

Filosofia e Psicanálise:
um exercício de *pinçar (com) análise* a
partir de Nietzsche e Freud

Alexandre Filordi de Carvalho

RESUMO

O artigo tem por objetivo sustentar que é possível uma aproximação do campo filosófico com a psicanálise. Tomando o pensamento de Nietzsche e de Freud como eixo de interlocução, procura evidenciar que ambos os autores trataram de empreender a destruição das evidências acerca do entendimento do sujeito e do lugar da subjetividade na história da Razão ocidental. A hipótese central é que a análise da teoria das pulsões em Nietzsche foi uma contribuição decisiva para o próprio entendimento de Freud acerca dos instintos e das pulsões em sua segunda tópica. Se a psicanálise dialoga desde o seu início com a filosofia, é possível sustentar que tal empreendimento não pode mais deixar de ocorrer, pois a temática do sujeito e sua constituição tornaram-se cruciais para o avanço do pensamento filosófico e psicanalítico.

PALAVRAS-CHAVE

Sigmund Freud; Friedrich Nietzsche; Pulsões; Sujeito

Philosophy and Psychoanalysis: an exercise
to *pinch(with)analysis* from Nietzsche and
Freud

ABSTRACT

The article aims to argue that it is possible to approach the field of philosophy and psychoanalysis. Taking the thought of Nietzsche and Freud as an axle for dialogue, try to show that both authors have tried to undertake the destruction of evidence about the understanding of subject and place of subjectivity in the history of occidental Reason. The central hypothesis is that the analysis of the theory of natural impulses and natural instincts in Nietzsche was a decisive contribution to Freud's own understanding about the impulsion's place and instincts in his second topic. If psychoanalysis dialogue since its inception with the philosophy, it is possible to argue that such an enterprise can no longer fail to occur because the matter of the subject and its constitution have become crucial to the advancement of philosophical and psychoanalytic thought.

KEYWORDS

Sigmund Freud; Friedrich Nietzsche; Natural impulses; Subject



*“Efetivamente, sobre o quê e sobre quem posso dizer:
‘eu conheço isto!’”?*
(ALBERT CAMUS)

A PINÇADA INICIAL

A Roma que se vê não é a Roma. Do mais distante caco da arquitetura feita, desfeita e refeita sobre uma trajetória histórica milenar de guerra, glórias e conquistas, até a representação atual de uma metrópole consubstanciada em seu caos cotidiano, Roma fala-nos o que é sem nos mostrar tudo o que é. Sua construção apenas indicia partes incontáveis de camadas superpostas, ora visíveis ora não. Trata-se de sítios sobre sítios arqueológicos. Todos eles trançados pela força do homem, da natureza, da política, do acaso, dos reinados, do tempo e de um espaço ocupado a partir do instante em que, aparentemente, apaga outro espaço.

Tomada por Freud num voo de imaginação, Roma foi utilizada por ele como metáfora introdutória à compreensão da força da vida mental. Ao convidar seu leitor a imaginar a cidade não habitada por humanos, mas por uma “entidade psíquica”, extraiu desse exercício a seguinte hipótese: assim como sucedeu a Roma, a vida mental encontra-se possuída de um “passado semelhantemente longo e abundante – isto é, uma entidade onde nada do que outrora surgiu desapareceu e onde todas as fases anteriores do desenvolvimento continuam a existir, paralelamente à última” (FREUD, 1990, p.88). Desde então, sabe-se que cada ser humano possui a sua própria “Roma”, sem ser a sua Roma “própria”.

Nesses termos, a luz lançada por Freud à vida mental fez sombra nos terrenos que a história do pensamento ocidental julgava evidente. Mas sob efeito diferente, alumiu a dimensão daqueles sítios ignorados e malvistas ao olho nu pela velha Razão, mesmo para o horror dos que reivindicavam o eterno lugar da evidência tornada sombra.



Mas como Roma nos ensinou: e se a história não for bem assim? Quer dizer, e se sob este sítio de indelével relevo de pensamento como o de Freud, este que sabemos psicanalítico, resguardasse algum sítio cuja evidência se furta à luminosidade corrente daquele relevo? E se houvesse caminhos subterrâneos que, uma vez descoberta apenas uma de suas trilhas, conduzissem-nos a uma arquitetura anterior cuja expressão, contudo, a psicanálise não pudesse negar? Nesse sentido, não convém a Roma esquecer suas *Romas*.

Sendo assim, a direção que eu gostaria de propor neste texto diz respeito a um exercício arqueológico. No sentido foucaultiano do termo, trata-se de adentrar em certos arquivos. A análise de suas instâncias discursivas podem auxiliar-nos a compreender a composição da psicanálise como saber inevitável que passou a nos situar em outra ordem de compreensão da vida psíquica e do su(jeito) a ela relacionado. Os arquivos nos quais buscarei orientação para este empreendimento encontram-se no pensamento de Nietzsche.

