



# Nietzsche e os impasses do princípio de prazer: uma leitura a partir do primeiro período

*Nietzsche and the impasses of the pleasure  
principle: a reading from the first period*

**Rogério Miranda de Almeida**

---

Doutor em Filosofia pela Université de Metz, França, e em Teologia pela Université de Strasbourg, França, docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: r.mirandaalmeida@gmail.com

## **Resumo**

Este texto tem como objetivo precípua fazer ressaltar os impasses do princípio de prazer no primeiro período de Nietzsche, isto é, o período que compreende os “escritos trágicos” e as *Considerações extemporâneas*. A ênfase deste estudo, porém, recairá sobre os “escritos trágicos”. A questão de uma moral hedonística em Nietzsche é ambígua e paradoxal, na medida em que ela atravessou diversas reavaliações. Nota-se certo predomínio do binômio prazer-desprazer no período de transição, cuja referência principal é a obra

*Humano, demasiado humano* I e II. Todavia, no terceiro e no primeiro período, que é o foco destas reflexões, a principal característica é a de um *além do prazer* ou, mais exatamente, de um gozo que inclui tanto prazer quanto desprazer.

**Palavras-chave:** Prazer. Desprazer. Gozo. Pulsões. Moral utilitária.

### **Abstract**

*This text refers to the theme “The individual and culture criticism”. The aim is to connect this theme to the question of Nietzsche’s development path, as follows (and I mention directly the central thesis of my presentation): Nietzsche’s culture criticism is increasingly being realized as self-criticism of a particular individual and, as a matter of fact, the philosopher himself. The philosopher develops simultaneously as both the subject and the object of this criticism. Or, to put it in Nietzsche’s medical language: the philosopher becomes the doctor of his culture and, in his clinic, he is both “doctor and patient in the same person”. I wish to deal with this theme in a similar way to how it was already illustrated in the work Nietzsche-Wörterbuch – hopefully I will be able to point out some productive reflections by choosing to work this way. This method is characterized, among other elements, by the fact that it tries to remain as close to Nietzsche’s texts as possible.*

**Keywords:** *Pleasure. Displeasure. Delight. Drives. Utilitarian morality.*

---

## **Introdução**

A questão do *princípio de prazer*, que caracterizou as teorias analíticas de Freud antes da reviravolta de 1920 – com a obra emblemática *Além do princípio de prazer* –, insere-se na grande tradição hedonística que, convencionalmente, tem como chefe de fila Aristipo de Cirene (c. 435-356 a. C.). Dentro dessa mesma tradição, costuma-se também situar a “moral utilitária”, cuja referência principal é Epicuro (341-270 a. C.) e cuja tendência é a de identificar o bem com o útil. De resto, a moral que ressalta do movimento sofístico – que prevaleceu na Grécia durante o séc. V a. C. – é aquela para a qual a procura do útil, tanto da parte dos indivíduos quanto da *pólis*, é a única capaz de, racionalmente, guiar as ações humanas. Todavia, como uma

doutrina historicamente determinada nas esferas da política, da economia e da legislação inglesas, foi o *utilitarismo* de Jeremy Bentham (1748-1832) – co-ajudado por James Mill e por seu filho, John Stuart Mill – que, nos tempos modernos, notabilizou-se como o “princípio de utilidade”, denominado depois “princípio da máxima felicidade do maior número” e, finalmente, “princípio da máxima felicidade”.

Quanto a Nietzsche, suas relações com a tradição hedonística em geral e com o utilitarismo em particular são ambíguas e paradoxais. É bem verdade que o nome de John Stuart Mill já aparece nos fragmentos póstumos de 1880 – quando o filósofo estava elaborando *Aurora*. Na própria obra, *Aurora*, publicada em 1881, John Stuart Mill retorna nos parágrafos 51 e 132. Já no que concerne a Jeremy Bentham, é sobretudo no parágrafo 228 de *Para além de bem e mal* (1886) que Nietzsche não poupa crítica, nem sarcasmo, nem ironia às suas concepções de base. De resto, tanto em *Para além de bem e mal* quanto na *Genealogia da moral* (1887), Bentham, Mill e a moral utilitária inglesa em geral serão alvo da mais intensa e exaltada mordacidade do filósofo. Todavia, já num fragmento póstumo de primavera-verão de 1883, que tem por título: *O ponto de partida do louvor e da repreensão*, Nietzsche confrontava o *homem fraco* e o *homem forte* em suas respectivas atitudes do louvar e do repreender. O primeiro elogia ou censura porque é habitualmente assim que se procede; quanto ao homem forte, ele o faz porque se considera ele próprio como medida, como critério. Assim também, conclui o filósofo, deve-se interrogar a respeito dos moralistas e de seu “sentimento de potência”: veem-se eles como legisladores ou como instrutores das leis estabelecidas? Melhor: “Na controvérsia dos utilitaristas, são ambos os partidos unânimes? Bentham se sente como legislador, e Rée como dominado” (KSA 10, 7[137], p. 289).

Nietzsche conhecera Paul Rée (1849-1901) em Basileia, na primavera de 1873, quando esse, que fora ferido na guerra franco-prussiana, ainda trabalhava na sua tese de doutorado, defendida em 1875. Nesse mesmo ano, Rée publicou as *Observações psicológicas* e, em 1877, *A origem dos sentimentos morais*, que Nietzsche submeterá, na *Genealogia da moral*, aos mais cáusticos ataques. A amizade entre Paul Rée e Nietzsche – marcada por relações assimétricas e ambivalentes, nas quais o psicólogo reconhecia seu débito intelectual *vis-à-vis* do filósofo – durou cerca de sete anos. Numa das obras mais lúcidas e, do ponto de vista psicanalítico, mais penetrantes que jamais se escreveram sobre o autor de *Zaratustra*,

Lou Andreas-Salomé – que Nietzsche conhecera por intermédio de Paul Rée – afirma que fora por meio da *Origem dos sentimentos morais* que o filósofo se familiarizou com os chamados “positivistas ingleses” (Cf. ANDREAS-SALOMÉ, 1992, p. 94). Com efeito, costuma-se dividir o positivismo em duas formas históricas fundamentais: o *positivismo social*, que, além dos franceses Saint-Simon e Auguste Comte, inclui o inglês John Stuart Mill, e o *positivismo evolucionista*, representado pelo também inglês Herbert Spencer.

