



Um diálogo Nietzsche Freud: aportes para o campo psicanalítico

 Glauter Rocha

*“Em muitos casos a investigação psicanalítica laboriosa
pôde apenas confirmar as verdades que o filósofo
[Nietzsche] reconheceu por intuição.”
(Freud, A História do Movimento Psicanalítico, 1914)*

Resumo: A hipótese central deste trabalho é que trazer mais de Nietzsche para o campo psicanalítico pode ter consequências importantes não apenas no nível teórico, mas também no clínico. Seu objetivo principal é explorar o confronto e a articulação de elementos-chave das obras de Nietzsche e de Freud, analisando suas interseções, diferenças e complementaridades, buscando trazer possíveis contribuições para a teoria e a clínica psicanalíticas. Nessa perspectiva, explora-se o confronto de suas construções teóricas sobre o inconsciente, aparelho psíquico, sujeito, pulsão, cultura, religião e moral, que parecem pontos de articulação importantes e promissores para tentar extrair lições e contribuições para a teoria e a clínica psicanalíticas. A intenção não é questionar a validade dos construtos teóricos e achados clínicos freudianos, mas desenvolver uma perspectiva mais ampla deles, sempre que possível.

Palavras-chave: Nietzsche, Freud, inconsciente, pulsão, cultura.

Abstract

The central hypothesis of this work is that bringing more of Nietzsche to the psychoanalytic field can have important consequences not only at the theoretical level, but also at the clinical level. Its main objective is to explore the confrontation and articulation of key elements in the works of Nietzsche and Freud, analyzing their intersections, differences and complementarities, seeking to bring possible contributions to psychoanalytic theory and practice. From this perspective, it explores the confrontation of their theoretical constructions on the unconscious, psychic apparatus, subject, drive, culture, religion and moral, which seem important and promising points of articulation to try to extract lessons and contributions to psychoanalytic theory and practice. The intention is not to question the validity of Freudian theoretical constructs and clinical findings, but to develop a broader perspective on them, whenever possible.

Keywords: Nietzsche, Freud, unconscious, drive, culture.

1. Introdução

Contrastar as obras de Nietzsche e Freud é um desafio estimulante e promissor, ainda que envolva questões controversas. Além das dificuldades inerentes às comparações entre diferentes formulações teóricas, tal aproximação pode levar ao confronto de postulados da teoria psicanalítica. É verdade que ambos autores apresentam distintos propósitos e maneiras de pensar, lidar e resolver as questões que se colocaram. Mesmo assim, há que se reconhecer, sob qualquer perspectiva, a dívida teórica de Freud para com Nietzsche.

De fato, semelhanças (e diferenças) entre suas construções e pressupostos teóricos já foram apontadas por diversos pensadores. Paul-Laurent Assoun, por exemplo, e psicanalistas líderes, como Ernest Jones e Didier Anzieu, além de outros, reivindicam os créditos de Nietzsche pela teoria psicanalítica. No entanto, como o próprio Freud apontou, a originalidade não está entre os objetivos e prioridades que o trabalho psicanalítico estabelece para si.

Em “A História do Movimento Psicanalítico”, o próprio Freud chegou a reconhecer que, em muitos casos, a meticulosa pesquisa psicanalítica só poderia confirmar as verdades intuitivamente alcançadas por Nietzsche. Relata, inclusive, que por vezes se negou a ler suas obras, com o propósito deliberado de não prejudicar, com qualquer tipo de ideias antecipatórias, a elaboração das impressões recebidas na psicanálise.

Nietzsche baseou sua construção teórica em premissas e hipóteses muito semelhantes aos pressupostos teóricos e achados clínicos em que Freud posteriormente ancorou a psicanálise – a primazia do pensamento inconsciente; a importância do desamparo infantil, da linguagem e do componente filogenético; e, principalmente, o imperativo das pulsões e o papel da cultura.

Mas Freud sabia que a pesquisa psicanalítica não poderia, assim como um sistema filosófico, produzir uma estrutura teórica completa e acabada – teria que encontrar seu rumo passo a passo, ao longo do caminho da compreensão das complexidades da psiquê, por meio da dissecação analítica de fenômenos normais e anormais.

O fato é que, partindo de um terreno comum, ambos percorrem caminhos que se cruzam e se somam em vários pontos das suas obras. Explorar essas interseções e complementaridades pode ajudar a especular sobre contribuições do filósofo para a psicanálise, apoiando o desenvolvimento e a evolução da teoria e da clínica.

Daí a importância de se trazer mais de Nietzsche para o campo psicanalítico. Confrontos, articulações e análises de conceitos nietzschianos e freudianos têm o potencial de apontar veios de

expansão da área e da formação do analista. A tentativa é de, sempre que possível, ampliar as perspectivas da psicanálise freudiana, não questionar sua validade.

Mas por que Freud? Por que não Lacan, Klein, Winnicott, ou tantos outros teóricos da psicanálise? Certamente o confronto de conceitos da teoria nietzschiana com os achados clínicos e as construções teóricas desses pensadores também trariam contribuições importantes para a expansão do campo da psicanálise. A opção por Freud se deve à intenção de manter o foco nos pilares, nos fundamentos da teoria psicanalítica, que foram reconhecidamente por ele arquitetados, servindo de marco teórico para seus contemporâneos e sucessores.

Este trabalho se dedica, portanto, a ensaiar uma triangulação dos conceitos-chave do filósofo da suspeita, Nietzsche, e do pai da psicanálise, Freud, entendendo que seus resultados podem servir de ponto de partida para inferências, deduções ou conclusões que se estendem às mais diferentes abordagens da psicanálise pós-freudiana.

A estratégia aqui adotada consiste em confrontar conceitos centrais das duas teorias, especialmente: inconsciente, aparelho psíquico, sujeito, pulsão, cultura, religião e moral. Observados sob ângulos distintos, é possível compreender como diferentes pressupostos e premissas os afetam, permitindo extrair lições e aportes para a teoria e a clínica psicanalíticas.

É nessa perspectiva de fortalecer resultados ou de abertura para interpretações mais amplas que se desenvolvem as demais seções desse trabalho. Após essa introdução, a seção 2 explora a articulação de elementos-chave das obras de Nietzsche e de Freud – inconsciente, aparelho psíquico, sujeito, pulsão, cultura, religião e moral –, analisando suas interseções, diferenças e complementaridades, buscando sempre contribuições para a teoria e a clínica psicanalíticas. Por fim, na seção 3, são feitas algumas considerações finais.