A minha hipótese é dupla. Em primeiro lugar, gira em torno da ideia de que o filósofo do *além-do-homem* edificou importantes conceitos e operadores que não podem ser furtados como sólidos arrimos da robusta problematização que a psicanálise não cessou de nos trazer com Freud: há um impensado que pensa fora do pensamento que pensa o impensado. Em segundo lugar, tentarei mostrar como alguns aspectos do pensamento de Freud podem reverberar e atualizar importantes empreendimentos do pensamento nietzschiano. Neste caso, trata-se de uma transleitura que se esforça para colocar a questão e os problemas do entendimento acerca da constituição do sujeito em uma ordem recíproca da destruição das evidências. Gostaria de destacar, contudo, que o texto não comporta um trabalho exaustivo acerca das possibilidades de aproximações das riquezas conceituais dos autores. O que tento conseguir é apenas uma sugestão de pista para um início de diálogo entre Filosofia e Psicanálise.

Se esta aposta aqui pretendida sobreviver aos lances de minha limitada linguagem, é bem possível que passemos a ver, ao menos por uma estreita brecha, que, desde Nietzsche, a Filosofia pode ser vista como espécie de húmus à Psicanálise. E que, desde Freud, a



Psicanálise traduz-se como húmus à Filosofia. Então, Filosofia e Psicanálise trançam-se em um *pinçar(com)análise*¹ de certas questões que se tornam irrevogáveis umas a outras. (De)compõem-se, assim, mutuamente para fazer de nosso pensamento e de nossas ações, que se atualizam incansavelmente, esta Roma em constante transformação.

Para tanto, lançarei mão de dois momentos como trajetória elementar de aproximação cuja pretensão é sustentar uma aproximação da Filosofia com a Psicanálise. Tendo como referência Nietzsche, buscarei evidenciar o quanto a semiótica das pulsões, a partir da vontade de potência, pode interpenetrar-se com as análises de Freud acerca da força pulsante da vida psíquica. O intuito é o de emergir a perspectiva de que ambos os pensadores são responsáveis, cada um a seu modo, por lançarem a destinação do sujeito para além de uma verdade constituída na razão do próprio sujeito.

Seja como for, é importante esclarecer que não se trata de apresentar ao leitor um fio de Ariadne a guiar-nos para fora dos labirintos de uma possível relação da Filosofia com a Psicanálise. Seria pueril sustentar uma sintonia sem tensões nas esferas de pensamento, de saber e de discurso filosóficos e psicanalíticos. Muito menos tecer uma pacificação epistemológica entre esses campos. Nem sequer dizer que Nietzsche comporta Freud, e que este supera aquele, ou coisa parecida. A pretensão é de pinçar, em cada um deles, lugares que se ocupam em aprofundar as certezas de nossas incertezas ontológicas. E que, seja lá de quais destroços ou terrenos históricos tenham sido parcialmente erigidos, ainda persiste uma irregularidade legível na relação de suas formações discursivas que auxiliam uma e outra a irem e a colocarem-se além do ponto em que estão.

¹ Devo mencionar que esta ideia ocorreu-me durante o desenvolvimento do texto. *Pinçar(com)análise* caberia, para além do jogo sonoro com a psicanálise, como tarefa mesmo de pinçar em Nietzsche e em Freud algo que, a meu ver, emerge como diálogo entre eles. Mas, depois, fiquei com a sensação de que já tinha visto o *pinçar(com)análise* em algum lugar. Eis que as armadilhas do inconsciente não me auxiliaram nem a ter certeza onde teria sido nem a saber se de fato vi o termo em algum lugar. Não posso, portanto, creditá-lo a alguém. Se o leitor souber, por favor, deixe-me ciente também. Fica registrado o meu impasse.



NIETZSCHE E FREUD: EM TORNO DO SUJEITO (DE)COMPOSTO

Na aurora dos anos de 1900, o mundo tomava ciência da *Traumdeutung* de Freud. A revolucionária obra tentava descortinar com exaustão os complexos sentidos do teatro onírico mental. A partir de então, interpretar os sonhos passou a consistir em remeter a ordem dos sentidos e dos significados para além das combinações traçadas pelo elo significante-significado do entendimento lógico-racional. Cada representação, no sonho, remete a uma manifestação, já em si, como interpretação. Há uma pulsão latente querendo falar e, independentemente das operações da razão, fala. Com a *Interpretação dos sonhos*, no limite, Freud começou a mostrar que o trono que a Razão ocupava, para fazer valer as regras do entendimento acerca de uma pretensa compreensão do que possui, ou não, no sentido racional, não passava de nuvens.

O desaparecimento de Nietzsche deu-se naquele mesmo ano. Parece-me que o acaso permitiu que o crepúsculo de um gênio se encontrasse com o alvorecer de outro gênio. Ao afirmar que “antes de mim não havia absolutamente psicologia” (NIETZSCHE, 2004, p. 114), o filósofo alemão chamava para si a responsabilidade por ter mostrado que o homem não passa de uma superfície em forma mal acabada, e que não evidencia em nada o que ele é. Nesse bojo encontrava-se a própria razão como mera superfície manifesta de um entendimento que a si próprio não entende. Se tomarmos por verdade o fato de que “o homem e o impensado são, ao nível arqueológico, contemporâneos” (FOUCAULT, 1999, p.450), então, o diálogo possível de extrair da aproximação de Nietzsche a Freud e vice-versa dá-se pelo fato de que ambos nos lançaram no abismo vertiginoso e sombrio do impensado.

