

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE PSICOLOGIA

**JOSÉ ANTONIO SOUZA ALMADA**

**O ETERNO RETORNO NA CLÍNICA: Avaliação e afirmação na psicologia de Nietzsche**

São Luís  
2018

**JOSÉ ANTONIO SOUZA ALMADA**

**O ETERNO RETORNO NA CLÍNICA: avaliação e afirmação na psicologia de Nietzsche**

Monografia apresentada ao curso de Psicologia da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia com Formação de Psicólogo.

Orientador: Prof. Dr. Márcio José de Araújo Costa

São Luís  
2018

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Almada, José Antonio Souza.

O eterno retorno na clínica : avaliação e afirmação na psicologia de Nietzsche / José Antonio Souza Almada. - 2018.

81 f.

Orientador(a): Márcio José de Araújo Costa.

Monografia (Graduação) - Curso de Psicologia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

1. Além-do-homem. 2. Eterno-retorno. 3. Nietzsche. 4. Psicologia. 5. Saúde. I. Costa, Márcio José de Araújo. II. Título.

**JOSÉ ANTONIO SOUZA ALMADA**

**O ETERNO RETORNO NA CLÍNICA: avaliação e afirmação na psicologia de Nietzsche**

Monografia apresentada ao curso de Psicologia da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia com Formação de Psicólogo.

Orientador: Prof. Dr. Márcio José de Araújo Costa

Aprovada em 17 de dezembro de 2018

Nota: \_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Márcio José de Araújo Costa  
**Universidade Federal do Maranhão**  
(Orientador)

---

Prof. Dr. Jadir Machado Lessa  
**Universidade Federal do Maranhão**

---

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas  
**Universidade Federal do Maranhão**

---

Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Junior  
**Universidade Federal do Maranhão**  
(Suplente)

À Sara Fernanda Muniz Pereira Silva,  
minha parceira de vida.

## AGRADECIMENTOS

A meus pais Valdemar e Maria, e a meus irmãos Francisco, Maria Antonio e Raimunda, que convivem com a minha ausência, e apoiam as minhas escolhas mesmo distantes.

A Sara Fernanda, que iniciou o curso como minha colega turma e estamos concluindo como noivos. Enfrentamos muitas coisas juntos durante esses cinco anos de faculdade. Foram muitas avaliações, trabalhos e seminários realizados juntos. Sem o seu apoio acredito que eu não teria concluído esse curso. Obrigado por existir e por fazer parte da minha vida.

Agradeço a todos os professores do Departamento de Psicologia, por tanto que contribuíram para a minha formação de psicólogo. Há em mim um pouquinho de cada um de vocês que levarei para a minha prática profissional.

Ao professor Márcio, por ter colaborado com a minha formação como professor de Psicologia Social, como Supervisor de estágio em Esquizoanálise no Núcleo de Psicologia Aplicada – NPA, e como Orientador de Monografia, cuja parceria significou explorar, com vigor nietzschiano, os conhecimentos advindo da aplicação da teoria à prática, fornecendo-me subsídios para iniciar, com mais propriedade, minha vida profissional como psicólogo.

Aos colegas de turma Érica Menezes, Rafaela, Maiara, Naiana, Letícia, Anna Karenina, Yasmin, Khall e Wesley. Foram muitos trabalhos e seminários que fizemos juntos. Se conseguimos foi devido ao comprometimento e competência de cada um. Dentre esses companheiros de jornada acadêmica, reservo um agradecimento especial à Darice Veras, primeiro porque foi minha aluna de Filosofia no Ensino Médio; segundo porque se tornou uma amiga; terceiro porque fomos colegas de turma durante os cinco anos de faculdade; e quarto, porque seremos colegas de profissão.

*Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora [...] a grande saúde – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...*

(NIETZSCHE, 2011, p. 286).

## **RESUMO**

O presente trabalho monográfico tem como objetivo propor uma prática clínica em psicologia fundamentada teoricamente em conceitos desenvolvidos pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Para isso, partindo do método genealógico utilizado pelo próprio Nietzsche, é realizada a genealogia do corpo e da consciência, onde o corpo é entendido como resultado da relação de forças ativas e reativas e a consciência, como algo secundário e tardio, que foi criada no homem, com o objetivo de transformá-lo em um animal que faz promessas e que quer cumpri-las. Em seguida é feita a cartografia forças constitutivas, para fazer a genealogia do sentimento de culpa e do ressentimento, bem como dos conceitos de doença e de grande saúde. A partir disso é descrito o percurso de saída da condição de adoecimento (decadência) para a grande saúde. Inicia-se descrevendo o processo de adoecimento, resultante da submissão das forças ativas às reativas, que provocam o surgimento do niilismo em suas diversas formas. A superação dessa condição se dá pela compreensão dos conceitos de eterno retorno e de *amor fati*, para chegar à ideia de grande saúde, a qual serve como base para o entendimento do além-do-homem. Ainda a título de fundamentação teórica, faz-se um resgate histórico de práticas clínicas baseadas na filosofia de Nietzsche que já foram desenvolvidas por outros pensadores, tais como Cristina Rauter e Naffah Neto; faz-se também um resgate daquilo que o próprio Nietzsche considerou como psicologia e dos motivos pelos quais ele mesmo se considerou como o primeiro psicólogo. Por fim, a prática clínica aqui proposta é ilustrada por meio da exposição e análise de um caso clínico atendido no Núcleo de Psicologia Aplicada da UFMA. Trata-se de uma pesquisa qualitativa que foi desenvolvida a partir de dois vieses metodológicos: pesquisa bibliográfica e atendimento clínico. Como o caso ainda continua em atendimento, não é possível apresentar conclusões definitivas. Mas, a título de considerações finais afirma-se a possibilidade de se realizar uma prática clínica tendo por base a filosofia de Nietzsche. Espera-se com esse trabalho, contribuir como o desenvolvimento da ciência psicológica, bem como motivar futuras pesquisas sobre o tema da psicologia nietzschiana.

**Palavras chaves:** Nietzsche. Psicologia. eterno-retorno. além-do-homem. saúde

**ABSTRACT**



The present monographic work aims to propose a clinical practice in psychology based theoretically on concepts developed by the German philosopher Friedrich Nietzsche. For this, starting from the genealogical method used by Nietzsche himself, the genealogy of the body and of consciousness is realized, where the body is understood as a result of the relation of active and reactive forces and the consciousness, as something secondary and late, that was created in the man, with the goal of turning him into an animal that makes promises and wants to fulfill them. Then the cartography is made constitutive forces, to make the genealogy of the feeling of guilt and resentment, as well as the concepts of illness and great health. From this it is described the path of exit from the condition of illness (decay) to great health. It begins by describing the process of illness, resulting from the submission of active and reactive forces, which provoke the emergence of nihilism in its various forms. The overcoming of this condition occurs by understanding the concepts of eternal return and love fati, to arrive at the idea of great health, which serves as the basis for the understanding of the beyond-man. Also as a theoretical basis, a historical rescue of clinical practices based on the philosophy of Nietzsche that have already been developed by other thinkers, such as Cristina Rauter and Naffah Neto; there is also a rescue of what Nietzsche himself considered as psychology and of the reasons why he himself considered himself the first psychologist. Finally, the clinical practice proposed here is illustrated through the presentation and analysis of a clinical case attended at the Center for Applied Psychology of UFMA. It is a qualitative research that was developed from two methodological biases: bibliographic research and clinical care. As the case is still in service, it is not possible to present definitive conclusions. But by way of final considerations it is affirmed the possibility of performing a clinical practice based on the philosophy of Nietzsche. It is hoped that such work will contribute as the development of psychological science, as well as motivate future research on the theme of Nietzschean psychology.

**Key words:** Nietzsche. Psychology. eternal return. beyond-the-man. Cheers

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2 GENEALOGIA DO CORPO E DA CONSCIÊNCIA</b> .....	13
<b>2.1 O corpo como produto da relação de forças</b> .....	13
<b>2.2 Cartografia das forças</b> .....	16
<b>2.3 Elemento genealógico das forças: Vontade de poder</b> .....	17
<b>2.4 Do esquecimento à formação da consciência</b> .....	18
<b>2.5 A interiorização do homem como origem da culpa ou má-consciência</b> .....	23
<b>2.6 Ressentimento</b> .....	26
<b>3 DA DÉCADENCE À GRANDE SAÚDE</b> .....	28
<b>3.1 O processo de adoecimento do homem e a sua condição de <i>décadence</i></b> .....	28
<b>3.2 O grande fastio pelo homem</b> .....	33
3.2.1 Nihilismo negativo.....	35
3.2.2 Nihilismo reativo.....	36
3.2.3 Nihilismo passivo.....	38
3.2.4 Nihilismo ativo.....	39
<b>3.3 Eterno retorno e <i>amor fati</i></b> .....	41
<b>3.4 A Grande Saúde</b> .....	45
<b>3.6 Além-do-homem</b> .....	51
<b>4 CLÍNICA DO ESQUECIMENTO A PARTIR DA ATITUDE AFIRMATIVA DA VIDA</b> ..	53
<b>4.1 Resgate histórico de práticas clínicas baseadas na filosofia de Nietzsche</b> .....	54
4.1.1 Cristina Rauter e a clínica do esquecimento.....	54
4.1.2 Naffah Neto e a psicoterapia em busca de Dionísio.....	55
<b>4.2 Nietzsche psicólogo: teoria da evolução da vontade de poder</b> .....	58
<b>4.3 Caso Nina</b> .....	60
4.3.1 Primeira sessão.....	61
4.3.2 Segunda sessão.....	62
4.3.3 Terceira sessão.....	65
4.3.4 Quarta sessão.....	66
4.3.5 Quinta sessão.....	68
4.3.6 Sexta sessão.....	69

4.3.7 Sétima sessão.....	70
4.3.8 Oitava sessão.....	71
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>76</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>79</b>

## 1 INTRODUÇÃO

À primeira vista pode provocar estranhamento falar de uma psicologia nietzschiana. Mas é provável também que esse estranhamento não acontecesse ao próprio Nietzsche, uma vez que ele mesmo se considerava como psicólogo, como o primeiro psicólogo: “Antes de mim não havia absolutamente psicologia.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 106). Até então a ação dos psicólogos, segundo Nietzsche, não tinha ido além de preconceitos e receios morais. Em seu texto autobiográfico *Ecce Homo*, ao falar de sua *Terceira consideração extemporânea*, por exemplo, diz tratar-se de “um acre fragmento de psicologia do erudito.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 71).

Na mesma obra, ao ser referir à *Genealogia da moral*, diz tratar-se de “Três decisivos trabalhos de um psicólogo.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 73). E completa afirmando que “Este livro contém a primeira psicologia.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 73). Em relação ao *Crepúsculo dos ídolos*, afirma ser “o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 63). Isso só para citar alguns exemplos dentre tantos outros presentes nas obras de Nietzsche, onde ele as considera como de psicologia e onde ele mesmo se autodenomina psicólogo.

Nietzsche situa-se, então, nessa linha tênue entre Filosofia e Psicologia. Recentemente Nietzsche vem sendo incluído de forma cada vez mais ativa no rol dos psicólogos, inspirador de uma psicologia clínica da diferença, principalmente a partir do proposto por Cristina Rauter em sua *Clínica do esquecimento* (2012) e por Naffah Neto na *Psicoterapia em busca de Dionísio* (1994).

A presente monografia se propõe a dar continuidade a esse trabalho de pensar um fazer clínico fundamentado teoricamente na filosofia nietzschiana, de modo especial, a partir dos conceitos de corpo enquanto relação de força ativas e reativas, esquecimento, consciência, ressentimento, niilismo, doença e saúde, eterno retorno e além-do-homem.

Mediante o que foi dito, torna-se justificável a presente pesquisa, com o objetivo de analisar as condições de possibilidade da efetivação de uma fazer clínico fundamentado teoricamente nos já citados conceitos desenvolvidos pelo filósofo alemão. Para isso a presente monografia foi didaticamente organizada em três capítulos, conforme descrito em seguida.

No primeiro capítulo, partindo do método genealógico utilizado pelo próprio Nietzsche, é realizada a genealogia do corpo e da consciência. Por ser o capítulo inicial, tem um caráter mais filosófico. A função dele no conjunto da pesquisa é dar acesso aos pré-requisitos conceituais indispensáveis para a correta compreensão da prática clínica aqui proposta. Portanto, constitui-se de reflexões sobre uma série de conceitos elaborados por Nietzsche, os quais

reaparecerão nos capítulos subsequentes de forma aplicada à psicologia clínica. O capítulo inicia-se com a genealogia do corpo enquanto relação de forças ativas e reativas; em seguida é feita a cartografia dessas forças constitutivas, para poder, a partir disso, fazer a genealogia da consciência no corpo, do sentimento de culpa e do ressentimento.

O segundo capítulo tem como título “Da *décadence* à grande saúde.” Trata-se da descrição do percurso de saída da condição de adoecimento (decadência) para a grande saúde. Inicia-se abordando o processo de adoecimento do homem, a partir da submissão das forças ativas às reativas e do niilismo em suas quatro formas. O percurso continua a partir da compreensão do eterno retorno e do *amor fati*, para chegar à ideia de grande saúde, a qual serve como preparativo para compreensão do além-do-homem.

Por fim, o terceiro capítulo tem um caráter mais prático. Seu objetivo é: descrever a psicologia nietzschiana, a partir de um resgate histórico de práticas clínicas baseadas na filosofia de Nietzsche que vem sendo desenvolvidas, pelos já citados Cristina Rauter e Naffah Neto; esclarecer o que próprio Nietzsche entendia por Psicologia; e ilustrar a prática psicoterápica aqui proposta, por meio da exposição de um caso clínico atendido no Núcleo de Psicologia Aplicada da UFMA.

O que se percebe a partir do caso clínico é que essa superação se constitui em um exercício para a vida toda, e que ele só se torna possível quando a vida passa a ser afirmada em sua totalidade – *amor fati* – ou seja, interpretada no horizonte das forças, e não mais suportada como um peso do qual não é possível livrar-se a não ser saindo dela. Nesse percurso, o paciente é conduzido pela narração de seu próprio percurso, lido como jogos de forças, no qual o sentido ativo ou reativo é cartografado por meio de todos os personagens e dramas de sua vida, para que, por meio do questionamento das escolhas e seus efeitos, o paciente possa apropriar-se ativamente, sem idealismos, de sua vida.

A conclusão a que se chega depois desse percurso, é que a psicologia habilmente desenvolvida por Nietzsche ao longo de suas obras é na verdade a evolução e efetivação de sua teoria da vontade de poder, a qual possibilita, por meio da transvaloração de todos os valores, a saída da decadência/doença para a grande saúde pela via da atitude afirmativa da vida.

O que se faz aqui é uma leitura dos escritos de Nietzsche, onde se busca ser um leitor como ele diz merecer, ou seja, capaz de compreender sua filosofia como uma teoria prática e clínica da vontade de poder: “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira

constatação a que chega um bom leitor – um leitor como eu mereço.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 55). Nietzsche, portanto, atribui à psicologia um lugar de fundamental importância no conjunto de sua obra: do âmago dela fala um psicólogo sem igual. Psicologia essa que precisa ser compreendida para que “a psicologia seja proclamada novamente a rainha das ciências (NIETZSCHE, 2003, p. 53), posto que sua função é servir de caminho que conduz ao problema fundamental do homem, que é a sua própria superação: tornar-se quem se é, ou seja, ir além do que se é, além do homem.

## 2 GENEALOGIA DO CORPO E DA CONSCIÊNCIA

Este capítulo inicial tem um caráter filosófico. Ele constitui-se de reflexões sobre uma série de conceitos elaborados por Nietzsche ao longo da sua produção filosófica, e de modo especial na obra *Genealogia da Moral* (2012). São conceitos que posteriormente aparecerão como base para a construção das ideias de saúde e doença, bem como fundamentação teórica para se pensar uma prática clínica a partir da filosofia nietzschiana afirmativa da vida.

Inicia-se com a genealogia do corpo, o qual é entendido como o resultado da constante relação de forças (ativas e reativas), e faz-se a cartografia dessas forças. Em seguida, a partir o pensamento de Nietzsche (2012) e das interpretações de Deleuze (1976), explica-se como foi criada uma consciência nesse, que até então era guiado por instintos. Passando em seguida por conceitos como sentimento de culpa, má-consciência e ressentimento, os quais irão igualmente contribuir na formulação teórica do fazer clínico que aqui se propõe.

### 2.1 O corpo como produto da relação de forças

Sócrates já sustentava em sua filosofia, a ideia de que o ser humano é formado por um corpo material, no qual habita uma mente, ou alma, imaterial. De fato, Sócrates considerava a alma como distinta do corpo e pré-existente a ele. E mais do que isso, a mente encontra-se aprisionada no corpo para purificar-se de alguma falta cometida por ela quando habitava o mundo das ideias. Conforme descrito por Platão, em sua obra *Fédon* (1996), o corpo é um obstáculo que leva o homem a desviar-se do caminho de busca da verdade, impedindo assim, que a mente se liberte do corpo, que é a sua prisão. Segundo ele, Sócrates teria dito que,

Enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nesta corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, isto é, a verdade. Porque o corpo nos oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-lo e as enfermidades perturbam nossas investigações. (PLATÃO, 1996, p. 127).

Sócrates entendia o corpo como algo que nos arrasta para necessidades (comer, beber, dormir, etc.) e nos obriga a satisfazê-las, nos afastando assim do nosso objetivo que é a busca da verdade. O corpo é, portanto, apenas *sôma*, uma substância vivente e que é movida por uma *psykhé* ou mente.

Essa forma de entender o corpo foi reproduzida na Idade Média por pensadores cristãos como Santo Agostinho, e influenciou a doutrina cristã, que concebe o corpo como algo inferior à alma. Como fonte de desejos que poderão levar a pessoa a cometer pecados e com isso marcar a alma com a mancha da culpa, ou pecado, podendo com isso condená-la a castigos eternos depois da morte. Assim, segundo Agostinho (2005), a mente, ainda que esteja corrompida, é superior ao corpo, ainda que este não esteja doente.

Por isso, o Cristianismo medieval aconselhava o desprezo do corpo, a não satisfação dos desejos advindo dele (principalmente aqueles relacionados à sexualidade) e o coagia ao exercício da purificação por meio de práticas ascéticas. Com isso o Cristianismo conseguia manter o controle das pulsões humanas, levando o fiel, em nome de algo divino, a renunciar à sua condição humana, e a tudo que é próprio dela.

Mesmo parcialmente destituída do caráter religioso, essa forma de entender o corpo compareceu também na Modernidade por meio de pensadores como o francês René Descartes. Segundo esse filósofo racionalista, somos compostos de duas substâncias distintas, as quais se distinguem por sua natureza, sendo uma material, *res extensa*, e outra não material, ou pensante, *res cogitans*.

[...] sei que existo na medida em que sou alguma coisa que pensa, mas apresenta-se também ao meu espírito uma certa ideia de natureza corpórea; o que faz com que eu duvide se esta natureza pensante que existe em mim, ou antes, pela qual eu sou o que sou, é diferente dessa natureza corpórea, ou ainda, se ambas não são senão uma mesma coisa. (DESCARTES, 1979, p. 46-47).

Assim, segundo Descartes, somos algo material (um corpo) que é movido, por algo imaterial, que é a mente. Sendo que o corpo é apenas uma espécie de máquina, controlada e movida pela mente.

Mas, essa tradição dualista encontrou resistência em Baruch Espinoza, o qual, segundo Deleuze (1976, p. 32), “[...] abriu um caminho novo para as ciências e para a filosofia”, quando evidenciou o fato de que já se falou muito sobre o corpo e a alma, mas nem ao menos sabemos o que é o corpo, ou como Espinoza (2009, p. 158) prefere dizer, o que “pode” o corpo. Tal questão é posta no Escólio da Proposição 2 da Parte III da *Ética*, “O que pode o corpo?”, da qual emerge de sua filosofia a ideia de corpo como algo fabricado.



O corpo é algo extenso e que, por isso, ocupa lugar no espaço. Como existe uma multiplicidade de corpos que compartilham espaços próximos, uns corpos podem afetar outros ou ser afetado por eles. A partir disso pode-se afirmar que os corpos estão em constante relação com outros corpos, e que nessas relações sempre está envolvida uma quantidade de afetos, os quais são ações que podem aumentar ou diminuir a potência de agir do corpo afetado, ou, nas palavras de Espinoza (2009, p. 99), “[...] o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída”. Assim, o afeto surge das relações entre os corpos e os corpos são fabricados por esses afetos.

Nietzsche, para fazer sua genealogia do corpo, parte da seguinte questão: “Frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma [...] *má-compreensão* do corpo” (NIETSCHE, 2011a, p. 12). Esse erro na compreensão do corpo deu-se porque a tradição filosófica, por influência socrática e cristã, colocou instintos e afetos em segundo plano, o que constitui uma negação do corpo e de tudo aquilo que é próprio da corporeidade. Por isso, Nietzsche segue o pensamento monista de Espinoza e, ao elaborar sua ideia de corpo, parte da concepção espinosana de afetos.

Rompendo com a tradição filosófica, Nietzsche entendeu o corpo, e não só o corpo como também toda a natureza, a partir de um princípio que ele denominou de vontade de potência, a qual é descrita como “[...] um jogo de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo um e múltiplo. [...] Esse mundo é vontade de potência e nada além disso! E vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (NIETZSCHE, 1996, p. 12).

Ao propor essa compreensão do corpo enquanto resultado da relação de forças, Nietzsche se afasta radicalmente das concepções tradicionais apresentadas anteriormente, principalmente daquelas que outorgava a primazia da mente/alma sobre o corpo. Em relação a essa questão, segundo Barrenechea (2009, p. 47), Nietzsche “[...] propõe o corpo como fio condutor interpretativo [...] o corpo apresenta-se, na interpretação, como o mais efetivo e o mais seguro para abordar todas as questões que instigam a vida humana”. Isso porque, no entender do filósofo, tanto o corpo quanto a mente supostamente nele, não são mais do que uma totalidade puramente orgânica.

