

A revolta contra a passagem do tempo: perspectivas nietzschiana e freudiana

The rebellion against the passing of time: nietzschean and freudian perspectives

Maria Isabel Fortes¹
UVA/UFRJ

Resumo: O artigo pretende analisar a revolta contra a transitoriedade e a passagem do tempo, a partir de elementos teóricos que podem ser destacados acerca dessa temática, nas obras de Nietzsche e de Freud. No primeiro autor, a irreversibilidade do tempo é concebida como uma das marcas do trágico. O tempo do trágico atesta que não há como “querer para trás”, isto é, não há como estancar e congelar o instante. A vontade de eternidade nega a irreversibilidade do tempo e tenta fazer valer a permanência e a estabilidade das coisas, circunscrevendo-se ao niilismo passivo, à vontade de nada querer. Esta última produz o ressentimento, que não admite a passagem do tempo e busca eternizar o instante, caracterizando-se pela memória e pelo apego ao passado. A saída do ressentimento pode ser possível por meio da faculdade de esquecer, que é a capacidade de viver a fluidez do instante. Em Freud, o desconsolo quanto à passagem do tempo é investigado a partir da relação entre a não aceitação da transitoriedade das coisas e a incapacidade de fruição do Belo. Por fim, apresenta-se a articulação que pode ser feita entre tempo, castração e finitude.

Palavras-chave: tempo, niilismo passivo, transitoriedade, castração.

Abstract: This article intends to examine the rebellion against the passing of time based on elements about this theme gathered from works by Nietzsche and Freud. In the former, the irreversibility of time ascribes a tragic trait to it. The tragedy of time is that there is no way to “aspire to go back”, no way to freeze and halt the instant. The wish for eternity is linked to attempts to make permanence and stability prevail, and pertains to passive nihilism, the longing for nothing to aspire. The concept of resentment is also one to be related to the attachment to passing and to memory. The departure from resentment is found in the ability to forget, which is the possibility to live in the flux of the moment. In Freud, the grief about the passing of time is explored based on the relation between the rejection of the impermanence of things and the inability to enjoy Beauty. Furthermore, an articulation is presented among time, castration and finiteness.

Keywords: time, passive nihilism, transience, castration.

A passagem do tempo dói. Face a esta constatação, há aqueles que aceitam o devir e acompanham o fluxo do tempo, mas há também os que se revoltam contra a transitoriedade. Neste artigo, apresentaremos, a partir das obras de Nietzsche e de

¹ Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida; Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ; Bolsista de produtividade do CNPq. Publicou o livro *A dor psíquica*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2012. E-mail: mariaisabelfortes@gmail.com

Freud, alguns aspectos que nos ajudem a entender melhor o rancor diante da passagem do tempo.

Em Nietzsche, o caráter irruptivo do instante e a passagem do tempo são a própria marca do trágico. Não há como “querer para trás”, e nisso reside a tragicidade da nossa existência. A angústia advém da impossibilidade de se querer o que já passou: “O presente e o passado na terra – ah, meus amigos! – é isso, para mim, o mais insuportável” (Nietzsche, 1883/1977, p. 150).

A dor, nesta perspectiva, é a de que não há futuro que venha corrigir o passado. O fato de o tempo não retroceder, é isso o que causa o maior desconsolo (Nietzsche, 1883/1977, p. 151). Assim, a vontade, quando incapaz de querer o querer do tempo, que é que tudo passe, vê a vida com os olhos de quem acha que ela nada vale, e que, por isso, precisamos de uma outra vida, melhor do que esta. Trata-se da vontade de nada, do niilismo passivo. Incapaz de querer a passagem do tempo, a vontade achou melhor optar por nada querer (Vaz, 1997, p. 281). A revolta contra o tempo produz sentimentos niilistas que denigrem a vida:

Justamente pela vingança contra o tempo, a vontade tem pretendido libertar-se da angústia que a aprisiona, criando valores niilistas que procuram dar sentido ao sofrimento pelas ideias de prêmio e castigo. Por não ser capaz de enfrentar corajosamente o desafio que o tempo coloca à vontade, a vontade de vingança, o espírito de vingança, denigre o passado. (Machado, 1997, p. 107)

Por isso, nada querer passa a ser a forma da vingança contra a passagem do tempo: “Isso, sim, só isso já é uma vingança: a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi assim’.” (Nietzsche, 1883/1977, p. 151). A vontade, que teria tudo para ser libertadora, encontra-se aprisionada a um sentimento de impotência por não poder ir contra a vontade do tempo, por não poder destruir o que já está feito. A irredutibilidade do tempo traz a marca da impotência da vontade humana. A vontade poderia ser portadora de alegria, mas tornou-se, nesse caso, causa de dor. Em tudo o que pode sofrer, vinga-se, com despeito, por não poder retroceder, manifestando então o ressentimento contra o passar do tempo e seu passado.