No aforismo 120 de *Aurora*, o dedo do filósofo alemão começa a apontar com clareza o abismo no qual nos encontramos: “– ‘Não sei o que *faço*! Não sei o que *devo fazer*! – Você está certo, mas não tenha dúvida: *você é feito*! a cada momento!’” (NIETZSCHE, 2004, p.94). Assim começa a operar o martelo destruidor do filósofo, cuja energia se concentra no esfacelamento das ilusões do “eu” (*Ich*). As afirmações negativas que levantam a suspeita acerca do *fazer* dispõem a premência do ato e da decisão que o circunscrevem em



um duplo xeque. Não saber o que se *faz* é, de certo modo, anunciar que o instante do sujeito que cogita o seu fazer entrou em colapso. Sendo assim, as categorias racionais necessárias ao chamamento de uma decisão responsável do sujeito tornam-se insuficientes no momento decisivo do seu *fazer*.

Mas, de outra forma, a mesma paralisia que acomete o presente do não fazer também pode remeter o sujeito ali implicado num tipo de paralisia futura. Ele não sabe o que *deve fazer*! É possível enxergar em tal constatação a refinada corrosão destinada por Nietzsche ao kantismo dos juízos racionais, responsáveis por aquilo que se pode e se deve fazer. Trata-se de questionar a soberania de um sujeito racional que, desde Kant, passa a ter condição de poder saber, dever fazer e esperar o que lhe é permitido. Talvez, o que Nietzsche esteja anunciando é que todo jogo relacionado ao poder da razão humana, ao chamamento de seu dever e de uma esperança inabalável em sua razão estão, doravante, em plena ruína.

A questão pode ser assim enunciada. O sujeito racional é dissolvido juntamente com o seu saber. Ele não sabe, não dá conta de saber o que *fazer*; menos ainda: não sabe, não dá conta de saber o que *deve fazer*. Ele não controla mais suas ações e muito menos direciona a clarividência de seu saber. Ao contrário, ele é sabido naquilo que não sabe e é feito naquilo que não faz ou pensa que já fez ou fará.

O anúncio: *você é feito*, por Nietzsche, coloca em marcha o trabalho de destruição da evidência da unidade do pretense eu, sobretudo concernente às suas ações, ao ponto de projetá-lo para uma linearidade autoconstituída e autoconsciente de si mesmo. A influência da filosofia racional e do positivismo filosófico-racional tornou-se expressão de grande autoridade a cancelar a crença na evolução do espírito humano e no seu domínio racional sobre todas as coisas, inclusive sobre o seu próprio espírito. No limite, desde Descartes, a esse mesmo “eu” era demandada a exigência do pensar para poder existir de modo organizado. Com efeito, ao levar toda essa tradição em consideração, Nietzsche pôde enunciar: “acreditaram-se na exangue abstração ‘homem’, ou seja, numa ficção” (Ibid., p. 76).



O anúncio do “homem” como abstração e ficção tem por objetivo mostrar que o juízo acerca de sua própria realidade não diz respeito à sua *realidade*. O que ele faz escapa de seu próprio domínio. Há uma revolução copernicana aqui, isto é, uma nova perspectiva é inaugurada, descolando do centro de gravidade do homem tanto a proeminência da razão quanto a unidade de seu “eu”. Ele é desalojado de si mesmo, ou melhor, das crenças que o fizeram residir no que ele não *é*. Para Nietzsche, a necessidade de o homem acreditar em si mesmo como um eu surgiu apenas para dar crédito às coisas como unidade:

É *isso* que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de coisa... (NIETZSCHE, 2006, p.22).

Ora, colocar o homem sob um horizonte distinto de tais crenças é também colocar as coisas em outra dimensão. Desde que, inevitavelmente, também passemos a ver o corpo como uma extensão e forma, como “coisa” pertencente àquele “eu” – a velha *res extensa* – pode ser que essa relação de pertencimento se altere por completo. Também é possível pensar que a sua substância não seja a mesma, se deixarmos de partir de um “Eu-substância” como referência dada para as coisas. É então no contexto de uma virada de valor de crença, ou melhor, erguendo o umbral de um novo saber a respeito do que o homem *é feito*, que Nietzsche abre uma senda pela qual a psicanálise não cessará de ampliar, à medida que nela também caminha: o homem é habitado por uma multiplicidade de estados interiores.

Nietzsche leva-nos a ver que o universo desses estados interiores comanda as disposições que fazem de cada indivíduo singular uma composição única que se renuncia a efetivar-se de modo acabado. A não ser que entendamos por acabado o instante mais fugidivo de realização de um estado que já nos escapa, pois, em conjunto com aquela primeira efetivação – dizer em seguida seria impreciso e falso –, uma miríade de outros estados latentes exigem consecução. Assim, os estados interiores são expressão de uma verdadeira guerra para fazer valer a concretização das potências de cada um deles, numa espécie de eterno retorno de lutas.