Nesse viés não dualista, Nietzsche prioriza o valor do corpo, segundo Barrenechea (2009), como fio condutor interpretativo. Estamos falando, portanto, de uma psicologia que não se resume à tentativa de compreensão de um aparelho psíquico, mas que parte do corpo. Tendo em

vista que este, como já visto, é resultante da relação de forças, é imperativo que se inicie a interpretação a partir do mapeamento, ou cartografia dessas forças constitutivas.

## 2.2 Cartografia das forças

Para Nietzsche o corpo constitui-se por uma multiplicidade de forças agindo para a expansão e afirmação da vida. Com isso, ele inaugura outra visão acerca do corpo, diferente daquela até então sustentada pela tradição socrática e cristã: é da relação constante de forças que resulta a constituição do corpo, o qual se manifesta por meio dos instintos e relaciona-se com outros corpos a partir dos afetos.

Essas forças, em constantes conflitos umas com as outras, distinguem-se qualitativamente a partir do que elas podem. Assim como estabelece Deleuze (1976, p. 33), “[...] em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais, que exprimem a relação da força com a força.”

O que define o corpo é essa relação de forças, onde umas tendem à dominação (forças ativas) e outras tendem a serem dominadas (forças reativas). Isso constitui uma hierarquia entre elas, onde as ativas são consideradas boas e superiores e as reativas são fracas.

Deleuze (1976), ao descrever essas forças, leva em consideração duas formas de classificá-las: segundo a quantidade e segundo a qualidade. “As forças têm uma quantidade, mas também têm a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade; ativo e reativo são as qualidades das forças.” (DELEUZE, 1976, p. 35). Em um corpo as quantidades de forças são sempre desiguais e isso não é necessariamente determinante da ação, pois como afirma o próprio Nietzsche (2008a), em *A vontade de poder*, seria loucura reduzir as qualidades das forças às quantidades das mesmas. Assim, o que faz uma força ser ativa ou reativa, não é a quantidade na qual ela se apresenta no corpo, e sim a distância, ou o quanto a força está afastada, ou não, daquilo que ela pode.

A força reativa, mesmo sendo considerada por Nietzsche como inferior, não deixa de ser força. Isso porque ela, assim como toda força, é caracterizada por uma vontade. Em outros termos, toda força quer algo, pois é marcada por uma vontade. E na força reativa a vontade que se faz presente é a de obedecer. Em oposição à qualidade da força reativa, que quer obedecer, encontra-se a força ativa, que quer submeter, comandar, posto que essa é a sua vontade constitutiva.

Nas teorias científicas que se propõem explicar a dinâmica dos corpos, o que é considerado como normal é que o organismo seja movido por forças reativas. Na teoria evolucionista de Darwin (2003), por exemplo, o organismo não age, e sim reage ao meio, adaptando-se a ele para sobreviver. A adaptação como forma de reação é o principal modo de a força reativa, atingir aquilo que ela quer: obedecer. Mas não basta entender apenas como os corpos reagem, pois:

A verdadeira ciência é a da atividade, mas a ciência da atividade é também a ciência do inconsciente necessário. É absurda a ideia de que a ciência deve caminhar passo a passo com a consciência e nas mesmas direções. Sente-se nesta a ideia moral que aflora. De fato, só existe ciência onde não há e não pode haver consciência. (DELEUZE, 1976, p. 34)

Diante disso, como é possível identificar o que é propriamente ativo ou reativo nas forças? Um dos caminhos possíveis já foi indicado acima, que é a diferença qualitativa entre elas, ou seja, o que cada força quer: as forças reativas buscarão assegurar os mecanismos que possibilitem a manutenção da vida por meio da adaptação, da conservação e da utilidade; em oposição a isso, as forças ativas agem de forma espontânea, criativa, incessante e até agressiva, para criar sempre novas condições de vida.

Outro ponto a destacar em relação à diferença qualitativa entre as forças, é que ao se cartografar as forças e o que elas querem, fica evidente que as forças reativas são da ordem do consciente, pois são marcadas pela memória que se forjou no ser humano (memória de dívida). E as forças ativas são próprias do inconsciente. É disso que se forma a hierarquia entre as forças, a qual coloca sempre como inferior aquilo que é consciente (reativo) e como superior, aquilo que é inconsciente (ativo).

### **2.3 Elemento genealógico das forças: Vontade de poder**

Deleuze (1976) considera o seguinte texto como um dos mais importantes escritos por Nietzsche sobre a vontade de poder. “Este conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que chamarei a vontade de poder.” (NIETZSCHE apud DELEUZE, 1976, p. 40). A vontade de poder, portanto, é atribuída à força, não como um predicado, mas como algo interno a ela.

Uma vez que, segundo Deleuze (1976), a essência da força é a diferença de quantidade em comparação com outras forças, e que essa diferença determina a qualidade das forças em relação à vontade de poder, esta constitui o elemento genealógico das forças, “[...] o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força.” (DELEUZE, 1976, p. 41).

Assim, apenas a vontade de poder deve servir de síntese entre as forças, ou melhor dizendo, síntese das diferenças das forças, uma vez que ela é inseparável das forças, ou de suas quantidades e qualidades, muito embora haja sempre de forma plástica, modificando-se conforme a dinâmica da relação das forças que ela condiciona. “A vontade de poder revela aqui a sua natureza: ela é princípio para a síntese das forças.” (DELEUZE, 1976, p. 41).

Enquanto elemento genealógico das forças, é a vontade de poder que interpreta a qualidade delas. Para isso é necessário que a própria vontade possua suas qualidades. Ativo e reativo são as qualidades das forças bem como são as qualidades da vontade de poder. “Afirmar e negar, apreciar e depreciar, exprimem a vontade de poder assim como agir e reagir exprimem a força.” (DELEUZE, 1976, p. 44).

Como a vontade é o princípio da força, toda ação origina-se de uma afirmação, bem como toda reação provém de uma negação. O desdobramento disso é que a consciência (memória), enquanto marcada pela reação, é essencialmente negativa, assim como o inconsciente (esquecimento), por ser ativo, é também afirmativo.

Até aqui foi dito que o corpo se constitui a partir da relação de forças diferentes, e cartografou-se essas forças identificando suas diferenças quantitativas e qualitativas, até se chegar ao elemento genealógico delas, que é a vontade de poder. Assim como as forças relacionam-se no interior do corpo, produzindo-o, este se relaciona com outros corpos, e dessa relação o ser humano deixa de ser um animal como os demais (movido por instintos naturais) e surge nele uma consciência. É sobre isso que aborda o próximo tópico.

#### **2.4 Do esquecimento à formação da consciência**

Como se formou a consciência no ser humano? Qual é a sua função? Essas questões foram analisadas por Nietzsche (2012, p. 43) em sua *Genealogia da Moral*, de modo especial na segunda dissertação, onde ele faz a genealogia da consciência partindo da tese que “[...] a tarefa paradoxal que a natureza se impôs com relação ao homem [foi a de] criar um animal que pode *fazer*

*promessas.*” A tarefa é “paradoxal” porque fazer promessas, e lembrar delas, é uma capacidade contraditória no homem, e o esquecimento se opõe a ela. O paradoxo repousa no fato que a natureza faz dos animais seres que esquecem, mas inventou no homem um animal capaz de lembrar.

Buscando entender como a consciência surgiu nesse “animal homem”, descobre-se que a maior parte da sua existência foi marcada não pela consciência, mas, pelo esquecimento. Se é assim, então, para responder à questão da origem da consciência, é necessário antes observar que é da relação entre promessa e esquecimento que se constitui a memória. A questão refere-se especificamente ao que acontece no ato de prometer, uma vez que a promessa de nada valeria se não houvesse em seu ato, a criação de uma lembrança, a qual tira do homem a capacidade de esquecer, a qual Nietzsche considera como uma força ativa.

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência [...]. (NIETZSCHE, 2012, p. 43).

Neste sentido, a utilidade do esquecimento, como o próprio Nietzsche (2012, p. 43) destaca, é “[...] para que novamente haja lugar para o novo”. Assim, o esquecimento funciona como uma “[...] espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica [...]”, sem o qual não seria possível haver “[...] felicidade, jovialidade, esperança e orgulho.” (NIETZSCHE, 2012, p. 43).

O esquecimento age como um aparelho inibidor, sem o qual o homem “[...] pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue ‘dar conta’” (NIETZSCHE, 2012, p. 43). No lugar da força ativa de esquecer, esse homem que não consegue digerir – esquecer – desenvolve a faculdade oposta, que é a memória, a qual é metaforicamente descrita pelo filósofo como,

[...] não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não consegue dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*. (NIETZSCHE, 2012, p. 44).

O esquecimento, portanto, não se resume ao passivo não-*poder*-esquecer. Ele constitui a memória da vontade na medida em que se tornar um ativo não-*querer*-esquecer. E isso ocorreu porque, segundo Nietzsche (2012) o homem precisou, ele mesmo tornar-se confiável e constante

também para si, o que constitui nele o sentimento de *responsabilidade*, o qual se desenvolve por meio da moralização dos costumes.

Em sua obra *Aurora* (2004) Nietzsche descreve a amoralidade dos costumes como um processo que ocorreu ao longo da história e que resultou na associação dos conceitos de moral e de costume, de tal modo que o mais moral foi entendido como “*Primeiro*, aquele que observa mais frequentemente a lei. [...] *Depois*, aquele que a observa também nos casos mais difíceis. O mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume [...]” (NIETZSCHE, 2004, p. 18).

A moralidade resume-se, a partir desse ponto de vista, à obediência por parte do indivíduo, aos costumes sustentados pela coletividade à qual ele faz parte. Inclusive, quanto mais difícil for essa obediência, mais moralmente boa será considerada a atitude de obedecê-la, uma vez que “[...] a moralidade não é outra coisa (portanto, em especial, *nada mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam.” (NIETZSCHE, 2004, p. 17).

A moralidade dos costumes é gregária. Por meio dela o indivíduo é regulado, uniformizado, adequado aos padrões do grupo. Em nome da coletividade e dos costumes mantidos por ela (moral), nega-se o indivíduo e a ação individual torna-se passível de punição. De fato, na moralidade dos costumes, “[...] cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror [...] toda espécie de originalidade adquiriu má consciência.” (NIETZSCHE, 2004, p. 19). Isso porque o próprio indivíduo passou a se perceber como mau, pelo simples fato de não se identificar com a coletividade, ou por não se sacrificar em nome dos costumes mantidos por ela.

Mas, para chegar nesse ponto de o próprio indivíduo querer seguir os costumes da coletividade, transcorreu-se um longo percurso, no qual foi forjada a consciência. E isso se deu, como já descrito acima, com o objetivo de transformar o homem em um animal capaz de fazer promessas e de se lembrar delas. E mais do que isso, de se sentir devedor, de querer pagar aquilo que deve e de entender como justo o castigo que foi aplicado a ele, caso não se lembre ou não consiga pagar o que deve.

A questão seria: como fazer isso? Como forjar a consciência no homem para que ele se torne confiável? Nietzsche (2011a) afirma que a consciência, assim como todos os fenômenos psíquicos, origina-se unicamente de atividades biológicas ou orgânicas que decorrem das relações de forças. O corpo, enquanto resultado da relação de forças, é movido pelos instintos constitutivos da sua condição animalesca.

Isso significa que todos os processos, mesmo os considerados superiores, como a dimensão espiritual e a consciência, não são mais do que reações orgânicas que ocorrem no corpo, e, segundo Nietzsche (2011a), resultam do choque de forças opostas. Com isso o filósofo descarta todas as possibilidades de origem metafísica ou transcendental da consciência. É importante observar que nesse jogo de forças não há uma finalidade, um *télos* predeterminado.

Segundo Nietzsche (2011a, p. 62), de todas as marcas constitutivas desse animal, ou de todas as suas funções, “A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte.”

Mas, ao se desenvolver, a consciência passou a ser fonte de erros. O principal deles vem do orgulho que esse animal passou a sentir pelo fato de ser consciente, de saber, e saber que sabe, “*homo sapiens sapiens*.” Orgulho que o levou a considerar a consciência como grandeza dada, negando o desenvolvimento orgânico desta e colocando-a como aquilo que o diferencia dos outros animais, levando-o a autodenominar-se animal racional, sem se dar conta por fim, que, “[...] toda a nossa consciência diz respeito a erros!” (NIETZSCHE, 2011a, p. 63).

Isso evidencia que a superioridade humana sempre foi afirmada a partir daquilo que nele é mais recente e mais fraco, que é a consciência. Mas, nesse animal os instintos ou “velhos guias,” provenientes do seu agir inconsciente são bem mais antigos e o determinam muito mais.

No entanto, tudo vai se transformando em um constante e imanente *devoir*. E os rumos dessas transformações se modificam sempre que mudam as relações entre as forças envolvidas. Isso porque “[...] todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo *subjugar* e *assenhorear-se* é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados.” (NIETZSCHE, 2012, p. 60-61).

Diante disso, a questão que comparece é: por que se desenvolveu a atividade consciente nesse animal que virá a ser o homem? A hipótese sustentada por Nietzsche (2009) é que a atividade consciente se desenvolveu no ser humano a partir da necessidade que ele sentiu, desde os tempos primitivos, de comunicar situações de grandes riscos aos demais membros do grupo, possibilitando, com isso, o aumento da probabilidade de sobrevivência diante de situações adversas.

Possivelmente essa comunicação teve início por meio de gestos e olhares e depois foram, aos poucos, surgindo signos que eram utilizados como representação do que se desejava comunicar. Em um terceiro momento dessa genealogia da consciência, surgiram as palavras, e com elas a linguagem. Mas, isso aconteceu porque “[...] a consciência só se exprime através da

linguagem; para que haja pensamento consciente é imprescindível o surgimento da palavra.” (BARRENECHEA, 2009, p. 100).

A tese sustentada por Nietzsche, portanto, é a de que a consciência surgiu ao mesmo tempo que a linguagem. A consciência, enquanto instrumento gregário, utilizou a linguagem como meio de comunicação entre os membros dos grupos ameaçados por perigos iminentes, ampliando com isso as chances de sobrevivência. Assim, ela realiza a função de vincular as pessoas ao grupo, por exemplo, em situações de perigo, estabelecendo o que Nietzsche (2011a, p. 248) chamou de “rede de ligação entre as pessoas”.

O indivíduo, para ter garantida a sua segurança, permanece na proteção da comunidade. E para isso se vê obrigado a fazer uso dessa rede de ligação, a qual se torna compreensível para ele, e por meio da qual ele pode ser compreendido pela comunidade. Mas, segundo Nietzsche (2011a), o pensamento que se torna consciente, que é reduzido em forma de palavra é aquele mais raso, ralo e tolo e que se direciona a utilidades corriqueiras e inferiores do cotidiano, servindo apenas para manter a coesão do grupo.

Posteriormente no *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche (2006) radicaliza essa sua crítica à função comunicativa da linguagem, ao afirmar que, ao utilizarmos as palavras (símbolos convencionais) não comunicamos nada pessoal, pois, segundo ele, tudo aquilo que se torna consciente, e é expresso por meio de palavras, é superficial, vulgar e desprezível.

A linguagem passa a funcionar, portanto, como uma ferramenta de falsificação dos afetos, servindo, assim, ao desejo de conservação imposto pelo instinto gregário. Para isso, “[...] o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência.” (NIETZSCHE, 2007, p. 27). Essa dissimulação tem efeito até mesmo, sobre o que o homem pensa sobre si mesmo, posto que este pensar já se encontra condicionado pela estrutura da linguagem.

Após o desenvolvimento da linguagem, o passo seguinte para a criação da consciência foi a domesticação desse animal homem. Domesticação esta que é consequência do desenvolvimento de uma memória no indivíduo, por meio da gravação de marcas indeléveis em sua mente, por intermédio da linguagem. Essas marcas são as memórias, as quais fazem o homem perder a tendência ao esquecimento que agia nele como instrumento de moderação e que garantia sua saúde psíquica.



Então, ele permite que seja criada nele uma memória, que não se trata de outra coisa a não ser de uma continuação da vontade, porém de uma vontade proveniente de uma força que foi afastada daquilo que ela pode,<sup>1</sup> passando assim, a comportar-se como se fosse reativa, e começa a ser movida pela “vontade de guardar impressões” (NIETZSCHE, 2007, p. 56), ou seja, passa a ser simplesmente uma vontade de lembrar, uma memória.

Aqui estão ligados três elementos importantes: a promessa, a memória e a responsabilidade. Na verdade, a responsabilidade está ligada à relação entre promessa e memória. E é dessa relação que é possível a criação de um homem digno de confiança, pois somente um homem dotado de confiança pode fazer promessa.

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2012, p. 44) recorre à relação entre credor e devedor para explicar o que ele chama de “longa história da origem da *responsabilidade*”, a qual não é outra coisa senão a moralidade dos costumes, por meio da qual o homem foi *tornado*<sup>2</sup> confiável. E sua confiabilidade é a sua consciência ou o seu sentimento de responsabilidade.

A questão posta por Nietzsche (2012, p. 46) é “Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?”. E a resposta, o filósofo vai buscar na pré-história do homem, resposta que, segundo ele, é terrível, pois “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória [...]. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória.” (NIETZSCHE, 2012, p. 46). A memória surgiu, portanto, da aplicação de castigos, por meio dos quais o “bicho-homem” foi internalizando impulsos agressivos vindos de fora (do credor).

## **2.5 A interiorização do homem como origem da culpa ou má-consciência**

O sentimento de culpa, segundo Nietzsche (2012) teve origem no conceito de dívida, como na relação comercial entre credor e devedor. Para que essa relação não resulte em prejuízo ao credor, é necessário criar uma memória no devedor.

---

<sup>1</sup> Isso ocorre, conforme Deleuze (1976) quando uma força reativa se sobrepõe a uma força ativa. A força ativa é afastada daquilo que ela pode e passa a querer o mesmo que quer a força reativa.

<sup>2</sup> Tornou porque, pelo menos no início, a memória, a capacidade de lembrar foi algo que lhe foi imposto, que foi criado nele à força.

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, [...] para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como o seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida [...] o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida. (NIETZSCHE, 2012, p. 49).

O devedor, ao contrair uma dívida com o credor, acerta com ele uma espécie de contrato por meio do qual promete que restituirá ao credor o que lhe é devido. Como garantia, o devedor oferece algo que possui, inclusive a própria vida, caso esqueça a promessa feita. Nesse caso, o credor terá o direito de aplicar-lhe o castigo que julgar merecido, na proporção do prejuízo causado. A linguagem agora passa a ser utilizada não para comunicar risco ou sofrimento como era nos primórdios, ela agora passa a ser utilizada para fazer promessa. A palavra torna-se promessa e o corpo torna-se garantia do cumprimento da promessa. Nessa violenta lógica comercial, instaura-se a lei da compensação, onde cada dano causado encontra um correspondente em dor.

Essa dor é infligida em forma de castigo, o qual é chamado de *satisfação*. Isso porque o credor sente prazer em castigar, em causar dor pelo simples prazer de causá-la. Sobre isso Deleuze (1976, p. 112) afirma que “a cultura sempre empregou o seguinte meio: fazer da dor um meio de troca, uma moeda, um equivalente; precisamente o exato equivalente de um esquecimento, de um dano causado, de uma promessa não cumprida.” Dessa estranha lógica surge uma estranha equação, segundo a qual o dano causado é igual à dor sofrida, o que determina o castigo como sinônimo de justiça. “A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade.” (NIETZSCHE, 2012, p. 50). Mas, como pode a dor compensar as dívidas?

Na medida em que *fazer sofrer* era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer – uma verdadeira *feira*. [...] Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda [...] sem crueldade não há *feira* [...] e no castigo também há muita *feira*. (NIETZSCHE, 2012, p. 50-51).

Inicialmente essa relação era de caráter privado, uma vez que o contrato era feito unicamente entre credor e devedor. Mas, segundo Nietzsche, ela serviu como forma básica a partir da qual se estabeleceu a relação entre *comunidade* e *indivíduo*, onde a comunidade é uma representação ampliada do credor e o indivíduo continua sendo o devedor. Nas palavras do filósofo,

“[...] também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores. Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade [...] vive-se protegido, cuidado, em paz [...]” (NIETZSCHE, 2012, p. 55).

Mas todo esse conforto lhe é garantido somente se o indivíduo fizer uma promessa, caso se comprometa com a comunidade. Caso ele não honre a palavra dada, tornando-se um criminoso, poderá ser feita a justiça, “[...] a comunidade o devolve ao estado selvagem.” (NIETZSCHE, 2012, p. 56). Isto é, o retira do convívio, não mais lhe dando abrigo, conforto e proteção. O indivíduo punido compreenderá que foi justo o castigo que lhe foi empregado.

A culpa foi dele por não cumprir a promessa. Então a dor que antes era causada por outro (credor/comunidade), a violência vinda de fora foi internalizada pelo homem. Ele internalizou impulsos agressivos e já não os externa, descarregando-os contra si mesmo, com isso forma-se nele a má-consciência, a qual é entendida por Nietzsche como uma doença.

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade de paz. [...] nesse novo mundo não mais possuíam os velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam [...] reduzidos à sua “consciência.” [...] os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. (NIETZSCHE, 2012, p. 67).

A má-consciência nasce, portanto, como uma violência proferida pelo indivíduo contra ele mesmo, uma vez que a exteriorização dos impulsos agressivos pode resultar em punição, por quebrar as regras impostas pelo grupo, tendo ele de pagar com sofrimento o desvio de conduta. A má-consciência é, como já dito anteriormente, entendida por Nietzsche como uma doença. Mas, esclarece ele, é “[...] uma doença tal como a gravidez é uma doença.” (NIETZSCHE, 2012, p. 71).

Igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral [...], o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade. (NIETZSCHE, 2012, p. 45).

Isso significa que a má-consciência não leva à morte do homem. Pelo contrário, assim como a gravidez resulta no nascimento de uma nova pessoa, a má-consciência também. O homem da má-consciência anseia pelo novo nascimento. Não é um retorno à animalidade, aos antigos instintos, e sim o nascimento do homem soberano, o fruto mais maduro da sociedade.