2 Um diálogo Nietzsche Freud

Alguns pesquisadores já trataram com bastante profundidade da relação entre Nietzsche e Freud, inclusive na Psicanálise, com especial destaque para o professor Paul-Laurent Assoun, da Universidade Paris VII, em seu livro clássico *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*, publicado em 1991. Apesar de não se tratar de algo completamente novo discutir esse tema na Psicanálise, entendo que ele não se esgotou e é ainda terreno bastante fértil para se explorar possibilidades de contribuições ao campo da Psicanálise, abordando esse diálogo por diferentes perspectivas, por visões alternativas, ou mesmo buscando aspectos complementares às análises existentes, tanto do ponto de vista teórico como da clínica psicanalítica.

Nesse sentido, a hipótese central deste trabalho é de que trazer mais do pensamento de Nietzsche para o campo psicanalítico ainda pode ter consequências importantes, não apenas no nível teórico, mas também no clínico. Por esse motivo, seu objetivo principal é explorar o confronto e a articulação de elementos-chave das obras de Nietzsche e de Freud, analisando suas interseções, diferenças e complementaridades, buscando trazer possíveis contribuições para a teoria e a clínica psicanalíticas.

A intenção não é questionar a validade dos construtos teóricos e achados clínicos freudianos, mas desenvolver uma perspectiva mais ampla deles, sempre que possível. O que se almeja é apontar e explorar sua complexidade, enriquecer o estudo da psicanálise, criar oportunidades para que sejam realizados novos postulados teóricos e contribuir com a progressiva expansão da formação do analista.

A exploração do diálogo das duas obras apontou que, partindo de um terreno comum – o inconsciente –, os dois pensadores seguem caminhos que se cruzam e se complementam – mas também diferem – em muitos pontos. Em especial, destaca-se o papel basilar e fundador que ambos atribuem à pulsão e à cultura na constituição da estrutura subjetiva do homem, condicionando suas possibilidades de desenvolvimento e de felicidade.

Cada um avalia esses fenômenos e teoriza sobre eles a partir de um ponto de vista diferente, cada um mostra uma das facetas da totalidade da realidade estudada. Nessa perspectiva, explora-se a seguir o confronto de suas construções teóricas sobre o inconsciente, aparelho psíquico, sujeito, pulsão, cultura, religião e moral, que parecem pontos de articulação importantes e promissores para tentar extrair lições e contribuições para a teoria e a clínica psicanalíticas.

2.1 Inconsciente

Assim como Freud, Nietzsche se interessava, a seu modo, pela constituição da estrutura subjetiva da nossa espécie. No quinto livro de *A Gaia Ciência* ele ressalta:

[...] que as nossas ações, pensamentos, sentimentos e ainda movimentos, cheguem até a nossa consciência – pelo menos uma parte deles –, é a consequência de um terrível, de um longo “é necessário”, reinando sobre o homem: ele necessitava, como o animal mais ameaçado, de auxílio, de proteção, ele necessitava do seu semelhante, ele tinha que exprimir sua indigência, de saber tornar-se inteligível – e, para tudo isso, ele necessitava, em primeiro lugar, de “consciência”, por tanto, de “saber” ele mesmo o que lhe falta, de “saber” como se sente, de “saber” o que pensa. (Nietzsche, 1882/2002, p. 354)

Acrescenta ainda:

O homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: pois apenas esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação; com o que se revela a origem da própria consciência. Dito concisamente, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas de tomar-consciência-de-si da razão) vão de mãos dadas. (Nietzsche, 1882/2002, p. 354)

Disso conclui que “[...] a consciência não faz parte propriamente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é da natureza da comunidade e do rebanho”. Consequentemente, assegura ele, cada um de nós, com a melhor vontade de compreender a si mesmo tão individualmente quanto possível, sempre trará à consciência, justamente o não-individual em si – o pensamento “maiorizado” e “traduzido” para a perspectiva do rebanho. Por fim, completa: tornar consciente está associado a uma “grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização”.

Assim como em Freud, há em Nietzsche uma primazia do pensamento inconsciente. Mais ainda, as concepções de inconsciente do filósofo e no pensamento inicial de Freud mostram grande semelhança. Para ambos, o inconsciente significava uma experiência privada de representação verbal, enquanto a consciência representava essencialmente linguagem. Nietzsche entende o inconsciente como um lugar de vivência inusitada, rara, indizível e irrepresentável pela vulgaridade do verbo. O mesmo ocorreu na concepção inicial de Freud, expressa no Projeto de 1895, que o define como o lugar das representações-coisa, incapazes de assumir uma identidade nominal, representadas de forma múltipla nas diversas redes associativas.

No entanto, levando em conta a concepção posterior de Freud, especialmente após 1910, há um aspecto ligado ao papel e à primazia do Complexo de Édipo na formação do inconsciente que se afasta da concepção nietzschiana. Na freudiana, todos os desejos começam a encontrar um denominador comum: o triângulo edipiano. Associa o inconsciente ao aspecto proibido, da sexualidade moralmente condenada, capaz de gerar angústia suficiente para expulsar sua representação da consciência. Isso não aparece em Nietzsche, em momento algum.

Não é que a teoria freudiana defenda que as forças motrizes do recalque devam ser exclusivamente sexualizadas. Freud lembra repetidamente em sua obra que a herança arcaica do homem forma o núcleo da mente inconsciente. Sempre que “alguma parte dessa herança não serve ou é incompatível com o que é novo e prejudicial a ela, aparece uma vítima do processo de recalque” (Freud, 1919/1996, p. 218). No entanto, segundo ele, essa seleção é mais bem-sucedida com o grupo de impulsos sexuais.

É isso que leva Freud a acreditar que a força motivadora na formação dos sintomas neuróticos vem da sexualidade infantil recalcada, expulsa da consciência, e que, portanto, o Complexo de Édipo é o complexo nuclear das neuroses – e do inconsciente.

Nas palavras de Freud:

Devido a circunstâncias particulares que com frequência têm sido apontadas, o segundo grupo, o dos instintos sexuais, é capaz de derrotar as intenções do recalque e forçar sua representação através de formações substitutivas de caráter perturbador. Por isso, a sexualidade infantil, que permanece reprimida, atua como principal motor motivador na formação de sintomas; e a parte essencial de seu conteúdo, o Complexo de Édipo, é o complexo nuclear das neuroses. (Freud, 1919/1996, p. 218)

Quanto a Nietzsche, a codificação da subjetividade por intermédio da família – mediante formas e valores que compõem a família tradicional – não reina sozinha, nem é imperativa. Para o filósofo, não há roteiro edipiano original, um momento específico e dramático no qual, sob a figura do Pai, o desejo e a “Lei” se enfrentam. Nietzsche observa apenas dois estados para o homem: o da saúde, indiferente à Lei e seus significados (culpa), e o da doença, do desejo infectado (Assoun, 1980/1991).