Em um fragmento de Sils-Maria, de agosto de 1801, Nietzsche afirmava: “a constante metamorfose: num breve intervalo de tempo tens que passar por vários estados individuais. Para isso é preciso uma luta constante” (*apud* KLOSSOWSKI, 2000, p. 89). É na inevitabilidade dessa luta a metamorfosear o indivíduo que consiste o sentido do que Nietzsche designou de “vontade de potência”. Em sua eterna força, múltiplas pulsões rivalizam-se, lutam entre si, até que uma combinação seja possível. Também podem dispersar-se e podem enfraquecer-se, procurando maneiras de sempre retornarem como efetivação de suas realizações. Neste caso, são esclarecedores os termos de Klossowski:

a mudança do comportamento moral do indivíduo não é uma mudança determinada pela vontade consciente, mas pela própria organização do Eterno Retorno. Sob o signo do *Círculo vicioso* (independente do querer humano) é a própria natureza da existência, logo, também dos atos individuais, que se modifica intrinsecamente (KLOSSOWSKI, 2000, p.89).

Dessa forma, a vontade consciente do indivíduo não é independente. Ao contrário, é destinação forçada de sua natureza, devedora de uma modificação mais profunda que ele não controla. Assim, ainda sob a generosidade da interpretação de Klossowski, “o *eu*, o *you* também não têm uma realidade, a não ser como pura *modificação do Si Mesmo*” (Ibid., p. 53). Ocorre, contudo, e não há nenhum estranhamento nisso, que “o *Si mesmo* é apenas, no corpo, uma extremidade *prolongada do Caos* – os impulsos, sob uma forma orgânica e individualizada, são apenas delegados pelo *Caos*” (Ibid., p.53). Uma alteridade múltipla passa a estar inscrita num mesmo indivíduo. E esta alteridade, ao mesmo tempo orgânica e individualizada, é a vontade de potência. Em suas designações pulsionais reside o *Caos*, sendo elas o próprio *Caos*, pois, além de afetar a percepção com relação aos sistemas dos signos cotidianos, transtornam a continuidade das afecções e a capacidade de julgamento do sujeito.



A vontade de potência é o equivalente à própria vida em Nietzsche: “vida é precisamente vontade de potência” (NIETZSCHE, 2002, p.171). Fonte inesgotável e geradora da vida, conhece apenas o imperativo de sua vontade própria. A vontade de potência é o impulso primordial para além de qualquer valoração, para além de qualquer bem e mal². A sua força inequívoca reside no seu querer efetivar-se e valer-se o tempo todo. Para tanto, ela faz do indivíduo, e à sua revelia, um experimentador (*Versucher*) de incontáveis estados psicofisiológicos, violentando qualquer espécie de estabilidade pressuposta na sua relação com o exterior ou seu imaginário interior. Consideremos o refinado tom heurístico de Nietzsche nesta situação:

Tomemos uma experiência trivial. Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme o tipo de pessoa que somos, será um acontecimento bastante diferente. Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outra vê aí um motivo para brigar, outra examina sua própria vestimenta, para ver se algo nela dá ensejo ao riso, outra reflete sobre o ridículo em si, outra sente-se bem por haver contribuído, sem o querer, para a alegria e a luz de sol que há no mundo – e em cada caso houve a satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência (NIETZSCHE, 2004, p.93).

A *experiência trivial* imaginada pelo filósofo tem um tríplice papel. Em um primeiro nível, ela revela que, desde a mais ínfima e banal situação de vida, ou seja, de uma experiência qualquer, o sujeito participante da ação tornou-se um *experimentador* de um estado interno. O “tipo de pessoa que somos”, dessa forma, é coextensivo, na verdade, ao tipo de impulso que exigiu ali a sua satisfação. Por conseguinte, num segundo nível, a (re)lação do sujeito implicado na trivialidade da experiência não foi designada por sua cristalina escolha. O impulso agiu, ao “escolher” para ele o que decorreria a partir da afetação de um acaso: “alguém ri de nós”. O que veio a seguir limitou-se à satisfação do imperativo pulsional.

² Aqui não se trata de uma justaposição com a passagem de Freud acerca do id, como está situada em sua *Conferência XXXI*: “o id não conhece nenhum julgamento de valores: não conhece o bem, nem o mal, nem moralidade” (FREUD, 1990a, p. 95). Tamanha coincidência já antevê a nossa suposição de aproximação entre Nietzsche e Freud, como veremos. Contudo, a referência faz jus ao próprio Nietzsche. Quer seja por ter pensado o lugar dos valores criativos da vontade de potência fora dos juízos de valores, como podemos encontrar em *Para além de bem e mal*, ou por também ter afirmado que “as paixões [no sentido de um inevitável *pathos*] tornam-se más e pérfidas quando são consideradas más e pérfidas” (NIETZSCHE, 2004, p. 59 A.). Ou seja, fora de qualquer juízo de valor, elas não são nem más e nem podem ser boas. Elas são o que são.