## 2.6 Ressentimento

A violência sofrida é internalizada pelo indivíduo. A lembrança dela o faz sofrer e o torna passivo no presente, com medo de voltar a sentir o sofrimento do passado. Esse homem passivo é o que Nietzsche (2012) chama de *ressentido*. Ele não consegue *re-agir*, a não ser de forma imaginária, conseguindo com isso, uma vingança apenas fantasiosa contra seu agressor.

Ressentimento, segundo Deleuze (1976, p. 93), “[...] designa um tipo no qual as forças reativas preponderam sobre as forças ativas.” Mas, a única forma da força reativa preponderar é não sendo acionada, deixando, portanto de re-agir. “[...] a reação deixa de ser acionada para tornar-se algo sentido.” (DELEUZE, 1976, p. 93). Segundo Naffah Neto (1994, p. 37) “O ressentimento designa, como a etimologia do termo revela (re-sentimento), uma reiteração do sentimento passado que, enquanto vivência passiva, toma o lugar da atividade presente”.

Uma possível origem do ressentimento, Segundo Naffah Neto (1994) seria uma ação que afeta a mente da pessoa. Essa ação é sempre um encontro afetivo (afeto na medida em que é capaz de produzir mudanças); essa afecção produz impotência (a força afastada daquilo que ela pode), uma vez que se dá entre campos de forças, onde o vencedor marca o vencido com o seu código. Assim a relação que produziu o afeto é para o sujeito uma experiência dolorosa, porque a carga de afeto foi grande e o indivíduo não conseguiu descarregá-la e por isso ele fica ressentindo.

O homem ressentido é marcado pela lembrança, pelo não poder, ou não querer, esquecer a experiência dolorosa à qual foi submetido no passado. O processo de ressentimento não é uma simples ação reflexa aos afetos. Ele origina-se de uma perturbação disfuncional da capacidade de esquecer. Como o ressentido não é capaz de esquecer, o máximo que ele pode fazer é narcotizar a consciência liberando internamente os afetos, ou seja, voltando-os contra si mesmo. Quando isso ocorre o ressentido pode assumir duas atitudes: sentir-se injustiçado, uma vítima que quer encontrar a causa, ou o causador do seu sofrimento; ou pode ressentir o sofrimento até se acostumar a ele, e ao incômodo que ele provoca, a tal ponto de alimentar-se, sustentar sua vida

nesse ressentimento ou repetição da vivência dolorosa, de modo que nele as lembranças tomam o lugar da ação.

O ressentimento impede a pessoa de agir. Na primeira atitude citada acima, o ressentido não se realiza plenamente e é consciente que isso acontece por causa do seu sofrimento. Então, ele passa a buscar a origem, ou o causador do seu sofrimento. "Todo ser que sofre procura, com efeito, instintivamente uma causa de seu sofrimento; mais exatamente ainda um agente, mais precisamente, um agente *culpado*, suscetível de sofrimento." (NIETZSCHE, 2006, p. 116). Ele não encontra sentido algum em seu sofrimento, a não ser que ele lhe seja causado por aqueles que lhe são superiores (as pessoas ativas, fortes, afirmativas da vida). Com isso o ressentido assume a posição de vítima. Sente-se injustiçado e procura alguém para culpar por seu sofrimento.

[...] procura alguém para culpar por não ter conseguido o que desejava, principalmente, pela sua dor e sofrimento. A frustração consequente, porém, lhe desagrada e, por conseguinte, ele projeta a infelicidade como responsabilidade de outrem, como pano de fundo, a necessidade de se sentir bem. (AZEVEDO, 2003, p. 104).

Isso evidencia que o ressentimento é um sintoma, o qual se manifesta por meio da incapacidade até mesmo de reagir diante do que lhe fazem.

No ressentimento, como a força reativa conseguiu submeter a ativa (afastá-la daquilo que ela pode: agir), “[...] tudo se passa entre forças reativas; umas impedem as outras de serem acionadas, umas destroem as outras.” (DELEUZE, 1976, p. 94). Esse embate acontece no interior do que Deleuze (1976) chamou de *aparelho reativo* e constitui-se de “[...] uma reação que, ao mesmo tempo, torna-se sensível e para de ser acionada.” (DELEUZE, 1976, p. 95).

A incapacidade de reagir, característica do ressentido, libera a consciência para que ela seja invadida pela memória, enfraquecendo ou eliminando a capacidade de esquecer. Por isso o ressentido, sendo reativo, é marcado pela memória. Ele lembra o sofrimento do passado, e o *re-sente*, de forma constante no presente, por meio das lembranças que não consegue esquecer, assumindo com isso, uma postura passiva diante da vida: não age nem *re-age*, apenas *re-sente*.

### 3 DA DÉCADENCE À GRANDE SAÚDE

Questões relacionadas com a temática da doença aparecem com muita frequência na filosofia de Nietzsche. Em alguns momentos o filósofo utiliza tal expressão em sentido literal, para se referir realmente ao estado de se estar doente, e em outros momentos, de forma metafórica para se referir à *décadence*, decadência de uma pessoa, de um povo ou de uma época. Neste segundo sentido, à doença, Nietzsche opõe o que, em sua filosofia, pode ser chamado de “a grande saúde,” a qual, em muitos casos, passa despercebida ao olhar dos pesquisadores.

Neste capítulo será feito um percurso da *décadence* à grande saúde. Inicia-se abordando o processo de adoecimento do homem, onde será discutido, principalmente a concepção de saúde. Na segunda parte será abordada a ideia de homem enquanto ser doente, a partir do seu grande fastio: o niilismo. E neste ponto o niilismo será analisado a partir de suas quatro vertentes: negativo, reativo, passivo e ativo. Em seguida, após a superação do niilismo, o percurso continua a partir da compreensão do eterno retorno e do *amor fati*, para chegar à ideia de grande saúde, que é a parte central do capítulo, e que serve como o último preparativo, oferecendo as condições de possibilidade de compreensão da noção nietzschiana de além-do-homem.

#### 3.1 O processo de adoecimento do homem e a sua condição de *décadence*.

Isso que se chama homem é o resultado de um longo processo de domesticação do “bicho-homem.” A expressão bicho-homem é utilizada por Nietzsche (2012), para se referir especificamente ao ser humano antes do procedimento de formação da consciência, antes de ter sido, por meio do castigo, transformado em um ser capaz de fazer promessas, de lembrar delas e de querer cumpri-las. O bicho-homem se expressava pelo esquecimento ativo e que vivia seguindo os “antigos guias”, os instintos.

A formação da consciência foi descrita no nosso capítulo anterior. Neste tópico será analisada a consequência disso para o homem: o adoecimento. De qual doença o homem foi acometido? Do que ele sofre? “[...] nós *sofremos* do homem, não há dúvida.” (NIETZSCHE, 2012, p. 31). Sua doença não é exógena nem endógena, posto que não é algo que difere dele mesmo, como metaforicamente diz: “A terra, tem uma pele; e essa pele tem doenças. Uma delas, por exemplo, chama-se ‘homem’.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 125).

Depois do processo civilizatório, ou de domesticação como Nietzsche prefere denominar, a própria ideia de homem tornou-se sinônimo de doença, de *décadence*. Com a

expressão “decadência” Nietzsche se refere ao próprio cansaço do homem em relação a si mesmo, o seu mais profundo ressentimento e sentimento de culpa diante do que existe, ou segundo as palavras do próprio filósofo: “A visão do homem agora cansa [...] Estamos *cansados* do homem...” (NIETZSCHE, 2012, p. 32). Esse cansaço expressa a condição doentia do homem domesticado, reduzido a animal de rebanho, no qual malogrou tudo o que era de natureza nobre, forte e ativa.

Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche (2012, p. 102) questiona, “Qual a origem dessa condição doentia? Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado do que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso?”. É inegável que, por outro lado, de todos os animais, o homem foi o que mais teve que lutar para continuar existindo. Lutar inclusive contra si mesmo, contra a sensação de “estar-farto” de si,<sup>3</sup> de não querer mais viver.

Então, essa condição doentia seria algo natural? Com certeza não. Mas, os homens reativos, ressentidos, domesticado, civilizados – ou simplesmente doentes – inverteram a ordem, de tal modo que o normal é ser doente. E todo aquele que não é, torna-se um perigo (perigo de contaminar outros com a sua saúde), e por isso precisa ser adoecido. Nesse mundo ao avesso, o que Nietzsche apresenta como propósito é:

Que os doentes não tornem os sadios doentes – isto seria o debilitamento – deveria ser o ponto de vista supremo da Terra – mas isto requer, acima de tudo, que os sadios permaneçam *apartados* dos doentes, guardados inclusive da vista dos doentes, para que não se confundam com os doentes. (NIETZSCHE, 2012, p. 105-106).

Essa falta de distância entre os doentes e sadios é o que delimita e define a *décadence*, a qual é descrita por Nietzsche (2009, p. 18), como aquilo que ocorre quando “[...] um animal, uma espécie, um indivíduo [...] perdem os seus instintos, quando escolhem, quando *preferem* o que lhes é prejudicial”. Decadência, entendida como doença, constitui-se, portanto da negação do instinto natural do homem, em virtude do comportamento de submissão e adestramento, que o leva a negar seus instintos e sua agressividade, internalizando-a, criando uma atitude autodestrutiva e que o arrasta para a vontade do nada, a qual se manifesta na postura negativa da vida.

---

<sup>3</sup> No § 13 da Segunda dissertação da *Genealogia da Moral* (2012), Nietzsche utiliza a expressão *estar-farto*, para se referir ao cansaço que o homem sente em relação à sua própria existência. O que nos remete à ideia também dele, de negação da vida, ou mais literalmente de querer-o-nada, ou simplesmente morrer. Ele fala de uma epidemia de *estar-farto*. E exemplifica com algo que aconteceu por volta de 1348 e que ficou conhecido como *dança da morte*. Trata-se da peste negra, a qual matou aproximadamente 30 a 50 milhões de pessoas no final da Idade Média.

Entre os instintos naturais que lhe formam negados, e que ainda exercem força secretamente no homem, e a moral que lhe foi imposta, o indivíduo (do latim, *individuus* – não dividido) torna-se *dividuus*, dividido, entre a vontade do nada (morrer) e a vontade de viver, onde aquela se manifesta em forma de *niilismo*, e essa constitui instinto que leva o homem a agir, no sentido de preservar a vida, e conseqüentemente garante a preservação da espécie humana. Essa divisão entre vontade de vida e vontade de morte é, segundo Nietzsche (2009, p. 18), “[...] a explicação de *por que* o homem é tão doente”.

No *Nascimento da tragédia* (2001), bem como em vários outros textos, Nietzsche atribui à moral (e de modo especial à moral cristã) a origem e a manutenção da vontade de morte no homem. De fato, segundo o filósofo, na moral encontra-se a *hostilidade à vida*, mesmo que de forma disfarçada, a moral não é mais do que:

A maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade [...] a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida [...] uma “vontade de negar a vida”, um instinto secreto de aniquilamento. Um princípio de decadência [...]” (NIETZSCHE, 2001, p. 18-19).

Em oposição a isso, no mesmo texto, Nietzsche (2001, p. 19) considera a vida como essencialmente *antimoral*, bem como predica a moral como “aparência, ilusão, erro, interpretação, acomodamento, arte”. A vida é a soma das contradições que o homem teve que enfrentar após ter sido subtraído de seus instintos. É dela que ele sofre e, ao mesmo tempo, por ela que luta. Essa é a sua condição de doente, de decadente.

O critério utilizado por Nietzsche (2012) para diagnosticar a doença no sentido de *décadence* é o nível de fechamento para a vivência de modos diversos de pensar, de querer, de sentir, ou dizendo de outro modo, enfraquecimento de experiências de afetos alegres e afirmativos. Assim, o processo de adoecimento do homem, relaciona-se a tudo aquilo que o torna fraco. O sintoma por meio do qual essa doença se manifesta é, portanto, um sentimento de cansaço pela distância que o homem se encontra daquilo que ele pode, que é a distância em relação à vida, o que o leva a negar a vida.

Um exemplo utilizado por Nietzsche para esclarecer a ideia de doença enquanto atitude negativa da vida encontra-se no *Crepúsculo dos ídolos* (2006), mais especificamente no capítulo II intitulado, *O problema de Sócrates*, o qual começa com a seguinte afirmação:



Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. (NIETZSCHE, 2006, p. 17).

Por causa dessa forma socrática de entender a vida, a qual Nietzsche (2006, p. 18) considera como desrespeitosa e descabida, uma vez que “o *valor da vida não pode ser estimado*” é que Nietzsche considera Sócrates como um *decadente*, um perfeito exemplo de alguém que nega a vida, com tanta intensidade, que se deixa condenar para poder curar-se da doença que era a sua vida.

Se é assim, se Sócrates era um decadente, um doente, por que ele fascinava tanto? Porque, segundo Nietzsche (2006), com seu método dialético e com a fórmula “razão = virtude = felicidade,” Sócrates agia como se fosse um “médico salvador.” Mas, para o filósofo alemão, Sócrates não passou de um “mal-entendido,” uma doença. E Nietzsche finaliza o texto afirmando que, “Sócrates *queria* morrer – não Atenas, mas *ele* deu a si veneno [...] Sócrates não é um médico [...] apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...” (NIETZSCHE, 2006, p. 23).

Porém, é esse doente que se apresenta aos atenienses como médico. Sua medicina fundamenta-se na construção de juízo de valor sobre a vida. Juízos esses que Nietzsche refuta por considerá-los como sintomas de decadência, uma vez que seus emissores, por serem viventes, não podem julgar a vida.

Esse remédio oferecido pela medicina socrática tem por base a valorização da racionalidade, em detrimento dos instintos, os quais, além de terem sido negados, foram combatidos como obstáculos, para se atingir a verdade. De tal modo, que tudo o que é relacionado ao corpo, aos instintos, foi considerado, segundo Nietzsche (2006) como algo que leva para baixo.

Um segundo exemplo de atitude negativa da vida é apresentado por Nietzsche na *Genealogia da moral* (2012), mais especificamente na terceira dissertação. Nesse exemplo, o homem doente procura a cura para a sua doença/vida, e quem vai se apresentar como médico capaz de curá-lo, não é exatamente uma pessoa, e sim um ideal: o ideal ascético, o qual significou – e ainda significa – muito para o homem por causa de sua fundamental vontade, a qual Nietzsche (2012, p. 80) denomina de “[...] *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”.

Embora exista mais de um tipo de ideal ascético, o foco aqui será mantido sobre um tipo específico, que é aquele mantido pelo sacerdote ascético, para o qual, a cura se resume à evolução espiritual, que seria conseguida por meio do exercício da “humildade, pobreza, castidade.” (NIETZSCHE, 2012, p. 90). Constitui-se de um afastar-se de si e do mundo, uma vez que em ambos há algo de falso e de transitório.

O sacerdote utiliza-se do sentimento de culpa e o transforma em pecado, bem como transforma o devedor em pecador. E com isso assegura a superioridade sobre ele e o seu controle. A isso o sacerdote chama de melhorar – curar – o homem. Mas, segundo Nietzsche, esse melhorar o homem, “*esta espécie de medicação sacerdotal*”, na verdade não o beneficia, não o melhora (NIETZSCHE, 2012, p. 122). Uma vez que “[...] melhorado significa – o mesmo que domesticado, enfraquecido, [...] Mas tratando-se sobretudo de doentes, desgraçados, deprimidos, um tal sistema torna o doente invariavelmente *mais doente*.” (NIETZSCHE, 2012, p. 122).

O funcionamento desse sistema se sustenta pelo controle que o sacerdote ascético exerce sobre a pessoa, controle esse que é mantido pela constante ativação do sentimento de culpa e ressentimento e, pela criação de um sentido para o sofrimento, para que ele se torne suportável e o sofredor aceite sua condição de sofredor e de submisso ao sacerdote. Em relação a esse entendimento do ideal ascético, Deleuze (1976, p. 120) descreve dois sentidos fundamentais:

Num primeiro sentido, o ideal ascético designa o complexo do ressentimento e da má consciência. [...] Em segundo lugar, exprime o conjunto dos meios pelos quais a doença do ressentimento, o sofrimento da má consciência tornam-se vivíveis, organizam-se e se propagam; o sacerdote ascético é, ao mesmo tempo, jardineiro, criador de animais, pastor, médico. Enfim, e é seu sentido mais profundo, o ideal ascético exprime a vontade que faz as forças reativas triunfarem.

O que se evidencia é que, por meio do ideal ascético, manifesta-se uma vontade sem a qual as forças reativas jamais se sobreporiam às forças ativas. Trata-se da vontade do nada, da negação da vida e deste mundo. Isso mostra que há uma relação direta entre as forças reativas e o *niilismo*. É imprescindível que seja analisada essa relação. Mas, antes disso faz-se necessário responder a uma questão que, inevitavelmente, surge da análise da função do sacerdote ascético: é realmente médico esse sacerdote?

Para responder a essa questão, a via mais segura é recorrer novamente à terceira dissertação da *Genealogia da moral* (2012), onde Nietzsche considera que a função do sacerdote

como médico é tornar doentes aqueles que são saudáveis, uma vez que ele, por ser também um doente, mantém-se no poder por meio da “[...] *dominação sobre os que sofrem* [...]” (NIETZSCHE, 2012, p. 106). Para manter-se no poder, o sacerdote não tem como objetivo curar o sofredor de seu sofrimento, apenas dá um sentido para que a dor se torne suportável e até desejável.

De fato, segundo Nietzsche (2012, p. 108), não acontece a cura do sofrimento, apenas o “*entorpecimento da dor através do afeto*”, por meio da ideia de que alguém deve ser o culpado pelo sofrimento; forma de pensar, segundo Nietzsche, muito comum entre os sofredores, sendo eles muito inventivos no que se refere à capacidade de criar justificativas ou pretextos para seus afetos dolorosos. Mas, o sacerdote ascético mudou o sentido do ressentimento, de forma que, ao ouvir do homem doente a afirmação de que “[...] eu sofro: disso alguém deve ser culpado”, o sacerdote diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpado de si!*” (NIETZSCHE, 2012, p. 109).

Com isso o sofredor (agora transformado em pecador) deixou de ser um perigo. Seu olhar moveu-se em direção à culpa enquanto causa do seu sofrimento. Ele foi inundado pelo sentimento de culpa, pela má consciência, e o resultado disso é ser percebido no seguinte trecho:

[...] em toda parte, a incompreensão voluntária do sofrer tornada teor de vida, a reinterpretação do sofrer como sentimento de culpa, medo e castigo; em toda parte o flagelo, o cilício, o corpo macilento, a contrição; em toda parte o autossuplício do pecador na roda cruel de uma consciência inquieta, morbidamente lasciva; em toda parte o tormento do mundo, o pavor extremo, a agonia do coração martirizado, as convulsões de uma felicidade desconhecida [...]. (NIETZSCHE, 2012, p. 121).

E não há no sacerdote desejo ou intenção de curar. Logo, ele não é, e não pode ser, um médico. Ele não passa de um “[...] opositor e *desprezador* natural de toda saúde e toda potência tempestuosa” (NIETZSCHE, 2012, p. 107). Então, o que ele fez ao homem quando prometeu curá-lo? “[...] Corrompeu a saúde da alma em toda parte por onde alcançou o poder” (NIETZSCHE, 2012, p. 123). O resultado disso é um homem cansado, doente, farto da vida para o qual esta não faz sentido, e tornou-se um grande tédio.

### 3.2 O grande fastio pelo homem

Na terceira parte de *Assim Falou Zaratustra* (2011a), especificamente no capítulo *Da visão e enigma*, o personagem Zaratustra encontra-se junto a um grupo de marinheiros e lança a

eles o seguinte enigma: ele caminhava ao luar e viu “[...] um jovem pastor contorcendo-se, sufocado, estremeando, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca.” (NIETZSCHE, 2011a, p. 152). O jovem pastor havia dormido e a serpente entrara em sua garganta e lhe mordeu com firmeza. Zaratustra continua o relato da visão: “Minha mão puxou e tornou a puxar a serpente: – em vão! Não conseguiu puxar a serpente da garganta. Então de dentro de mim se gritou: Morde! Morde! Corta a cabeça! Morde!” (NIETZSCHE, 2011a, p. 152).

O pastor mordeu como Zaratustra aconselhou, arrancou a cabeça da serpente e a cuspiu para longe e levantou-se de um salto. E Zaratustra o descreve como “[...] não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado, que *ria*! Jamais, na terra, um homem riu como ele ria!” (NIETZSCHE, 2011a, p. 152). E ele encerra a descrição do enigma questionando seus ouvintes sobre quem era o pastor. E, pode-se acrescentar mais uma: o que era a negra e pesada serpente que entrou e mordeu sua garganta?

A resposta para as duas questões do enigma é dada pelo próprio Zaratustra, no mesmo livro, no capítulo intitulado *O Convalescente*. Segundo a narrativa, Zaratustra encontra-se em sua caverna na montanha e, depois de sete dias como morto, acorda e conversa longamente com seus animais (a serpente e a águia). Em determinado momento da conversa ele diz: “[...] e como aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe [...]. O grande fastio pelo homem – *isso* me sufocou, me havia entrado na garganta [...] Tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 209-210).

A resposta da primeira pergunta é evidente: o pastor que Zaratustra viu com a serpente na boca é ele mesmo. E a serpente que o sufoca, o grande fastio pelo homem, é o *niilismo*<sup>4</sup>, que o sufoca causando-lhe a sensação que, na vida nada vale a pena, nada faz sentido. Ou seja, o niilismo é o grande fastio, a doença da qual o homem sofre.

Segundo Deleuze (1976, p. 123) niilismo vem da expressão *nihil*, que significa “[...] um valor de nada.” Aplicado à vida, a vontade assume um valor de nada na medida em que é negada. Assim, niilismo “[...] significa a negação como qualidade da vontade de poder.” (DELEUZE, 1975, p. 123).

---

<sup>4</sup> O niilismo é um tema muito recorrente nos livros de Nietzsche, principalmente naquelas escritas a partir de 1881, como por exemplo, *Aurora* (1881), *Assim falou Zaratustra* (1883), *Genealogia da moral* (1887), *Crepúsculo dos ídolos* (1888), *Anticristo* (1888), e nas anotações para a *Vontade de potência*. A temática do niilismo veio a ser fundamental para a compreensão de sua filosofia por evidenciar uma visão da história do Ocidente como consumação do niilismo pela religião, pela arte, pela filosofia e pela ciência.