Deve-se considerar que a teorização freudiana foi elaborada no contexto de uma sociedade repressiva, baseada na família tradicional e na proibição do gozo. A época em que Freud teorizou e defendeu fortemente essa primazia do Complexo de Édipo na formação do inconsciente é, portanto, bem diferente da atual, que pode ser adequadamente caracterizada pelo que o filósofo Gilles Lipovetsky (1992/2005) chamou de sociedade pós-moralista, no sentido de que colocaria em jogo um crepúsculo do dever. Talvez possamos ver esse contexto de maneira ainda mais radical, como argumenta o filósofo esloveno Slavoj Žižek (2006/2008), de que não há apenas uma ausência de dever, mas uma nova qualidade de dever: desfrutar tornou-se uma obrigação moral. Novo contexto, novos sintomas: depressão, bulimia, anorexia, novos tipos de vícios, hiperatividade, entre outros.

Talvez por isso, como defende Di Matteo (2011), a resistência à psicanálise hoje não ocorra por ser uma “ciência jovem” como no tempo de Freud, mas porque envelheceu, na medida em que pensa no indivíduo e em seu mal-estar numa sociedade monogâmica, tradicional, diferente da nossa, que conta com novas formas de laços sociais muito mais diversificados e flexíveis.

Nessa perspectiva, acredito que levar a concepção nietzschiana do inconsciente para o universo da teoria psicanalítica pode significar uma promissora contribuição a ser explorada, em termos da sua visão mais ampla do inconsciente, que não está ligada a uma primazia absoluta do

Complexo de Édipo, reduzindo daí a ênfase na codificação da subjetividade através dos valores da família tradicional.

Para Nietzsche, o inconsciente é mais amplo, inusual, imprevisível. Há um movimento vertiginoso de forças inconscientes no qual se desenrola a luta entre desejos, motivações, interesses, sentimentos, muitos deles indecifráveis, intraduzíveis. O que se observa é uma mistura de sensações e imagens a partir da qual a consciência compõe, com a ajuda da fantasia, um esboço aproximado do que acontece involuntariamente (Molina, 2017).

Nas palavras de Nietzsche:

Realizamos inúmeros movimentos particulares dos quais nada sabemos de antemão [...]. Nego que esses movimentos sejam produzidos por nossa vontade; eles acontecem e permanecem desconhecidos para nós – seu processo só podemos entender em símbolos (do sentido do tato, da audição, da visão das cores) e em fragmentos e momentos particulares – sua essência, assim como seu curso ininterrupto, nos são estranhos. Talvez a fantasia oponha ao curso e à essência reais algo, uma invenção, que estamos acostumados a tomar por essência. (Nietzsche *apud* Molina, 2017, p. 110)

Nietzsche chega a afirmar que a imagem que aparece, em sua maior proporção, “não é uma impressão dos sentidos, mas um produto da fantasia”. A montagem é uma construção simbólica, ou linguagem conceitual, mas esta e a consciência são uma só, e mesma coisa. Para o filósofo, linguagem e consciência coincidem. Argumenta que é impossível abandonar o espaço da representação, que é o espaço da consciência, mas seria possível expandi-lo a partir do momento em que se produz a abertura da obstrução pela estrutura gramatical que fixou a configuração dessa consciência (Molina, 2017).

Mas valorizar essa noção mais ampla do inconsciente não significa negar as questões de transmissão dos códigos familiares, nem ignorar o papel nuclear desempenhado pela família e pela sexualidade infantil. O destacado aqui é o que pode acrescentar à teoria psicanalítica uma perspectiva mais ampla da vida inconsciente como aquela manifestação das “forças que cruzam o corpo”, defendida por Nietzsche. A hipótese, ou esperança, é que essa ampliação de perspectiva nos permita explorar e fazer florescer o inusitado presente no inconsciente, muitas vezes contrário ao estabelecido.

2.2 Aparelho psíquico e sujeito

Para desenvolver suas teorias, tanto Nietzsche, implicitamente, quanto Freud, explicitamente, ensaiam seus marcos de referência das instâncias psíquicas do sujeito e apresentam seus próprios modelos do aparelho psíquico humano, mesmo que, no caso do filósofo, talvez nunca o tenha assim

nomeado, mas por semelhança ao concebido por Freud assim o trataremos neste trabalho, alertando ao leitor que esteja ciente da licença aqui tomada.

Seus modelos revelam grandes semelhanças, mas também diferenças importantes. Em Nietzsche, o Si-mesmo e o Eu formam um par análogo ao par freudiano Isso-Eu (Id-Ego), mas se referem a uma realidade indiscutivelmente diferente. Para o filósofo, o Si-mesmo é imperativo. Deve-se querer um Si-mesmo. O Si-mesmo e o corpo se confundem. E o corpo é a “Grande Razão”. A sabedoria do Eu, portanto, é reconhecer seu verdadeiro mestre, o Corpo/Si-mesmo. Já em Freud, apesar de reconhecer o imperativo do “Isso”, ele entende como função essencial do aparelho mental subjugar os impulsos instintivos que colidem com ele, com o objetivo de substituir o processo primário que predomina no Isso – no inconsciente – pelo processo secundário. Em outras palavras, escolhe o caminho *Wo Es war, soll Ich werden*.

Mas a diferença mais notável e significativa, conceitual e operacionalmente, entre os dois modelos é que, em Nietzsche, o Eu forma um par exclusivo com o Si-mesmo, ao passo que no modelo freudiano opera uma terceira instância psíquica, o Super-eu, que exerce forte domínio sobre o Eu. Na estrutura nietzschiana, poderíamos inferir que o Super-eu seria apenas uma doença, uma infecção da sabedoria do Corpo. Seria mais um sintoma patológico do que uma instância psíquica (Assoun, 1980). Essa é uma divergência essencial entre as duas concepções.

Na versão nietzschiana do aparelho psíquico, o Super-eu, em vez de ser uma instância psíquica, seria visto como um sintoma, “algo mórbido” que o filósofo encontra no fundamento da moralidade, fruto do desenvolvimento histórico dos valores “ressentidos” e antinaturais no homem moderno.

Não em vão, portanto, diversos autores, como Ernest Jones, Fritz Wittels, Hans Loewald, Alexander Nehamas, Richard Simon, Marcia Cavell e Lorin Anderson, observaram uma forte semelhança entre a “má consciência” nietzschiana e o Super-eu freudiano (Itaparica, 2012).

Nietzsche, porém, não entende o produto dessa “má consciência” como uma instância psíquica, mas como uma patologia a ser superada. Nos postulados da *Genealogia da Moral*, afirma:

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão das mudanças mais radicais que experimentou, a mudança que veio quando se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. [...] Todos os instintos que não são descarregados se voltam para dentro, é o que chamo de interiorização do homem. [...] Hostilidade, crueldade, prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição, tudo isso é dirigido contra aqueles que possuem tais instintos: esta é a origem da má consciência. (Nietzsche, 1887/2009, pp. 67-68)

No mesmo trabalho, acrescenta:

Com ela [a má consciência], porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual a humanidade ainda não foi curada, o sofrimento do homem com o homem, consigo mesmo: como resultado de uma separação violenta de seu passado animal, [...] resultado de uma declaração de guerra contra os velhos instintos nos quais até então se baseavam sua força, seu prazer e o medo que inspirava. (Nietzsche, 1887/2009, p. 68)

Assim, a “má consciência” conceituada por Nietzsche não é simplesmente uma “consciência moral”, mas uma forma mais primitiva dela. Deve ser entendida como o sentimento de culpa em seu “estado bruto”, uma espécie de “má consciência animal”. Origina-se de uma internalização dos impulsos agressivos no processo de desenvolvimento da espécie humana (Itaparica, 2012).