O certo é que no segundo período de Nietzsche – que eu considero de transição, isto é, uma charneira ou um *entre dois* entre a primeira e a última fase – nota-se a predominância de moral hedonística e, em certos aspectos, utilitária, no sentido em que está constantemente a retornar a reivindicação de uma gerência calculada da felicidade, sob a fórmula: procurar o prazer e evitar a dor. Nesse período – que compreende: *Humano, demasiado humano* (1878), *Miscelânea de opiniões e sentenças* (1879), *O andarilho e sua sombra* (1880), as cartas e os fragmentos póstumos a ele relacionados – recorrem, além das noções de prazer e desprazer, aquelas que se referem aos motivos e aos móbeis do comportamento humano: o amor-próprio, o instinto de conservação, o sentimento de potência, etc.

Todavia, a partir de *Aurora* (1881) e, sobretudo, em *Para além de bem e mal* e na *Genealogia da moral*, Nietzsche assestará todas as suas armas contra os partidários do utilitarismo, na medida em que ele declara que esses autores dão prova de um mau gosto, de uma superficialidade, de uma trivialidade e de uma total ausência de espírito em matéria de filosofia e de história. Na verdade, não se trata somente do utilitarismo, mas também do hedonismo, do pessimismo, do eudemonismo e, enfim, de todas aquelas maneiras de pensar que medem o valor das coisas a partir de fenômenos acessórios, secundários, isto é, do prazer e do desprazer. Trata-se, conclui Nietzsche, de “maneiras de pensar superficiais e de ingenuidades que todo homem dotado de força *criativa* e de uma consciência de artista não pode senão considerar do alto, com ironia e compaixão” (JGB 225, KSA 5, p. 160, grifo do autor)<sup>1</sup>.

Ora, um estudo sobre as reavaliações que opera Nietzsche em torno do binômio prazer-desprazer implicaria percorrer todos os três períodos de sua vida produtiva, o que extrapolaria os limites formais de um artigo.

---

<sup>1</sup> Que fique claro desde o presente: todos os itálicos nas citações que faço de Nietzsche se encontram como tais no original.

De resto, no interior de cada período, notam-se igualmente rupturas, retomadas e reinterpretações. Eis a razão pela qual necessário se faz optar por um desses três períodos e, no caso específico dessas reflexões, considero a primeira fase como sendo aquela que, com mais propriedade, aponta para o caráter paradoxal e ambíguo das intuições de Nietzsche sobre a questão prazer-desprazer<sup>2</sup>.

### **Prazer-desprazer e gozo nos “escritos trágicos”**

O primeiro período produtivo de Nietzsche – em que o filósofo dá início a suas atividades professorais na Universidade de Basileia (1869) – é marcado pelas análises em torno do nascimento, desenvolvimento e morte da tragédia grega, assim como de suas expressões e da influência que ela exerceu sobre a cultura helênica. Além de suas atividades magisteriais e da redação de notas, esboços, planos e textos para conferências, o jovem filólogo escreve: *O nascimento da tragédia* (1872), *O Estado grego* (1872), *A disputa de Homero* (1872), *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873), *O drama musical grego* (1870), *Sócrates e a tragédia* (1870), *A visão dionisíaca do mundo* (1870) e outros. Entre 1873 e 1876, vêm a lume as quatro *Considerações extemporâneas*: *David Strauss, o devoto e o escritor* (1873); *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874); *Schopenhauer como educador* (1874); *Richard Wagner em Bayreuth* (1876). Os temas que, de modo geral, caracterizam esses escritos são: a arte trágica e a cultura, a metafísica e a moral, a política e a linguagem, a religião e a ciência – ciência na acepção grega do termo. No entanto, é a problemática da estética e da cultura que domina aquilo que eu designo pela expressão “os escritos trágicos”, enquanto as *Considerações extemporâneas* se ocupam mais particularmente da cultura (*Kultur*), no sentido em que esses textos vêm ampliar e, ao mesmo tempo, aprofundar o significado e a oposição que existe entre cultura e civilização (*Zivilisation*) e, mais especificamente, a civilização alemã e europeia do séc. XIX<sup>3</sup>. Mas em que propriamente con-

<sup>2</sup> Para uma análise mais extensa da questão prazer-desprazer em Nietzsche, veja o meu: *L'au-delà du plaisir: une lecture de Nietzsche et Freud*, Lille: Université de Lille III, 1998, Chapitre II: Nietzsche et l'utilitarisme.

<sup>3</sup> Com efeito, convém relevar que a língua alemã, e Nietzsche em particular, fazem uma nítida distinção entre os termos *Kultur* e *Zivilisation*, grafados também assim: *Cultur*, *Civilisation*. Pela palavra *Kultur*, quer o filósofo significar, o mais das vezes, aquilo que entendemos por

sistem as intuições e reavaliações que, nos “escritos trágicos”, desenvolve Nietzsche com relação ao binômio prazer-desprazer?

Deve-se, antes de tudo, notar que nos primeiríssimos textos – nos quais o filósofo luta simultaneamente em favor e contra a concepção schopenhaueriana da arte, do mundo e da existência – prazer e desprazer, dor e volúpia, pesar e gozo se relacionam através de uma incessante dinâmica de inclusão e exclusão, de separação e reunificação, de imbricação e desagregação, de superação e recriação. Assim, na tentativa de compreender a criação artística e a fruição que dela deriva, Nietzsche várias vezes recorre à experiência que suscitam os fenômenos da harmonia e da dissonância. Com efeito, num fragmento póstumo de primavera-verão de 1883, pondera o filósofo: não existe o belo natural, ou o belo em si, mas há a fealdade que perturba e um ponto de indiferença que não pertence nem a um nem a outro. Que se considerem, por exemplo, a realidade da dissonância e suas relações com a idealidade da harmonia. A dor ou o desprazer nelas se revela como uma sensação produtiva, na medida em que o artista tenta superar o desarmônico e, ao mesmo tempo, atingir a idealidade da consonância. Mas até aonde vai essa idealidade? Ela se exprime, sugere Nietzsche, como algo que vive e cresce continuamente, ou como um mundo que, pela criação, expande-se dentro do próprio mundo. Mas o próprio Nietzsche não parece estar convencido com essa dedução, porquanto ele continua a indagar pela natureza do “gozo” e, mais precisamente, pelo gozo de algo que não é real, mas somente ideal. Talvez – interroga-se – toda vida, na medida em que se desdobra como gozo, não seja outra coisa senão essa mesma realidade? Qual seria, portanto, o ponto de indiferença para o qual tenderia a natureza? Melhor ainda: como é possível a ausência de dor? Se a