Entretanto, a vontade pode se libertar do niilismo, na medida em que se torna capaz de querer as coisas em seu eterno retorno, ou seja, viver cada instante como se este fosse retornar infinitamente. Para Nietzsche, esse é o *amor fati*: amar a vida e sua fatalidade:

O que importa, portanto, na afirmação do eterno retorno, é viver como se cada instante fosse retornar eternamente. Querer a eternização do instante vivido, pela afirmação do seu eterno retorno, é amar a vida com o máximo de intensidade. (Machado, 1997, p. 142)

O que está em questão, na noção de eterno retorno, vale salientar, não é seu aspecto cosmológico, mas seu aspecto ético. O eterno retorno não é uma lei universal propagada incondicionalmente, mas uma proposta ética, isto é, uma condição de afirmação de tudo o que ocorre, de querer o vivido no próprio instante em que é vivido.

A questão não é que as coisas vão obrigatoriamente retornar, mas viver “como se cada instante de sua existência fosse retornar eternamente. Isto é, se, no momento de fazer algo, alguém se perguntar se quer fazê-lo um número infinito de vezes, isto será para ele o mais sólido centro de gravidade.” (Machado, 1997, p. 134). O eterno retorno coloca em cena o desafio ético de levar o homem a seu máximo de potência. Só quem ama muito a vida pode desejar que o instante volte eternamente (Machado, 1997).

A noção de eterno retorno consiste numa crítica a um estado terminal ou estado de equilíbrio, uma crítica à visão teleológica que compreende o universo como tendo uma finalidade, um fim a ser alcançado. O devir não começou de lugar algum nem é algo que já adveio, mas é o que é sempre devir. O instante que passa é ao mesmo tempo passado e presente, ainda por vir, ao mesmo tempo em que presente. É necessário que o instante seja ao mesmo tempo passado, presente e futuro para que ele passe. Se fosse necessário esperar um novo presente para que este se tornasse passado, o presente nunca passaria.

Segundo Deleuze (1962), o eterno retorno responde ao problema da passagem. Não é retorno do mesmo, porque não se trata de um ser que vem de novo, mas de um devir, do próprio vir de novo, do devir que passa como expressão do diverso, da diferença e de sua repetição (pp. 54-55).

É por isso que a tal princípio Nietzsche associa a vontade de potência. Este é o processo de superação do homem, quando ele pode afirmar o máximo da sua potência, é sua transformação no além-homem. Poder ser o além-homem significa “querer o retorno de sua vontade afirmativa, alegrando-se com as coisas tais como elas são, foram e serão; (...) é querer a vida, a cada momento, sem reservas, integralmente, incondicionalmente, por toda a eternidade, sendo forte ou pleno a ponto de afirmar até o mais árduo sofrimento” (Machado, 1997, p. 142).

Desse modo, o *amor fati* conduz a que se viva inteiramente neste mundo, sem criar outros mundos supostamente melhores e mais verdadeiros. Há que se combater a criação de ultramundos decorrente da desvalorização da vida.

Portanto, em vez de desvalorizar as coisas terrenas, trata-se de uma proposta ética de desejar a vida e suas coisas terrenas:

Uma vontade nova ensino aos homens: querer este caminho que o homem palmilhou às cegas e declará-lo bom e não mais afastar-se sorrateiramente dele, como fazem os enfermos e moribundos! (Nietzsche, 1883/1977, p. 49)

O *amor fati* se aproxima do conceito de beatitude, tal qual formulado por Espinosa (1677/1985). A beatitude é amar a Deus sem esperar ser amado por ele em retorno: “Quem ama a Deus não almeja ser amado por Deus em retorno” (Ética, livro 5, prop. 19). Em Espinosa, Deus é a natureza, o cosmos, é todas as coisas. Amar a Deus sem esperar nada de volta é, portanto, amar a vida, amar as coisas, sem querer nenhum prêmio por isso; é um amor ativo. O amor passional ama esperando algo em troca, é um amor de certa forma utilitarista. A beatitude não é a recompensa por uma virtude, ela é em si mesma uma virtude, sendo um amor incondicional à vida. Amar esperando um retorno por isso é uma condição para o amor; é, portanto, o oposto da beatitude

(Brandão, 1990). Do mesmo modo, só amar a vida se esta não for sofrimento é colocar uma condição para amar a vida, o que é contrário à beatitude.

