



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Flávio Breno Cruz Formigosa

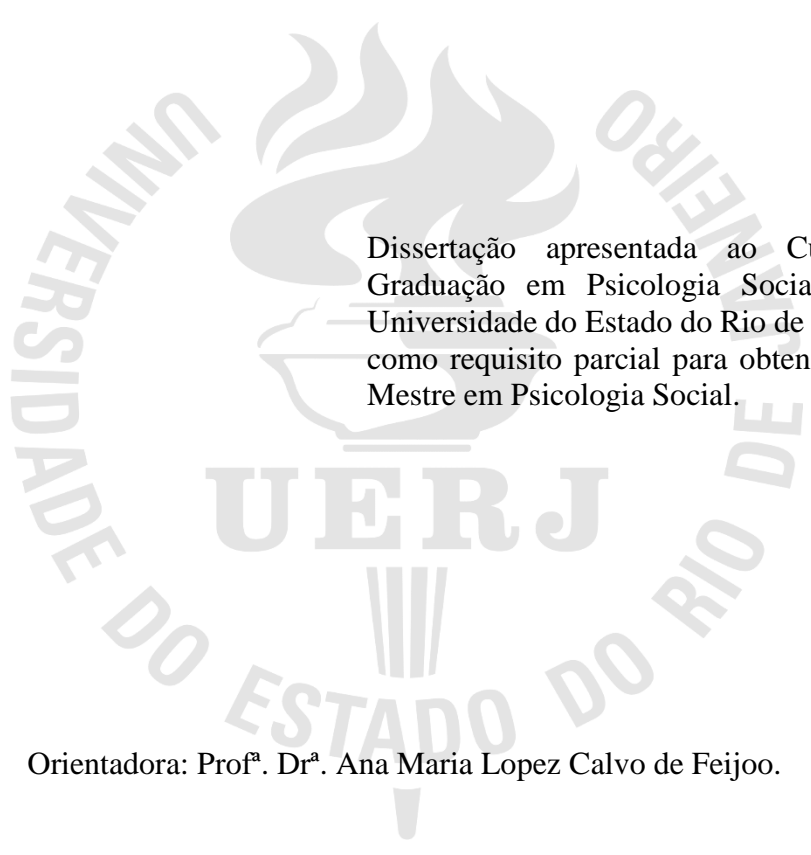
É permitido esquecer! Nietzsche e a clínica fenomenológico-existencial

Rio de Janeiro

2022

Flávio Breno Cruz Formigosa

É permitido esquecer! Nietzsche e a clínica fenomenológico-existencial



Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Psicologia Social (PPGPS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo.

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

F725 Formigosa, Flávio Breno Cruz.
É permitido esquecer! Nietzsche e a clínica fenomenológico-existencial/
Flávio Breno Cruz Formigosa. – 2022.
164 f.

Orientadora: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto
de Psicologia.

1. Psicologia Social – Teses. 2. Transtorno de Estresse Pós-Traumático –
Teses. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Teses. I. Feijoo, Ana Maria
Lopez Calvo de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de
Educação. III. Título.

es CDU 159.9

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Flávio Breno Cruz Formigosa

É permitido esquecer! Nietzsche e a clínica fenomenológico-existencial

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Psicologia Social (PPGPS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social.

Aprovada em 16 de fevereiro de 2022.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Orientadora)
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof^ª. Dr^ª. Rosa Maria Dias
Instituto de Filosofia - UERJ

Prof^ª. Dr^ª. Márcio José Silveira Lima
Instituto de Filosofia - UFSB

Rio de Janeiro

2022

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família por ser um grande apoio em tempos de pandemia, em especial minha mãe Alda, mulher que admiro pela força, criatividade e persistência. Em momentos de dificuldades, guardo comigo o que ela inúmeras vezes me ensinou através de um dito popular: o que não tem remédio, remediado está.

Sou grato à professora Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo pela orientação, encorajamento e carinho nesses anos de parceria acadêmica que se iniciou na minha graduação. Desde o momento em que a conheci pude notar sua leveza e entusiasmo.