---

“civilização”, a saber, o conjunto das produções culturais e materiais de uma determinada época, de um determinado povo ou da sociedade em geral. Temos, portanto, uma acepção positiva do termo, na medida em que ele designa a aquisição de conhecimentos e de experiências vitais que marcaram e enriqueceram os diferentes povos que as produziram. No entanto, com o termo *Zivilisation*, Nietzsche se refere, na maioria das vezes, ao requinte excessivo, à decadência ou degenerescência dos valores que uma cultura, ou diferentes culturas, criaram. Consequentemente, essa palavra tem uma conotação patentemente negativa, ou depreciativa, na medida em que se trata dos valores que agora se transformaram ou, mais precisamente, retornaram-se contra si próprios. Note-se, porém, que no capítulo 18 de *O nascimento da tragédia*, o filósofo, ao invés de *Zivilisation*, serve-se do termo *Cultur*. Assim, a *alexandrinischen Cultur* (civilização alexandrina) designa a decadência do mundo moderno europeu, e particularmente alemão, que, na visão de Nietzsche, remonta ao modelo socrático do “homem teórico”.

intuição é um produto estético, o que é finalmente o real? O que é que se intui? (Cf. KSA 7, 7[116], p. 164-165). Na verdade, seria mais apropriado perguntar-se: quem, finalmente, intui? Qual é o sujeito da intuição estética e do gozo que ela acarreta?

Não é, pois, por acaso que, noutro texto da mesma época, Nietzsche fará estas três declarações, que são reveladoras de um teor e de uma cor nitidamente schopenhauerianas: “1. Tudo subsiste pelo prazer, cujo meio é a ilusão. 2. O único verdadeiro ente é a dor e a contradição. 3. Nossa dor e nossa contradição são a dor e a contradição originárias, rompidas pela representação (que engendra o prazer)” – (Cf. KSA 7, 7[169], p. 204-205). Aqui o filósofo deixa pressupor que o Uno originário necessita do homem, por meio do qual, retornando sobre si mesmo, contempla-se e, ao mesmo tempo, liberta-se. Por conseguinte, o fenômeno manifesta e esconde a um só tempo a essência da dor originária (*Urschmerz*) e da contradição originária (*Urwiderspruch*). E isso porque, através da ilusão que propicia o mundo da arte, o próprio homem transforma, plasma, transfigura e, incessantemente, *recria* sua dor e sua contradição, que, de outro modo, resultariam insuportáveis. Pode-se, pois, deduzir que o sujeito nietzschiano, nesses primeiríssimos escritos, vive e simultaneamente goza da *com-penetração* do prazer e da dor, da satisfação e da insatisfação, da ficção e da recriação que não somente constituem a essência do mundo, mas também o justificam eternamente como fenômeno estético. Com efeito, na medida em que o sofrimento é rompido pela representação, a própria existência se transforma em obra de arte ou, melhor, ela é uma *contínua obra de arte*, porquanto o destruidor é também um criador, ou um insatisfeito que não cessa de, paradoxalmente, completar-se em e a partir de seu próprio transbordamento. Nesse sentido, poder-se-ia falar de uma *imitação da natureza*, mas, na verdade, convém melhor dizer que se trata de uma transformação, ou transfiguração, da natureza em obra de arte. Eis a razão pela qual é lícito também afirmar que criação, recriação e vir-a-ser são quase sinônimos sob a pena de Nietzsche, porquanto é no vir-a-ser que se mostra a natureza das representações e, por conseguinte, da constante recriação e do eterno plasmar do mundo. Ora, o gozo que promana dessa dinâmica manifesta, por isso mesmo, plenitude de forças e de relações de forças, superabundância e transbordamento que não conhecem nem saciedade nem fim. É o que lemos num texto da mesma época, fim de 1870–abril de 1871, no qual o filósofo assevera: “Apresentar a *vida* como um *sofrimento inaudito* que, a cada momento, está sempre a produzir



uma forte sensação de prazer por onde, enquanto seres que sentem, alcançamos certo equilíbrio e frequentemente mesmo um excedente de prazer” (KSA 7, 7[202], p. 216). Nessa perspectiva, o homem é simultaneamente artista e fenômeno, mas ele é também *vontade*, na medida em que revela essencialmente a impulsão básica do mundo, que é vontade. Vontade e vida, ou melhor, uma vontade que se exprime como vida: “A vida como um contínuo espasmo produzindo fenômenos, e fazendo-o com prazer” (KSA 7, 7[204], p. 216).

Essas intuições em torno do gozo que acompanha a criação artística se desenvolvem como uma espécie de prelúdio ou de exercício que o jovem filósofo retomará e aprofundará em sua obra inaugural (*O nascimento da tragédia*) – inaugural no sentido de ter sido o primeiro livro publicado por Nietzsche –, cujo tema central é o nascimento, o florescimento e a morte da tragédia. Nessa obra, publicada em janeiro de 1872, Nietzsche analisa, na seção 22, o gozo que tanto o artista quanto o espectador trágico experienciam durante o desenrolar da tragédia. Como explicar – interroga-se o filósofo – que o artista e o espectador criam figuras e imagens para logo em seguida destruí-las? É como se a destruição da visibilidade, ou da bela aparência, fosse a condição mesma para se aceder ao invisível ou à fruição daquilo que não deve aparecer. Ora, conclui Nietzsche, essa formidável pulsão dionisíaca, que caracteriza essencialmente a tragédia, faz submergir todo o mundo apolíneo e nos dá a pressentir que, por trás do próprio aniquilamento dos fenômenos, existe uma alegria estética primordial, ou, em outros termos, “uma alegria originária (*Urfreude*) no seio mesmo do Uno originário”. Na seção 24 da mesma obra e, mais precisamente, no contexto das relações entre o harmônico e o desarmônico, Nietzsche irá falar de um prazer originário (*Urlust*) que o dionisíaco sente mesmo na dor. De sorte que essa imbricação radical entre prazer e desprazer, ou entre dilaceramento e volúpia, revela-se como a matriz comum tanto da música quanto do mito trágico<sup>4</sup>.

Alguns meses após a publicação do *Nascimento da tragédia*, Nietzsche começa a redação da primeira das *Considerações extemporâneas* (*David Strauss, o devoto e o escritor*). No curso do mesmo ano, ele escreve títulos, notas e esboços para aquele que seria *O livro do filósofo*, que, na verdade, é um estudo

---

<sup>4</sup> Para uma análise mais aprofundada dessa questão, veja o meu *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005, capítulo I, seção 1: Apolo e Dioniso.



sobre os filósofos gregos antes de Platão<sup>5</sup>. Paralelamente, ele elabora reflexões sobre o problema da linguagem e sobre as relações entre a arte e o conhecimento, a arte e a ciência, a verdade e a mentira. Dessas análises e elaborações resultaram os escritos póstumos: *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873) e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873).

