido modelo, que se destrinchou e influenciou especialidades clínicas responsáveis pelo cuidado da saúde compreendida como mental, parece partilhar com o filósofo a tarefa de transformação do sofrimento e da doença buscando as causas destes, sua organização em signos identificáveis e a eliminação de suas causas. Ao mesmo tempo, o pensamento nietzschiano se distanciaria tanto de certas premissas, noções e conceitos do modelo clínico da modernidade no que diz respeito ao tema do sofrimento que precisamos especificar e trabalhar analiticamente de que forma esse espaço de intercessão seria possível de ser construído.

Dessa maneira, o presente trabalho se dividiu em dois movimentos, o primeiro incumbido de uma tarefa negativa e o segundo de uma tarefa positiva no que diz respeito à uma possível intercessão entre Nietzsche e a clínica. Dentro do capítulo intitulado “*Nietzsche como crítico do conhecimento*” apresentou-se as bases da dissertação ao relacionar a crítica nietzschiana à certa tradição ocidental do pensamento, que elegeu e perpetuou o valor da verdade como acima dos outros valores, ao problema da saúde. Buscou-se demonstrar de que maneira Nietzsche, ao criticar a *vontade de verdade* de tal tradição do pensamento transformou o eixo de sua crítica de um parâmetro entre a “verdade” e a “mentira” para o parâmetro entre o que seria “saudável” e “doente”, não apenas no pensamento e na filosofia, mas também nos sistemas morais e em quaisquer formas de produção de *valor* e *sentido*. Acompanhando essa troca de eixo dentro da crítica nietzschiana, relacionou-se o conceito de saúde com o movimento de uma vontade que moveria a vida por meio de

suas avaliações e interpretações afirmando sua existência, sendo essa vontade nomeada por Nietzsche com a *vontade de poder*. O conceito de doença corresponderia, portanto, a uma forma de vida onde a vontade se voltaria contra a própria vida. Assim, qualquer forma de avaliação e interpretação da existência, inclusive as adoecidas como a vontade de verdade, seriam expressão de uma vontade de poder.

A partir dessa ligação inicialmente estabelecida entre vontade, saúde, filosofia, moral e as formas humanas de avaliar e interpretar a existências apresentou-se o pensamento genealógico, o pensamento que avaliaria o valor dos próprios valores, como integrado à “grande psicologia” de Nietzsche. Tal psicologia seria capaz de avaliar de maneira crítica as transformações históricas das expressões da vontade de poder em um corpo dado. Isto por quê tal psicologia não se prenderia aos preconceitos morais vigentes na época do filósofo, mas se apoiaria no agudo *perspectivismo* do autor e se constituiria como uma “*fisio-psicologia*” apta a pensar a partir do corpo, dos impulsos, dos afetos e da “grande razão” as transformações da vontade de poder e a saúde dos corpos. Por meio da genealogia e da “grande psicologia”, Nietzsche se aproximaria da leitura dos signos e diagnósticos do adoecimento dentro da cultura, bem como da proposta de transformação e superação desse adoecimento. Seja tomando como objeto de seu diagnóstico e terapêutica todo um sistema moral, como no caso apresentado em *A genealogia da moral*, seja tomando a si mesmo e seu exercício de transvaloração de todos os valores como exemplo, o trabalho de Nietzsche se aproxima de uma atividade clínica que visa transformar o sofrimento.

Prosseguindo com a tarefa negativa de nossa dissertação, dentro do capítulo *Genealogia do modelo clínico: da medicina moderna à psicanálise* analisou-se a emergência e a difusão do modelo clínico da modernidade relacionando-o com sua *vontade de verdade*, ou seja, sua vontade adoecida que buscaria valores e sentidos definitivos para orientar sua teoria e prática. O capítulo se mostrou importante em função da exposição de como se constituiu historicamente o modelo clínico da modernidade e, de que maneira, apesar de partilharem espaços de intercessão, tal modelo seria criticável dentro da perspectiva nietzschiana. Observou-se ao longo da crítica genealógica à moral de Nietzsche a maneira como o ideal ascético, a vontade

de verdade e o instinto de rebanho seriam expressões de um mesmo espírito de vingança que tenderia a avaliar de maneira negativa a vida e a existência em função do sofrimento que nela existe. Trabalhamos de que maneira a vontade de verdade se expressou nas teorias e práticas clínicas a partir do século XIX implicando uma prática etiológica, sintomatológica e terapêutica que avaliou como negativo o sofrimento e o desvio. As noções de *equilíbrio*, *normalidade* e *objetividade*, bem como a *concepção negativa do sofrimento*, se perpetuariam como signos da vontade de verdade e heranças do modelo clínico nas especialidades que lidariam com o cuidado do sofrimento psíquico.