Nietzsche compreendia o niilismo ao mesmo tempo como uma doença provocada pelo ressentimento do homem, que o levou a negar a vida por não encontrar nela sentido algum; e como condição de possibilidade de abertura para o devir ativo, que levaria o homem à transvaloração dos valores, ou à destruição dos mesmos e criação de novos. Diante da pergunta pelo sentido da vida, a constatação, de que a vida não faz sentido.

Diante dessa tendência de negar a vida, o homem sente-se angustiado e, para fugir dessa angústia, ele pode assumir quatro posturas. A primeira é buscar um sentido para a vida em algo que esteja fora dela, como por exemplo, na filosofia socrática, na moral ascética, o que o torna *um niilista negativo*; a segunda é sistematizar tudo o que ocorre, na tentativa desesperada de controlar os acontecimentos, sendo esse o *niilista reativo*, o qual, depois da constatação de que deus morreu, coloca-se no lugar dele; o terceiro é o *niilista passivo*, como por exemplo, o budista, que não encontra sentido na vida, não recorre a explicações científicas, filosóficas ou metafísicas/transcendentais; por fim, o *niilista ativo*, o qual já conscientizou-se que a vida não faz sentido, é um grande “em vão” e que cabe a ele tomar a vida em suas próprias mãos como ser criador de sentido. O último tipo de niilismo constitui a abertura para a superação do niilismo e para que o *além-do-homem* emerja.

### 3.2.1 Niilismo negativo

O niilismo negativo é caracterizado pela negação da vida em função de valores superiores à própria vida. Ele encontra suas raízes na filosofia socrática – como visto anteriormente, na ideia de Sócrates de que a vida é uma doença para a qual a morte é a cura – e estende-se por todas as fases da história, passando pelo Cristianismo, até chegar à modernidade, onde tem como expressão máxima o homem moderno, que tenta suprir a falta de sentido utilizando a racionalidade para construir um mundo conceitual que lhe permite negar a tragicidade da vida.

Para isso, os instintos e as pulsões que aproximam o homem de sua condição de animalidade devem ser negados. Consequentemente, a própria vida é negada, o que leva à compreensão do niilismo negativo como a subordinação dos instintos à razão, o que servirá ao homem como condição para não mais se compreender como animal, e sim como um ser especial, portador de racionalidade, o que lhe atribui o poder de criar sentido para o mundo e para a vida.

Esse aspecto racionalista do niilismo negativo possibilita a construção de uma ordem social mantida pelo conjunto dos conhecimentos já produzidos pelo homem ao longo dos séculos,

o que lhe permite criar a ilusão de que tais conhecimentos são capazes de levá-lo a superar sua decadência, sua doença. No fundo, tudo isso não passa de uma busca desesperada do homem por um fim último, uma finalidade para a vida, um objetivo a ser alcançado no futuro, mesmo que para isso a vida seja negada.

Mas, esse caráter racional não é o único sintoma do niilismo negativo. De fato, ele também pode se manifestar por meio da sua dimensão metafísica. Por não encontrar sentido na vida, o niilista imagina a existência de outra vida em uma dimensão transcendental, e passa a considerá-la como a verdadeira vida, em detrimento desta vida, a qual passa a sustentar-se pela vontade de negação, o que faz com que ela se transforme em um peso para o homem, peso este suportável unicamente em função da vontade de viver no mundo transcendental que ele mesmo criou com sua imaginação.

A isso Nietzsche (2006) chama de vontade de verdade, a qual nada mais é do que uma forma disfarçada de vontade de nada, de niilismo. O que não serve como remédio para a doença que acomete o homem, ou sendo mais específico, para a doença que é o homem.

Mas apesar de tudo – o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo [...] a *vontade mesma estava salva*. Uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida [...] tudo isso significa, usemos compreender, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida [...] *querer o nada a nada querer...* (NIETZSCHE, 2012, p. 139-140).

### 3.2.2 Niilismo reativo

Enquanto vontade de nada, o niilismo favorece as forças reativas, fazendo surgir assim o segundo tipo de niilismo: “O niilismo, vontade de nada, é uma vontade de poder já que ela é a vontade de negação e está em relação com as forças ativas. [...] o niilismo é responsável pelas forças reativas e ainda as ultrapassa, vai além da reação, ela é o puro devir reativo.” (FAVRETO, 2006, p. 55).

O niilista reativo é o homem que matou Deus. A fragilidade dos valores superiores fez surgir no homem moderno uma profunda crise existencial: não faz sentido a existência humana. Ela não passa de um acidente. Não somos mais do que poeira cósmica na imensidão do universo. Não há um propósito. Diante dessa dura constatação, o niilista reativo afirma-se através da ciência moderna, por meio da qual ele se propõe a explicar o mundo numa perspectiva utilitarista. Desse modo a ciência assume o status de um saber confiável e útil, em detrimento aos valores superiores

e da transcendência, de tal modo que estes são substituídos pelo conhecimento científico, e Deus, depois de morto, perde seu lugar para o homem.

Essa ideia enigmática da morte de Deus, apresentada por Nietzsche em *A Gaia ciência* (1882), tornou-se fundamental na filosofia nietzschiana, reaparecendo com frequência nos textos posteriores. Na obra citada, o anúncio da morte de Deus é feito por um louco:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu um lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus?” – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. [...] O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! [...] Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses? [...]” (NIETZSCHE, 2011a, p. 147-148).

Após anunciar a morte de Deus, o louco pergunta se não deveria o homem assumir o lugar do Deus morto, tornando-se deus, ou seja, criador de valores e produtor de sentido não metafísico ou transcendental para a sua vida.

Depois do anúncio da morte de Deus feita pelo louco, Nietzsche apresenta em suas obras várias versões dessa morte. Uma das mais belas encontra-se no quarto livro de *Assim falou Zaratustra*, no capítulo intitulado *O mais feio dos homens*. Nessa passagem, Zaratustra encontra-se correndo com o objetivo de socorrer o homem superior, quando se depara com o homem mais feio. Diz-lhe Zaratustra: “Eu bem te reconheço, [...] *és o assassino de Deus!* Te vingaste daquela testemunha!” (NIETZSCHE, 2011b, p. 250).

Zaratustra além de reconhecer o assassino de Deus, revela o motivo: Deus via o homem em sua fealdade. E mais do que isso, tinha compaixão dele. O olhar de um deus compassivo é insuportável ao homem. É uma ofensa que deve ser paga com a morte. Por isso o mais feio dos homens justifica seu ato de matar deus dizendo: “Mas ele – *tinha* que morrer: ele via com olhos que *tudo* viam – ele via os fundamentos e profundezas do homem, em toda a sua escondida e ignomínia e feiura. Sua compaixão não tinha pudor [...]” (NIETZSCHE, 2011b, p. 252).

A recusa, por parte do homem, da compaixão de Deus, e seu conseqüente assassinato, marcam a passagem do homem niilista negativo para o reativo. A morte de Deus é simbólica e fala da superação do horizonte metafísico e da necessidade de não mais se recorrer à transcendência ou a valores superiores para determinar o sentido da vida. O homem mais feio, o assassino de Deus é

o niilista reativo. Já não é como o niilista negativo, mas, por ser movido pelas forças reativas, ele ainda assume uma postura negativa da vida.

A vida ainda não é afirmada em sua tragicidade, mas já não é negada em função de valores absolutos. Em substituição destes, o niilista reativo, assumindo o lugar de Deus, criou seus próprios valores: progresso, evolução, bem-estar social, etc. de modo que o último dos homens será capaz de dizer “Nós inventamos a felicidade.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 18). Mas, o que esse homem não entendeu foi que matar Deus foi uma falsa alternativa, “[...] como se a morte de Deus não fosse também a morte do homem!” (LEFRANCE, 2003, p. 192).

### 3.2.3 Niilismo passivo

O niilismo passivo também é fruto da constatação de que a vida não faz sentido. Seu sintoma é a ampliação da vontade de nada, o que leva ao extremo a sensação de cansaço diante da vida e da impossibilidade de determinar uma finalidade para o existir. O niilista passivo, cada vez mais *adoecido*, tem cada vez menos capacidade de afirmar-se. Já não consegue nem mesmo *re-agir*. Esse é o niilismo dos *últimos dos homens*. Sua diferença em relação aos anteriores (niilistas negativos e reativos) é que eles tinham uma vontade de nada, e este tem um nada de vontade. É aquele que prefere extinguir-se passivamente.

Os últimos dos homens têm o nada de vontade como limite do seu niilismo. Novamente utilizando passagens de *Assim falou Zaratustra*, como exemplos dos tipos de niilismo, o aparecimento desse homem doente foi anunciado pelo *adivinho*.

E vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores entre eles se cansaram de suas obras. Uma doutrina surgiu, acompanhada de uma fé: “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!”. [...] Ah, onde há ainda um mar onde possamos nos afogar? Em verdade, ficamos cansados demais para morrer; ainda estamos acordados e prosseguimos vivos – em sepulcros! (NIETZSCHE, 2011b, p. 127-128).

O que se evidencia aqui é que o niilismo passivo é a expressão máxima da negação da vida e do homem naquilo que é – ou que deveria ser – essencial: a vontade de vida, a qual é transformada em um nada de vontade, em um cansaço, em uma passividade tão grande diante da vida que o impossibilita até mesmo de morrer e o joga em uma completa *nadificação* do ser.



Esse cansaço é resultado do ressentimento em relação à vida, quando esta é experimentada pelo homem como fonte de sofrimento, e por isso a morte é desejada. Nietzsche chama esses niilistas de pregadores da morte.

Existem pregadores da morte; [...] mal nasceram, já começam a morrer e anseiam por doutrinas do cansaço e da renúncia. Queriam estar mortos [...] envoltos em espessa melancolia, e ávidos dos pequenos acasos que trazem a morte: assim a esperam, com dentes cerrados. Sua sabedoria diz: Tolo é quem continua vivendo [...] a vida é só sofrimento. (NIETZSCHE, 2011b, p. 45-46).

Neste ponto é importante observar que, mesmo o niilismo passivo é uma expressão da vontade de poder, ou como afirma Lefrance (2003, p. 192), “[...] não há antítese entre vontade de poder e vontade de nada”, isto é, não há aqui uma escolha a ser feita pelo homem. “Aliás, assim como o poder, o nada também não é um estranho objeto externo à vontade; seja qual for o nível no qual se manifesta o niilismo, ele mesmo é sempre avaliação, posição de valores.” (LEFRANCE, 2003, p. 192).

### 3.2.4 Niilismo ativo

Quando o homem atinge o limite do niilismo e chega ao nada de vontade, quando a passividade diante da vida alcança o grau máximo, o niilista não tem outra opção a não ser ultrapassar o niilismo. O homem faz da vontade de potência uma negação das forças reativas e com isso o niilismo nega a si mesmo. É a destruição do niilismo a partir dele mesmo, por meio da negação das forças de negação.

Mas, se o niilismo passivo dos últimos dos homens é superado, o que tem além? O homem que matou Deus, que assumiu seu lugar enquanto criador de valores, ao negar as forças de negação, entende finalmente que matar Deus foi também matar-se, pois o Deus morto o forçou a tornar-se homem-deus, criador de valores. E criar é sempre ir além do homem. Essa via de superação do niilismo perpassa pelo interior dele mesmo, e apresenta-se “[...] como sinal de *poder incrementado do espírito*; como niilismo *ativo*.”<sup>5</sup> (NIETZSCHE, 2008a, p. 36).

---

<sup>5</sup> Não é intenção aprofundar aqui o tema do niilismo ativo porque ele tem conexão direta, e só pode ser melhor compreendido, a partir de dois outros temas, que serão expostos em tópicos posteriores deste mesmo capítulo, o “eterno retorno,” o “além-do-homem,” o “amor-fati” e a “grande saúde.”

Deus continua morto. O mundo e a vida continuam sendo interpretados como vazios de sentido, porém esse vazio não leva à negação, à reação ou à passividade diante da vida. Isso porque ela, assim como toda a existência, é experimentada pelo niilista ativo a partir do pressuposto de que a vontade que o move é a de assumir a vida entendendo-a como uma totalidade em constante criação, desvinculada de valores absolutos e de certezas/ilusórias de mundos transcendentais.

Mediante esta postura ativa, cabe ao homem viver intensamente a vida assim como ela se apresenta. Isso significa precisamente que o niilista ativo percebe-se diante da necessidade de assumir a própria existência a partir de uma perspectiva trágica e ter que construir afirmativamente o seu sentido a cada dia. Em outros termos, viver a partir do ponto de vista do *além-do-homem*: afirmação da existência desprovida de previsibilidade, finalidade e sentido, uma vez que na vida não há nada para ser negado, condenado ou mesmo valorizado, para além dela mesma.

Esse aspecto trágico da vida, assumido pelo niilista ativo, caracteriza-se pela coragem de dizer *sim* à vida, que é o mesmo que afirmá-la. “[...] afirmar nada mais é aqui do que [...] assumir.” (DELEUZE, 1976, p. 151). Assumir a realidade assim como de fato ela é (*amor fati*)<sup>6</sup> sem muletas metafísicas ou ilusórios valores absolutos.

O niilista ativo é o homem trágico, ou dionisíaco. Ele vive intensamente sua condição de imanência, com suas pulsões, vontades e instintos, a partir dos quais se afirma toda a sua tragicidade inerente à sua condição de existir. Isso o leva a defrontar-se com sua realidade e a reconhecer-se como inserido num jogo de relações de forças ativas e reativas que conferem dinamicidade à vida e que constitui quem ele é, a partir de valores não mais absolutos, mas criados por ele mesmo. Afinal, “[...] ao falarmos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores.” (NIETZSCHE, 2006, p. 37).

O que possibilita a abertura para o surgimento desse homem ativo é a vivência ao extremo, do insustentável peso da existência sem sentido, que o força a sair da passividade e a fazer uso das forças ativas para derrubar os valores antigos e criar novos valores a partir da imanência, da tragicidade da vida.

O resultado disso é o homem afirmativo da vida, que já não mais entende a vida como um sem sentido, que já não nutre vontade de nada, muito menos nada de vontade e que,

---

<sup>6</sup> Posteriormente será aprofundada, em tópico específico, essa questão da afirmação incondicional da vida, entendida como *amor fati*.

consequentemente não experimenta a vida como um peso que *deve* sustentar e sim como algo bom que ele *quer* viver. Em última instância, o niilista ativo é a condição de possibilidade de passagem dos últimos dos homens para o além-do-homem, para aquele cuja vontade atingiu o máximo de potência ao afirmar a vida na lógica do eterno retorno.

### 3.3 Eterno retorno e *amor fati*

A mais elevada forma de afirmação é o que Nietzsche chamou de *eterno retorno*. A compreensão dessa ideia é condição necessária para se entender o que o filósofo denominou de *grande saúde*. Em sua obra *Ecce Homo* (1888), Nietzsche relata que esse pensamento lhe surgiu em agosto de 1881, e que ele o escreveu sob o título *seis mil pés acima do homem e do tempo*. Diz ele: “Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 79). Pensamento praticamente inevitável no percurso de sua filosofia, sem o qual ela não teria sentido completo. De forma didática, o referido pensamento será analisado aqui a partir de duas obras de Nietzsche: *Assim falou Zaratustra* e *A Gaia ciência*.

Em *Assim falou Zaratustra*, no capítulo intitulado *A visão e enigma*, Zaratustra caminha e carrega seu maior inimigo, o anão, que é para ele, a materialização do espírito da gravidade. Eles encontram um portal – chamado *instante* – no qual se encontram dois caminhos que não se contradizem: Um que leva eternamente para trás, para o passado; e o outro, que leva eternamente para frente, para o futuro. A questão posta a partir da dúvida de Zaratustra é sobre o que aconteceria se alguém caminhasse cada vez mais longe por um desses caminhos. O anão responde que os caminhos se cruzariam, posto que o tempo é um círculo. E Zaratustra continua:

Tudo aquilo que *pode* ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez? E, se tudo já esteve aí [...]. Também esse portal não deve já – ter estado aí? Pois o que *pode* andar, de todas as coisas, também nessa longa rua *para lá* – *tem* de andar ainda alguma vez! – E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa luz mesma, e tu e eu junto ao portal [...] não temos de haver existido todos nós? [...] (NIETZSCHE, 2011b, p. 150-151).

Essa primeira forma de abordar o eterno retorno evidencia seu *aspecto cosmológico* de repetição infinita, segundo o qual, a imanência fundamenta-se no *eterno retorno do mesmo*. Tudo retorna em um constante devir. O instante presente é o ponto de convergência entre o já e o ainda

não, e eles não divergem eternamente. Em algum momento tudo retorna em uma eterna repetição, ou seja, o que aconteceu no passado voltará a acontecer no futuro. Mas, o que permanece? O ser do próprio devir, que é o retornar do ser de novo.

Essa forma de devir é secundária, porque, por meio dele, o que retorna é sempre o mesmo. O que levaria necessariamente à compreensão do eterno retorno como um retornar do devir, ou seja, o que retorna é o próprio retorno, até o retornar do devir, em um ciclo monótono e interminável de repetição do mesmo. E, o eterno retorno, enquanto retorno do mesmo, é problemático, primeiro porque tudo retorna exatamente como foi. Ele não permite evolução ou modificações; segundo porque ele não é seletivo, e por isso deixa que o reativo também retorne. E o niilismo como vontade de nada, também pode retornar.

Mas, o eterno retorno tem um segundo aspecto, no qual, o que retorna não é o mesmo, pois não é o ser que retorna, mas o próprio retorno que constitui o ser do devir, uma vez que o *mesmo* a que se retorna é o puro devir, ou seja, a afirmação da diferença. Então, a partir desse segundo aspecto, o que ocorre é o *eterno retorno da diferença*.

O exemplo mais claro para ilustrar esse aspecto do eterno retorno, Nietzsche apresenta em *A Gaia ciência*, no aforismo 341, intitulado *O maior dos pesos*, onde é apresentada uma situação hipotética e em seguida lançada uma questão fundamental:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente. – e você com ela, partícula de poeira!” (NIETZSCHE, 2011a, p. 230).

A questão colocada é se a pessoa amaldiçoaria o demônio ou o abençoaria, por estar possibilitando-a, ou condenando-a, viver novamente a vida. Como se trata de uma situação hipotética, ela conduz a pessoa a uma reflexão sobre a própria vida, sobre se ela vive de tal modo que goste de sua vida a tal ponto de querer vivê-la; ou se a vida é um peso, de modo que ter que vivê-la novamente – ou continuar vivendo-a – seria um castigo insuportável.

Sobre isso Scarlatt Marton, autora do texto *O eterno retorno do mesmo* (1992), considera esse segundo aspecto do eterno retorno como uma proposta de análise da própria vida e

transformação da mesma, ou seja, como uma via de superar o ressentimento, produzindo novos modos de ser da vida: modos afirmativos que se constituem pela aceitação da vida como ela se mostra, sendo vivida tendo como parâmetro o que Nietzsche chamou de *amor fati*, ou seja, aceitar e amar a vida como ela se apresenta, em sua totalidade. É posicionar-se dionisiacamente diante da existência.

O grande desafio para se amar a vida como o *amor fati*, é que o único caminho para se chegar a ele, é por meio do eterno retorno da diferença, o que por si, já constitui outra dificuldade, pois, é necessário, para isso, superar o niilismo. Ou como diz Marton (1990, p. 72), “[...] a travessia do niilismo deve levar a uma superação. Ela tem de desembocar num gesto afirmativo, num dionisíaco dizer-sim ao mundo tal como é.”

O eterno retorno é o devir da diferença das forças em suas qualidades e quantidades da vontade de poder. Devir infinito, repetição compulsiva de produção da diferença. E é exatamente na compreensão dessa diferença, que encontramos o que retorna. Isso está contido naquilo que Deleuze (1976) considerou como o segundo aspecto do eterno retorno, que a sua compreensão como pensamento ético e seletivo, fruto de um devir-ativo, a partir do qual o que retorna é produto de uma dupla seleção: “[...] da atividade da força e da afirmação na vontade.” (DELEUZE, 1976, p. 56). E quem seleciona é o próprio eterno retorno.

A regra para isso é apresentada por Nietzsche como uma reformulação do imperativo categórico kantiano, a qual pode ser considerada como uma avaliação prévia da ação que se pretende realizar ou da vida que se está vivendo: “O que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queira seu eterno retorno.” (DELEUZE, 1976, p. 65). Esse pensamento que o eterno retorno impõe, é que, diante de cada uma das escolhas, a pergunta a ser feita é: Isso que quero agora, quero mais uma vez e infinitas vezes?

A partir dessa perspectiva, o eterno retorno se afiguraria como um imperativo ético, que se impõe por meio da questão sobre o que faríamos de nossas vidas se tomássemos essa situação hipotética do eterno retorno, como pressuposto de nossas escolhas. Nesse ponto o eterno retorno funciona como superação do niilismo, uma vez que a pessoa vive, gosta da vida e quer vivê-la.

A ideia aqui sustentada é claramente a de que o niilismo é uma das formas de expressar, por meio de palavras, a doença que afeta o homem, o grande tédio, o fastio do homem em relação à existência. E que, como sintoma da decadência, precisa ser superado – como a serpente que teve

a cabeça cortada pela mordida do pastor/Zaratustra – para que a vida possa ser afirmada, e possa surgir o além-do-homem.

É por isso que em vários momentos Nietzsche deixa claro o seu entendimento do niilismo como algo que precisa ser superado. E mais do que isso, que essa superação não se dá com o abandono das estruturas do niilismo, e sim com a imersão nelas até seus limites. Um bom exemplo disso, é quando ele nos convoca a pensar:

Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem fim nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada: “o eterno retorno”. Essa é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o “sem sentido”) eterno! (NIETZSCHE, 2008a, p. 52).

Se o niilismo é superado pelo eterno retorno, e se o que retorna desse não é o mesmo, e sim a diferença, então o pensamento do eterno retorno tem como consequência o surgimento da atitude afirmativa da vida, a qual será assumida pelo além-do-homem, tornando-se este capaz então de *responder*, de *responsabilizar-se* por sua existência. Ou como estabelece Vattimo (2010, p. 69), “Assim, o pensamento do eterno retorno é mais um apelo à responsabilidade e à assunção de responsabilidade [...] não existe nenhuma garantia do que fazemos ou dizemos, que toda a responsabilidade recai sobre nós.”