Ora, por entre as considerações que o filósofo tece durante este período, vemos recorrer a questão de um *além do prazer*, na medida em que prazer e dor são concomitantes ao nascimento, à formação e aquisição do conhecimento. É o que Nietzsche ressalta da maneira mais explícita num fragmento de verão de 1872–início de 1873, ao afirmar que são as mais ínfimas sensações de prazer e desprazer que constituem o verdadeiro material subjacente ao desenvolvimento de todo saber. Portanto, infere o filósofo: “O verdadeiro segredo encontra-se nessa superfície onde a atividade nervosa inscreve, tanto no prazer quanto na dor, as suas formas: o que constitui a sensação projetada, ao mesmo tempo, *formas* que, por sua vez, geram novas sensações” (KSA 7, 19[84], p. 448). É digno de nota o fato de Nietzsche vincular – íntima e radicalmente – a gênese e o desenvolvimento do saber às sensações de prazer e desprazer; mas um prazer e um desprazer que caminham *pari passu*, vale dizer, de maneira simultânea, concomitante, tautócrona. De resto, é essa mesma atividade nervosa que *inscreve* formas – Lacan diria: *letras* – nesse, por assim dizer, estofado de onde parte a significação e, em última análise, o saber.

Contudo, se prazer e desprazer – nos textos que até agora examinamos – acham-se de tal modo vinculados um ao outro a ponto de se revelarem imprescindíveis à própria gênese e formação do saber, cabe levantar esta outra interrogação: considerando-se o caráter eminentemente paradoxal da escrita e do pensamento nietzschianos, não se poderia falar de um deslocamento de acento ou mesmo de uma reavaliação no interior dos próprios “escritos trágicos”? Mais claramente falando: prazer e desprazer

---

<sup>5</sup> Convém notar que as análises em torno dos filósofos “pré-platônicos” remontam às preleções proferidas por Nietzsche no semestre: entre o inverno de 1869 e a primavera de 1870. A partir dessa data, encontram-se, com efeito, expressões tais como: *filósofos pré-platônicos* (*Vor-Platonische Philosophen*) e também, sob a forma de títulos: *Os filósofos pré-platônicos* (*Die vorplatonischen Philosophen*) e *Filósofos pré-platônicos* (*Vorplatonische Philosophen*). Como se pode constatar, Nietzsche não emprega o termo usual, *pré-socráticos*, porquanto ele inclui Sócrates na linhagem dos filósofos que precederam Platão, com a reserva, porém, que ele vê em Sócrates o começo da decadência da filosofia. Contudo, o mais curioso é verificar que o nome do próprio Platão aparece em uma dessas listas (Cf. KSA 7, 3[84], p. 82).

podem não somente ser vistos como duas modalidades ou duas expressões daquela dinâmica originária, que é o gozo, mas também – e antes de tudo – como duas sensações contrárias e antitéticas, confrontadas uma com a outra?

### Uma moral utilitária?

Com efeito, num texto da mesma época – verão de 1872–início de 1873 –, que trata da sensação, da memória, da causalidade e da consciência, Nietzsche não somente se refere explicitamente às leis da natureza, mas – o que é mais surpreendente ainda – evoca a questão básica da *moral utilitária* (procurar o prazer e evitar a dor) como a única realmente válida e determinante para a apreciação dos juízos de valor. Assim, depois de afirmar que a infrangibilidade das leis naturais revela que a sensação e a memória estão inscritas na essência mesma da natureza; depois também de declarar que a decisão é ditada pelas sensações de prazer e desprazer, ele conclui dizendo: “Toda a *lógica* na natureza se resolve então num sistema *de prazer e desprazer*. Cada coisa procura o prazer e foge ao desprazer, eis aí as leis eternas da natureza” (KSA 7, 19[161], p. 470).

Nesta série de reflexões, emerge não somente a questão da *utilidade* ou *não utilidade* das ações, mas também o caráter pragmático da sociedade no seu afã, ou no seu instinto de conservar-se e sobreviver. Conseqüentemente, a “verdade” aparece não como aquilo a que os homens aspirariam como que movidos por um instinto de veracidade, mas, antes, como uma necessidade social e, portanto, como uma estratégia que vem tornar suportáveis as dificuldades que a própria vida apresenta. Essa é a razão pela qual os homens não cessam de tramar e dissimular, de enganar e lisonjear, de mentir e ludibriar, de representar e mascarar-se, pois, afinal de contas, que lhes importa a “verdade”? “Todas as virtudes – acentua Nietzsche – nascem a partir de necessidades. Com a sociedade tem início a necessidade de veracidade. [...] A fundação dos Estados suscita a veracidade. O instinto de conhecimento tem uma fonte *moral*?” (KSA 7, 19[175], p. 473).

Essa problemática guarda mais de uma relação com as análises que Nietzsche desenvolverá no escrito póstumo de 1873, sintomaticamente intitulado: *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Nesse texto – em que se faz claramente notar a influência de Hobbes –, retorna igualmente a questão de uma *moral utilitária*, ou hedonística, na medida em que nele se

fazem distinguir os traços principais que a caracterizam: fugir ao tédio, ou à dor, buscar o prazer e procurar manter-se em paz com seus semelhantes. Com efeito, declara o filósofo:

Na medida em que o indivíduo quer conservar-se em face de outros indivíduos, ele usa de sua inteligência, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para a dissimulação. Mas na medida em que o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça, em conformidade com este acordo, para que pelo menos o aspecto mais brutal do *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo (WL 1, KSA 1, p. 877).

Assim, o que importa em primeiro lugar não é, segundo Nietzsche, evitar ser enganado, mas, sobretudo, evitar ser prejudicado pelo engano. De sorte que, em última instância, não é a ilusão que os homens odeiam, mas as consequências nocivas e prejudiciais que dela possam redundar. De igual modo, a aspiração à verdade é válida somente na medida em que esta possa acarretar consequências úteis, agradáveis e propícias à conservação da vida, enquanto que diante do chamado conhecimento puro, desinteressado, o homem se mostraria totalmente indiferente. Melhor: em face de verdade ameaçadoras, perniciosas ou destrutivas, ele se comportaria com uma disposição e uma vontade francamente hostis (Cf. WL 1, KSA 1, p. 878). Portanto, a conclusão a que chega o filósofo não poderia ser senão esta: a verdade só é abraçada na medida em que ela é suscetível de verificar-se como um meio de defesa contra as ilusões adversas, isto é, contra aquelas ilusões que poderiam produzir um aporte de desprazer ou representar uma ameaça, uma perda ou um dano às relações dos indivíduos. Por conseguinte: “A exigência de verdade significa: não faça aos homens, através do engano, nenhum mal. Para o conhecimento puro e sem consequências da verdade, o homem tem somente indiferença” (KSA 7, 19[253], p. 499).