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche postula que ao longo de dois mil anos o cristianismo aproveitou-se dessa “má consciência animal” – a agressividade interiorizada – para promover o surgimento do “homem ressentido”, para empreender a vitória da moral “do fraco”, “do escravo”, “do ressentido”. Com o triunfo dessa “moral ressentida”, o homem começa a se sentir culpado por seu próprio sofrimento e a considerar suas ações e pensamentos sujeitos a punição.

O resultado desse processo é, de fato, semelhante ao surgimento do Super-eu freudiano no processo ontológico de desenvolvimento psíquico do sujeito. A consequência é a mesma: o homem se torna seu próprio carrasco. E sofre por isso!

Não obstante, na perspectiva nietzschiana esse não é um processo natural, mas histórico, que cria e introjeta no “homem ressentido” valores adversos à vida, entendida como “Vontade de poder”. Históricos, criados pelo homem, esses valores podem ser alterados, “transmutados” em favor da vida e da saúde do animal-homem. Ou seja, não há, como em Freud, a necessária criação e manutenção de uma instância psíquica opressora do Eu como parte do desenvolvimento normal do sujeito.

Para Nietzsche, qualquer que seja a moral, afirmativa ou negativa da vida, ela é produto de um tratamento dessa “má consciência animal primitiva”. Esse tratamento, no entanto, pode levar à recuperação da saúde ou à manutenção – e até mesmo à intensificação – da “doença” no animal-homem. Por isso, na perspectiva nietzschiana, apesar de se reconhecer o mal-estar a que está sujeito o homem imerso na cultura, ao contrário da visão freudiana, admite-se a possibilidade de retornar a uma “consciência afirmativa”, aquela dos homens fortes e não ressentidos, livres de culpa, da má consciência, do mal-estar. Ou seja, o Super-homem, aquele que exhibe um novo regime de instintos, que favorece a “saúde”.

No entanto, Nietzsche reconhece que esse é um objetivo difícil de alcançar: “Nunca houve um Super-homem. Já vi todos os homens nus, os maiores e os menores. Eles ainda parecem muito um com o outro: mesmo o maior era demasiadamente humano” (Nietzsche, 1883/2007, pp. 88-89). Por outro lado, defende que nossa principal tarefa é fazer viver o Super-homem.

Freud, após distinguir um “Ideal do Eu”, e mesmo um “Eu Ideal”, no processo de desenvolvimento do aparelho psíquico, optou ao final por identificá-los com uma instância crítica única ou “consciência moral”, o Super-eu. Diversamente, Nietzsche imagina algo semelhante a um “ideal”, mas não o entende como uma instância psíquica repressiva, mas como uma meta, não a ser alcançada, mas para guiar o homem em direção ao Super-homem, em direção à recuperação de sua “saúde”.

Assim, trazer o que chamei de “modelo nietzschiano do aparelho psíquico” como alternativa aos psicanalistas os convida a repensar o problema da moralidade no campo da psicanálise. Os instiga a trabalhar ativamente sobre o caráter “bom” ou “mau” da vontade, do qual provém a questão da culpa, ignorando a visão pessimista de Freud sobre as possibilidades de evolução do animal-homem para o retorno à saúde do Corpo, do “Si-mesmo”, assim defendido por Nietzsche.

Outro aspecto em que a perspectiva nietzschiana pode contribuir para ampliar os horizontes da psicanálise é a própria concepção de sujeito. Tanto Freud¹ quanto Nietzsche são críticos da ideia de “sujeito” como um substrato consciente. No entanto, o filósofo, baseando sua crítica na ilusão substancialista do “sujeito”, vai além e entende o “sujeito” como uma ficção criada por nós mesmos, segundo a qual muitos estados semelhantes, em nós, são efeitos de um mesmo substrato.

Ou seja, para Nietzsche, como destaca Jara (2018) o “sujeito” é uma palavra e uma pluralidade. Uma palavra porque colocamos uma palavra onde começa nossa ignorância, onde não podemos ver mais longe. Uma pluralidade de sujeitos é o que realmente vive em nosso Corpo, não um “sujeito” transparente e unitário. O Corpo é a sede onde se articulam uma pluralidade de forças, que logo foram então interpretadas de forma simplificada e unitária com os nomes de sujeito, alma e vontade.

Defende que essa pluralidade do “sujeito” não pode ser negligenciada. Nela o efeito é sempre “inconsciente”; a causa descoberta e representada é projetada, é subsequente no tempo. A única força

¹ É digno de nota, por não ser consenso na área, a posição aqui assumida de que a noção de sujeito na psicanálise inicia-se em Freud, ainda que de maneira menos formal e explícita do que em Lacan, surgindo claramente nas entrelinhas dos textos de Freud, mas nem por isso deixando de ser uma questão essencial em sua teoria. Diversos autores já exploraram essa questão, e compartilham dessa interpretação, a exemplo Garcia-Roza (1994).

que existe é do mesmo tipo que o da Vontade: um comandar outros sujeitos, que a partir daí se transformam. Há uma contínua transitoriedade do sujeito.

Pode ser proveitoso para os psicanalistas ter uma abertura a essa interpretação alternativa: pode não ser necessária a suposição de um “sujeito” (unitário); é igualmente legítimo supor uma pluralidade de sujeitos cujo jogo e luta conjuntos se encontram na base de nosso pensamento e, em geral, de nossa consciência. Ou seja, estar abertos à hipótese do sujeito como pluralidade. Aceitar essa hipótese significa expandir a compreensão de “sujeito” como elemento marcado pela “transitoriedade e fugacidade”.

2.3 Pulsão

O conceito de *Trieb*² é fundante, central, utilitário e funcional tanto na teoria freudiana quanto na nietzschiana. Nietzsche e Freud avançam significativamente em um saber da pulsão. Por isso, é um ponto privilegiado de articulação das duas obras. Um confronto entre as duas teorizações das pulsões permite que se perceba que há uma grande semelhança em sua importância, princípios e características, mas também permite distinguir diferenças marcantes.

Para ambos, a atividade pulsional, inerente à vida, é incessante. A pulsão é uma força constante, nunca um impacto momentâneo. Nenhuma ação de fuga prevalece contra ela, não há como fugir dela. Atua como uma necessidade, que só é eliminada pela “satisfação”. Como disse Nietzsche – e Freud ratificou –, não está em nosso poder tentar combater a violência de uma pulsão.