Birault (1967) mostra como certa ideia de beatitude pode ser destacada em Nietzsche. Se pensarmos exclusivamente na noção clássica de beatitude, seja a religiosa ou a metafísica, seria impossível falar de beatitude no pensamento nietzschiano. De fato, nada mais oposto à proposta nietzschiana do que a ideia de um repouso eterno, de uma felicidade plena. A beatitude, na visão clássica, evoca a quietude, o sono absoluto daqueles que abrem mão desta vida por uma eternidade, daqueles que fogem do acaso e da impermanência do mundo para instalar-se numa estabilidade que é no fundo um impulso de mortificação.

Ao contrário, a beatitude em Nietzsche é dionisíaca; acolhe o acaso, encontrando alegria na própria passagem do instante. Ao sorriso plácido de Buda, Nietzsche contrapõe o riso louco de Dionísios; a tudo que há de beato na beatitude, ele propõe a criação sempre aberta de novos deuses, indo contra a corrente que venera um só deus.

Para ilustrar a beatitude em Nietzsche, Birault apresenta uma das parábolas nietzschianas. Um discípulo pergunta ao mestre: “O que devo fazer para tornar-me feliz?” ‘Isto, eu não sei, mas eu te digo: seja feliz, e faça então o que tens prazer de fazer.’” (Nietzsche, segundo Birault, 1967, p. 18).

Quando o mestre responde que não sabe o que o discípulo deve fazer para ser feliz, mas ao mesmo tempo lhe sugere “seja feliz”, ele está dizendo que é da própria felicidade que brotam os desejos e as ações que levam ao prazer, e não o contrário. A beatitude aqui é um início e não uma finalidade. Não é a beatitude do homem infeliz que quer aceder a um estado ideal de preguiça, hedonista ou budista, um estado de nirvana no qual não haja tensão. Para o homem do sono, a felicidade é relaxamento, é ausência de dor. Nietzsche denomina “filósofos do adormecimento” os que propõem uma felicidade do repouso e do sono, opondo-lhes uma filosofia da manhã, do meio-dia, que vai contra todas as terras prometidas, todo o ideal de uma beatitude da eternidade.

O que está em jogo, nessa forma de entender a beatitude, é a passagem do tempo. Há aqui uma associação direta entre a beatitude e a noção de eterno retorno. Não se trata da beatitude cristã de buscar a eternidade, mas de uma beatitude que acolhe o tempo e seu instante.

Como se vê, o rancor contra o tempo e seu passado quer universalizar o tempo e neutralizar o que se anuncia como novo. A percepção de que “tudo passa” se constitui, também, como o prenúncio de um próximo tempo. Nessa perspectiva, não cabe a ideia de uma razão universal que buscaria a estabilidade e a permanência do ser. Enquanto o princípio de razão, que aposta no determinismo, quer prever o que vai acontecer no futuro, o instante se dirige para um futuro incerto e contingente (Vaz, 1997, p. 237). “Prever é tornar o que vem após o ‘agora’ igual ao que já veio antes, (...) visa a controlar o que há de irruptivo no instante. Nada de novo sob o sol, pois o que virá será eternamente igual ao que já foi” (Vaz, 1997).