A questão da crença na verdade obsidia Nietzsche não somente nesses primeiros escritos. Ela continuará ocupando seu pensamento também nos escritos posteriores e, mormente, naqueles que caracterizarão o terceiro e último período, quando o filósofo se revelará um mestre consumado na arte de analisar, dissecar, diagnosticar e mostrar em plena luz as forças e as relações de forças, criadoras de valores. É, com efeito, neste último período que se elaboram mais explicitamente os três conceitos básicos da filosofia

nietzschiana: o niilismo, o eterno retorno e a vontade de potência. Essa é também a razão pela qual o autor de *Zarathustra* não mais se perguntará pela questão da *verdade* enquanto tal, mas antes – e principalmente – por esta outra: o que é a *vontade* de verdade? Em termos mais claros e precisos: *o que é, no sujeito, que quer?* É a *vontade de potência*, a qual se manifesta como vontade de construir e destruir, de criar e recriar, de plasmar e remodelar, de assenhorar-se e apropriar-se, de expandir-se e querer mais. Mas uma incurção pelos segundo e terceiro períodos de Nietzsche nos levaria a desbordar dos limites dessas reflexões, cujo escopo inicial foi – e continua sendo – o de analisar a problemática do binômio prazer-desprazer nos textos de sua primeira produção. Urge, portanto, examinar agora em que consistem os impasses que essa questão irá suscitar no fim do primeiro período.

### **Fim do primeiro período: reavaliações**

Curiosamente, ao longo do ano de 1875 retorna novamente a questão do gozo, ou de um *além do prazer*, no sentido em que as pulsões de vida e de morte – como mais tarde as denominará o inventor da psicanálise – não cessam de mutuamente combater-se, provocar-se, reconciliar-se e continuamente se superar<sup>6</sup>. Nessa perspectiva, compreende-se então por que Nietzsche frequentemente associa a vontade de verdade e de conhecimento a uma pulsão de destruição. É o que ele enfatiza, por exemplo, num texto do verão de 1875, no qual constata a surpreendente existência, na vida dos pensadores, de duas pulsões inimigas que se combatem reciprocamente, mas, na realidade, estão submetidas a uma pressão de tal ordem que parecem – e não somente parecem – caminhar sob o mesmo jugo. Há, portanto, diz o filósofo, a impulsão que quer o conhecimento e deve incessantemente deixar o solo sobre o qual vive o homem para aventurar-se em busca do incerto e do ainda não conhecido. Há também a impulsão que quer a vida e que se vê obrigada a tatear à procura de um lugar mais ou menos firme onde possa firmar o pé. Por conseguinte, esse perene combate entre a vida e o conhecimento é tanto mais intenso quanto mais potentes são as duas

---

<sup>6</sup> Para a questão das pulsões de vida e de morte, veja a obra emblemática de Freud, *Além do princípio de prazer*, que justamente imprimiu a “reviravolta” na teoria analítica a partir de 1920: FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips*. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999. v. XIII.

tendências que se digladiam e, ao mesmo tempo, se entrelaçam e se incluem uma na outra. Isso é eminentemente paradoxal na medida em que a vida resulta mais plena, mais abundante e florescente e, em contrapartida, o conhecimento torna-se mais insaciável, mais premente e ávido de novas e ainda não experienciadas aventuras (Cf. KSA 8, 6[48], p. 115-116).

Como se pode deduzir, ao invés da fórmula típica da tradição hedonística – procurar o prazer e evitar a dor –, nota-se aqui um deslocamento de acento para outro tipo de gozo, um gozo ou um prazer primordial que, sob muitos aspectos, antecipou aquilo que Freud chamará de *um além do princípio de prazer*, o qual se traduz pela luta interminável das pulsões de vida e de morte. Nessa dinâmica interminável de construção e destruição, prazer e desprazer não se excluem nem se opõem de maneira irreduzível, mas, antes, pressupõem-se, imbricam-se e entrelaçam-se radical, essencial e inerentemente. Na verdade, essas intuições em torno de um gozo originário que, ao mesmo tempo, abraça e vai além do binômio prazer-desprazer já se encontram – além de Nietzsche e Freud – em pensadores tão diversos quanto Empédocles, Platão, Agostinho e Schopenhauer<sup>7</sup>.

Nos textos nietzschianos do fim do primeiro período, de que ora nos ocupamos, o filósofo chega mesmo ao paradoxo de exibir e saudar a dor como um componente inseparável ou, melhor, como algo imprescindível à própria felicidade. É o que se pode constatar num conjunto de notas – onde se misturam análises e críticas – em torno do livro de Eugen Dühring, intitulado *O valor da vida*. Numa dessas anotações, escritas igualmente no verão de 1875, lemos o seguinte: “Seria uma completa inépcia afirmar que o prazer nada mais é que a cessação da dor, de sorte que se poderia desejar a felicidade caso a vida fosse plenamente formada de dores. A abundância de dores abre mesmo a perspectiva sedutora de uma equivalente abundância de prazeres” (KSA 8, 9[1], p. 156). Mas, se esse é o caso, o que é finalmente o prazer? Este consiste, para Nietzsche, num grau mínimo de excitação e de dor, o que o leva também a concluir que há, em todo prazer, a necessidade, a falta e mesmo a exigência de uma excitação, conquanto mínima, que faça o sujeito gozar. A dor não seria, paradoxalmente, senão o excesso da satisfação dessa falta e dessa necessidade. Chega, pois, o filósofo à constatação de que tanto o prazer quanto a dor são positivos, na medida em que ambos suprimem uma falta.

<sup>7</sup> A este respeito, veja o meu *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.

A dor, no entanto, cria ao mesmo tempo uma nova necessidade que, por sua vez, exige a diminuição da excitação (Cf. KSA 8, 9[1], p. 156).

Certo, essas definições pertencem ao conjunto de anotações que tecera Nietzsche a partir da leitura que fizera do livro de Dühring. Todavia, o próprio autor de *Zarathustra*, num texto do inverno de 1872/1873, define prazer e desprazer por meio desta formulação elíptica: “Prazer: excitação com proporção. Desprazer: excitação com falta de proporção” (KSA 7, 23[4], p. 539). Uma definição idêntica a esta reproduzirá ele noutro texto da mesma época, ao referir-se à fruição que sente o artista diante das proporções numéricas: “Todo prazer se reporta à proporção e todo desprazer à desproporção” (KSA 7, 23[42], p. 557)<sup>8</sup>.