Apesar de reconhecer as semelhanças e as convergências, o que fornece terreno fértil para aportar à psicanálise contribuições da concepção nietzschiana do instinto é explorar as diferenças e as complementaridades. Assim, ao contrastar as teorias pulsionais dos dois pensadores, busca-se aqui destacar e trazer para o debate alguns dos principais pontos de divergência e complementaridade das duas teorizações, especulando possíveis contribuições da teoria nietzschiana à psicanálise.

Uma primeira diferença é que, para Nietzsche, há uma diversidade heterogênea e conflitante de pulsões, cada uma pressionando para um lado, remetendo a unidade à categoria de aparência. A realidade, para ele, é atribuída a essa pluralidade efervescente de pulsões. Toda atividade humana, aparentemente unitária, acaba sendo um mar de pulsões unidas, agrupados, mas sem se fundir. Para

² Autores como a argentina Sara Leticia Molina acreditam que Nietzsche fala de pulsão ou impulso quando usa o termo *Trieb*, outros consideram que usa *Trieb* ou *Instinkt* indistintamente, entre eles o professor José Jara, do Chile. Neste trabalho, usarei o termo pulsão para denotar tanto a *Trieb* como a *Instinkt*, em Nietzsche. Da mesma maneira, poderia ter utilizado o termo instinto, indistintamente, sem prejuízo, como o faz Jara.

Nietzsche, a aparência unitária serve para encobrir uma complexa combinação de pulsões mantidas juntas pela força.

Em outras palavras, em Nietzsche, as pulsões elementares são obrigadas a coexistir em estado de conflito permanente. Assim, o *status* de verdade atribuído a uma ideia advém da pulsão vencedora, que é o que transmite a força a uma crença e a sedimenta. Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade, não nasce de uma determinada pulsão, mas é um estado total, uma superfície inteira da consciência inteira, e resulta da momentânea comprovação do poder de todas as pulsões que nos constituem.

Essa perspectiva contrasta com a visão essencialmente dualista e fusional de Freud, que postula uma realidade pulsional composta por pares de pulsões primordiais fusionados. Em um primeiro momento, as pulsões do ego ou de autopreservação e as pulsões sexuais. Trabalhava então com a hipótese de que as patologias psíquicas, de alguma forma e com grande frequência, vinham da intolerável contradição entre os interesses desses dois grupos de pulsões, que ele entendia como regulados pelo Princípio do prazer/Princípio da realidade.

Esses dois grupos de pulsões foram abandonados por Freud como instrumento de trabalho alguns anos depois, substituídos pelo par pulsões de vida e pulsões de morte. No entanto, a visão predominantemente dualista da vida pulsional persiste. Assim, apesar de reconhecer a existência, na prática, de um número indeterminado de pulsões, procura redirecionar essas múltiplas pulsões para umas poucas e essenciais. No final, concebe apenas duas pulsões fundamentais que, agindo uma contra a outra ou em combinação entre si, produzem toda a diversidade dos fenômenos da vida.

Sobre esse primeiro ponto de divergência entre as duas teorias, o que pode ser entendido então como um possível caminho para ampliar a perspectiva da psicanálise? O que Nietzsche nos traz é o chamado a um exercício de superação do modo de pensar a partir da simplificação provocada pelas antíteses, que seguem um esforço de redução da complexidade da realidade, por meio das ficções lógicas forjadas pela razão. O procedimento genealógico do filosofar histórico de Nietzsche busca refinar um pensamento perspectivista que amplie e enriqueça nossa compreensão dessa realidade. Essa pode ser uma forma promissora de superar a lógica relativamente simplista do pensamento por meio de antíteses, abrindo espaços para avanços na teoria psicanalítica das pulsões.

Outra diferença marcante é que, para o filósofo, as pulsões não são autossuficientes, precisam de algo além que as “satisfaça, ative, exercite, conforte, descarregue”. Elas precisam ser nutridas. Mas essa nutrição é uma obra do acaso. É o aleatório das vivências e experiências de cada dia, da cotidianidade da vida. Esse acaso é o que se interpõe entre os desejos e as necessidades das pulsões

e suas respectivas satisfações. Por esse motivo, as pulsões – e “suas vivências” – são inseparáveis do acaso da vida cotidiana. Elas fazem parte da nossa interioridade (do “Si-mesmo”), mas também são inseparáveis de tudo que os cerca (Jara, 2018).

Em outras palavras, elas são “uma magnitude variável” dependendo do efeito que produzem os diversos acontecimentos que configuram as circunstâncias e experiências cotidianas. São as circunstâncias que nos mostram e nos ocultam, sucessivamente, nossas forças. Essas mesmas circunstâncias as aumentam ou as diminuem. Em Nietzsche há, portanto, uma dissolução da dicotomia entre a exterioridade e a interioridade em relação às nossas forças e pulsões.

As leis de nutrição de nossas pulsões são completamente desconhecidas para nós. Essa nutrição é obra do acaso: “os acontecimentos cotidianos de nossa vida lançam sua presa ora a esse instinto, ora àquele; ele os toma avidamente, mas o vaivém desses acontecimentos se encontra fora de toda correlação racional com as necessidades nutritivas do conjunto dos instintos” (Nietzsche, 1881/2006, p. 48). Desse ponto de vista, Nietzsche postula que “todas as nossas experiências são alimentos, mas semeadas por uma mão cega que ignora quem está com fome e quem já está farto” (Nietzsche, 1881/2006, p. 48).

Para Freud, pelo contrário, a concepção da pulsão seguiu um caminho cada vez mais desvinculado da interação com o mundo exterior, e mais ainda da vida cotidiana. Já em 1905, quando começa a trabalhar explicitamente o conceito de pulsão, nos *Três ensaios sobre a teoria da Sexualidade*, propõe afrouxar ainda mais o vínculo entre a pulsão e o mundo exterior. E enfatiza que o que distingue as pulsões umas das outras e lhes confere propriedades específicas é sua relação com suas fontes somáticas e suas metas, entendendo como fonte um processo excitatório em um órgão e como meta imediata a supressão desse estímulo orgânico. Em 1915, em “A pulsão e suas vicissitudes”, reforçou ainda mais essa opinião, reafirmando que entre as principais características das pulsões está sua origem em fontes de estimulação dentro do organismo: a pulsão é o “representante psíquico dos estímulos que se produzem no organismo e chegam à mente, como medida da demanda que se faz à mente de trabalhar como consequência de sua conexão com o corpo” (Freud, 1915/1996, p. 127).