Mas, para esse homem dionisíaco, o responsabilizar-se pela vida não é um peso que está sendo posto sobre seus ombros, porque, diante do demônio,<sup>7</sup> esse homem é aquele que agradece a oportunidade de viver novamente sua vida, a qual ele amará com o *amor fati*, ou, nas palavras de Zaratustra: “*Isso* era a vida? Muito bem! Mais uma vez!” (NIETZSCHE, 2011b, p. 150).

No contexto da filosofia de Nietzsche, o *amor fati* é a aceitação do eterno retorno da diferença, e o consequente responsabilizar-se pela vida. A expressão é herdada dos filósofos estoicos, e significa “amor ao destino,” ao inevitável, à tragicidade da vida. É não querer nada mais do que a vida é. Não é simplesmente suportar a vida, mas, amá-la de tal forma que possa querer o seu retorno.

---

<sup>7</sup> Referência ao já citado aforismo 341 de *A Gaia ciência*, intitulado *O maior dos pesos*, onde Nietzsche apresenta a ideia do eterno retorno.

*Amor fati* é, portanto, uma aceitação alegre da vida que vai permitir aquilo que Nietzsche chamou de *Gaia ciência*. É precisamente em seu livro com esse título, no aforismo 276, onde o filósofo descreve o *amor fati* da forma mais bela:

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (NIETZSCHE, 2011a, p. 187-188).

Viver essa forma de amor é uma grande prova de coragem, pois é afirmar a vida não apenas naquilo que ela tem de bom, e sim em sua totalidade, e aceitar o devir constante do eterno retorno, ao querer a repetição da vida. Assim o *amor fati* significa para Nietzsche a fórmula para a grandeza do homem, a qual se resume a “[...] nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo [...] mas *amá-lo...*” (NIETZSCHE, 2008b, p. 49). Há, portanto, uma ligação entre o *amor fati* e o eterno retorno. Na verdade, ele é seu grande desafio.

### 3.4 A Grande Saúde

Mas ainda não se chegou ao além-do-homem. A culpa, a má consciência e o ressentimento ainda continuam presentes no homem como sintomas de sua doença, de seu fastio, do seu cansaço da vida: niilismo. Aqueles que se apresentaram como médicos – Sócrates, o sacerdote ascético, a ciência, etc. – não eram verdadeiros médicos e seus remédios não passavam de placebo. Isso evidencia que precisamos de uma nova medicina, de uma medicina adequada, de um novo médico e de um novo remédio que nos possibilitem uma nova saúde, uma grande saúde.

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora [...] *a grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... (NIETZSCHE, 2011a, p. 286).

Mas, o que significa essa grande saúde? Em que ela difere das saúdes consideradas por Nietzsche como inadequadas? A grande saúde é a capacidade de amar a contingência, a tragicidade da vida, até mesmo nos momentos de doença. De fato, mesmo doente e cansado da vida: “O *Não* que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de *Sins* mais delicados; sim quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver...*” (NIETZSCHE, 2012, p. 102).

Isso esclarece o que foi dito no capítulo anterior, ao se referir à má-consciência como doença, da mesma forma que Nietzsche (2012) considerava a gravidez uma doença, posto que dela, nasce algo novo. Dizendo de outro modo, o *não* (em sua máxima capacidade de negação: niilismo ativo) dito à vida é a dor que se sente no parto do *sim* à vida.

Essa saúde é mais forte e mais alegre do que a que se tem agora. A grande saúde não é algo que simplesmente se tem, e sim algo que constantemente se adquire e se perde. Ela não descarta nem mesmo a doença, pois serve para fortalecer a pessoa, tornando-a capaz de brincar em um mundo repleto de perigos. Mas, nesse caso, não evitar a doença,

[...] não seria o mesmo que deixar de ser “saudável”, pois, no que diz respeito à grande saúde, a doença advém como privilégio daquele que é forte o bastante para oferecer-se à vida, à aventura da vida, daquele que por uma transbordante saúde é capaz de brincar com o perigo, e não daquele que busca preservar-se da vida a qualquer custo. (SANTANA, 2012, p. 136-137).

A grande saúde é a afirmação incondicional da vida em sua plenitude, é um transbordamento de forças, uma “[...] amplidão e refinamento interior que vem da abundância, [...] até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras que é precisamente a marca da grande saúde.” (NIETZSCHE, 2000, p. 7). Para experimentar essa saúde o homem precisa da transformação interna que o eterno retorno provoca nele, bem como é preciso que ele aprenda amar com o *amor fati*, recusando toda forma de bem-estar passivo, pois “[...] prefere-se bem mais sofrer, sentindo-se elevado acima da realidade [...] a ficar sem sofrimento e sem este entendimento de elevação.” (NIETZSCHE, 2004, p. 33).

Do que foi dito até aqui, é possível entender que, assim como a atitude negativa da vida é sintoma da doença que assola o homem ressentido, a afirmação é o que caracteriza a grande saúde. Afirmação incondicional da vida em sua totalidade, sem excluir nem mesmo o que não tem



de bom nela – como a doença – e abrir-se à perigosa prerrogativa de lançar-se à aventura de querer viver.

Cabe aqui fazer mais uma referência ao já citado texto *Da visão e enigma*, onde Zaratustra conta aos seus ouvintes a visão que tivera de um pastor, como uma negra e pesada serpente presa na garganta. Já foi esclarecido que a serpente é o grande fastio do homem, sua doença: o niilismo, o nada de sentido. Mas a ênfase agora é nas frases finais do enigma. Após morder e arrancar a cabeça da serpente, o pastor a lança longe e levanta-se de um salto: “Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria!* Jamais, na terra, um homem riu como ele ria!” (NIETZSCHE, 2011b, p. 152).

Isso deixa entrever que do horizonte da grande saúde, nasce a alegria de viver. A ciência que a proporciona é, como o próprio Nietzsche a denomina, uma *gaia ciência*, uma ciência alegre, transbordante, que possibilita a vivência de vários modos de sentir, de viver, de querer viver.

Mas, o que é saúde? Na atualidade a Constituição da Organização Mundial de Saúde (OMS), define a saúde como “Estado de completo bem-estar físico, mental e social, não consistindo apenas na ausência de uma doença ou enfermidade.” (OMS, 1946), ou seja, a pessoa saudável é aquela que não está doente, e que, além disso, se encontra em estado de plena satisfação física, mental e social. Nietzsche também considerava a saúde não apenas como um estado de ausência de doença. E, além disso, criticou os critérios de bem-estar sustentados pelos *decadentes*, que ao invés de promoverem saúde, acabavam por causar a *décadence*. “O bem-estar da forma como o entendeis – não é um objetivo, antes nos parece ser um *fim*, um estado que logo torna o homem ridículo e desprezível –, que faz *desejar* a sua perdição.” (NIETZSCHE, 2003, p.144).

Essa filosofia possibilita um novo olhar sobre a saúde, e exige uma nova concepção das práticas médicas e psicológicas. De fato, Nietzsche apresenta a grande saúde como a mobilização de impulsos afirmativos – criativos – que levam o homem a diferentes possibilidades de vida, todas elas pautadas em valores criados pelo próprio homem, a partir de sua potência de criação.

Entendendo o corpo enquanto constituído a partir de uma relação constante de forças ativas e reativas, tal como descrito no primeiro capítulo, é imperativo atribuir ao corpo um caráter relacional, não apenas entre somático e psíquico (paralelismo psicofísico), como também entre os órgãos do próprio corpo. Esse caráter relacional confere unicidade ou singularidade à pessoa, ou nas palavras de Nietzsche, “Mesmo no interior de cada organismo não é diferente: a cada

crescimento essencial do todo muda também o ‘sentido’ dos órgãos individuais.” (NIETZSCHE, 2012, p. 61).

Isso não descarta, por exemplo, que a ruína parcial, ou atrofia de uma parte do organismo, possa ser sinal de força e perfeição. A saúde pode querer cortes e rupturas (no corpo, nas relações sociais, nos valores vigentes, na vida que se vive etc.). A destruição aí é serva da criação. Mais importante que o funcionamento dos órgãos biológicos é o sentido que eles têm em conjunto como instrumentos da vontade de poder: saúde somática sim, mas, sobretudo, para quê?

A partir desse caráter relacional, a saúde pode ser entendida como potência, como relação de forças que resultam na ação – e não na reação – na reorganização do corpóreo e do psíquico, para surgir o novo, para tornar-se quem se é. Talvez, esse imperativo da filosofia da diferença de Nietzsche seja o conceito mais resumido, e ao mesmo tempo o mais preciso de grande saúde. E não é algo desconhecido ou estranho ao próprio homem. Já está em sua consciência, o homem apenas não aceita reconhecer: “*O que diz sua consciência? – Torne-se aquilo que você é.*” (NIETZSCHE, 2011a, p. 186)<sup>8</sup>.

Aqui novamente retorna a questão central do eterno retorno, do *amor fati* e da atitude afirmativa da vida, que pode ser resumida na necessidade imposta ao homem de *responder*, de responsabilizar-se por sua existência, de assumir que, no fundo, mesmo nas situações de doença (decadência), sempre esteve envolvido um *querer*. Na verdade, ele sempre quis, só não assumiu seu querer, não se responsabilizou. E agora isso se tornou condição necessária para a sua saúde.

Tornar-se quem se é remete, necessariamente, a uma cartografia e avaliação das forças que constituem o homem. Isso é possível de ser feito por meio da identificação dos sinais, dos sintomas da ação das forças (ativas ou reativas) que determinam sua condição. O tornar-se quem se é, é o primeiro passo para a prática clínica que será exposta no próximo capítulo.

Antes de mais nada, constitui-se da ação (não reação) do cliente, de reunir uma grande quantidade de vivências e, a partir delas, identificar as forças que atuam em cada uma dessas vivências,<sup>9</sup> e apropriar-se das forças que o constituem, enquanto parte do movimento de autossuperação, para que seja capaz de afirmar-se de tal modo, que o impele a ir ao limite de sua

---

<sup>8</sup> É interessante observar que Nietzsche, descreve a ciência adequada, capaz de curar o homem de sua doença, de seu cansaço da vida, como sendo uma ciência alegre (uma *gaia ciência*). E é exatamente no livro *A gaia ciência* que o filósofo apresenta o imperativo da consciência: “Torne-se aquilo que você é.” Interessante também é que, ao escrever sua obra autobiográfica *Ecce homo*, Nietzsche coloca como subtítulo da obra: “*Como alguém se torna o que é.*”

<sup>9</sup> As questões metodológicas da prática clínica serão expostas de forma detalhada no terceiro capítulo.

doença (nihilismo ativo) e superá-la impedindo que as forças reativas afastem as forças ativas daquilo que elas podem.

A grande saúde é tornar-se quem se é, cultivar a atitude afirmativa da vida, não negar nem mesmo a doença, é amar com o *amor fati*. É jogar-se no jogo da vida, em seu devir, é livrar-se de todos os sintomas de decadência, de cansaço da vida, é aceitar o inevitável e não desejar nada além daquilo que a vida é. Resumidamente, é cuidar de si, dizer sim à vida, deixar de ser um ressentido. Logo, para Nietzsche (2003), o oposto da grande saúde não é a doença. Até mesmo a doença não é evitada pela grande saúde, pois pode até servir como um estimulante à vida. O oposto à grande saúde não é a doença, mas a decadência humana em virtude do nihilismo da civilização, que nega a doença e quer a saúde, onde o viver torna-se um estimulante para a morte, pela sua falta de sentido ativo, mas tão somente negativo, reativo e passivo.

O oposto da saúde é uma vida reativa, debilitada. “Um homem jovem fica prematuramente pálido e murcho. Seus amigos dizem: tal ou tal doença é responsável por isso. Eu digo: o fato de ele adoecer, de não resistir à doença, já foi consequência de uma vida debilitada.” (NIETZSCHE, 2006, p. 40). É que a saúde está diretamente relacionada com o aumento da força vital<sup>10</sup>. Por isso, a medicina atual não é capaz de curar verdadeiramente o homem porque ela se resume a receitar remédios para as doenças, e desconsideram a força vital, curando sintomas, mas não a causa dos sintomas.

A saúde física não se separa da mental. Quando as forças vitais baixam e o corpo adocece, o psíquico não fica fora disso, também adocece. Muitas doenças que se manifestam por meio de sintomas no corpo, não têm o corpo como causa. Assim como muitos problemas mentais resultam de relações conflituosas que o homem estabelece como o mundo e consigo.

Outro elemento importante na concepção de saúde em Nietzsche – e que talvez por isso ele entenda que precisamos de uma nova ciência, de um novo remédio e de um novo médico – é que a medicina, ao desconsiderar as forças vitais, desconsidera também que cada pessoa é única, e conseqüentemente não é possível que o mesmo remédio sirva para curar igualmente a todos. É que

---

<sup>10</sup> Em *Ecce homo*, no capítulo intitulado *Por que sou tão sábio*. Nietzsche descreve as doenças que lhe assolam, de modo especial, o problema nos olhos que o deixou quase cego em 1879, e que o obrigou a parar de lecionar na Basileia. Ele descreve que foi o momento mais baixo de sua vitalidade. Um pouco mais adiante ele diz: “[...] a cada aumento da força vital também a força da visão cresceu.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 22), o que mostra a relação direta entre a oscilação da força vital e da saúde.

não existe uma única saúde, um ideal de saúde. É com esse pensamento que é concluída a primeira parte do *Assim falou Zaratustra*, no capítulo intitulado *Da virtude dadivosa*:

Médico, ajuda a ti mesmo: assim ajudarás também teu doente. Seja essa a tua melhor ajuda, que ele veja com seus olhos aquele que cura a si próprio. Há mil veredas que não foram percorridas; mil saúdes e ilhas recônditas da vida. Inesgotados e inexplorados estão ainda o homem e a terra humana. (NIETZSCHE, 2011b, p. 75).

Isso significa que a nova ciência, que Nietzsche alertou que precisamos, não é a tentativa de disponibilizar ao homem um remédio que, diferente dos anteriores, agora sim curaria. Assim como existem muitas *saúdes*, existem muitos tipos de homem, de modo que, é ridícula qualquer tentativa de determinar como o homem deve ser. Ou, nas palavras do filósofo,

[...] que ingenuidade é dizer “assim e assim *deveria* ser o homem!”. A realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos [...] e algum pobre e vadio moralista vem e diz: “Não! O ser humano deveria ser *outro!*” [...] ele desenha a si próprio no muro e diz *ecce homo!* [...] ele não deixa de se tornar ridículo. O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum* [fado, destino] [...] dizer-lhe “mude” significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás... (NIETZSCHE, 2006, p. 37).

Falar de saúde em Nietzsche não é possível se desconsiderarmos que não existe um tipo ideal de homem. O ser humano é algo singular, algo que está em constante mudança, e por isso pode assumir diversas perspectivas e diferentes “tábuas de valores.” Cada pessoa tem uma saúde diferente e ela depende da tábua de valores que ela sustenta para si.

Assim, para cada pessoa a doença tem um sentido diferente. No homem decadente, por exemplo, ela provoca, segundo Nietzsche (2009, p. 56) “o *ódio instintivo à realidade*”, e qualquer sofrimento, por menor que seja, é sentido por ele como insuportável. Em oposição a essa postura, o filósofo se coloca como exemplo de alguém que não é decadente, e prova disso é que ele fez a escolha do remédio certo – coisa, portanto, que os decadentes nunca fazem – “[...] curei a mim mesmo: a condição para isso [...] é *ser no fundo sadio*. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são [...]; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um *enérgico estimulante* ao viver, ao mais-viver.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 23).

A doença faz parte da grande saúde. É a possibilidade para a vivência de novas e diferentes perspectivas de vida. Aqui, o que difere o decadente do não decadente, o reativo do ativo,

é o entregar-se ou não ao ressentimento, o que sempre ocorre ao decadente nos momentos de oscilação para baixo da força vital.

Parece contradição Nietzsche falar de saúde, se ele mesmo foi acometido por doenças praticamente a vida toda. A contradição é apenas aparente, porque ele, mesmo nos momentos baixos de força vital, não se entregou ao pessimismo:

[...] assim me parece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de *vida* a minha filosofia... Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser um pessimista. (NIETZSCHE, 2008b, p. 23).

A doença serviu para ele como ocasião para ressignificar a vida e a tábua de valores que a sustenta. Isso é sintoma da grande saúde. Ela permite entender que a saúde não é o oposto da doença; ela ensina também que diferentes perspectivas de vida são possíveis, que o homem pode querer diferente, pensar diferente, constantemente adquirir saúde, curar-se a si mesmo, criar-se, superar-se, ir além-do-homem.

### 3.6 Além-do-homem

A obra de Nietzsche é repleta de elementos, situações e personagens enigmáticos de difícil compreensão e passíveis de múltiplas interpretações. Um deles, e talvez um dos menos compreendidos, é o *Übermensch*, ou além-do-homem. Ele aparece pela primeira em *A gaia ciência* (1881-1882), e de forma mais demorada em *Assim falava Zaratustra* (1884), não como um alguém presente, mas como uma meta a ser alcançada.

Segundo a narrativa da referida obra, depois de dez anos recluso no cume de uma montanha, Zaratustra resolve descer. Quando chegou à cidade mais próxima, encontrou um aglomerado de pessoas em uma praça para assistir à apresentação circense de um equilibrista. Zaratustra dirige-se à multidão e diz: “*Eu vos ensino o super-homem*”<sup>11</sup>. O homem é algo que deve ser superado [...]. O super-homem é o sentido da terra” (NIETZSCHE, 2011b, p.13-14).

<sup>11</sup> Fizemos a opção de não seguir a tradução de Paulo César de Souza para o termo *übermensch* como *super-homem*. Preferimos utilizar a tradução *além-do-homem*, apesar das restrições que Paulo César apresenta no tocante à tradução de *über*, por *sobre*, e de *mens*, por humano (homem), pelo fato de que não soa bem, em português a expressão *sobre-homem*. Porém, vale lembrar que *über*, significa também *além de*, como entendemos a ideia de Nietzsche sobre esse homem, como algo que está além. Então usaremos o termo *além-do-homem*, mesmo aparecendo *super-homem* nas citações diretas dos textos de Nietzsche traduzidos por Paulo César.

A grande saúde, associada a esse modo de ser do homem, é considerada por Nietzsche (2008b) como pressuposto fisiológico de sua existência. Zaratustra o anuncia como uma nova possibilidade de configuração do homem, a qual se opõe ao tipo de decadente, que precisa ser superado. De fato, o homem atual (doente, cansado da vida), é uma transição: “O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. [...] Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo [...]” (NIETZSCHE, 2011b, p. 16).

O além-do-homem, portanto, só pode ser entendido como aquilo que o homem niilista ainda não é. Mas para o qual ele é uma ponte. Não é na ponte que se quer chegar, a ponte é apenas um meio para se chegar ao fim. E Nietzsche, ao avaliar seus contemporâneos, chega à conclusão de que a superação ainda não havia acontecido: “Jamais houve um super-homem. Ambos eu vi nus, o maior e o menor dos homens – Demasiado semelhantes ainda são um ao outro. Em verdade, também o maior de todos me pareceu – demasiado humano!” (NIETZSCHE, 2011b, p. 89).

O além-do-homem é o sentido da terra, uma vez que ele não representa os antigos valores absolutos da moral ascética; uma vez que ele não procura sentido para a vida recorrendo a algo fora dela. Ele não a nega, ele quer viver. Ou como expõe Roberto Machado (2001), é aquele que supera a ilusão metafísica e se volta para a terra e dá valor a ela. De fato, sempre está presente no conceito de além-do-homem, a ideia de superação (do ressentimento, do niilismo, dos ideais ascéticos, das forças reativas, etc.).

Na *Gaia ciência*, (aforismo 143) Nietzsche já apresenta as principais características do além-do-homem, a saber: ele estabelece seus próprios ideais e deles faz derivar sua lei e seus amigos, tem amor-próprio, é um indivíduo soberano, livre e está aberto à diversidade de pensamento, tem “[...] a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus, [de modo que para ele, e só para ele] não existem horizontes e perspectivas eternas.” (NIETZSCHE, 2011a, p. 156-157).

Tudo isso que enfraquecia o homem, que o adoecia e o deixava com fastio da vida é deixado para trás, e só resta o homem-criador de si e de seus valores, ou seja, aquele que entendeu o verdadeiro sentido do eterno retorno, que é o retorno da diferença. E é exatamente nessa diferença produzida pelo devir, que ele afirma a vida como um jogo do qual, independentemente do resultado, sairá vencedor, pois ele ama o jogar (viver) e o resultado (a vida), e ama com o *amor fati*.

#### 4 CLÍNICA DO ESQUECIMENTO A PARTIR DA ATITUDE AFIRMATIVA DA VIDA

O esquecimento, da forma como foi entendido por Nietzsche, é um dos conceitos fundamentais da prática clínica aqui abordada. É exatamente esclarecendo a ideia de esquecimento que o filósofo inicia a sua obra *Genealogia da moral*. Segundo Nietzsche (2012), o esquecimento não é sinônimo de fraqueza (*vis inertiae*), pelo contrário, trata-se de uma atividade, a qual o filósofo compara com o processo de digestão, por meio do qual a pessoa livra-se do acúmulo de afetos advindos do mundo exterior.

Assim como o homem fraco é marcado pela memória, o homem forte é caracterizado pelo esquecimento, uma vez que este garante sua saúde. De fato, em Nietzsche (2012) o tema do esquecimento estabelece relação direta com o conceito de grande saúde, conforme já descrito nos capítulos anteriores, uma vez que o esquecimento se constitui da capacidade de esquecer e de abrigar-se plenamente na alegria e na inocência da vivência do presente. Vivência esta, que coincide com a terceira metamorfose do espírito, descrita por Zaratustra em seu primeiro discurso. O espírito que se transforma em camelo, o camelo que se transforma em leão, sente a necessidade de se transformar em criança. E por que essa transformação se faz necessária?

Mas dissei-me, irmão, o que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança: Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. (NIETZSCHE, 2011b, p. 28-29).