Mas se agora voltarmos ao fim do primeiro período, veremos que num fragmento póstumo – fim de 1876–verão de 1877 – prazer e desprazer tornam de novo a se entrelaçar e a se incluir. E o mais curioso ainda é constatar que, ao prazer, Nietzsche atribui mais ou menos o mesmo significado que dará Freud ao *princípio de prazer*, vale dizer, a diminuição ou atenuação de excitações acumuladas. Assim:

Todas as coisas *repentinamente*, quando não *prejudicam*, agradam; isto ocorre com o chiste, o brilho, os tons e as sonoridades fortes (luzes, rufar de tambores). É então que uma tensão se relaxa, pois ela excita sem produzir dano. E procurar-se-á a emoção por ela mesma: o choro, o terror (nas histórias de dar arrepios), a tensão. Tudo o que excita é agradável, tanto é que, em contraste com o tédio, o próprio desprazer é sentido como prazer (KSA 8, 23[81], p. 432).

Efetivamente, é no sentido do relaxamento de uma tensão tornada insuportável que, a partir da *Interpretação dos sonhos*, Freud também irá descrever – e quase invariavelmente – o *princípio de prazer*. Mas em que finalmente consiste este *princípio de prazer* para Freud? Ou melhor: o que é

---

<sup>8</sup> Não esqueçamos, de resto, que, no *Filebo*, Sócrates tenta demonstrar a Protarco como a dor e o prazer reenviam, respectivamente, à dissolução e ao restabelecimento da harmonia. Assim, diz Sócrates: “Afirmo, pois, que quando vemos, nos seres vivos, dissolver-se a harmonia, vemos ao mesmo tempo dissolver-se a sua natureza e nascerem os seus sofrimentos”. A esta observação responde Protarco: “É perfeitamente plausível”. Ao que Sócrates ajunta: “E se o inverso se produz, isto é, se a harmonia for restabelecida e com ela for igualmente restabelecida a sua natureza, pode-se então dizer que nasce o prazer” (PLATÃO, 2002, 31d, p. 128-129).

que, em última instância, acarreta prazer e dor? É neste campo que o inventor da psicanálise reconhece estar pisando na mais completa obscuridade, pois carece justamente de uma chave que venha explicar as causas dessas duas sensações. É o que lemos, por exemplo, nas *Conferências introdutórias à psicanálise* (1916 - 1917) e, mais precisamente, na Conferência 22, intitulada: *Pontos de vista do desenvolvimento e da regressão. Etiologia*:

Nós daríamos tudo no mundo para conhecermos as condições da origem do prazer e do desprazer, mas são precisamente os elementos deste conhecimento que nos faltam. A única coisa de que somos capazes de afirmar é que o prazer está, *de certo modo*, relacionado com a diminuição, atenuação ou extinção das massas de excitações reinantes no aparelho psíquico, enquanto que o desprazer se relaciona com o aumento dessas excitações (FREUD, 1999, p. 369, v. XI, grifo do autor).

Ora, mais do que definir o que sejam prazer e desprazer, o que realmente está em jogo – tanto para Freud quanto para Nietzsche – é o problema das relações que entre estes dois fenômenos se desdobram. Em outros termos, a questão que justamente importa relevar e analisar é aquela que se situa no *entre-dois* ou, mais precisamente, no vínculo ou na ponte que liga prazer e desprazer, tristeza e alegria, deleite e dor. Efetivamente – dirá Freud em *Além do princípio de prazer* – se fosse o princípio de prazer o único a dominar os processos psíquicos, a grande maioria desses processos deveria ser acompanhada de prazer, ou conduzir ao prazer. Todavia, a prática analítica e os fenômenos psíquicos de nossa vida cotidiana apontam de maneira flagrante e peremptória para a impossibilidade mesma de se tirarem tais conclusões (Cf. FREUD, 1999, p. 5, v. XIII). Considerem-se, por exemplo, os sonhos traumáticos e a compulsão em geral a repetir experiências que antes nos causaram dor do que propriamente prazer: chega-se inevitavelmente à constatação de que deve haver no aparelho psíquico uma tendência que se exprime através de um gozo, ou de uma fruição originária, que inclui tanto prazer quanto desprazer, tanto sofrimento quanto volúpia, tanto dilaceramento quanto deleitação. Pense-se igualmente nas incursões que – em *Além do princípio de prazer* – realizara Freud pelos domínios da biologia, da cosmologia, da filosofia, da mitologia e que o levaram a rever e reinterpretar completamente



sua teoria das pulsões<sup>9</sup>. Trata-se, na verdade, de um gozo primordial, ou de uma *economia do inútil*, que se desdobra através de uma satisfação-insatisfação que jamais cessa de terminar, porque ela jamais cessa de recomeçar. Eis a razão pela qual tanto em Freud quanto em Nietzsche – como também em Schopenhauer – a dinâmica que se desenrola dentro e através das forças e das pulsões jamais atinge uma *Aufhebung* ou uma síntese terminal. Porque tanto a vontade em Schopenhauer quanto as forças em Nietzsche e a libido em Freud se fazem e se *per-fazem* através de uma luta perene e de uma superação contínua, cuja finalidade – se é que realmente se pode falar aqui de uma finalidade – estaria paradoxalmente na sua própria insaciabilidade e insatisfação fundamentais.

É certo que Freud, em *Além do princípio de prazer* – e após uma longa, sinuosa e cerrada argumentação em torno das pulsões –, reverterá inteiramente o antigo esquema centrado sobre o binômio princípio do prazer–princípio da realidade, e o substituirá por uma tendência mais elementar ainda, que é a tendência para a morte:

Se pudermos considerar um fato da experiência que não admite exceção, a saber, que todo ser vivo morre, retorna ao inorgânico, por motivos *internos*, então só nos resta dizer: *a meta de toda vida é a morte* e, olhando retrospectivamente, *os seres inanimados existiam antes que existissem os viventes* (FREUD, 1999, v. XIII, p. 40, grifo do autor).

Mas – como pondera o próprio inventor da psicanálise – o organismo só quer morrer ao seu modo. É que, efetivamente, não existe outro caminho, não existe outra passagem, não existe outra ponte conduzindo à morte senão a própria vida. Em outros termos, vida e morte, Eros e Tânatos, não cessam de se abraçar, de se *entre-laçar*, de se imbricar, de se incluir, de se separar e de novo de se reunir. Por conseguinte, me vez de se falar de um caminho da vida conduzindo à morte, seria mais apropriado falar de um

---

<sup>9</sup> As análises dos sonhos traumáticos se encontram no Capítulo IV de *Além do princípio de prazer*, enquanto que as outras análises – biológicas, cosmológicas, filosóficas e mitológicas – se desenrolam nos Capítulos V e VI da mesma obra. É, com efeito, no Capítulo VI que Freud, após haver apresentado a sua nova teoria das pulsões – pulsões de vida e de morte – refere-se explicitamente a Schopenhauer, que ele cita em parte, e chega à seguinte conclusão: “A morte é ‘o verdadeiro resultado’ e, como tal, o real escopo da vida, enquanto que a pulsão sexual é a encarnação da vontade de viver” (FREUD, 1999, p. 53, v. XIII).

caminho da vida e da morte. Porque o que redundava desse conflito permeado de tréguas e de novos combates é, justamente, uma transformação e uma eterna repetição do novo no seio mesmo dos seres que *morrem e tornam a viver*. É o que parece também querer indicar um texto de Nietzsche datado de primavera–outono de 1881:

Todo o nosso mundo é a *cinza* de inumeráveis seres *vivos*: e por mínimo que seja o vivente em comparação com a totalidade, resta que *tudo já foi uma vez transformado em vida, e assim sucessivamente. Admitamos uma duração eterna e, conseqüentemente, um eterno mudar-se das matérias* (KSA 9, 11[84], p. 472-473).