Por vezes, Freud chegou a especular sobre uma origem das pulsões possivelmente diferente do puramente orgânico ou somático ou, pelo menos, sobre algum processo de transformação que ocorreria nelas e que ampliaria sua concepção. Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, por exemplo, Freud se refere às origens da pulsão sexual em três processos: (a) pela reprodução de uma satisfação vivenciada em relação a outros processos orgânicos; (b) pela estimulação periférica

apropriada das zonas erógenas e, ainda, (c) como expressão de “algumas pulsões cuja origem ainda não compreendia bem”.

Já em “A pulsão e suas vicissitudes”, prossegue afirmando que “claro que nada nos impede de supor que as próprias pulsões sejam, pelo menos em parte, precipitadas pelos efeitos da estimulação externa, que no curso da filogênese provocou mudanças na substância viva” (Freud, 1915/1996, p. 126).

E ainda, em *O Eu e o Id*, especula que a “sublimação” é “a vicissitude mais importante que uma pulsão pode experimentar”. Em geral, apenas supõe que nela tanto o objeto quanto a finalidade são modificados. O que era originalmente uma pulsão sexual encontra satisfação em alguma realização que não é mais sexual, mas de valoração social ou ética superior. Ou seja, apesar de postular apenas como uma transformação da pulsão sexual, com a hipótese da sublimação abre um espaço para uma maior interação entre a pulsão e o mundo exterior. Porém, a concepção de “sublimação” nunca foi por ele explorada em profundidade (Freud, 1923/1996).

E qual seria a consequência de ampliar a perspectiva freudiana das pulsões para compreendê-las como intimamente ligadas e dependentes dessa exterioridade de que nos fala Nietzsche? No mínimo, nos convidaria a repensar a suposição de Freud de que “todas as pulsões são qualitativamente semelhantes e devem o efeito que causam apenas à quantidade de excitação que trazem dentro de si mesmos” (Freud, 1915/1996, p. 129). Na época, Freud se contentava em supor que “o que distingue os efeitos mentais produzidos pelas diversas pulsões entre si pode ser encontrado na diferença em suas fontes”. Mas ele mesmo alertou para a necessidade de que “numa relação posterior” possamos esclarecer melhor o que significa o problema da qualidade da pulsão.

Nessa perspectiva ampliada, podemos então assumir que as diferentes pulsões que se originam no corpo e agem sobre a mente também se distinguem por diferentes qualidades e, portanto, se comportam de maneiras qualitativamente diferentes na vida mental?

Em primeiro lugar, deve-se notar que, para Nietzsche, é preciso pensar a pulsão como produto de processos. Assim, para explicar a natureza das forças em ação é necessário considerar os processos que levaram a isso. Os elementos que intervêm nesse processo são múltiplos e constitutivos da historicidade do homem. Alguns deles, muito antigos, vêm do longo período pré-histórico do animal-homem. Outros, mais recentes, serão incorporados em épocas mais próximas, nas últimas gerações. Outros, ainda, têm sua fonte geradora no contexto familiar, econômico, social e cultural. Portanto, para Nietzsche, o caráter original da pulsão é uma ilusão. Na perspectiva nietzschiana, a vida pulsional pertence à natureza, mas as formações têm a marca da historicidade. O filósofo sustenta

que ao longo da história implantamos um novo hábito, um novo instinto, uma nova natureza, de modo que a primeira natureza seca e cai (Assoun, 1980/1991).

Ainda é preciso considerar que, assim como para Freud, a pulsão nietzschiana é efetivamente uma força “míope”. Como destaca Jara (2018), para Nietzsche, os julgamentos das pulsões são míopes, não enxergam a cadeia de consequências, aconselham sobre o que deve ser feito imediatamente. Ou seja, elas não pensam, elas não julgam. É justamente por isso, por não terem inteligência, que precisam ser “interpretados”, isto é, que suas forças sejam orientadas, conduzidas em alguma direção. Assim, é precisamente a miopia das pulsões que converte todos os qualificativos de valor que podem ser atribuídos a elas em sentimentos e afetos, que aparecem assim como sendo sua segunda natureza moral, recebida de fora.

A expansão aportada pela perspectiva nietzschiana pode lançar uma nova luz sobre o “problema da qualidade da pulsão” colocado por Freud, desafiando-nos a repensar ou pelo menos complementar o pressuposto freudiano inicial de que “todas as pulsões são qualitativamente semelhantes” e devem o efeito que causam apenas à quantidade de excitação que trazem dentro de si mesmas.

A perspectiva nietzschiana pode ser assim resumida:

Daqui se pode apreciar, mais uma vez, a impossibilidade de conferir um caráter substancial às forças da vontade, já que elas, como toda força, estão submetidas ao fluxo e refluxo ou à luta entre si, dentro de si mesmas e nos âmbitos da sociabilidade que se manifestaram ao longo da história. *Sua quantidade e vigor não estão predeterminados por nenhuma qualidade ou valor específico, pois isso é algo que elas, ao contrário, podem adquirir a partir da rede de relações em que estão inseridas.* Sob certas modificações de quantidade, surge o que sentimos como uma qualidade diferente. Isso acontece também no moral. Aqui surgem sentimentos laterais do que é benéfico, útil, para quem percebe uma propriedade humana em um determinado quantum; duplicada ou triplicada, tem temor diante dela. (Jara, 2018, p. 219, grifos nossos)

Nesta linha, se continuarmos um pouco mais na perspectiva nietzschiana da pulsão, que fala de pulsão quando qualquer julgamento se tornou corpo, de modo que ele se move agora espontaneamente e não precisa esperar um estímulo, podemos ir um pouco mais longe e distinguir pelo menos dois tipos de instintos (ou pulsões): os “instintos naturais” e os “instintos morais”, qualitativamente diferentes. O primeiro tipo com uma carga fortemente orgânica e os outros, “morais”, que aparecem como mais “fracos” ou como munidos de maiores recursos em relação àqueles (Jara, 2018).

Nietzsche postula que as pulsões são transformadas pelos julgamentos morais. Elas adquirem uma “segunda natureza” quando entram em relação com outras pulsões que já receberam o “batismo

do bem e do mal”, ou são considerados como atributo de um ser que o povo tem caracterizado e avaliado já do ponto de vista moral (Nietzsche, 1881/2006). Ou seja, as pulsões humanas são capazes de receber uma segunda natureza a partir dos preceitos e valorações contidos nos costumes e na moral vigentes numa sociedade.

Ao ampliar a concepção de pulsão para incluir também essa “segunda natureza”, abrimos espaço para uma das principais contribuições que Nietzsche poderia aportar à psicanálise: colocar a moral como um problema em seu campo, entendendo-a como algo contrário de um dado pacífico e autônomo, como sustentava Freud. Mais do que problematizar, o filósofo também pode contribuir com suas sofisticadas ferramentas de avaliação crítica dos valores morais, seu “procedimento genealógico”.