Finalmente, neste caso, “a satisfação do impulso” apresentou-se como o *fatum* irrevogável da própria constituição da experiência do sujeito nela envolvido, isto é, como *necessidade* incontornável. Quer dizer que o sujeito tornou-se experimentador menos por seu próprio querer que pelo desejo e pela necessidade da conjuntura posicional de certa pulsão.

Levando em consideração esse tríplice papel do exemplo nietzschiano, um outro exercício de imaginação pode ser extraído do exemplo daquela experiência trivial. Sabendo que a vida é um estado de vontade de potência, portanto uma múltipla instabilidade constante estimada a partir das configurações dos impulsos, é possível indagar o seguinte: o que ocorreria se a mesma pessoa passasse por aquele mercado e, em sucessivas ocasiões, ela fosse interpelada pelo mesmo riso? Difícil crer em uma reação linear por parte dela. Provavelmente, a cada experiência com o riso, um novo *experimentador* adviria. Se a vontade de potência transmuta-se de forma livre, conforme uma “flutuação de intensidade” (KLOSSOWSKI, 2000, p.81), o sujeito da mesma experiência nunca será o mesmo. Ele desaparece imediatamente após o afluxo de investimento de um *quantum* de energia da vontade de potência, cedendo lugar ao próximo investimento energético que já pulsa, procurando a sua efetivação.

A vontade de potência realiza-se segundo as suas diferentes flutuações de intensidade. A partir dela, o sujeito experimentador de qualquer tipo de sua flutuação torna-se apenas um sintoma de todo o investimento dessa diatribe³ da vontade indômita. Eis aí um chiste a ser traduzido pelo espírito germânico: a vontade de potência como uma *Diät* (dieta, regime) imposta como *Trieb* (instinto) – o crisol primordial das pulsões. É a essa *diatribe* que *Zaratustra* se refere ao dizer que a vontade de potência é o “assim eu o quis!” e o “assim eu o quero!” (NIETZSCHE, 1983, p.240). Trata-se do que há de mais inefável e incontornável na criação constante do sujeito. Uma vez que “a vontade é um criador” (Ibid., p.241), encontramos no sujeito os efeitos das suas disposições alcançadas e a hiância de todo vir-a-ser

³ Para as várias possibilidades de acepções indicadas para o termo “diatribe” pelo Dicionário Houaiss da língua portuguesa, destaco o sentido de *afronta* ou de *crítica severa e mordaz*. O intuito é jogar com o sentido de que a vontade de potência afronta e critica severamente o estatuto de independência racional do sujeito e de seu poder de decisão plena na condução de suas ações.



que a criação ainda nele não exerceu. Dessa maneira, o sujeito torna-se uma semiótica das pulsões.

A esta altura, suponho que seja possível enxergar com mais clareza um conjunto de desdobramentos e problemáticas que o pensamento nietzschiano pode consentir à força do pensamento freudiano. E, levando tal proposta em consideração, eu diria que sob a evidência do abalo ao narcisismo do homem, atribuído por Freud a Copérnico, a Darwin e a si mesmo, seria necessário dar espaço a Nietzsche. As suas contribuições certamente adensam as estruturas conceituais do campo psicanalítico freudiano e, num lance de aposta, ousaria dizer que o influenciou de modo decisivo.

No prólogo da *Genealogia da moral*, datado de julho 1887, o filósofo da vontade de potência diagnosticou que “nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos: de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo” (NIETZSCHE, 2007, p.7). Talvez esta afirmação transborde os limites do próprio empreendimento acerca da genealogia da moral propriamente dita. Ela pode servir como chave de leitura da incompreensão acerca de tudo que ainda desconhecemos sobre nós, como homens do conhecimento que nos tornamos. Ao levar isso em conta, é possível vislumbrar a dificuldade que o entendimento da vontade de potência como necessidade determinante do homem pode acarretar. Então uma nova forma de “conhecimento” entra em cena como perspectiva de avaliar “nós, homens” com outros motivos.

O conhecimento racional é julgado por Nietzsche na forma de erro de avaliação dominante acerca do valor dos instintos e das pulsões primordiais, porque “somos limitados e vaidosos para conceber [...] que nós próprios, em nossas ações mais propositais, nada mais fazemos do que jogar o jogo da necessidade” (NIETZSCHE, 1983, p.172). A afirmação cunhada em *Aurora*, datada de 1880-1881, evidencia o ponto no qual o filósofo se colocou para chegar àquele enunciado: “não nos conhecemos”.



O jogo da necessidade tem na vontade de potência o seu perfeito encontro. Ambos estão relacionados em um estado de isonomia. Representa dizer que toda vontade de potência efetiva-se de forma necessária, e que a necessidade é o imperativo da vontade de potência. Nietzsche colocou na balança o peso de medida irrefutável da necessidade como determinante intransponível do que o homem é: “o homem, até a sua última fibra, é necessidade, e totalmente não-livre” (Ibid., p.36).