Certo, poder-se-ia objetar que este texto já faz parte daqueles outros que caracterizam o terceiro e último período do filósofo e, portanto, ele extrapolaria a questão que me propus analisar aqui: os impasses do princípio de prazer já na primeira fase produtiva de Nietzsche. Esta primeira fase compreende – como eu fiz relevar já no início da *seção 1* – todos os textos que se estendem dos “escritos trágicos” (1870) até a última das *Considerações extemporâneas: Richard Wagner em Bayreuth* (1876). Com *Humano, demasiado humano I* (1878) principia aquela que eu denomino a fase de transição, que se apresenta como um *entre-deux* ou uma charneira ligando o primeiro e o terceiro período, cuja obra inicial é, na minha perspectiva, *Aurora* (1881).

Ora, dentre as anotações e análises que Nietzsche realizou no verão de 1875 – a partir da leitura do livro de E. Dühring, a que me referi anteriormente – existe uma seção dedicada precisamente ao problema da morte. Aqui, o filósofo observa que se a morte não fosse outra coisa senão uma simples ausência de vida, em nada ela nos interessaria; do mesmo modo que não nos interessaria o não ser, caso este não estivesse, de certa forma, relacionado ao ser. Sem embargo, se há uma certeza de que dispomos – prossegue –, é a de que continuaremos a viver e a sofrer. Mas em que propriamente consiste *aquilo* que atingirão esta vida e este sofrimento? Será um nada absoluto? Não obstante, temos o direito de pertencermos a este nada, melhor: nós *somos mesmo este nada*, ao qual está intrinsecamente vinculada a expectativa da vida que continuamos a viver: “A vida que já nos encontrou e que de novo nos encontrará” (KSA 8, 9[1], p. 162).

É interessante notar que, um ano antes (1874), Nietzsche havia publicado *Schopenhauer como educador*, onde faz ressaltar a figura do mestre em contraste com a decadência que, segundo ele, havia se apossado da

Europa na segunda metade do séc. XIX. No capítulo 4 em particular, após haver enfatizado a incompatibilidade que existe entre a ideologia do Estado e a cultura livre e independente do filósofo, Nietzsche apresenta as três imagens de homens que podiam erigir-se como modelos para as gerações futuras: trata-se do homem de Rousseau, do homem de Goethe e, finalmente, do homem de Schopenhauer. Nomeadamente no homem de Schopenhauer, o autor chama a atenção para uma espécie de crueldade que certos tipos privilegiados são obrigados a exercer sobre si mesmos. É a crueldade típica do ideal filosófico pela qual o pensador destrói, voluntária e corajosamente, a felicidade que ele próprio construía ao longo de sua vida. Não poupando nem parentes, nem amigos, nem objetos, nem mesmo as instituições no seio das quais ele nasceu e se desenvolveu, ele verá sua existência colocar-se à margem do reconhecimento oficial e, conseqüentemente, acima e além de toda mediocridade. Assim: “*O homem de Schopenhauer toma sobre si mesmo o sofrimento voluntário da veracidade, e este sofrimento lhe serve para mortificar sua obstinação e preparar a total revolução e conversão de seu ser*” (SE 4; KSA 1, p. 371).

A ambiguidade fundamental que atravessa e pontilha os escritos deste primeiro período consiste, portanto, em que as forças da destruição e da construção não se encontram nem separadas nem, tampouco, em uma direta e irredutível antítese umas com as outras. Certo, elas se opõem aberta e claramente, mas através de um conflito que pressupõe novas inclusões, novas rupturas, novas reconciliações, novas reunificações e novas separações. Isso quer significar que dentro de um e mesmo sujeito – como é o caso do “homem de Schopenhauer”, que se autotortura para melhor conquistar seu ideal filosófico – essa dualidade de pulsões se desenrola de maneira recíproca e simultânea, pois as forças que destroem são as mesmas que constroem. “O criador é um destruidor”, dirá Nietzsche num fragmento póstumo de outono de 1884–início de 1885 (KSA 11, 29[41], p. 346). Mas essa mesma ideia já se achava no breve, denso e ambíguo ensaio de 1872, intitulado *O Estado grego*, no qual o filósofo declara que a crueldade, que determina o princípio de toda civilização, pertence radicalmente à essência de toda religião e, sobretudo, à natureza da potência, “que é sempre má”. Com efeito, nos “escritos trágicos” – e notadamente no *Nascimento da tragédia*, no *Estado grego* e na *Disputa de Homero* –, toda vez que Nietzsche se refere aos helenos das idades arcaica e clássica, está-se quase sempre diante de artistas e homens cujas características principais são a potência,

a agressividade e o transbordamento de forças, pelas quais o sofrimento é curvado e a existência – com tudo aquilo que ela contém de terrível, de feio, de belo, de cruel e aterrador – é justificada e transformada em obra de arte. Se há, portanto, um *leitmotiv* que atravessa todo o primeiro período de Nietzsche – e nomeadamente os “escritos trágicos” –, este se encontra nos temas da crueldade, das forças e das relações de forças que não cessam de criar e de se superar mutuamente.

## Conclusão

Num fragmento póstumo da primavera de 1888, que é na verdade uma série de reflexões que Nietzsche teceu sobre *O nascimento da tragédia*, o filósofo se interroga sobre as relações ambivalentes que caracterizam estas duas impulsões básicas da natureza, Apolo e Dioniso:

Este antagonismo entre o dionisiaco e o apolíneo, no interior do espírito grego, é um dos grandes enigmas pelo qual Nietzsche se sentiu atraído ao considerar a natureza grega. No fundo, Nietzsche não tentou outra coisa senão adivinhar por que justamente o apolinismo grego devia nascer de um subsolo dionisiaco: por que o grego dionisiaco necessitava tornar-se apolíneo, isto é, quebrar a sua vontade de monstruoso, de múltiplo, de arriscado e medonho diante de uma vontade de proporção, de simplicidade, de disposição harmoniosa, mediante a regra e o conceito (KSA 13, 14[14], p. 225).