2.4 Cultura, religião e moral

A abordagem da cultura em Nietzsche e em Freud está intimamente ligada às pulsões: eles a examinam em termos de “doença”, como obstáculo crônico à satisfação instintiva, pulsional. Seguem caminhos diferentes, mas, no final, seus objetivos coincidem: saber se, e em que medida, é possível reduzir a carga dos sacrifícios pulsionais impostos aos homens pela cultura, reconciliá-los com aqueles que necessariamente devem permanecer e fornecer-lhes uma compensação.

Ambos concluem que nossa cultura é inadequada às nossas exigências de um plano de vida que nos torne felizes. Pelo contrário, é uma fonte inesgotável de sofrimento, que provavelmente poderia ser evitado. Acreditam, porém, que podemos, gradualmente e dentro de limites, realizar alterações na cultura para que ela possa atender melhor às nossas necessidades e anseios. A proposta de Nietzsche passa pela transvaloração dos valores, pela necessidade de superação de si mesmo, criando uma nova forma de sentir, pensar e avaliar, ou seja, ir em direção ao Super-homem. Por mais utópico que possa parecer a aspiração nietzschiana, não é muito diferente daquilo que, em última análise, Freud busca com sua Psicanálise: libertar o homem e a humanidade da “ilusão” e retomar sua difícil tarefa de assumir sua singularidade. Ambos alimentaram uma semente de otimismo sobre a possibilidade de emancipação do homem – e até mesmo da humanidade.

Um tema recorrente em suas análises da cultura é a religião. Nietzsche assume uma posição mais extrema – e contrária – sobre o valor e a função das doutrinas religiosas. Freud, por sua vez, restringe-se a reconhecê-las, em seu sentido psicológico, como ilusões. Mas ambos entendem que estamos superestimando a necessidade da religião para a humanidade e que não fazemos bem em basear nela nossas exigências culturais. Ambos acreditam que abandonar Deus completamente e

admitir com honestidade a origem puramente humana de todos os regulamentos e preceitos da civilização constituiria um importante avanço no caminho que leva à reconciliação do homem com o fardo da cultura. Ao final, em relação à cultura e à religião, Freud e Nietzsche se aproximam em suas compreensões e elaborações.

Por outro lado, em relação ao papel que atribuem à moral em suas teorias e prescrições práticas, diferem significativamente. Por isso, a dimensão da moral é talvez uma das áreas mais férteis a explorar no confronto das duas obras. A atitude geral e pessoal de Freud em relação à moral é, paradoxalmente, sua recusa em colocá-la como um problema. Assim, para ele, a crítica da moral não é o essencial, nem o novo, nem uma tarefa do psicanalista. Para Nietzsche, ao contrário, acabou sendo a nova e essencial tarefa.

É uma diferença radical de pontos de vista em relação à moral e, conseqüentemente, sobre o papel da Lei em suas teorizações e na “terapia” por eles proposta. Em Nietzsche, a Lei só aparece no contexto da doença-moral, enquanto em Freud ela estabelece uma espécie de dialética do desejo, na qual se apresenta como termo necessário para a constituição ou mesmo fundação do inconsciente. Para Freud, a neurose é a má relação com a Lei e com o Complexo Paterno, e a função da análise é reajustar esse desequilíbrio. Para Nietzsche, a doença-moral deve ser superada por meio de uma mudança radical de valores – uma transvaloração.

Paul-Laurent Assoun fornece uma ilustração esclarecedora da diferença entre as duas percepções e posições em relação à Lei: o contraste entre o discurso de Zaratustra em que fala “Das velhas e novas tábuas” e a imagem de Moisés estilizada por Michelangelo, descrita e interpretada por Freud.

A imagem que Nietzsche traz é:

O grito de Zaratustra é o do profeta que espera sentado “cercado por velhas tábuas quebradas e novas tábuas escritas pela metade” [Assim falou Zaratustra, terceira parte]. [...] “Ó meus irmãos, quebrem, quebrem essas velhas tábuas para mim”, exorta Zaratustra. Então, a criação autêntica torna-se possível e é possível completar as novas tábuas. A transvaloração implica a imagem de quebrar e reescrever em outro lugar. (Assoun, 1980/1991, p. 296)

Enquanto a imagem da estátua de Moisés, representada por Michelangelo, é assim interpretada por Freud:

A imagem do profeta é a de um Moisés sentado, com o tronco para a frente, a cabeça com uma barba poderosa e o olhar para a esquerda [...], com o braço direito segurando as Tábuas da Lei. Freud, porém, percebe, nessa imobilidade, uma inversão: “As Tábuas estão aqui ao

contrário. Tratamento raro para esses objetos sagrados. Elas estão ao contrário e em equilíbrio instável, em um extremo”. Isso lhe permite imaginar cinemáticas surpreendentes, durante as quais a imobilidade primitiva (Moisés sustentando as tábuas) foi interrompida por uma desordem (oscilação das tábuas sob o efeito da violência da reação sucessiva ao ruído da desordem), depois o movimento de retenção, que evita que as tábuas caiam no chão e se quebrem, virando-as ao contrário. Aqui, portanto, nada foi quebrado, mas há uma inversão que leva o vestígio simbólico do risco de quebra. Não há tábuas novas, mas a rotação das antigas. Um arranjo que, no entanto, traz a marca que é ao mesmo tempo indelével e supera a hesitação apaixonada do desejo que as fez oscilar. (Assoun, 1980/1991, p. 296)

Nietzsche, propondo que “sejam quebradas as velhas tábuas” para que “se escrevam melhores”, defende a necessidade e a possibilidade de construir uma nova Lei, novos valores, mais coerentes com o “corpo”, com a terra, com a natureza. Freud, ao contrário, entende que a salvação ocorrerá dentro da Lei, que doma o desejo e o salva de si mesmo. Como assinala Assoun, “para Nietzsche, curar o homem é fazê-lo superar o homem e a Lei, enquanto, para Freud, curar o homem é fazê-lo superar a distância entre seu desejo e a Lei” (Assoun, 1980/1991, p. 297).

Em suma, os diagnósticos parecem coincidir: as tensões entre indivíduos e cultura são reais, mas não parecem totalmente intransponíveis. No entanto, Nietzsche tem uma vantagem ímpar sobre os psicanalistas: ter feito de seu procedimento genealógico uma prática de avaliação crítica dos valores morais, abrindo espaço para transformá-los em direção a uma ética pessoal. Assim, trazer mais de Nietzsche e de seu procedimento genealógico para o campo psicanalítico pode ter consequências importantes não apenas no nível teórico, mas também no nível clínico, em particular a de saber que tipo de homem queremos ajudar a construir, se um criador de valores ou aquele que simplesmente os reproduz.