A função do esquecimento, portanto, é a de garantir à pessoa, a grande saúde. É, como descreve Rauter (2012, p. 11), uma “[...] condição de vida [...] faculdade de sentir as coisas fora de qualquer perspectiva histórica!”. Mas, é importante ressaltar que, utilizar na clínica o conceito de esquecimento, não significa querer esquecer tudo e viver como as crianças ou como os animais. A expectativa aqui é de uma memória mais profunda.

Diante disso, o objetivo deste capítulo é fazer a conexão entre a teoria nietzschiana, que foi apresentada até aqui, e a prática da clínica do esquecimento. Para tanto, este capítulo encontra-se dividido em três tópicos: no primeiro é feito um resgate histórico de práticas clínicas que já foram elaboradas, tendo como base teórica os conceitos filosóficos elaborados por Nietzsche; no segundo tópico, o próprio Nietzsche é apresentado como psicólogo, a partir de seus

escritos; e por fim, o terceiro tópico, constitui-se do relato de um caso clínico que foi atendido fundamentando-se na teoria aqui proposta como prática clínica.

#### **4.1 Resgate histórico de práticas clínicas baseadas na filosofia de Nietzsche**

Fundamentar teoricamente um fazer clínico a partir da filosofia de Nietzsche não é algo simples. No entanto não é impossível, nem mesmo inédito. Neste tópico realiza-se um resgate histórico de alguns psicólogos que recentemente, têm pensado uma psicoterapia nietzschiana, como é o caso de Cristina Rauter, com a obra *Clínica do esquecimento* (2012) e Naffah Neto, com *A psicoterapia em busca de Dionísio* (1994).

##### 4.1.1 Cristina Rauter e a clínica do esquecimento

Cristina Rauter, em sua *Clínica do esquecimento*, faz uma relação entre história, memória e clínica, tomando como referencial a obra de Nietzsche – *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*.

A questão inicial do trabalho de Rauter (2012) refere-se a entender o lugar do passado e da lembrança desse passado na produção dos sintomas da queixa do paciente. Ela recorda que nos primórdios da psicanálise Freud buscava acontecimentos traumáticos do passado da pessoa que, apesar de permanecerem separados da consciência, eram capazes de produzir sintomas. A cura se daria por meio da lembrança da cena traumática, da reação a ela e do seu esquecimento. Isso significa que para Freud “[...] a neurose é sempre uma questão de lembrança.” (RAUTER, 2012, p. 30). Ou, nas palavras do próprio Freud na primeira das *Cinco lições de Psicanálise* (1910), “[...] os histéricos sofrem de reminiscências. Seus sintomas são resíduos e símbolos mnêmicos de experiências especiais (traumáticas).” (FREUD, 1996, p. 33).

Se a genealogia do sofrimento remete à reminiscência, então o esquecimento seria o remédio que pode produzir a cura. Há neste ponto uma semelhança significativa entre as teorias de Nietzsche e de Freud. Segundo Nietzsche (2012), o sofrimento deve-se ao fato de a pessoa não conseguir esquecer a experiência dolorosa e ficar *re-sentindo* no presente, a dor do passado, como uma pessoa que não consegue digerir algo que comeu. Esse ressentimento impede que a pessoa se abra para viver novas experiências no presente, com medo de voltar a sofrer como aconteceu no passado.



Em Freud, o sofrimento do presente também advém de experiências do passado. Nessa perspectiva, “[...] o passado é algo de que se sofre.” (RAUTER, 2012, p. 66) e a cura consiste, segundo Nietzsche (2012), em recuperar a capacidade de esquecer, que foi eliminada no homem durante o processo de criação de uma memória. Baseada nisso, Rauter (2012, p. 66) resume sua clínica do esquecimento em “[...] lembrar para esquecer.”.

O esquecimento implica na superação do ressentimento, sendo este entendido como aquilo que impede a produção do novo, ao manter o homem incapaz de agir, apenas *re-agindo* ou repetindo. Sobre isso vale a pena ler o posicionamento de Rauter (2012, p. 92):

Na busca de uma teoria da repetição compatível com uma filosofia da diferença, teremos de nos confrontar com a ideia de que o passado deixa marcas com as quais sofremos na neurose. O neurótico e o homem do ressentimento se assemelham, mas é necessário nos perguntarmos se as teorias de que dispomos na clínica não permanecem referidas ao homem, enquanto para afirmar o desejo em sua plenitude, para tomar a produção desejante como primado, o que necessitamos é superar o homem.

Da superação do homem, como visto no capítulo anterior, advém o além-do-homem, o não ressentido, o que afirma a vida em seu constante *dever*, e a ama com o *amor fati*, ao fazer o eterno retorno uma categoria do futuro, uma vez que para ele o que se repete não diz respeito ao passado, mas ao futuro, enquanto eterno retorno da diferença. Assim, segundo Rauter (2012, p. 93) a clínica do esquecimento “[...] não implica alterar o passado ou preencher lacunas de memórias, ou mesmo alterar a forma de narrar o passado, mas habitá-lo de outro modo.”. E esse outro modo emana da vontade de potência, da atitude afirmativa da vida em sua totalidade.

O objetivo da clínica do esquecimento não é relembrar o passado, mas acionar as faculdades do esquecimento para que se possa agir no presente de forma afirmativa, apesar dos acontecimentos do passado. Não é uma técnica para evitar as lembranças quando elas vêm à consciência. Elas podem até continuar vindo, o que muda é a forma como a pessoa vai lidar com elas.

#### 4.1.2 Naffah Neto e a psicoterapia em busca de Dionísio

Naffah Neto, ao propor o que ele denomina de *psicoterapia em busca de Dionísio*, baseia-se naquilo que Nietzsche entende por psicologia, que é “[...] como morfologia e como teoria da evolução da vontade de poder.” (NIETZSCHE, 2003, p. 52). E a psicoterapia, segundo Naffah

Neto (1994) é o tratamento das formas patológicas dessa vontade de poder. Formas estas que surgem quando a vontade é afastada daquilo que ela pode, que é o sintoma da má-consciência provocada por uma força reativa que se sobrepõe a uma força ativa, fazendo com que esta passe a comportar-se como se fosse reativa.

Isso remete à compreensão da psicoterapia como afirmação da vida, no sentido nietzschiano. Essa afirmação transforma-se em cuidado com a vida, em tratamento, quando a vida se encontra doente, sendo que, vida doente é sinônimo de decadência e fraqueza. Faz-se presente a teoria nietzschiana da relação das forças ativas e reativas, já apresentada no primeiro capítulo.

Para Naffah Neto (1994, p. 33), “[...] as forças ativas representam a vontade de potência em plena potência, controlando as forças reativas que são vontade de potência domesticada, disponível em forma de traços mnêmicos articulados a movimentos corporais e/ou mentais.”. O que permite o controle das forças ativas sobre as reativas é o mecanismo do esquecimento. Se não fosse essa capacidade de esquecer, a consciência seria constantemente invadida por lembranças do passado, e se tornaria incapaz de agir em sintonia com o presente em constante devir, e as forças ativas seriam controladas pela reativas.

A capacidade de esquecer, segundo Naffah Neto (1994) tem seu funcionamento assegurado pela capacidade de, utilizando a metáfora de Nietzsche, *digerir* os acontecimentos. Quando essa digestão não acontece, os acontecimentos do passado permanecem, em forma de lembrança, invadindo o presente e submetendo as forças ativas. Essas lembranças, como não são digeridas ou eliminadas do aparelho psíquico, geram o *ressentimento*, o qual faz com que o homem se torne passivo diante da vida.

A cura está na superação dessa condição de ressentido. Para isso, a psicoterapia nietzschiana proposta por Naffah Neto (1994, p. 83) utiliza como referência de saúde a atitude dionisíaca. “O Dionísio [...] é um deus fundamentalmente mundano, afirmador dos valores positivos da vida terrestre; não há nele nenhuma tendência ascética, nenhum misticismo que busque uma fuga do mundo como forma de atingir uma plenitude de si [...]”. Dionísio é *afirmador* da vida – ele afirma até a dor, *afirma-dor*, como um estimulante à vida, afirma o desafio e o obstáculo como incentivo a superá-lo, muito diferente do *devedor* ressentido, que *deve-dor* em virtude de suas lembranças do passado que buscam se repetir no presente, em um eterno retorno do mesmo. Dionísio, o princípio da afirmação e da novidade, mostra o devir incessante do mundo que se opõe

ao asceticismo como negação da vida. Dionísio descontrói a realidade ilusória, o mundo que se tornou real, conforme descrito por Nietzsche em seu *Crepúsculo dos ídolos* (2006).

Como deus do vinho, Dionísio ensina a festejar a vida, a esquecer pequenas infelicidades e sofrimentos que podem advir dela; ensina também a assumir a imanência e o devir (*amor fati*) como condição de possibilidade de viver a felicidade do cotidiano da vida (afirmação da vida) sem ter contas a prestar (pois está além do bem e do mal). Como nenhum deus que imponha valores morais ou que ameace com castigos eternos aqueles que não negarem a vida e a si mesmo. “É este, pois, o Dionísio que se busca, na psicoterapia genealógica: o deus-princípio, capaz de ensinar a ver através das coisas, ouvir através das palavras, ser capaz de acolher o eterno retorno da diferença [...]” (NAFFAH NETO, 1994, p. 85-86).

A prática dessa psicoterapia fundamenta-se, portanto, na filosofia nietzschiana do além-do-homem, tomando como modelo a atitude dionisíaca de afirmação da vida. Ela parte daquilo que Naffah Neto (1994, p. 86) chama de *éthos psicoterápico*: “Quando falo, pois, no *éthos* psicoterapêutico quero designar aquela abertura psicoterapêutica na qual toda a constelação humana trazida pelo paciente pode encontrar assento, morada.” É o acolhimento. Ele tem uma função relevante.

Sendo norteado pelo contrato terapêutico, possibilita o surgimento de uma relação terapêutica que será importante durante todo o processo. O acolhimento serve também como condição para uma segunda função, que é a *interpretação genealógica*, a qual será, segundo Naffah Neto (1994), capaz de desconstruir as *representações aprisionantes*. Essa desconstrução se dá por meio da interpretação das representações, viabilizando com isso, a produção de sentido. O que implica necessariamente considerar a dinâmica das forças (ativas/passivas) que produzem modos de ser.

Outro elemento terapêutico evidenciado por Naffah Neto (1994, p. 93), é a *transferência*, enquanto “[...] deslocamento da carga afetiva originária de antigos desejos recalçados para o psicanalista, torna-se, logo, ponto de apoio privilegiado para o retorno do recalçado e, conseqüentemente, ocasião propícia à interpretação.”

A partir disso a transferência pode ser entendida a partir da *repetição*, na qual está implicado o *eterno retorno*. Assim,

“[...] quando certas lembranças invadem o presente, porque o passado não pode ser digerido ou elaborado, é sempre possível detectar aí a presença de

forças morais que, ao impor sua marca às outras forças e ao torná-las importantes para qualquer reação, instauraram um conflito de difícil resolução”. (NAFFAH NETO, 1994, p. 94).

Isso mostra que o espaço terapêutico está imerso no ciclo do eterno retorno. Por isso é importante fazer o mapeamento das forças que estão agindo na pessoa que busca o atendimento. “O cotidiano da psicoterapia consiste, grande parte das vezes, num trabalho de acolher os circuitos e mapear os fluxos que o compõem, discriminando as forças ativas e as reativas, seus lugares, seu tipo de ação, seu sentido genealógico.” (NAFFAH NETO, 1994, p. 97).

A tarefa aqui é perceber que tipo de força está sendo mobilizada pela pessoa atendida, e em que direção. Esse mapeamento das forças deve ser feito pelo paciente, e deve ser considerado sempre como provisório, pois as forças estão sob a ação do devir. Mas, a tomada de consciência, por parte do paciente, do tipo de força que o move, pode proporcionar a apreensão do sentido do movimento do mesmo em direção às forças ativas e buscar aliança com elas.

#### **4.2 Nietzsche psicólogo: teoria da evolução da vontade de poder**

A prática clínica aqui pensada a partir da filosofia de Nietzsche consiste na saída de uma condição reativa ou negativa, para outra, afirmativa da vida. É a superação do homem ressentido por meio da *transvaloração de todos os valores*. Essa concepção diferente de psicologia, fez com que Nietzsche se considerasse como o primeiro psicólogo. “Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto [...]? Antes de mim não havia absolutamente psicologia.” (NIETZSCHE, 2008b. p. 106).

Ao se considerar o primeiro psicólogo, e mais do que isso, “[...] um psicólogo sem igual [...]”, (NIETZSCHE, 2008b. p. 55) Nietzsche parece arrogante. O que não seria incomum, mas, antes de considerá-lo como tal, faz-se necessário esclarecer o que ele entendia por psicologia. Este tópico tem como objetivo o esclarecimento do que é psicologia para Nietzsche.

Nietzsche se considera como primeiro psicólogo, não por ignorar a psicologia que já vinha sendo feita em sua época, com efeito,

Não seria admissível, pois, que um filósofo da estatura de Nietzsche desconhecesse que a psicologia racional [...] era uma parte canônica do saber filosófico; seria igualmente extravagante que esse mesmo filósofo ignorasse o desenvolvimento da psiquiatria, da psicologia empírica do século XIX, o trabalho desenvolvido no âmbito do que nós podemos chamar hoje de psicologia clínica. (GIACOLA JUNIOR, 2006, p. 20).

Nietzsche critica essa psicologia por dois motivos: primeiro porque ela equipara o psiquismo ao consciente, desconsiderando a parte inconsciente do aparelho psíquico, e com isso deixando sem explicação, todos os fenômenos patológicos oriundos do inconsciente. E o segundo motivo, é que a psicologia, segundo Nietzsche (2003) ainda não tinha ido além de preconceitos e receios morais<sup>12</sup>. Por outro lado, ele a considerava “[...] como morfologia e como teoria *da evolução da vontade de poder*.” (NIETZSCHE, 2003, p. 52). E, por isso mesmo, ele almeja que “[...] a psicologia seja proclamada novamente rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem todas as outras ciências. Pois que a psicologia tornou a ser a via que conduz aos problemas fundamentais.” (NIETZSCHE, 2003, p. 53).

Para Nietzsche (2000) a psicologia é a ciência que questiona sobre a origem e a história dos sentimentos morais, sendo estes entendidos pelo filósofo como *estados da alma*, ou mundo interior. A tarefa do psicólogo é a de desenvolver a vontade de poder que se encontra oculta nas várias formas de expressão da pessoa: vida familiar, trabalho, religião, realização pessoal, etc. “Os confins da alma humana, toda a sua extensão [...] a história inteirinha da alma até os nossos dias e as suas possibilidades ainda por explorar, essa é a reserva de caça destinada ao psicólogo [...]” (NIETZSCHE, 2003, p. 73). Sua tarefa é, portanto, trilhar pelos caminhos do mundo interior<sup>13</sup>, com o objetivo de desvendar e cartografar a vontade de poder que se encontra obscurecida ou negada pelas forças reativas.

Consciente dos pontos em seu mundo interior, onde a força ativa encontra-se sob ação da força reativa, a pessoa pode mudar sua atitude diante da vida, tomando-a como algo que pode ser afirmado, desejado e amado, mesmo que nela nem tudo seja como se esperava. Com isso a pessoa torna-se capaz de agir, mantendo e desenvolvendo a vida, criando valores em detrimento da doença, do cansaço da vida que ele antes tinha que suportar. Dessa forma, a psicologia nietzschiana é uma teoria da afirmação da vida enquanto vontade de poder.

A base teórica fundamental da prática clínica que aqui se está propondo, é a vontade de poder. Isso porque, enquanto proposição psicológica, a vontade de poder é uma teoria afirmativa

---

<sup>12</sup> Segundo o filósofo, os preconceitos morais teriam invadido o mundo intelectualizado, e este que até, então era racional e livre de pressupostos, foi entravado, cegado, desnaturalizado pelos preconceitos morais. (NIETZSCHE, 2003, p. 52).

<sup>13</sup> Interior em Nietzsche, não diz respeito a algo interior à alma ou à cabeça, interior ao indivíduo, mas o interior das coisas, o interior das relações, o que acontece no meio dos corpos, entre as relações – em um sentido último, o interior como visão e pensamento, a inteligência lúcida como aquilo que “lê o interior”, aquilo que acontece nas relações do tempo, o que percebe as relações de forças na vontade de poder.

da vida que engloba tanto o fisiológico (corpo enquanto resultado da relação de forças), quanto psicológico (atitude ativa ou reativa), sem que haja separação entre ambos.

Esse caráter não dicotômico da psicologia nietzschiana comparece também nos escritos de Foucault (2001), quando ele diz, por exemplo, em sua *Microfísica do poder*, que as vivências do corpo criam valores e eles interferem na constituição fisiológica do corpo.

Ele [o corpo] é formado por uma série de regimes que o constroem, ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências. (FOUCAULT, 2001, p. 27).

E cria também os valores que irão nortear suas ações. E esses valores surgem como fruto da doença, do cansaço diante da vida. Sobre isso, em sua autobiografia, Nietzsche diz que a doença lhe ensinou “[...] as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história *oculta* dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 16). A doença, além de ocasião para o surgimento dos valores morais, possui um efeito terapêutico, que é servir como ocasião propícia para o homem reavaliar sua vida e de escolher continuar vivendo ou sucumbir ao grande cansaço, à decadência, ao ressentimento.

No estado de doença, sentindo a proximidade do final da vida, escolher continuar vivendo é ultrapassar a doença e adquirir a *grande saúde*. Saúde, neste sentido, não é a ausência de doença, e sim a libertação do ressentimento, assim como o próprio Nietzsche expressa: “Estar doente é em si uma forma de ressentimento [...] E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento [...] libertar a alma *dele* – primeiro passo para a convalescença.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 28).

### 4.3 Caso Nina

No dia 27 de setembro de 2018, iniciei o atendimento da jovem Nina,<sup>14</sup> no Núcleo de Psicologia Aplicada, NPA – UFMA. Nina tem vinte e um anos e estuda enfermagem. Procurou atendimento psicológico apresentando como queixa inicial tristeza por causa do final do relacionamento amoroso com uma mulher chamada Hannah.

---

<sup>14</sup> Todos os nomes mencionados no presente relato são fictícios.

#### 4.3.1 Primeira sessão

A decisão de procurar atendimento psicológico se deu dias antes, quando sofreu um acidente de moto e machucou o pé, vindo a ficar de repouso em casa por algumas semanas. Ela relata que foi durante esse período sem poder sair de casa, que se deu conta de vários “sentimentos negativos” que ela mesma desconhecia, os quais não havia gostado de sentir. Isso deveu-se ao fato de os amigos, com os quais ela sempre saía para se divertir, continuarem saindo, mesmo sem ela poder ir junto, e também porque apenas um deles foi visitá-la em casa.

Em relação ao relacionamento, Nina diz que ainda gosta muito de Hannah, mesmo sabendo que foi “usada” por ela. Quando perguntei o motivo do rompimento, Nina disse que havia sido culpa dela mesma, “Ela foi para mim um modelo de mulher a ser seguido, mas eu não estava à altura dela.” Perguntei o motivo que levou Hannah a terminar o namoro. Nina respondeu que essa era pior parte: “Ela simplesmente se afastou... não sei o motivo, mas sei que, seja ele qual for, a culpa é minha.”

Perguntei ainda como havia sido o início do relacionamento. Nina disse que elas estudavam na mesma faculdade, que ficou por um tempo nutrindo o desejo de relacionar-se com ela. Que ficou por algum tempo mantendo contato via redes sociais, sempre tentando conquistá-la, e que um dia, em uma festa, encontrou a ocasião ideal para a culminância do seu processo de conquista.

Depois do término desse relacionamento, Nina relacionou-se com várias outras mulheres. Sempre relacionamentos rápidos (geralmente duravam dias ou semanas) porque, segundo ela, “perdiam a graça.”

O término do relacionamento por parte de Hannah sem nenhuma justificativa, ou motivo aparente, provocou em Nina o surgimento da má-consciência, ou seja, da consciência de culpa pelo fato de o relacionamento não ter dado certo. A força ativa que agiu nela fazendo com que, diante do desejo de namorar Hannah, realizasse o processo de conquista da mesma, foi submetida pela força reativa, e agora encontra-se afastada daquilo que ela pode. Com esse domínio da força reativa sobre a ativa, Nina adoeceu, tornou-se fraca. Os novos relacionamentos não duram mais do que alguns dias porque ela não se abria integralmente à possibilidade de uma nova relação.

Ela estava *ressentida*. As novas moças com que ela se relacionava, logo perdiam a graça porque Nina procurava a Hannah nelas. E também porque, segundo ela, “tinha medo de se apegar a outra pessoa e ser usada e abandonada como Hannah fez.” Nina estava claramente no

ciclo do *re-sentimento*. O medo de sofrer novamente, o que Hannah a fez sofrer, a tornou passiva diante da vida, ou seja, incapaz de iniciar de fato um novo relacionamento, com temor de voltar a sofrer no presente o que sofreu no passado.

A noção de vida como vontade de potência, como atitude afirmativa da vida, havia se esvaído nela a tal ponto de levá-la a dizer: “já não aguento mais viver assim. Só quero sentar e morrer...” Ela havia agido conforme os ideais ascéticos, colocando o sentido de sua vida fora da própria vida. Não necessariamente em um mundo transcendente, mas em outra pessoa: Hannah.

Uma vez que Hannah se afastou, a vida de Nina deixou de fazer sentido. Ela experimentou o peso do nada de sentido, que a levou à vontade do nada. E por isso acreditou ser melhor morrer do que viver. Essa cartografia das forças que agem em Nina revela que ela está doente, e o sintoma de sua doença manifesta-se em forma de um *não* à vida, o qual se efetiva por meio do seu cansaço, ou fastio da vida.

Pelo ressentimento Nina passou a manifestar a atitude reativa diante da vida “[...] alguém para quem a verdadeira reação, a ação, está excluída, e que apenas ressent-se no mundo, sofre com a realidade; é alguém para quem a existência está ligada a um desprazer.” (MOURA, 2014, p. 244).