Ao colocar o arcabouço da interpretação nietzschiana acerca da necessidade da vontade de potência sob a lente da psicanálise de Freud, é possível ver com ampliação o lugar que as pulsões passam a preencher no exercício de conhecer o homem que não conhecemos. Sendo assim, não seria de todo impreciso afirmar que a vontade de potência está para Nietzsche como o id (*es*) está para Freud. Resguardadas as proporções peculiares de cada um dos termos e de suas idiossincrasias, ambos se apresentam como instância mais profunda imanente à natureza humana. A célebre afirmação de Freud acerca do *es*, situada em sua *Conferência XXXI*, de 1932[33], – *wo es war, soll ich werden* – “lá onde o id era (estava), o eu deve estar (deve advir)” (Cf. FREUD, 1990a, p.102)⁴, mesmo que a contrapelo, pode muito bem exemplificar a relação de necessidade que o inefável, quer seja do ponto de vista da vontade de potência ou do id, exerce na emersão de certo “eu”.

O curioso, contudo, é notar, na mesma conferência, o reconhecimento de Freud acerca da irrefutável influência de Nietzsche para a sua elaboração do id como o pilar de maior calibre da constituição do aparelho psíquico humano, o que foi determinante na virada da tópica freudiana. Referindo-se à necessidade de precisar os termos, depois de descobrir que tanto partes do ego quanto do superego são inconscientes, não mais lhe bastou o uso da nomenclatura “sistema inconsciente” para remeter-se à região mental alheia ao ego. A escolha do termo “id” – um pronome impessoal latino –, cuja acepção na transformação da história do

⁴ Na verdade, a tradução indicada aqui não acompanha a versão portuguesa que consta da seguinte forma: “Onde estava o id, ali estará o ego”. Fiz a opção, no entanto, de acompanhar a tradução que Lacan empreendeu para o *wo es war, soll ich werden* pelo fato de representar uma acepção mais apropriada para o verbo imperfeito *war*. Esta questão, Roudinesco (2008) explorou com exaustão na obra *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*, especialmente nas páginas 363-372.



pensamento freudiano passa, em Lacan, a ser *isso* foi fincada por Freud pelo fato de poder “expressar a principal característica dessa região da mente – o fato de ser alheia ao ego” (Ibid., p. 92). O acesso a essa chegada, a meu ver, parte da saída que Nietzsche pôde oferecer também com a sua teoria da semiótica das pulsões. Eis os termos de Freud: “Aceitando uma palavra empregada por Nietzsche e acolhendo uma sugestão de George Groddeck, de ora em diante chamá-lo-emos de ‘id’” (Ibid.). O que traz essa nova chamada?

Mesmo um leitor contrafeito ao domínio psicanalítico não deixará de remarcar algumas importantes conexões entre o campo da vontade de potência de Nietzsche e a configuração do id em Freud. No comando de cada uma destas frentes conceituais, o que as guia é a necessidade das pulsões. Para Freud, o id é a parte mais profunda e obscura, portanto inacessível, que fala e deseja comandar no sujeito. A dificuldade da definição impõe-se pelo fato de a própria linguagem não dar conta, em um só lance, de evidenciar a sua visibilidade. Tanto é que o pai da psicanálise tratou de precaver-se: “abordamos o id com analogias; denominamo-lo de caos, caldeirão cheio de agitação fervilhante” (Ibid., p.94). O caos está mais uma vez presente, transmutando o sujeito em uma contínua decomposição de si mesmo, como Nietzsche já o fizera.

É preciso notar ainda que, assim como o instinto (*Trieb*) é o terreno fértil das pulsões que se correlacionam à vontade de potência em Nietzsche, ele é o condutor catalítico que entorna o caldeirão fervilhante de Freud. E, sob o efeito da metáfora, é preciso notar que o seu fervilhar também não é passível de uma organização sistemática: apenas é *fatum*. Na indicação de Freud, o id:

está repleto de energias que a ele chegam dos instintos, porém não possui organização, não expressa uma vontade coletiva, mas somente uma luta pela consecução da satisfação das necessidades instintuais, sujeita à observância do princípio de prazer. As leis lógicas do pensamento não se aplicam ao id, e isto é verdadeiro, acima de tudo, quanto à lei da contradição (FREUD, 1990a, p.94)



Ao dar evidência a esses termos que por si só são esclarecedores, fica patente o grau de investimento que o id desempenha como tensor de forças à revelia de qualquer lógica do pensamento ou busca de princípio de identidade ou não contradição. Não é à toa que, ao abordar *o Ego e o id*, em 1923, Freud já ressaltava o papel da psicanálise, que consistia em não situar a essência do psíquico na consciência, pois – e aqui poderia ser Nietzsche dizendo: “Nós somos, vivemos por forças desconhecidas e incontroláveis” (FREUD, 1990b, p.89).