Na esfera da experiência ontológica de cada um, há sempre espaço para a difícil e inalienável, mas indispensável, tarefa ética, ainda que não possa escapar por completo da submissão às pulsões do corpo e às exigências da cultura, ou melhor, dos “instintos morais” nietzschianos, que também passam pelo nosso corpo e nele se tornam carne. Esse seria o desafio para cada um: assumir a própria vida sem subterfúgios, consolações ou ilusões metafísicas e tentar, na medida do possível, fazer dela uma obra de arte, uma invenção permanente de si mesmo. Nas palavras de Nietzsche, sermos os “poetas” de nossas próprias vidas.

Essa é uma das tarefas mais importantes e difíceis que Nietzsche atribui aos homens, a tarefa ética. Disse Nietzsche:

Dar estilo ao próprio personagem – uma arte grande e rara! É exercido por aquele cuja visão engloba todas as forças e fraquezas que sua natureza lhe oferece, e depois adapta a elas um plano artístico até que cada uma apareça como arte e razão, onde até a fraqueza encanta o olho

[...] Pois uma coisa é necessária: que o homem alcance sua satisfação consigo mesmo – seja através desta ou daquela poetização e arte: pois só assim se torna plenamente suportável olhar para o homem! Quem está insatisfeito consigo mesmo está constantemente disposto a se vingar por isso: o resto de nós seremos suas vítimas, mesmo que seja tendo que suportar seu feio olhar. Pois o olhar do que é feio é ruim e ensombrece. (Nietzsche *apud* Jara, 2018, p. 173)

Não obstante, transformar-se, dar estilo ao caráter, é uma tarefa árdua e profunda, pois exige uma transvaloração de valores historicamente herdados, que já habitam nosso Corpo, como “instintos morais”. Além disso, como Nietzsche aponta em *Aurora*, quando o hábito é herdado nesse nível, os pensamentos por trás dele não são co-herdados, apenas os sentimentos.

Mas, como adverte Jara (2018), não se trata de herança entendida como biológico-genética, mas no sentido amplo das relações sociais que historicamente se tornaram Corpo nos homens, a ponto de converter as ações que derivam das forças configuradoras da vontade em sentimentos e em afetos, até que tenham a instantaneidade e a fixidez que comumente se aceita atribuir às pulsões e às ações que delas procedem.

Por isso, ressalta:

[...] todo homem tem que recomeçar, e muitas vezes com mais de um esforço, o longo périplo em direção à compreensão e ao domínio dos conceitos, ideias e valores com os quais seus semelhantes tentam dar ordem e sentido a suas ações, e isso começa com o aprendizado do alfabeto e do um mais um. (Jara, 2018, p. 199)

Em sua *Genealogia da Moral*, o filósofo fez uma crítica aos valores morais, começando pelo valor dos próprios valores. Defendeu que “[...] precisamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser questionado – para isso é preciso um conhecimento sobre as condições e circunstâncias em que nasceram, sob as quais se foram desenvolvendo e modificando” (Nietzsche, 1887/2009, p. 12).

Para ele, os valores foram criados em algum momento e em algum lugar – “eles surgem, transformam-se, desaparecem, dão lugar a outros”. Eles não são metafísicos. Estão escritos na história e, portanto, podem ser questionados. Para avaliá-los, criou a “ferramenta” do “procedimento genealógico”.

O “procedimento genealógico” configurou-se como um instrumento de diagnóstico que lhe permitiu desenvolver uma avaliação dos valores morais de seu tempo. Seu método envolve duas etapas principais. Na primeira, são relacionados os valores com o momento em que foram criados. Ou seja, relaciona-os ao modo de avaliar que os criou. Na segunda, é feita uma avaliação dessas próprias formas de avaliar.

O procedimento genealógico de Nietzsche é uma ferramenta útil e promissora que a psicanálise poderia utilizar para enfrentar a difícil tarefa de capacitar melhor o sujeito para lidar com o “mal-estar” de viver na civilização – e consigo mesmo.

3. Considerações finais

Neste trabalho, por uma triangulação de teorias, confrontei construções teóricas freudianas e nietzschianas, especialmente no que diz respeito às temáticas do inconsciente, do aparelho psíquico, do sujeito, da pulsão e da cultura, da religião e da moral. Observei esses conceitos de diferentes ângulos para produzir uma compreensão de como distintos pressupostos e premissas os afetam, tentando extrair lições e aportes para o campo psicanalítico. A utilização dessa estratégia permitiu-me ter uma abordagem mais abrangente desses fenômenos e construtos, devido à multidisciplinaridade que proporciona, uma vez que as fragilidades de uma área do conhecimento podem tornar-se a força da outra e assim ultrapassar as suas limitações.

Parto da premissa de que nenhum discurso, tomado isoladamente, pode dar conta da complexidade dos fenômenos aqui estudados, mas todos podem lançar alguma luz sobre eles. O que busquei, a partir de uma comparação com a abordagem nietzschiana, foi obter uma perspectiva mais ampla dos conceitos e construções teóricas da psicanálise freudiana, e não questionar sua validade. Minha intenção, ao final, é assinalar e explorar sua complexidade e, por sua vez, tentar criar oportunidades para que novas abordagens teóricas possam surgir e, quem sabe, desencadear alguma contribuição para a clínica psicanalítica.

Referências

- Assoun, P. (1980). *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- Di Matteo, V. (2011). Nietzsche e Freud: pensadores da modernidade. *Revista de Filosofia Aurora*, 23(33), 269-286.
- Freud, S. (1905). *Três Ensaio sobre a teoria da Sexualidade*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. VII. Um caso de histeria, Três ensaios sobre sexualidade e outros trabalhos (1901-1905), (pp. 117-231). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1914). *A história do movimento psicanalítico*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XIV. A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916), (pp. 13-73). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- Freud, S. (1915). *O Instinto e suas vicissitudes. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XIV. A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916)*, (pp. 115-144). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1919). Uma criança é espancada: Uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XVII. Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918)*, (pp. 191-218). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1923). *O ego e o id. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XIX. O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)*, (pp. 13-80). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1895). Projeto para uma Psicologia Científica. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. I. Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)*, (pp. 333-454). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Garcia-Roza, L. A. (1994,). *Freud e o Inconsciente*. 23. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009
- Itaparica, A. L. M. (2012). Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. *Cadernos Nietzsche* 30, 13-32.
- Jara, J. (2018). *Nietzsche un pensador póstumo*. Editorial UV de la Universidad de Valparaíso. Colección Pensamiento. Vaparaíso-Chile: Primera Edición.
- Lipovetsky, G. (1992). *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri/SP: Manole, 2005.
- Molina, S. L. (2017). *El cuerpo y el devenir de las fuerzas en Nietzsche*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Nietzsche, F. W. (1887). *Genealogia da moral: uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Nietzsche, F. W. (1882). *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- Nietzsche, F. W. (1883). *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.
- Nietzsche, F. W. (1881). *Aurora*. Buenos Aires: Bureau Editor, 2006.
- Zizek, S. (2006). *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.