#### 4.3.2 Segunda sessão

Na segunda sessão Nina falou do relacionamento que estava mantendo com uma moça chamada Ana. Nina diz que não a ama. Quando perguntei porque ela continua o relacionamento, sendo que não a ama, ela disse que é porque sente pena de Ana, que, por várias vezes tentou terminar o namoro, mas Ana sempre chora e pede para não terminar, porque estaria perdendo o sentido da vida. Não falou em Hannah em nenhum momento da sessão.

Pedi para Nina falar mais sobre si, então ela fez um breve resgate histórico da sua vida. Disse que já há muitos anos mora com a avó (a quem ela chama de mãe). Sempre tem contato com a mãe, mas tem carinho maior pela avó, apesar de ela ser “dura e teimosa.” Com o pai nunca teve contato. Ela é fruto de um relacionamento da juventude da mãe. O pai mora em outro Estado e ela só o viu uma vez por uma chamada de vídeo pela internet. Disse que não gosta dele e não tem nenhuma intenção de se aproximar ou de ter contato com ele. Essa foi a única vez que ela falou sobre o pai.



Em relação à sexualidade, ela disse que já se relacionou com homens e com mulheres (mais frequentemente com mulheres). No início ela planejava namorar mulheres, entretanto, se casar e ter filhos com um homem. Atualmente ela disse que se considera bissexual, mas já não pensa em se casar com um homem, nem em ter filhos.

O restante da sessão ela falou sobre os amigos, e de como ela se sentiu mal por ver que eles haviam postado fotos em redes sociais de festas que tinham ido sem ela. Perguntei se eles saíam com frequência. Ela respondeu: “todos os finais de semana.” Perguntei quem geralmente convidava. Disse que era sempre ela, assim como também era sempre ela quem escolhia para onde iam.

Nina se mostrava extremamente carente da atenção das pessoas. Mesmo sem se dar conta, ela estava a todo tempo “exigindo” a atenção das pessoas. Por isso ela sentiu-se mal quando os amigos continuaram saindo sem ela. Percebeu que a vida dos amigos continuava normalmente quando ela não estava presente, e que ela nem é assim tão importante para eles, tanto que não foram visitá-la quando estava acamada.

Essa questão de estar sempre pedindo atenção estava muito evidente, mas, no final da sessão surgiu um elemento novo. Nina disse que estava resolvida a terminar o namoro. Que já não suportava mais a passividade de Ana, e que não gostava de ser o centro das atenções e a razão da vida dela. Mesmo sabendo que Ana ia sofrer, Nina estava decidida a terminar o namoro. Com isso ela começa a sair da passividade para a atividade: deixar de re-sentir, sofrer, para agir sendo cruel, terminando o namoro mesmo que isso cause sofrimento em Ana.

Percebe-se nessa relação um transitivismo e espelhamento: Ana é um espelho de Nina, assim como antes era Hannah; esta espelhava sua vontade de poder afirmativa; Nina, vindo de um momento pós-traumático (a convalescença do acidente, mas também o término do relacionamento e também, de maneira mais distante, mas nem por isso menos originária, a ausência do pai e da mãe).

No transitivismo “[...] o sujeito se faz substituir por outro ao ponto de se instituir no lugar deste, devido à indivisão relativa ao tipo primitivo de relação entre o sujeito e o outro.” (BARTH; SILVEIRA, 2004, p. 254). Trata-se de um espelhamento, que se aproxima, ou mesmo funciona como um mecanismo de defesa.

No caso específico de Nina, quando ela fala, por exemplo, que vai terminar o namoro porque já não suporta a passividade dela, cabe questionar “dela quem?” Pois o que ela (Nina) não

suporta é a sua própria passividade que ela projeta em Ana. Assim como também é insuportável o relacionamento porque Ana é para Nina, aquilo que Nina foi para Hannah.

Nina quer sempre a atenção das pessoas e, ao mesmo tempo, se sente incomodada com a atenção dada por Ana, a tal ponto de decidir terminar o namoro. Parece que de fato ela quer a atenção, mas ela só quer a atenção que ela pede. Aquela que lhe é dada sem seu pedido, não a agrada.

Perguntei qual era o lugar de Ana em sua vida. Ela respondeu que não tinha certeza, mas achava que era o lugar de uma amiga, e não de uma namorada. Mas sabia que Ana a tinha colocado no lugar de centro da vida, lugar onde Nina diz não gostar de ficar e de onde queria sair. Nessa sessão ela saiu, determinada a acabar com o relacionamento, pois entendia que era o certo a ser feito. Segundo ela, o principal motivo para Ana não ter espaço na vida dela como namorada é porque Ana é muito passiva, não toma iniciativa nem mesmo para escolher o que vai comer quando elas estão em um restaurante.

Um dos sintomas que aparece com frequência na fala de Nina e que merece destaque é a internalização da culpa. A causa do seu sofrimento, o qual a levou a procurar ajuda psicológica, a princípio era claro: Hannah a usou e a abandonou, e Nina sofre com isso. Mas, não é bem assim que Nina vivenciou o ocorrido. Ela internalizou, direcionando a culpa contra si mesma. Isso aparece, por exemplo, quando ela diz: “Ela simplesmente se afastou... não sei o motivo, mas sei que, seja ele qual for, a culpa é minha.” Esta frase de Nina faz surgir alguns pontos de atenção: que culpa é essa que ela sente? O que ela fez para sentir-se culpada? Quem de fato despertou nela esse sentimento de culpa?

No entanto Nina precisa encontrar uma forma artificial de livrar-se do sofrimento causado pela internalização da culpa. Isso porque, “Para o decadente, afirmar seu *ego* será, antes de tudo, descobrir o meio de fazer com que os outros sofram.” (MOURA, 2014, p. 245). E ela faz isso mantendo um relacionamento amoroso com Ana, mesmo tendo consciência que não a ama. Mas, que serve para Nina como uma fuga para ela não ficar só com seu ressentimento. Ela sabe que seu sofrimento foi causado por Hannah quando esta a abandonou. Nina sofre e quer vingar-se de Hannah, mas não é forte o suficiente para isso. Então ela encontra outra forma de vingar-se de Hannah: mantendo o namoro com Ana, sem amá-la.

Trata-se em último caso de uma forma de vingança. Em seu livro *Aurora*, Nietzsche chama esse mecanismo de “O mais antigo meio de consolo,” segundo o qual, “[...] o homem vê,

em todo infortúnio e mal-estar, uma coisa pela qual deve fazer algum outro sofrer – assim toma consciência do poder que ainda tem, e isto o consola.” (NIETZSCHE, 2004, p. 23). Não significa que essa sua forma de *reação* seja intencional, muito embora faça e sinta prazer em fazer. No fundo essa atitude dela não é mais do que a efetivação de sua *decadência* em forma de *vontade de vingança*, provocada pela *vontade de poder* em seu grau menos elevado.

Dizendo de outra forma, Nina repete com Ana aquilo que Hannah fez com ela. Essa vingança em forma de repetição é inconsciente. Tanto que, ao ser questionada em relação ao lugar de Ana em sua vida, Nina diz, em momentos diferentes, que é o lugar de uma amiga; que não sabe; ou é enfática ao dizer que ela não tem lugar. Nina não termina o namoro porque, de alguma forma, faz Ana sofrer em um relacionamento onde não é amada, mas sim porque o término lhe dá satisfação.

#### 4.3.3 Terceira sessão

Na terceira sessão Nina disse que havia passado a semana pensando no que havíamos conversado na sessão anterior, em relação ao fato dela ficar exigindo a atenção das pessoas. Ela disse que de fato percebeu que ela fazia isso com muita frequência, mas havia tentado evitar com Ana. Resolveu não tomar a iniciativa de convidá-la para sair, e que havia ficado surpresa porque Ana tomou a iniciativa duas vezes: convidou-a para sair e ainda escolheu o lugar para onde queria ir. E mais, durante todo o encontro Ana “mostrou-se muito madura e ativa”.

Com isso Nina mudou a ideia de terminar o relacionamento. Disse que havia percebido que o namoro poderia dar certo, e por isso já não tinha a intenção de terminá-lo. Perguntei como ela havia se sentindo tendo a atenção de alguém sem que ela pedisse. Ela disse que estava se sentindo bem, mas ela não gostava disso (de lhe darem atenção sem que ela tenha pedido). Para ilustrar essa situação ela falou de um curto relacionamento que tivera com uma moça chamada Jéssica.

Nina disse que o relacionamento com Jéssica não durou porque ela era muito chata. Ficava telefonando, ou enviando mensagens durante o dia todo. Cobrava quando ela não atendia às ligações ou quando não respondia imediatamente as mensagens, mesmo quando ela estava no estágio. Disse ainda que quando estavam juntas era muito bom, mas não suporta a “chatice” dela.

Ela deu outro exemplo de relacionamento. Segundo ela, com Alice já era o oposto. Que era ela quem queria atenção de Alice, que implorava pela sua atenção. Mas não entendia, e ficava

muito chateada porque em alguns momentos ela era totalmente atenciosa (principalmente quando se falavam por redes sociais) e, em outros, a tratava mal e a rejeitava.

Mas Nina encerra a terceira sessão decidida a terminar o relacionamento. Ao ser questionada em relação ao motivo, ela diz que Ana é muito *passiva*. É interessante que, ao assumir a atitude de passividade diante da vida, Nina espera que os outros tenham atitudes *ativas* para com ela. Isso porque a vontade que está agindo nela é a vontade de submeter-se. Por isso ela diz que já não quer terminar o namoro porque Ana havia tomado a iniciativa, tendo sido ativa duas vezes: convidando-a para sair e escolhendo o lugar para onde iriam.

#### 4.3.4 Quarta sessão

Na quarta sessão Nina disse que tinha duas coisas para falar. Inicialmente recordou a história familiar, de que não gosta do pai e que foi criada pela avó, a quem ela chama de mãe. Disse que finalmente havia criado coragem para contar à mãe (a mãe biológica) que era lésbica (a afirmação, diante da representação recalcante). A mãe reagiu de forma natural. Disse que no fundo já sabia, porém, nunca afirmou a filha tal como ela é. Saber sem afirmação, sem ação, torna-se veneno – é um saber recalçado, não efetivado, afirmado, desenvolvido, praticado. Continua Nina dizendo que no mesmo dia terminaram discutindo por outro motivo, entretanto, Nina acredita que o outro motivo foi só uma desculpa para a mãe discutir. Segundo Nina, a mãe fazia isso com frequência. Isso porque o saber não afirmado, degenera com conflitos e ódios sem motivos.

Antes de continuar o relato do caso, cabe aqui o esclarecimento de alguns elementos que compõem nessa recordação da história familiar que Nina fez. Para isso servirá como base alguns conceitos trabalhados por Deleuze e Guattari (2010, p. 157). Trata-se da:

[...] representação recalcante, que opera o recalçamento; o representante recalçado, sobre o qual o recalçamento incide realmente; o representado deslocado, que dá do recalçado uma imagem aparente, falsificada, à qual se supõe que o desejo se deixa prender.

Um dos objetivos dela na sessão era falar que havia revelado à mãe que é lésbica. Mas, para isso ela sentiu a necessidade de recontar a história familiar. É interessante que ela começa o relato falando do pai, exatamente o membro da família que foi ausente e com o qual ela não quer manter contato. Essa fala de Nina é retorno do pai, aquele que a rejeitou, e que agora constitui o *representante recalçado*.

Nina é fruto daquilo que a mãe biológica dela descreve como “uma relação desastrosa da juventude.” Por causa disso Nina não teve contato com o pai ao longo da vida. Assim, para Nina, a mãe é a *representação recalcante*. A mãe impossibilitou, ao menos durante algum tempo, que Nina mantivesse contato com o pai. Depois, essa mãe também não criou Nina, tendo esta que ser cuidada pela avó (que Nina chama de mãe, por quem ela tem carinho e não quer decepcionar). Na ausência dos cuidados da mãe biológica, a avó passou a exercer a função materna na vida de Nina, trata-se por isso do *representado deslocado*.

Perguntei como ela se sentia por ter revelado que era lésbica. Ela disse que se sentia muito bem. Que a vontade que tinha era de dizer para todos da família. Menos para a avó<sup>15</sup>. Perguntei porque, menos para a avó. Ela disse que não queria decepcioná-la. Perguntei por que ela achava que o fato de ela ser lésbica seria uma decepção para a avó. Então ela fez um resumo da história de vida da avó.

Disse que a avó se casou aos 16 anos, e logo teve três filhos. Seu esposo era motorista de caminhão e faleceu em um acidente de trânsito poucos anos depois de terem se casado. A avó não voltou a se casar e criou sozinha os três filhos. Hoje ela já está idosa, tem problema cardíaco, é muito independente e trabalha mais do que deveria, tendo em vista sua idade, e em virtude de sua saúde frágil.

A morte do homem (esposo) – assim como a mãe, por algum motivo obscuro, talvez para o inconsciente de Nina, foi morto, recalcado – só aparece como imagem no vídeo, uma única vez. Mas, porque Nina ativamente não cobra, ou não cobrou a presença do pai? Será que sua culpa não tem a ver com a falta de ação? Será que ela não devia pedir a presença do pai? Seguindo o exemplo de sua mãe (a qual seguiu o exemplo da avó) ela não pediu a presença do homem, do pai. Não foi ativa para chamar, para pedir. Isso a faz sentir culpa – sabe que se ela não tem, é responsabilidade sua.

Disse que havia ficado chateada porque durante o dia a avó havia quebrado uma parede para desentupir um cano, e que durante a noite havia se sentido mal. Nina preparou uma sopa para a avó e ficou cuidando dela, mesmo tendo combinado com Ana que iriam sair. A avó disse que já estava se sentindo bem e que Nina poderia ir sem preocupação. Nina saiu e disse que voltaria por volta das 23 horas. Quando Nina retornou já era quase 04 horas da manhã e sua avó encontrava-se

---

<sup>15</sup> Novamente a avó como *representante deslocado*, como um agente de censura, mas que não é o que recalca, nem o recalcado.

dormindo em uma rede. Nina ficou alguns minutos olhando a avó dormir, e ficou perturbada ao imaginar sua avó morta. Então foi dormir sem que a avó acordasse. No dia seguinte a avó estava muito chateada com Nina, e chegou a dizer frases como “Você não gosta de mim, pois me deixou sozinha, doente e passou a noite em festas.” Nina disse que ficou ao mesmo tempo triste e chateada com a avó.

Em seguida ela disse que a segunda coisa que ela queria dizer tinha a ver com o motivo que a fez chegar tão tarde em casa. Ana a havia convidado para irem a um motel. Prometeu “tomar as rédeas” e ser “ativa” durante o sexo. Nina disse que ficou maravilhada com a proposta e não pensou duas vezes em aceitar.

Mas ficou decepcionada porque “Ana não cumpriu o prometido”. Nina descreve a relação como “o pior sexo da minha vida,” diz que não sentiu prazer e que foi só dinheiro e tempo perdidos. E por isso estava decidida a terminar o relacionamento com Ana.

Disse que só tinha medo de terminar e depois Ana mudar, e ela se arrepender de ter terminado. Perguntei qual era, naquele momento, o lugar de Ana da vida dela. Ela respondeu “Ela não tem lugar em minha vida” O pedido, a ação, não tem lugar na vida de Nina. Ela é ativa, mas não sabe pedir, comandar, dirigir, solicitar. Perguntei o que ela ia fazer. Respondeu: “Vou terminar com ela.”

A vontade de obedecer presente em Nina, resultante das forças reativas, é aparentemente satisfeita alguns dias depois quando Ana a convida para irem ao motel sob a promessa de ser ativa na relação sexual. Promessa que não foi cumprida. E, ao se ver na necessidade de assumir lugar de ativa na relação, Nina não sente prazer e resolve terminar o namoro. Quando isso acontece parece que a força ativa, que até então, encontrava-se afastada daquilo que ela pode, recuperou sua potência e possibilitou que Nina manifestasse um querer: terminar o relacionamento. Na verdade, é um querer que manifesta uma vontade apenas aparente. O término do namoro não é uma ação, e sim uma reação ao fato de Ana não ter cumprido a promessa de ser ativa.

#### 4.3.5 Quinta sessão

Na quinta sessão Nina falou que, de fato, havia terminado o namoro com Ana, mas tinha sido uma experiência muito ruim, pela qual ela não queira passar novamente. Novamente comparece o transitivismo ou espelhamento. O término sem motivo – mais uma vez, quem passa por essa experiência? Ela ou Ana? Ela repete com Ana aquilo que sofreu com Hannah – a *re-*

*petição*, pedir novamente algo à vida, repetição do mesmo, porque ela ainda não entendeu o sentido da repetição, pedir de novo, agora, ativamente, pedir mesmo, que seria uma repetição da diferença, uma *re-petição* que abre a possibilidade para a novidade.

Perguntei como ela se sentia em relação a isso, e ela disse que estava se sentindo “aliviada”, e ao mesmo tempo não estava sentindo nada, que estava se sentindo culpada por não estar sentindo nada, principalmente depois que Ana fez algumas postagens nas redes sociais falando sobre o quanto estava sofrendo com o rompimento. E também delas terem conversado por telefone e Ana ter dito que só queria que não fosse só uma pessoa a sofrer com o final do namoro.

Com o final do relacionamento, Nina passou a sentir dificuldade em descrever o que estava sentindo<sup>16</sup>. Ela apenas diz que não sente nada e inclusive – contraditoriamente – diz que estava se sentindo mal por não estar sentindo nada ao ver Ana sofrendo com a separação. Disse que, ao olhar para dentro dela mesma só via um vazio. É interessante como ela descreve esse vazio: “É como uma casa com móveis cobertos por lençóis brancos.” Os móveis estão lá, só não podem ser vistos porque estão encobertos. Isso revela que o vazio é constituído não pela ausência das coisas, mas pelo encobrimento do sentido delas.

#### 4.3.6 Sexta sessão

Nina iniciou a sexta sessão falando da leitura que havia feito do livro *O pequeno príncipe*. Ela citou passagens e personagens do livro com as quais ela se identifica. Inicialmente ela disse que se identificava com a rosa: constantemente cobra a atenção do pequeno príncipe, até que um dia ele vai embora. Tem espinhos e diz ser capaz de proteger-se com eles, mas no fundo sabe que isso não é verdade: basta que o pequeno príncipe não lhe proteja com a redoma de vidro para que ela seja devorada por algum tigre, carneiro ou mesmo pelo vento.

Depois ela voltou a falar do final do relacionamento com Ana. Perguntei como ela estava se sentindo em relação ao término do namoro. Ela disse que estava se sentindo estranha, sentia um vazio por dentro. Disse que não tinha certeza se era por causa do final do namoro, ou se o vazio já estava lá e ela não percebia. Que sabia que tinha tomado a decisão certa (terminar o relacionamento). Disse ainda que estava diferente, porque das outras vezes que saiu de um

---

<sup>16</sup> Confusão transitivista: quem termina? Quem age? Quem sofre? Confusão sobre o agir e o padecer.

relacionamento “ficou” com várias pessoas, e que agora ela não sentia vontade de ficar com ninguém. E que por isso não estava se reconhecendo.

Depois Nina muda de assunto. Diz que está se achando feia. Perguntei o motivo. Ela disse que está muito gorda. Que na verdade sempre foi gorda, mas agora isso estava incomodando-a. Disse que queria perder peso, mas não iria criar uma meta porque sabia que nunca cumpria as metas que ela criava para si. Mas disse que precisava de uma meta. E, em tom de brincadeira disse, “Você não quer criar uma meta para mim?”<sup>17</sup> Eu respondi brincando que o bom é que, além de psicólogo eu seria também o nutricionista dela.<sup>18</sup>

É importante notar que Nina esteve nas sessões sempre falando dos relacionamentos que ela estabelece, principalmente com as namoradas e ex-namoradas. Mas, após o término do namoro com Ana, e não tendo iniciado um novo relacionamento, ela começa a falar sobre o seu corpo. Ela se dá conta que está com excesso de peso e por isso se sente feia. Na verdade, a obesidade dela não é recente, e antes isso nunca a havia incomodado.

Ela estava dissociada do seu corpo. Quando começa o seu “crepúsculo dos ídolos” (a perda das identificações e o fracasso do seu antigo modo de ser), ela sonha e nele vê uma casa vazia com móveis encobertos, tal como o seu corpo, reflexo de sua ação na vida, que nunca havia sido pensado, olhado, como sinal do que ela faz consigo. Nesse momento há um avanço, uma reconquista paulatina da imanência entre pensamento e corpo, em virtude de uma ação por si, de uma responsabilidade para consigo, independentemente do outro. Sua nutrição não depende do outro, e a responsabilidade pelo seu corpo é sua.

#### 4.3.7 Sétima sessão

Na sétima sessão Nina disse que queria falar sobre três pessoas: a avó, Jéssica e Alice. Sobre a avó ela disse que achava que estava com algum “problema mental”. Segundo ela, a avó estava todos os dias preparando uma grande quantidade de comida, sendo que apenas elas duas estavam em casa e comiam menos da metade do que era preparado. Segundo ela, a avó estava

---

<sup>17</sup> Agora Nina pede ativamente.

<sup>18</sup> Aqui brincadeira constitui um excelente instrumento, pois revela que nossas relações são também alimento, que este deve ser digerido, e que para haver uma boa digestão, para que o corpo seja ativo (magro, belo, bom e forte – considerando a magreza como sinal cultural de saúde), é necessário selecionar as relações com as quais nos alimentamos. Nesse momento ela reconhece a importância como aquele que a ajudará a selecionar os bons alimentos.



preparando mais comida do que o necessário porque sempre achava que algum filho ou neto iria chegar para almoçar sem avisar.

A avó, como *representante deslocado*, fruto recalçamento, acolhe aquilo que chega, algum filho ou neto que chega sem avisar. Como eles nunca chegam, pode ser que Nina coma demais – Talvez ela coma aquilo que a avó colocou para outros, ela come as relações mal preparadas pela família, responsabilizando-se por algo que vai mal em suas relações.

Sobre Jéssica ela falou que foram juntas (a convite de Jéssica) trabalhar em um bar, como garçõete por uma noite. Terminaram brigado no final do trabalho, porque Nina queria ir embora, e Jéssica queria sair para se divertir, pois estava com outra moça.