Energia, caos e luta das pulsões, necessidades instintuais e efetivação do prazer reforçam o sentido ficcional do sujeito. O *Ich*, ainda mais agora, é recorrência de todas essas vicissitudes irrefreáveis, uma ilusão nominal cuja superfície não passa de uma frágil miragem situada em um horizonte instável e errante, sob o qual o mando de força constante irracional exige suas necessidades (FREUD, 1990c). É possível afirmar que, desde Freud, passamos a deparar-nos com o amadurecimento da perspectiva de recusa do sujeito como transparência demonstrativa, capaz de regular, de dominar, de agir e de saber sobre si mesmo. O sujeito é dissolvido em nuances de estados psíquicos instintuais representantes de forças independentes que operam com energia própria. Contudo, não se pode perder de vista o lugar de Nietzsche como deflagrador da relação inefável da força da vontade de potência. Com ela, passamos a compreender a multiplicidade de estados presentes em cada indivíduo – as suas muitas almas – desde a própria vicissitude da força. Nietzsche já tratara de dissolver o sujeito, mostrando-o como ficção de (de)composições de forças.

Seja como for, a mim me parece que ambos os pensadores afiaram seus bisturis a fim de empreender uma vivisseção no sujeito considerado composto, a partir de seus domínios racionais, o sujeito do *cogito*, cuja relação com o seu mundo exterior e interior seja por ele guiada. Nietzsche e Freud destroem os valores preponderantes de uma época cuja grandeza dos domínios da Razão sequer pudesse cogitar de destituir o sujeito do posto que ali ocupava. Do contrário, tudo que pudesse decorrer da relação racional do sujeito com a história, com a política, com o progresso, com a “modernidade”, logo, com o avanço da Razão, também ruiria.



Desde então, Filosofia e Psicanálise ocupam o mesmo fronte por onde passa o impensado como lugar de constituição do sujeito que não é sujeito de si. O impensado tornou-se o duplo incalculável e inexponível do sujeito. Em Nietzsche, encontramos o vitalismo das pulsões que irrompem em causa própria, *necessariamente* em cada uma de suas vontades. No limite, podem até ensejar a loucura como ordem mais elevada do impensado que em nós pensa. Por isso mesmo que “em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova idéia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição veneráveis” (NIETZSCHE, 2004, p.21). E não seria a maior de todas as superstições veneráveis da história do Ocidente a crença no sujeito? Desfazendo-se deste valor venerável, o que teríamos como reposição? A questão é: não há mais reposição. São hiatos que compõem o sujeito, são descontinuidades que o irrompem como um estado plástico e mutável. Eis aí a sua destinação: tornar-se o que é, ao mesmo tempo que tudo dele escapa, impede-o de fugir de todas as vicissitudes nele resguardadas. A problemática passa a ser: “como tornar-se louco, não o sendo e não ousando parecer que o é?” (Ibid., p.22). Vale ainda lembrar que Freud não deixou de notar, já em sua primeira lição de psicanálise, que “num mesmo indivíduo são possíveis vários agrupamentos mentais que podem ficar mais ou menos independentes entre si, sem que um ‘nada saiba’ do outro” (FREUD, 1990d, p.21). Com efeito, esses agrupamentos são meras anuências do “rigoroso determinismo da vida mental” (Ibid., p.48), advindos da ordem lógica própria da força das pulsões.

O pensamento de Nietzsche e de Freud ocupa lugar privilegiado no exercício de revelação da experiência humana como modo de ser subjetivo que escapa do controle do sujeito. É possível dizer que com eles, e a partir deles, Filosofia e Psicanálise tornaram-se fronteiras dos impasses acerca dos limites da Razão. Desde então, o impensado se alojou como a face dupla do “Mesmo”, sendo o seu irreduzível “Outro”. Foucault soube precisar isso com acuidade:



O impensado (qualquer que seja o nome que se lhe dê) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo (FOUCAULT, 1999, p.450)

Tenho a impressão de que, ao indagarmos pela viabilidade de interlocução da Filosofia com a Psicanálise, podemos encontrar, desde Nietzsche e Freud, a própria vertigem face a um indescritível abismo. Com eles, “tudo o que se escondia por trás do emprego aparentemente simples do pronome ‘eu’” (FOUCAULT, 1994, p.205) foi libertado, revelando, dessa forma, a carne crua do próprio sujeito. “O sujeito: uma coisa complexa, frágil, da qual é tão difícil de falar, e sem a qual não podemos falar (Ibid. Id.). Não seriam eles o furo na borda do saber a respeito do próprio sujeito, colocando-o além de todos os “significantes-mestres”? (LACAN, 2003).

Tais aproximações, a mim me parece, são incontornáveis. Significa afirmar que em Nietzsche e em Freud, de uma forma ou de outra, deparamo-nos com a mesma escavação arqueológica a respeito do saber que se volta para o que o homem é. Não existem horizontes e perspectivas eternas. “O homem é algo que tem de ser superado” (NIETZSCHE, 1983, p. 250). O que teríamos então? Freud prontamente nos respondeu: “não lhes posso oferecer consolo algum, pois, no fundo, é isso que todos estão exigindo” (FREUD, 1990, p.170). O furo no saber sobre o sujeito não se fechará nunca mais. Ainda bem. Eis então a ponte entre um tipo de Filosofia e a Psicanálise: “o que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem, é que é um *passar* e um *sucumbir*” (NIETZSCHE, 1983, p.227).