Seria dentro da emergência da anatomoclínica medicinal, emergência essa conjunta às pesquisas laboratoriais em fisiologia experimental e ao crescente controle dos Estados europeus em relação à saúde de suas populações, que as noções de equilíbrio, normalidade e objetividade viriam à tona e ganhariam a forma de diretrizes do modelo clínico. A medicina *anatomoclínica* foi uma das maneiras que a Europa produziu para lidar com seu sofrimento a partir da perspectiva de conhecimento empírico e científico da época. É ao período de transição do século XVIII para o século XIX que Michel Foucault (2004) atribui a transformação teórica e prática de uma medicina classificatória das espécies para um anatomoclínica dos sinais mórbidos. A anatomopatologia e sua evolução baseada na *observação objetiva* do corpo orgânico transformaram a medicina da época, encaminharam a organização e a institucionalização do saber e do fazer médico ao redor da prática clínica e do olhar medicinal. Atrelando-se ao discurso racional da cientificidade, ao saber bioquímico acerca dos microrganismos e aos estudos sobre o equilíbrio do meio interno da fisiologia experimental, a clínica médica passa, ao longo do século XIX, a fazer parte de uma transformação política e subjetiva tanto na sociedade europeia como em uma escala global.

A emergência de tal modelo clínico teria sido acompanhada pela transformação no modelo dos hospitais e das políticas de Estado em relação à saúde dos corpos que passam a constituir populações. Com a expansão da influência europeia ao redor do globo, através de seu colonialismo e imperialismo do século XIX e início do XX, o referido modelo clínico teria se alastrado pela Terra como forma hegemônica e

autorizado de se lidar com a doença e com o sofrimento. A clínica anamopatológica se especializou garantindo a posição do médico e da medicina como *aqueles que poderiam dizer a respeito do sofrimento* orgânico do homem; procurou combater o sofrimento e os desvios em busca da *estabilidade* e do *equilíbrio* do corpo fisiológico; colocou o indivíduo em relação a uma população para determinar os *parâmetros normais* de funcionamento de um corpo e de um povo. Além disso, alegou a demonstrabilidade de sua produção de verdade a respeito da doença e do sofrimento através da noção de *objetividade*. E é, portanto, esse modelo clínico que servirá de referência, e também de exigência mínima, para a constituição do saber psiquiátrico e de sua verdade como especialidade médica.

Nos debruçamos demoradamente sobre a emergência da clínica psiquiátrica e a forma como a vontade de verdade nela se expressou afim de produzirmos certa base de referências para pensarmos as práticas contemporâneas relacionadas à saúde entendida como mental. Apesar da prática contínua da psiquiatria através da Europa a partir da virada dos séculos acima mencionados, o poder psiquiátrico apresentou diversas dificuldades em se afirmar como especialidade médica capaz de produzir e dizer a “verdade” sobre o louco e a loucura. Em vários sentidos pode-se observar uma defasagem entre a prática médica, o *tratamento moral*, e a capacidade de diagnosticar diferencialmente a doença mental e até mesmo apontar a sua causa derradeira. Ao longo do século XIX, o hospital psiquiátrico será, de acordo com os estudos de Foucault (2006), o cenário de uma disputa entre o poder psiquiátrico, investido no corpo do médico, e o corpo dos pacientes que exigirão que a psiquiatria seja capaz de dizer sobre sua própria verdade, sua origem, para interna-la e trata-la. Será um século marcado pela busca da psiquiatria por uma forma de se afirmar como detentora da “verdade” sobre a loucura, a verdade de sua causa, de seus tipos e de sua cura. Parte dessa produção de provas passa pelo inquérito e a anamnese, pelas técnicas da hipnose, pela experiência com a droga, e, enfim, pela busca de um lugar no corpo orgânico para diagnosticar e apontar a etiologia da loucura.

Dentro da genealogia dessa disputa dentro do espaço asilar, a histórica é a paciente que, ao mesmo tempo, mostrará como a psiquiatria induziu a sua própria doença, e como a causa do seu sofrer não envolve apenas um corpo neurológico, mas também

certa *sexualidade*. Tal episódio traumático no final do século XIX acarretaria uma intensa clivagem na psiquiatria que redefiniria os rumos da clínica em relação à doença mental. Por um lado, a psiquiatria rejeitaria a histeria como doença mental e se firmaria nos estudos neurológicos e psicofarmacológicos ao longo do século XX e até os dias de hoje. Dessa maneira, grande extensão da clínica psiquiátrica que presenciamos hoje em dia ainda busca a verdade de sua prática no *equilíbrio*, na *normalidade* e na *objetividade* dos exames neuronais, dos manuais de doenças baseados em relações bioquímicas do sistema nervoso e no conjunto de tratamentos farmacológicos.