Por fim, ela falou sobre Alice. Elas brigaram via mensagens em um grupo de WhatsApp. Nina disse que elas já tiveram um relacionamento amoroso, o qual não durou muito porque segundo Nina “Ela se projeta em mim.” Perguntei em qual sentido. Ela disse: “Alice fica criticando em mim os defeitos que não são meus, e sim dela”.

#### 4.3.8 Oitava sessão

Nina iniciou a oitava sessão dizendo que Ana havia convidado ela para sair. Tomaram algumas cervejas enquanto conversavam. Ana pediu para Nina se afastar, não manter contato, porque a presença dela a fazia sofrer. Na mesma noite elas namoraram. Nina disse que foi bom, mas não sentia nada por Ana no sentido amoroso, e que não sabia porque elas ficaram aquela noite, mas acha que foi só porque havia bebido.

Nina parecia um pouco envergonhada quando falou que havia saído novamente com Ana. É interessante a justificativa dela: “Não sei porque nós ficamos [...]” E em seguida coloca a culpa na bebida “[...] mas acho que foi só porque eu tinha bebido.” Não houve diferença entre o antes e o agora na relação das duas. Ana está no ciclo não seletivo do eterno retorno do mesmo e não da diferença.

Depois Nina falou de Geovana. Uma moça que ela já conhecia há algum tempo e por quem nutria desejo. Elas se encontraram em uma festa e namoraram por mais de uma hora. Nina descreveu a experiência como muito boa, e chamou a atenção para uma frase de Geovana: “Quando eu fico é sério.” Alguns minutos depois Geovana estava conversando com outra moça. Nina permaneceu um pouco distante, trocavam olhares e Geovana beijou essa moça enquanto Nina olhava. Nina diz que não entendeu o porquê dela ter dito a frase citada, se logo em seguida já estava

beijando outra mulher na frente dela. Alguns minutos depois, Nina encontrou Geovana em outro lugar e voltaram a namorar.

Em relação à Geovana, Nina diz: “Antes a minha atenção estava voltada para Hannah, depois minha atenção foi para Ana e agora está para Geovana, mas Geovana está me evitando, e eu não sei o motivo.<sup>19</sup>” Disse que tentou contato algumas vezes, mas Geovana a ignora. Nesse ponto ela fez uma comparação com a forma que ela agia “implorando a atenção” da Hannah, “E não vou voltar a fazer isso.” Ela agora pede, mas não implora – é o caminho de uma re-petição diferencial, de uma mudança, de um eterno retorno que seleciona.

Ao dizer essa frase, Nina lembrou que Hannah “curtiu” uma foto dela em uma rede social às 2h30 da madrugada. Ela disse não entender o motivo dessa curtida na foto, “Logo agora que eu estava bem. Foi só para ficar parecendo que fui eu quem me afastei.”

Depois ela voltou a falar sobre o corpo dela. Ela repete o que havia dito anteriormente: que estava se sentindo feia porque estava acima do peso; que sempre foi gorda, mas isso nunca tinha a incomodado, porque ela, mesmo acima do peso, se achava bonita e nunca teve problema para encontrar namoradas, porque se sentia atraente e desejada. Disse ainda que está planejando fazer academia.

No final da sessão Nina contou um sonho. Disse que um monstro que ela não conseguia ver, mas que lhe provocava medo havia invadido a casa dela e assassinado todos os seus familiares, menos a avó. Ela saiu da casa tentando fugir do monstro. Pegou um táxi e, por mais que ela pedisse ao motorista para dirigir mais rápido, o motorista conduzia o automóvel lentamente. Então ela percebeu que o monstro que a estava perseguindo vinha da frente e não de trás. Foi quando ela acordou<sup>20</sup>. Durante o dia não conseguiu tirar esse sonho da cabeça e disse que ficou pensando em contar na sessão porque achava que o sonho tinha algum significado, pois o monstro, apesar dela não conseguir vê-lo, a atormentou muito ao ter que fugir dele.

O monstro que ela não podia ver, mas que lhe causava medo: a pulsão amorosa, expulsa, tal como o pai, a ex-pulsão do impulso ativo, libidinal. Uma pulsão excluída, que retorna no sonho sem imagem, mas reconfigurando toda as imagens, implicando uma outra dramatização,

---

<sup>19</sup> É importante aqui lembrar que os nomes utilizados nesse relato não são os verdadeiros nomes das pessoas envolvidas. Mas, a escolha desses nomes não foi aleatória (Hannah, Ana, Geovana), é que os nomes reais são parecidos. Inclusive em uma das sessões Nina comentou que algumas amigas já haviam brincado com ela em relação aos nomes das pessoas com as quais ela se envolvia, que quase todos se parecem.

<sup>20</sup> O despertar é a finalidade da análise.

uma outra ação, que, no sonho, ainda se sofre passivamente, desconhecendo que essa ação é ela mesma, a própria sonhadora e suas forças ativas negadas, recalçadas. O monstro mata todos os familiares: a necessidade de matar ou destruir as antigas representações – tal como no desejo edípiano, matar o pai para poder assumir seu lugar, o lugar ativo que escolhe e diz, que comanda e ordena.

Mas o monstro não mata a avó: O retorno do recalçado, que só não destrói o representante deslocado (a avó, que faz a função de mãe, de acolhimento), que está no lugar do recalçado (o pai). Talvez o monstro seja a representação recalcante (a mãe, mas também o seu amor às mulheres, que tem um aspecto destrutivo e devorador. Mas deve-se ver nesses representantes e representações (assim como o monstro do sonho, invisível, justamente por estar ainda recalçado) como imagens e personagens de forças impessoais e singulares, que solicitam uma aceitação, um aceitar a ação, para que possam ser respondidos à altura, estar à altura do que lhe acontece, do próprio acontecimento representado pelo monstro.

Nina tenta fugir do monstro saindo de casa. Pega um táxi, mas o motorista dirige lentamente, mesmo com o pedido de Nina para dirigir mais rápido: Eu, enquanto terapeuta, sou o motorista, o nutricionista e motorista da terapia, aquele que a ajuda a fugir do monstro, a sair de casa, a abandonar o passado. De fato, todo terapeuta salva. Uma certa lentidão ajuda a ver melhor e torna um profundo intensificador das forças, justamente por ir lentamente diante de forças muito poderosas.

Quando ela tenta fugir do monstro, percebe que ele não vem de trás e sim da frente: O recalçado retorna do futuro e não do passado. Perguntei de quem ela estava fugindo. Prontamente ela me respondeu: “do monstro?” Não aceitando a resposta óbvia dela, perguntei novamente logo em seguida: “de quem você está fugindo?” Ela respondeu: “Não sei! De mim mesma”.

Vale observar que o monstro invade a casa dela e mata todos os seus parentes, menos a avó. Isso faz lembrar outras falas dela: a primeira, na sessão em que disse que havia revelado que era lésbica à mãe, e que tinha ficado com vontade de contar o mesmo para todos os membros da família, menos para a avó, pois não queria decepcioná-la. Sua pulsão homossexual, ativa, masculina, recalçada pela figura da mãe, mas representada de maneira deslocada pela avó; a segunda, na sessão em que ela conta que, ao terminar o relacionamento com Ana, estava se sentindo diferente, pois, diferente do término dos relacionamentos anteriores, ela não estava sentindo

vontade de sair com outras mulheres, e conclui dizendo: “É como se eu estivesse anestesiada, não consigo pensar em nada, não consigo sentir nada... não sei mais quem eu sou”.

Qual o sentido de ser lésbica? E, mais ainda, ser lésbica dessa maneira pouco cuidadosa, destrutiva, que Nina tem com as mulheres? Ao dramatizar sua pulsão masculina de tantas maneiras, passiva (com Hannah), reativa (com Ana), negativa (com Geovana, Alice, etc.), ela entrevê uma atividade que ainda não tem forma, não se enquadra nas formas antigas de viver a vida amorosa – que pode incluir, transformada, o próprio amor às mulheres, por ser, antes de tudo, amor de si mesma, amor como “virtude dadivosa”, como diz Nietzsche (2011b) em Zaratustra, amar como o sol ama, dando-se, por saber-se rico.

Ela não sabe mais quem é porque, mesmo sem se dar conta, ela está fugindo de quem ela realmente é. O monstro mata todos os familiares, menos a avó. Exatamente a única pessoa com quem ela se importa e a única que ela não quer decepcionar revelando que ela é lésbica. E ela não consegue ver o mostro, mesmo ele vindo de frente e não de trás. Ela não consegue porque ela não quer ver. Porque ela sabe que, se ela olhasse o mostro, veria a si mesma. Tanto que, ao ser pressionada a dizer de quem ela estava fugindo, ela primeiro diz que não sabe, e logo em seguida responde perguntando se é dela mesma que ela foge.

Talvez aqui o grande desafio seja olhar o mostro, voltar o olhar para si. E ela já começou isso, quando se olhou no espelho e se sentiu feia por estar acima do peso; também quando percebeu que estava fazendo com Ana o mesmo que Hannah havia feito com ela: manter um relacionamento sem amor, usar a pessoa e depois se afastar.

Encarar esse monstro, para Nina é a realização do que Nietzsche (2008b) propôs no subtítulo de sua autobiografia: “Como alguém se torna o que é.” A psicologia nietzschiana expressa por meio dessa frase o seu fim último. Só é possível tornar-se quem se é superando-se. E essa superação do homem não é outra coisa senão a emersão do além-do-homem, a superação do ressentimento como modo de vida. Por isso Nietzsche (2011a, p.186), ao propor uma nova ciência, uma *Gaia ciência*, estabelece o seu objetivo: “*O que diz sua consciência? – Torne-se aquilo que você é*”.

Para Nina, ser quem ela é de verdade, é superação do homem, ou seja, superação do pai, do masculino, de si mesma em trajes ainda muito “masculinos” segundo os cânones sociais, é livrar-se do familiar, do gregarismo e suas formas por demais padronizadas, consumidas passivamente, mas que não nutrem o corpo. Será necessária uma nova alimentação, uma outra dieta

espiritual, para se tornar mais leve, mais descarregada dessas histórias sociais e familiares, encontrando-se, para isso, o não familiar, o estranho, o monstro, o recalcado, para que possa ser assumido e, assim, transmutado – a pulsão assumida, vivida, afirmada.

Esse processo, segundo Deleuze (1976) é algo para a vida inteira. Mas, na clínica aqui proposta, inicia-se com a cartografia das forças (ativas e reativas) que, ao se relacionarem em uma cartografia muito específica, no caso, a da vida de uma paciente, constituem a pessoa. Uma vez consciente das forças em atuação, tornar-se quem se é significa apropriar-se dessas forças e utilizá-las no processo interno de auto-superação por meio da afirmação de si, que é o que Nietzsche (2008b) chama tornar-se um destino.

Quem é Nina? Ela é o monstro invisível, que ao mesmo tempo, se persegue e foge de si, que não pode ser quem é, a não ser que “mate” os familiares, revelando-se a eles, preservando apenas quem não quer decepcionar, a avó. O matar os familiares, metaforicamente, relaciona-se com o que Nina disse na sessão sobre ter contato para mãe, que era lésbica, e sentiu vontade de contar também para todos os parentes, menos para a avó, para não decepcioná-la.

Matar os familiares é metáfora do ponto de vista das imagens, mas que, como imagem para o único real, a pulsão ou a vontade de poder, é literalmente dramatizada por meio de diversas imagens. Pelo real, como diz Deleuze e Guattari (2010), o monstro é literalmente Nina – a pulsão ou a vontade de poder em ato, mas que ainda assim foge, provavelmente por forças recalcadoras que ainda preservam o último chão de reconhecimento de si, a avó, a representante deslocada, que garante ainda uma imagem de eu, uma forma-homem.

A partir da apropriação das forças constitutivas, para Nina tornar-se quem ela é, significaria uma atitude afirmativa, a qual se desdobra em uma dupla afirmação: o eterno retorno da diferença e o *amor-fati*. Mas, a afirmação precisa ser completa. Afirmar a si mesma, para Nina, é afirmar o amplo leque de condições que tornam a vida dela possível. É não negar nada, nem mesmo a doença que a impede de sair da cama, assim como Zaratustra convalescente (2011b): os “sentimentos ruins” que ela teve ao perceber que os amigos saíam para se divertir sem ela; que ela não era assim tão importante para eles; ou mesmo que ela nem sempre irá conseguir a atenção que constantemente exige das pessoas e da qual ela se tornou tão dependente.

Os amigos de Nina são como Os animais de Zaratustra, que falam de um eterno retorno do mesmo – eles continuam vivendo uma vida antiga, que a doença de Nina ajudou a abandoná-la. É a doença ou o “nojo do homem” (no caso de Nina, o nojo das mulheres, de sua masculinidade,

de sua homossexualidade, mas também o repúdio do pai) que a ajuda a refletir (na terapia, com o clínico devindo as próprias forças) no que se é, para entrever, em meio ao eterno retorno do mesmo (o anão que afirma o mesmo, mas igualmente os animais), o retorno da diferença, a seleção, a escolha, o desejo e a responsabilidade por ser quem se é, pelas suas ações.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Pensar uma prática clínica fundamentada teoricamente em conceitos desenvolvidos pelo filósofo Nietzsche foi o propósito ao qual se direcionou o presente texto. A centralidade desse tema no conjunto da obra do filósofo, bem como o nosso desejo de compreender a sua proposta de uma atitude afirmativa da vida, nos motivaram à realização dessa pesquisa.

Nietzsche entendeu a psicologia como a rainha de todas as ciências, por ser ela capaz de direcionar o homem, fazendo com ele se confronte com suas questões fundamentais. Com isso a psicologia, a partir do referido filósofo, assume a função de conduzir o homem a avaliar a vida e afirmá-la a partir da superação de si. Isso constitui uma nova forma de fazer psicologia, pois partindo da compreensão que a realidade, bem como o nosso corpo, é resultado da relação de forças, empreende a genealogia dessas forças, não com o objetivo de descobrir suas origens, mas para entender como ocorre a dinâmica dessa relação e como isso determina o modo de ser do sujeito.

Ser homem é ser doente, é suportar a vida sem vontade. Esse homem precisa ser curado, mas, para isso se faz necessária uma nova medicina: uma transvalorização de todos os valores, um eterno retorno da diferença. A proposta de cura apresentada pelo filósofo fundamenta-se na perspectiva do homem viver a tragicidade da vida, ou seja, livrar-se dos subterfúgios, das ilusões, das falsas certezas metafísicas e transcendentais que ele criou para dar sentido à sua vida em conformidade com os ideais ascéticos.

A psicologia de Nietzsche provoca o surgimento de inúmeras aberturas que podem ser utilizadas pelo homem doente como saídas do seu estado de decadência, possibilitando que esse homem se supere e que advenha o além-do-homem, esse ser avaliador, criador e afirmador da vida em sua totalidade – que já não é mais homem, porque já não está doente, já não sente tédio em viver.

Nesse sentido, a presente pesquisa inevitavelmente nos conduziu a uma psicologia concebida por Nietzsche, que se caracteriza pela resistência a toda e qualquer submissão ou rendição das forças ativas às forças reativas. Não é uma psicologia que se resume à análise da

lógica de funcionamento de um aparelho psíquico, mas que se fundamenta na cartografia das forças e objetiva o aumento da vontade de poder, que é constitutiva do homem e que determina sua atitude diante da vida.

O além-do-homem é alguém que afirma a vida, que já não precisa dos antigos referenciais metafísicos e que vive sem ilusões, sem buscar o sentido para vida fora dela mesma. Nesse sentido o homem faz a experiência da tragicidade da imanência e se dá conta de que todo e qualquer esforço de ordenação da vida, a partir de valores absolutos, apresenta-se acompanhado de uma profunda contradição, posto que, tais valores foram criados pelo próprio homem com o objetivo de fugir da constatação de que nem sempre a vida faz sentido e que nós temos que conviver com isso, não passivamente, mas inventando sentidos, criando valores e orientações para a vida, segundo a força, a saúde e a criação.

Tal perspectiva possibilita a compreensão de um dos aspectos do homem afirmativo da vida: ele vive sem ilusões. Ou seja, na medida em que o paciente comparece à clínica e realiza sua análise, dar-se conta de que todos os acasos dos quais ele se julgava vítima, não eram outra coisa a não ser a sua própria vontade, e que no fundo ele sempre quis. Que cabe a ele assumir o controle tornando-se criador dos valores que orientarão sua vida, os únicos que podem norteá-la doravante. Nietzsche, portanto, com sua psicologia da avaliação e afirmação da vida, possibilita ao homem a saída do ressentimento, e conseqüentemente, a cura do seu cansaço da vida.

Em relação ao caso clínico apresentado no terceiro capítulo, não é possível tirar conclusões definitivas ainda, posto que as sessões continuam acontecendo semanalmente. O que se pode dizer é que o modo de operar da psicologia nietzschiana coloca o analista na posição de quem ajuda o paciente a traçar cartografias das forças que atuam nele e a realizar genealogias das mesmas com o objetivo de criar as condições para que a vontade de poder possa atuar ativamente.

Não se trata simplesmente em fazer uma arqueologia do passado, trazendo à consciência o que foi esquecido. Mais ainda, trata-se de acionar a capacidade de esquecer para que, rompendo o ciclo do ressentimento, a vivência do presente seja intensificada. Mas é importante frisar que não se trata de anular a consciência, ou de evitar as lembranças quando elas vêm, e sim de não precisar evitá-las, uma vez que, livre do ressentimento do passado, o paciente pode atuar no horizonte do extemporâneo, ou seja, sem estar preso ressentindo repetidamente alguma experiência do passado.

Esquecer aqui é superar-se, é deixar de ser ressentido, é transvalorar, o que, segundo Marton (2001, p. 75-78) é antes de mais nada, “[...] suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados [...] é inverter valores [...] é ainda, criar novos valores.” Trata-se, utilizando terminologia de Deleuze e Guattari (1995), de uma *desterritorialização* do espaço simbólico que o passado ocupa no presente interferindo sobre este.

Portanto, a psicologia de Nietzsche, que emerge do eterno retorno da diferença, fala de um cuidar de si a partir da afirmação incondicional da vida, enquanto resultado da multiplicidade das forças. O encadeamento teórico dos conceitos nietzschianos durante a pesquisa conduziu à compreensão de que o eterno retorno e a vontade de poder são fatores determinantes no processo de constituição de uma psicologia, de uma nova visão de homem e de uma clínica consequente com essa teorização.

Muito ainda precisa ser dito, antes que essa nova visão de vida seja de fato compreendida, e antes que a psicologia de Nietzsche seja reconhecida como uma nova ciência capaz de fornecer o remédio que de fato pode curar o homem de sua doença. A tarefa é desafiadora e ainda está longe de ser concluída. Mas, acreditamos que, com esta pesquisa contribuímos dando alguns passos significativos em direção ao desenvolvimento dessa nova psicologia. Esperamos ainda que este trabalho possa funcionar como objeto motivador para futuras pesquisas sobre a prática clínica aqui proposta a partir de conceitos nietzschianos.

O fim último de todo esse esforço é evidente: criar as condições para que o homem se cure de sua doença, de seu grande tédio, a exemplo do pastor que segue o conselho de Zarathustra cortando e cuspiendo longe a cabeça da negra e pesada serpente que havia entrado em sua garganta e que lhe sufocava. E que, uma vez curado, possa rir como jamais alguém na terra riu. E por fim, ser capaz de dizer “*Isso* era a vida? Muito bem! Mais uma vez.” (NIETZSCHE, 2011b, p.150).



## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. Comentário literal ao gênesis. *In: Comentários ao gênesis*. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498. (Coleção Patrística, n. 21).
- AZEVEDO, V. D. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Unijui, 2003.
- BARRENECHEA, M, A de. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- BARTH, L. F; SILVEIRA, V. F. O transitivismo como dispositivo clínico-conceitual. *Ágora*, v. 7, n. 2, p. 251-263, jul./dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/agora/v7n2/v7n2a05.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2018.
- DARWIN, C. **A origem das espécies**. Tradução: Mesquita Paul. vol.1. Porto: Lello & Irmão – Editores, 2003. Disponível em: <http://ecologia.ib.usp.br/ffa/arquivos/abril/darwin1.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2018.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: Edmundo Fernandes Dias, Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. vol. I. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- \_\_\_\_\_. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1979.
- ESPINOZA, B. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- FAVRETO, E. K. O eterno retorno da vontade de poder: uma leitura deleuzina da univocidade do ser em Nietzsche. **Tempo da ciência**, v. 13, n. 26, p. 49-68, 2º semestre 2006. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/1545/1261>. Acesso em: 26 out. 2018.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.
- FREUD, S. **Cinco lições de Psicanálise**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edições standard brasileira, vol. XI).
- LEFRANC, J. **Compreender Nietzsche**. Tradução: Lúcia M. Endlich Orthh. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- MACHADO, R. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MARTON, S. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? *In*: NOVAS, A. (Org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Extravagâncias**: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001.

MOURA, C. A. R de. **Nietzsche**: civilização e cultura. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Coleção biblioteca do pensamento moderno).

NAFFAH NETO, A. **Psicoterapia em busca de Dionísio**: Nietzsche visita Freud. São Paulo: EDUC/Escuta, 1994.

NIETZSCHE, F. W. **A Gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

\_\_\_\_\_. **O anticristo**: maldição contra o Cristianismo. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM. 2009. (Coleção L&PM Pocket, n. 721).

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **A vontade de poder**. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos**. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1996. (Textos didáticos, n. 22).

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. **Humano demasiado humano**. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Para além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução: Aléx Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Tradução: Fernando Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Decreto nº 26.042**, de 17 de dezembro de 1948. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-26042-17-dezembro-1948-455751-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 03 nov. 2018.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

RAUTER, C. **Clínica do esquecimento**. Niterói: Editora da UFF, 2012 (Coleção Biblioteca).

SANTANA, B.W. Da grande saúde em Nietzsche. **Ensaio Filosófico**, v. 6, p. 129-143, out./2012. Disponível em: [http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo6/SANTANA\\_Bruno.pdf](http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo6/SANTANA_Bruno.pdf). Acesso em: 15 jun. 2018.

VATTIMO, G. **Diálogos com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. Tradução: Silvana Cobucci. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.