Nessa abordagem, podemos circunscrever a revolta contra a passagem do tempo ao apego ao passado e à memória, ao que Nietzsche denominou ressentimento. A força que se oporia ao ressentimento seria, para Nietzsche, a faculdade de esquecer, isto é, a capacidade de deixar a excitação fluir no sistema psíquico, sem cristalizá-lo nem

esclerosá-lo. O esquecimento oferece fluidez e mobilidade à consciência, não permitindo que a dor congele a excitação, armazenando-a em traços de memória. Como indica Deleuze (1962), quando as forças reativas fixam-se na impressão indelével e investem no traço, torna-se falha a faculdade de esquecer. O traço toma o lugar da excitação; a reação substitui a ação. O resultado disso é que, sem poder mais realizar uma reação, as forças ficam impossibilitadas de exercer sua atividade; elas são separadas daquilo que podem. É dessa maneira que as forças reativas tomam o lugar das forças ativas. Germina-se, assim, todo o terreno para que surja a doença do ressentimento: “Nenhuma alegria, nenhuma serenidade, nenhuma esperança, nenhuma dignidade, nenhum gozo do instante presente poderia existir sem a faculdade de esquecer” (Deleuze, 1962, p. 130).

A contrapartida da faculdade de esquecer, como se pode perfeitamente depreender do que foi exposto, é a capacidade da memória. A memória que quer guardar o passado, armazenar os seus traços e estancar a mobilidade da excitação seria, para Nietzsche, associada à forma de ressentimento, por não admitir a fluidez do instante. O esquecimento, assim, longe de ter exclusivamente o caráter negativo que lhe foi dado pela psicologia, pode constituir-se como uma força ativa, um sinal de robustez e saúde que oferece à consciência fluidez e mobilidade, impedindo que a dor da excitação se congele, cristalizada em traços de memória. Por isso, o ressentido se caracteriza por uma prodigiosa memória:

O ressentido, escreve Nietzsche, sofre de uma memória reiterada, de um impedimento a esquecer. O que ele não pode esquecer? O agravo. Por isso, não pode entregar-se ao fluxo da vida presente. Em Nietzsche, a memória é uma doença. O tempo não pode ser detido; a vontade não pode “querer para trás”, isto é, corrigir o curso de suas escolhas passadas. A vida, para Nietzsche, jamais poderia ser esmagada pelas promessas de uma vida futura. A vida imortal é essa, que vivemos agora. (Kehl, 2004, p. 27)

Portanto, vemos como o esquecimento se articula, na teoria nietzschiana, à irreversibilidade do tempo. Aceitá-la é abrir-se para a possibilidade de viver o instante sem querer fixar nele qualquer promessa para o futuro; é sair do terreno do ressentimento.

Nesse ponto, consideramos interessante comentar as observações feitas por Freud num pequeno ensaio escrito em 1916, intitulado “Sobre a transitoriedade”, no qual o psicanalista analisa a revolta contra a transitoriedade das coisas que, a nosso ver, pode ser aproximada à visão nietzschiana do niilismo negativo.

Nesse texto, Freud relata uma conversa que teve com o poeta Rilke durante um passeio que ambos faziam pelos campos das Dolomitas. O poeta, embora admirasse a beleza do cenário, não conseguia extrair disso qualquer alegria. Desconsolava-o que o encanto daquele cenário estivesse necessariamente fadado à extinção, quando sobreviesse o inverno. Para o poeta, a beleza deveria ser eterna, e sua transitoriedade era, para ele, extremamente perturbadora.

Para Freud, ao contrário, a finitude da beleza aumentava o seu valor, não interferindo em nada sua transitoriedade na fruição da mesma: “Uma flor que dura apenas uma noite nem por isso parece ser menos bela” (Freud, 1916, p. 317).

Freud analisa a perturbação de Rilke como um efeito de não querer viver a dor insuportável da perda. A percepção da transitoriedade da beleza gerou no poeta uma espécie de antecipação do luto pela morte dessa mesma beleza, provocando-lhe um desconsolo que impedia a fruição do cenário presente. Recuava diante de algo que estimava e que lhe era caro, retirando-lhe o valor como uma forma de não viver a experiência penosa de sua perda.

Ao comentar esse ensaio freudiano, França (1997) associa tal atitude de renúncia à melancolia do poeta, que impedia seu acesso à experiência estética:

Diante do horror de viver a dor da perda, o poeta dissocia o que há de horrível no Belo, demonstrando a impossibilidade, diante disto, de ter acesso à dimensão da estética do desejo. O tempo no Belo é não antecipado, surpreendente e percebido na efemeridade do instante. (França, 1997, p. 158)

Esse é um modo de funcionamento que nos parece similar ao niilismo passivo descrito por Nietzsche, isto é, a não aceitação de que a vida não seja eterna, a não admissão da passagem do tempo e da finitude da vida. O niilista negativo, como vimos, é aquele que pensa que, já que a morte é certa, melhor seria nem usufruir da vida, rechaçando-a pelo fato de ser finita. O poeta amigo de Freud também sentia que a transitoriedade da beleza impedia sua fruição, sendo marcado por uma “renúncia permanente porque aquilo que era precioso revelou-se não ser eterno” (Freud, 1916, p. 319).