Por outro lado, ainda sobre as consequências da clivagem da psiquiatria a partir do episódio da histeria, Sigmund Freud, um dos discípulos de Charcot, esboçaria a clínica das doenças sem causas orgânicas. Passaria a desenvolver estudos e técnicas terapêuticas em torno da histeria e da hipnose, inicialmente como neurologista, e progrediria em direção ao tratamento de um outro tipo de sofrimento, a saber, de um *sofrimento psíquico*, utilizando-se de uma nova técnica clínica, a psicanálise. Como o objetivo inicial de nosso trabalho era o de pensar e criar esse espaço de intercessão entre o pensamento do filósofo Nietzsche e a clínica dentro da psicologia, estendemos nossa crítica genealógica do modelo clínico da modernidade até Freud e a emergência da psicanálise, tendo em vista a herança do modelo clínico moderno que identificamos como presente na psicanálise e a aproximação dos pensamentos freudianos dos de Nietzsche no que diz respeito à psicologia.

Pode-se afirmar que Freud “inaugura” o debate sobre o sofrimento psíquico junto com a psicanálise. Em seu *A interpretação dos sonhos*, Freud descreverá um *aparelho psíquico* como um aparelho inconsciente de memória. Aparelho cujo mal-estar, cujo sofrimento se trataria de um sofrimento de matéria mnemônica, isto é, para Freud, sofre-se de *memória*. A sexualidade apresentada pela histérica ao neurologista e que não cabia ser analisada pela psiquiatria, passa a ser vista como a *energia* que movimentaria esse aparelho de lembranças. Seu tratamento através da análise envolveria a recordação, a reavaliação e a reinterpretação de um conjunto de memórias relacionadas aos sintomas apresentados pelos pacientes. Dessa maneira, Freud apresenta, de forma ainda mais sistematizada que Nietzsche, uma psicologia

para além do órgão da consciência, ciente da importância das faculdades da memória e do esquecimento para a saúde e uma perspectiva de uma relação singular entre o sujeito e seu próprio sofrimento.

No entanto, apesar das discussões que o próprio Freud levanta a respeito da cientificidade de sua técnica terapêutica, ao nosso ver, ele não teria aberto mão completamente do modelo clínico da modernidade, nem de partes do saber psiquiátrico, para desenvolver a psicanálise. Sua teoria continuaria embasada na noção de *equilíbrio* dentro do *princípio de constância* e da *pulsão de morte*, herdeiras da concepção fisiológica e adaptativa. A noção de *normalidade* ainda estaria presente quando Freud estrutura toda a *psique* e toda relação com o sofrimento em torno do problema de Édipo e da sexualidade infantil. E, por fim, por mais que o próprio discurso do paciente seja o material empírico de análise da psicanálise, a *interpretação*, ou seja, o saber *objetivo* sobre o próprio sofrimento e doença, caberia ainda ao psicanalista especializado na leitura do aparelho psíquico, nas sua forma de estruturação e nos sinais dos traumas da sexualidade infantil. Freud continua sendo herdeiro do modelo clínico e suas noções de *equilíbrio*, de *normalidade* e de *objetividade*. Mesmo em se tratando agora do sofrimento psíquico, a psicanálise perpetuaria em certas posições e posicionamentos a vontade de verdade.

Mesmo assim, a abordagem freudiana da memória e das vivências ainda seriam um caminho interessante e a ser desenvolvido em conjunto com uma psicologia nietzschiana, tendo especialmente em vista o conjunto de técnicas e discussões da clínica psicanalítica no que tangem à reinterpretação dos valores e sentidos individuais no exercício de produção de liberdade e autonomia no sujeito através da análise. Além do mais, o trabalho freudiano possui uma estruturação rigorosa e técnica do aparelho inconsciente e de seu manejo na clínica. Não existe tal estruturação e sistematização a respeito do aparelho inconsciente e seu manejo clínico na obra de Nietzsche, e nem sequer teria sido objetivo do filósofo alemão pretender fazê-las. Vale a pena ainda ressaltar que, a crítica aqui construída relacionando a vontade de verdade e a proposta clínica de Freud se restringiu aos escritos freudianos e não intente se validar em relação aos escritos de autoras e autores que deram continuidade aos estudos e práticas do médico austríaco.