A PINÇADA FINAL?

É certo que não posso imaginar algo que pudesse indiciar algum tipo de consideração final. As evidências só me deixam uma opção agônica: as aberturas que Nietzsche e Freud trouxeram no que o sujeito pensava que pensava, no que assentia em ser e no que cogitava fazer passou a lhe escapar. Doravante, ele não mais é, já *foi*. Ele é sintoma de algo que nele se realizou: pulsão efetivada. Um encontro de vontades conquistadas nele se revela, fazendo valer uma semiótica que em breve se desfaz: desinência deslocada.

Se é verdade que Freud (1990b) fazia objeção ao conhecimento limitado dos filósofos tão ocupados com a consciência em seu próprio domínio, encontramos por certo a mesma crítica de Nietzsche a tais filósofos e às suas filosofias da consciência. Importa dizer que, desde Nietzsche, a Filosofia pode dialogar com a Psicanálise, e vice-versa, conquanto foram os termos da não consistência e de seus não lugares que passaram a operar uma série de “questões em que *não* é dada ao homem a decisão sobre verdade e inverdade” (NIETZSCHE, 2007, p.68). Por conseguinte, Filosofia e Psicanálise podem articular-se como um necessário diagnóstico dos sintomas que se apresentam no sujeito como “todas as questões mais altas, todos os mais altos problemas de valores [que] estão além da razão humana.” (Ibid., p.68). Neste caso, Nietzsche é categórico: “compreender os limites da razão – apenas isso é verdadeiramente filosofia” (Ibid., p.68).

Lancemos, então, uma aposta e deixemos o diálogo aberto. O incômodo: as Ciências Humanas não prescindem do sujeito para tentar buscar o seu lugar no teatro dos jogos tempo-espaciais humanos, quer seja para afirmá-lo, para negá-lo, para supor a sua transformação, para entendê-lo, mas sempre a partir da pretensão de que ele está ou esteve ali, em algum lugar, em algum tempo. Mas não está, nem esteve. Já sabemos disso agora. Eis, então, alguns gestos que se anunciam:



Foucault, representando Nietzsche, mas poderia ser Freud, indagou:

Como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa, habite o que ele lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda, anime, por uma espécie de movimento rijo, essa figura dele mesmo que lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade obstinada? Como pode o homem ser essa vida cuja rede, cujas pulsações, cuja força encoberta transbordam indefinidamente a experiência que dela lhe é imediatamente dada? (FOUCAULT, 1999, p.450).

1) Lacan, representando Freud, mas poderia ser Nietzsche, afirmou:

Não esperem, portanto, de meu discurso nada de mais subversivo do que não pretender a solução. – [O motivo?] – Como é que se poderia captar toda essa atividade psíquica de outra maneira que não como um sonho, quando se ouve milhares de vezes no decorrer dos dias *essa cadeia espúria de destino e de inércia, de lances de acaso e de estupor, de sucessos falsos e de encontros desconhecidos que constituem o texto corrente de uma vida humana?* (LACAN, 1992, p.66).

Apesar disso, contudo, suponhamos, finalmente, que alguém sustente que não seja possível nem haja sequer qualquer possibilidade de diálogo entre a Filosofia e a Psicanálise, o que é perfeitamente legítimo. Tudo bem. Mas consideremos mais uma vez Nietzsche e Freud, a teoria das pulsões, de um lado; a força do instinto e do caldeirão do id, de outro. E, como quem não quer nada, recordemos Camus, o pensador do absurdo: “Efetivamente, sobre o quê e sobre quem posso dizer: ‘eu conheço isto!’”? (CAMUS, 2009, p.33). Não ficaríamos atônitos procurando os caminhos de volta para aquela Roma? Mas quem disse que todos os caminhos levam a Roma?



REFERÊNCIAS

CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. Record: São Paulo, 2009.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1999.

_____. Lacan, le “libérateur” de la psychanalyse. In: _____. **Dits et Écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994.

FREUD, S. Cinco lições de psicanálise. In: _____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1990d. (v. 11).

_____. Conferência XXXI. In: _____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1990a. (v. 22).

_____. “O Ego e o Id”. In: _____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 3. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990b. (v. 19).

_____. “O instinto e suas vicissitudes”. In: _____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 3.ed. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1990c. (v. 22).

_____. “O mal-estar na civilização”. In: _____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1990. (v. 21).

KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Rio de Janeiro, RJ: Pauzin, 2000.

LACAN, J. **O seminário: Livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1992.

_____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2003.

NIETZSCHE, F. W. **Além de bem e mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.



_____. **O anticristo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Os pensadores.** São Paulo, SP: Abril, 1983.

ROUDINESCO, E. **Jacques Lacan:** esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 2008.

**Alexandre Filordi
de Carvalho**

Professor de Filosofia da Educação na
Universidade Federal de São Paulo
(UNIFESP), *campus* Guarulhos;
Doutor em Filosofia (USP) e em
Educação (UNICAMP)
E-mail: filordi.carvalho@unifesp.br

Recebido em: 20/11/09
Publicado em: 31/03/2010