Ao investigar a noção de tempo na obra freudiana, Gondar (1993) faz uma aproximação instigante entre tempo, castração e finitude. A autora aproxima a dissimetria sexual da apreensão subjetiva da passagem do tempo, na medida em que ambas colocam em xeque a noção de plenitude, seja em relação à ilusão de completude ou à ilusão de eternidade e permanência que excluem o tempo. Castração e finitude podem ser aproximadas, se entendermos a primeira de maneira mais abrangente do que a aceitação da falta, que pode ser também uma ruptura com o campo do que é representável.

Nessa perspectiva, a autora propõe que, na apreensão subjetiva da passagem do tempo, o que está em jogo não é exatamente a antecipação da morte – não se trata, na psicanálise, do ser-para-a-morte heideggeriano –, mas a dissimetria do sujeito em relação a si mesmo. O enunciado “tudo passa” expressa uma finitude distinta do fim anunciado pela morte. A finitude aqui é de outra ordem, que ocorre quando o sujeito se dá conta de que o tempo não pode reverter-se; o antes é dissimétrico ao depois e, nessa linha do tempo, o sujeito não coincide mais consigo mesmo. A experiência da finitude é também essa constatação de que há um intervalo irreversível entre o que se foi e o que se é agora. “Neste caso, o momento em que o sujeito se vê face a face consigo e se reconhece finito não seria aquele de um confronto com a morte, mas o de um confronto com o vazio – mais especificamente, com o vazio do tempo.” (Gondar, 1993, p. 121).

Esse hiato subjetivo inerente à passagem do tempo seria da ordem da castração, se entendemos essa noção não somente como a relação com a falta do objeto, mas o modo como o sujeito se relaciona com aquilo que se coloca além da representação, com o irrepresentável: “A relação de alteridade que aqui se coloca não se dá, portanto, entre duas representações ou entre dois sujeitos, mas entre o sujeito e o vazio, entre a representação e o irrepresentável” (Gondar, 1993, p. 121). É a esse abismo entre o campo do que é representável e o vazio que a irreducibilidade do tempo nos remete. É nessa decalagem entre o que se foi e o que se é agora, decalagem do próprio sujeito consigo mesmo, que Gondar costura a dimensão do tempo com o registro da castração.

Nesse sentido, podemos admitir, com caráter conclusivo, que a irreversibilidade do tempo é fundamental para a psicanálise, pois incide em elementos axiais para a compreensão do *modus operandi* dos sujeitos. O desejo de eternidade e o desconsolo com o fato que “tudo passa” encontram-se aí presentes, vistos como dificuldade de aceitar a inexorabilidade da passagem do tempo, o que faz com que possamos dizer, como propõe Fédida, que “para o homem a desilusão em sua aceção de tempo e sua ferida narcísica sejam uma e mesma coisa” (Fédida, segundo Gondar, 2006).

Referências

- Birault, H. (1967). “De la béatitude chez Nietzsche”. *Cahiers de Royaumont – Nietzsche*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Brandão, R. (1990). *Um mapa do múltiplo: Física, ética e política na filosofia de Espinosa*. Dissertação de mestrado, Dept. de Filosofia da PUC-Rio, agosto de 1990.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.
- França, M. I. (1997). *Psicanálise, estética e ética do desejo*. São Paulo: Perspectiva.
- Freud, S. (1974). “Sobre a transitoriedade”. In S. Freud, *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1916).
- Gondar, Jô (1993). “Tempo e castração”. In Figueira, S. A. *A palavra e o silêncio*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Gondar, Jô (2006). “Winnicott, Bergson, Lacan: tempo e psicanálise”. *Ágora – estudos em teoria psicanalítica*, vol. IX, nº 1. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Kehl, M. R. (2004). *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Machado, R. (1997). *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nietzsche, F. (1977). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Original publicado em 1883).
- Vaz, P. (1997). *O inconsciente artificial*. São Paulo: Unimarco.

Submetido em maio de 2014

Aceito em maio de 2014