E, mais uma vez, focando na clínica dentro da psicologia, nos esforçamos em reunir, pesquisar e analisar aforismos dentro da obra nietzschiana que nos oferecessem material para pensarmos o próprio Nietzsche como um psicólogo, como um pensador capaz de oferecer ferramentas conceituais importantes para pensarmos e exercermos um outro modelo clínico, distante de preconceito morais e da vontade de verdade. Assim, encontramos em Nietzsche uma psicologia dedicada ao combate desses preconceitos, a começar pela eleição do órgão da consciência e da estrutura do “eu” como elementos centrais de tal psicologia nietzschiana. Em lugar da consciência e do “eu” como faculdades entronizadas da alma, encontramos em Nietzsche a soberania do corpo e de sua “grande razão” como regentes da vida humana e elementos chaves de compreensão de sua fisio-psicologia. Tal deslocamento, como vimos, implicaria em uma outra noção de saúde para o filósofo, aproximando tal noção da capacidade humana de digerir suas próprias vivências de maneira livre do ressentimento.

Pesquisamos na genealogia da moral do ocidente realizada por Nietzsche a ligação entre saúde e sistemas morais, bem como as causas da relação doentia entre o ser humano e seu próprio sofrimento. Através de milênios de desenvolvimento de uma moral e uma cultura que valorizaram e interpretaram a vida e o sofrimento presente nesta como algo negativo e necessário de ser evitado, o ser humano teria acreditado que a vida, como esta se apresenta, não valeria a pena ser vivida. E, entendemos como todas tentativas morais de curar o homem se constituíram, em realidade, em maneiras de anestésias e evitar o seu próprio sofrimento através do ressentimento e do espírito de vingança para com a existência. O *ideal ascético* teria sido capaz de se apropriar do *instinto de rebanho* e, ao mesmo tempo, manter o rebanho doente e oferecer o suposto medicamento que curariam as dores em vida. Com a infestação da vontade pelo espírito de vingança pregado pelo ideal ascético, a vontade teria perdido sua saúde e sua potência para criar valores e sentidos diante do absurdo da existência e teria passado a desejar o estático, o verdadeiro, o indolor seja neste mundo ou em além-mundos.

Seria o método genealógico nietzschiano aquele capaz de diagnosticar e indicar as causas do adoecimento do ser humano pelo ressentimento para consigo e com a vida. Diante de tal diagnóstico da humanidade, Nietzsche, baseado em seus estudos sobre

o trágico na Grécia antiga, teria sido capaz de propor o exercício de *transvaloração de todos os valores* e, desta maneira, passar a reavaliar a vida de uma perspectiva diferente, a partir de uma interpretação distinta da do ideal ascético. A partir de sua perspectiva trágica, o filósofo é capaz de afirmar o *amor fatti* como fórmula máxima da afirmação, bem como o pensamento do eterno retorno como parâmetro ético que orientaria a vida a partir da vida mesma. Através do exercício de transvaloração de todos os valores, Nietzsche entente libertar o corpo e a vontade do espírito de vingança que os teriam assolado por milênios dentro de nosso sistema moral e, desta forma, fazer da vontade a grande redentora capaz de transformar todo “Foi!” em um “Assim eu quis!”.

Por fim, o conceito de autogenealogia, como desenvolvido por pesquisadores da obra de Nietzsche como Viesenteiner e Paschoal, parece-nos uma interessante porta de entrada para se pensar a aproximação da transvaloração de todos os valores de um trabalho clínico dentro do pensamento nietzschiano. Apoiamos o argumento da prática autogenealógica como o pensamento genealógico voltado para o horizonte subjetivo tendo como principal exemplo a reavaliação e reinterpretação dos valores que Nietzsche nos forneceria ao longo do livro autogenealógico *Ecce homo* e dos prefácios tardios de sua obra. Se em *Genealogia da moral* pode-se compreender que Nietzsche propõe uma superação dentro da cultura e dos valores e sentidos morais construídos ao longo de milênios pelo ideal ascético, em *Ecce homo*, pode-se ler a descrição de uma prática de reavaliação de seus próprios valores e perspectivas. Tal reavaliação teria, então, desencadeado a possibilidade de Nietzsche operar a transvaloração de todos os valores em um nível subjetivo e libertar-se da decadência de seu próprio tempo.