Efetivamente, o que veio imprimir um caráter de originalidade na interpretação nietzschiana *vis-à-vis* de Apolo e Dioniso – o primeiro representando as pulsões plasmadoras do mundo e o segundo simbolizando as forças da ebriedade e do frenesi – foram justamente a imbricação e o entrelaçamento que constantemente se operam entre um e outro. No entanto, numa tradição estética que culminou com as análises de Winckelmann e Goethe, Apolo e Dioniso eram considerados como duas *figuras antitéticas* que, respectivamente, exprimiam o prazer da bela aparência e a dor da dilaceração do mundo fenomênico, efetuada pela vontade universal. Ora, na perspectiva de Nietzsche, essas duas impulsões não se combatem dualisticamente à maneira de duas divindades ou de dois princípios autônomos

que nada teriam a ver um com o outro. Pelo contrário, Apolo não pode ser concebido, não pode ser pensado, nem mesmo imaginado sem a sua contrapartida: Dioniso.

De resto, as interrogações que Nietzsche lançará naquele fragmento da primavera de 1888 já se achavam, de certo modo, avançadas no *Nascimento da tragédia* com relação ao gozo estético que se reproduz na encenação trágica: “Como o feio e o desarmônico, como o conteúdo trágico, podem provocar um prazer estético?” (GT 24; KSA 1, p. 152). Em outros termos, como explicar o gozo ou a deleitação em meio ao padecimento e à dor que suscita o mito trágico? Para resolver esse espinhoso problema, Nietzsche recorre à harmonia musical que, ela também, não pode ser concebida sem o seu “contrário”, vale dizer, a dissonância, ou o desarmônico. É, com efeito, pelo desarmônico que se atinge a harmonia desejada e, inversamente, a harmonia contém virtualmente notas dissonantes que o músico, ao afinar seu instrumento, tentara superar. Ora, um fenômeno semelhante ocorre na tragédia, na medida em que, nesta, o espectador contempla o brilho da cena e, ao mesmo tempo, quer ultrapassar ou, literalmente, ir além do visível. Do mesmo modo, pela experiência do desarmônico, deseja-se ouvir e, simultaneamente, superar o audível. Essa aspiração à destruição da visibilidade e da audibilidade como condição e passagem para um prazer originário (*Urlust*), para uma alegria originária (*Urfreude*), já revela a ambiguidade fundamental do gozo, porquanto “o dionisiaco, com seu prazer primordial, percebido até na dor, é a matriz comum da música e do mito trágico” (GT 24; KSA 1, p. 152). Mas Dioniso, enquanto deus da música e da dilaceração do mundo fenomênico, não pode exprimir-se sem a outra parte que se lhe equivale, Apolo, o deus das artes plásticas, da bela aparência e, portanto, da individuação e remodelação das formas. Ora, esta dupla natureza do apolíneo e do dionisiaco se apresenta como o fluxo e o refluxo ou como duas modalidades de uma tendência mais elementar e mais primordial ainda. Eis a razão pela qual o apolinismo não podia nascer e desenvolver-se senão a partir de um subsolo dionisiaco, de um pano de fundo selvagem, ou de uma vontade de desmesura, de múltiplo, de incerto, de terrível, de cruel.

Assim, o *princípio de prazer* bate em retirada e a moral utilitária perde seu direito de cidadania. No primeiro período de Nietzsche – mormente no *Nascimento da tragédia* e nos demais escritos que tratam do trágico –, ressalta-se com evidência, em meio às diversas reavaliações que opera o filósofo ao longo dessa fase, a impossibilidade mesma de se erigir uma ética baseada

exclusivamente no binômio prazer–desprazer. Com efeito, os paradoxos que suscita a própria dinâmica da escrita e a experiência suscitada pelas *vicissitudes de um corpo doente* mostram que todo pensamento que tenta dominar, determinar ou controlar o prazer está fadado ao mais completo fracasso. Nesse sentido, não somente Nietzsche, mas também Platão, Aristóteles, Freud e mesmo aqueles pensadores que se inscrevem mais explicitamente na tradição hedonística – Epicuro, Hume, Bentham – viram-se, num momento ou noutro, obrigados a fazerem face aos impasses que uma suposta gerência calculada do prazer não poderia deixar de acarretar.

Certo, o prazer continua a animar o discurso filosófico, a ocasionar e a tecer nossos sonhos, a engendrar e a dar à luz a *escrita* e a obra de arte. Mas, a partir dos textos nietzschianos que eu apresentei ao longo destas reflexões – levando-se igualmente em conta as reinterpretações por que eles passaram –, não se pode deixar de concluir que se trata de outra espécie de prazer, um prazer que acompanha a dor e sua *repetição*, a demolição e a vontade de eternamente construir. Assim como a experiência analítica e as vicissitudes da saúde conduzirão Freud, a partir da “reviravolta de 1920”, a reivindicar um *além do princípio de prazer*, assim também Nietzsche, confrontado com as incertezas de um *corpo enfermo* e com as vicissitudes do amor – ou da falta de amor – será levado a descobrir um *além do prazer*, que já é a expressão de um desejo, cuja tensão fundamental se desenrola e se descarrega na alegria e na dor, no prazer e no desprazer. Trata-se, em última análise, do *entre-deux* ou, mais precisamente, do vínculo, do *intermediário* ou da ponte que fazem passar um para o outro, ou um pelo outro.

## Referências

ALMEIDA, R. M. de. **L'au-delà du plaisir**: une lecture de Nietzsche et Freud. Lille: Université de Lille III, 1998.

ALMEIDA, R. M. de. **Nietzsche e o paradoxo**. São Paulo: Loyola, 2005.

ALMEIDA, R. M. de. **Eros e Tânatos**: a vida, a morte, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007.

ANDREAS-SALOMÉ, L. **Friedrich Nietzsche à travers ses oeuvres**. Paris: Grasset, 1992.

FREUD, S. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: FREUD, S. **Gesammelte Werke**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenburch, 1999a. v. XI.

FREUD, S. Jenseits des Lustprinzips. In: FREUD, S. **Gesammelte Werke**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenburch, 1999b. v. XIII.

NIETZSCHE, F. **Kritische Studienausgabe**. Berlin, New York: De Gruyter, 1999.

PLATÃO. **Philèbe**. Paris: Flammarion, 2002.

Recebido: 01/08/2012

*Received:* 08/01/2012

Aprovado: 15/08/2012

*Approved:* 08/15/2012