O conceito autogenealogia nos parece passível de intercessão com o trabalho analítico proposto pela psicanálise onde o sujeito da clínica se vê diante de um exercício de criação de novas avaliações e interpretações para suas próprias vivências. Entretanto, diferentemente da análise como proposta por Freud, a autogenealogia não se ampararia em preceitos morais que se baseariam no *equilíbrio* (como o *princípio de constância*) e na *normalidade* (como na estruturação do complexo edipiano) para funcionar. Sem tais preceitos morais de orientação ao

exercício de reavaliação e reinterpretação das vivências, não haveria possibilidade de constituir uma *objetividade* a respeito do sofrimento alheio.

Em lugar de tais preceitos morais, que seriam, como vimos ao longo do trabalho, expressões da vontade de verdade e signos do ideal ascético, a autogenealogia permitiria a produção de avaliações e interpretações sobre as próprias vivências a partir da vida como problema e do mistério da existência. Tratar-se-ia, portanto, de um exercício de produção da própria subjetividade através da afirmação da vida no que ela teria de mais confuso e problemático e através do combate do ressentimento na vontade. Ao invés do equilíbrio e da normalidade, a possibilidade de compreender o desequilíbrio e o sofrimento como material para a transformação e a superação. Ao invés de paramentar uma avaliação e uma interpretação de si a partir de critérios de normalidade, compreender a singularidade e o perspectivismo dentro de cada ação e cada vivência. Por fim, em lugar de se orientar dentro do exercício de auto avaliação e auto interpretação a partir de parâmetros de objetividade, produzir relações amizade onde a partilha da alegria respeite o sofrimento entre as partes envolvidas e auxilie a cada uma destas a crescer e se superar a partir destes encontros.

O presente trabalho não pretendeu esgotar ou limitar possíveis e diferentes conexões entre o pensamento de Friedrich Nietzsche e a clínica em psicologia. A partir da presente pesquisa, almejou-se produzir uma entrada possível para desenvolver um trabalho clínico que tenha em vista uma psicologia livre dos preconceitos morais, que compreenda a condição de singularidade do sofrimento alheio e que enxergue no ser humano ressentido algo a ser superado através da alegria. Em verdade, não sabemos nem ao menos se um trabalho dentro da clínica psicológica livre dos preconceitos morais deveria manter essa mesma nomenclatura, uma vez que se trataria de algo distinto. Tal trabalho clínico teria à sua disposição o rico arcabouço conceitual que Nietzsche, sua vida e sua obra teriam nos oferecido.

6) Referências bibliográficas

BERNARD. C. *Introdução à Medicina Experimental*. Lisboa: Guimarães Editores, 1978.

BREUER, J.; FREUD, S. (1895[1893]). Comunicação Preliminar. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. V. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 15-297.

BREUER, J.; FREUD, S. (1895). Estudos sobre a histeria. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. V. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 15-297.

DELEUZE, G. (1966) Mística e masoquismo. In: DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. 2. ed. Porto: Rés, 2001.

_____. (1985) Os intercessores. In: DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FAUSTINO, M. S. F. *Nietzsche e a grande saúde: para uma terapia da terapia.*, 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2013.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária; 2000.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau: PUC, Dep. de Letras, 1996.

_____. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Templo Brasileiro, 1975.

_____. *História da loucura na idade clássica*. 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Microfísica do poder*. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. *O nascimento da clínica*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France, 1973-1974*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M; MOTTA, M. B. da. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FREUD, S. (1888). Histeria. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 75-95.

FREUD, S. (1900). *A Interpretação de Sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FREUD, S. (1920). *Além do princípio do prazer*. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 13-74.

FREUD, S. (1923). O Ego e o Id. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 11-83.

FREUD, S. (1924). *Um estudo autobiográfico*. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 11-80.

FREUD, S. (1926[1925]). Inibições, Sintomas e Ansiedade. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 93-201.

GIACOIA JÚNIOR, O. Nietzsche como psicólogo. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2008

_____. *Gaia Ciência*, A. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O anticristo: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dionísio*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O Caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Vontade de potência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

PASCHOAL, A. E. Autogenealogia: acerca do “tornar-se que se é”. *Dissertatio*. Pelotas, v. 42, p. 27-44, 2015.

VIESENTEINER, J. L. Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*. Curitiba, v.1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010.

VIESENTEINER, J. L. Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. São Paulo, v. 20, n. 2, p. 105-119, 2015.

VIESENTEINER, J. L. Sobre autoencenação e autogenealogia no *Crepúsculo dos ídolos* de Nietzsche. *Estudos Nietzsche*. Curitiba, v. 5, n. 2, p.189-214, jul./dez. 2014.