Agradeço aos colegas membros do Laboratório de Fenomenologia e Estudos Psicologia Existencial (LAFEPE) e ao Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN) pela oportunidade de amadurecer meus estudos e sofisticar minha pesquisa.

Sou grato a Yan Souza de Almeida e Guilherme Sant'anna da Silva pela amizade desde a graduação e pelo companheirismo que prosseguiu no mestrado e na vida de modo geral. É muito gratificante ter proximidades até mesmo em tempos de distanciamentos, obrigado por tudo.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGPS UERJ) pela excelente qualidade de seu corpo docente e pelos vínculos que pude descobrir surpreendentemente durante esses dois anos. Levarei comigo grandes afetos.

Sou grato à banca examinadora por aceitar meu convite e prestigiar meu trabalho, muito obrigado Rosa Maria Dias, Myriam Moreira Protasio e Márcio José Silveira Lima.

Agradeço à CAPES pela bolsa durante minha pesquisa como mestrando. Foi fundamental o apoio ao meu estudo em tempos tão conturbados.

RESUMO

FORMIGOSA, Flávio Breno Cruz. **É permitido esquecer!:** Nietzsche e a clínica fenomenológico-existencial. 2022. 164 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

O presente trabalho pretendeu refletir sobre a concepção de esquecimento do filósofo Friedrich Nietzsche, a partir de uma situação clínica, para problematizar a noção de Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) como fator de risco para o suicídio. Ao tomar como ponto de partida um atendimento psicológico na abordagem fenomenológico-existencial, nossa investigação acompanhou os elementos presentes nas sessões para que pudéssemos averiguar o caráter da experiência como principal orientação de análise. Desta forma, nosso caminho investigativo inicialmente analisou de modo crítico, ao apresentar o atendimento, as noções médicas e até mesmo psicológicas que perpassam o consenso normativo sobre tratamento clínico. Após acompanharmos a situação que inspirou a pesquisa, revisamos quais pressupostos sobre memória fundamentam o diagnóstico de TEPT, destacando a historicidade que esses conceitos carregam, para que constatássemos a não universalidade e a insuficiência no que tange à explicação da memória como fenômeno de apreensão temporal. Em seguida, já expostas as noções às quais este trabalho se contrapõe, partimos para as contribuições da filosofia nietzschiana, observando, em primeiro lugar, sua proximidade com a clínica fenomenológico-existencial, e também a pertinência de não recairmos em novas prescrições sobre a prática clínica. Nossa pesquisa pretendeu demonstrar ao seu final como a concepção de esquecimento nietzschiano, entendido não como apagamento mnemônico, mas como gesto de recriação de sentido, é muito oportuno para um exercício psicoterapêutico que prestigie a existência em sua indeterminação e inconstância.

Palavras-Chaves: Transtorno de Estresse Pós-Traumático. Friedrich Nietzsche. Esquecimento. Psicoterapia Fenomenológico-Existencial

ABSTRACT

FORMIGOSA, Flávio Breno Cruz. **It is allowed to forget!:** Nietzsche and the phenomenological-existential clinic. 2022. 164 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This paper intended to reflect on the philosopher Friedrich Nietzsche's conception of forgetting, based on a clinical situation, to discuss the notion of Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) as a risk factor for suicide. By taking as a starting point a psychological support in the existential-phenomenological approach, our investigation followed the elements present in the sessions so that we could verify the character of the experience as the main orientation of the analysis. In this way, our investigative path initially analyzed critically, when presenting the care, the medical and even psychological notions that permeate the normative consensus on clinical treatment. After following the situation that inspired the research, we reviewed which assumptions about memory underlie the diagnosis of PTSD, highlighting the historicity that these concepts carry, so that we could verify the non-universality and the insufficiency regarding the explanation of memory as a phenomenon of temporal apprehension. Then, once we analyzed the notions to which this work is opposing, we went to the contributions of Nietzschean philosophy, observing first of all its proximity to the existential-phenomenological clinic, as well as the relevance of not falling back on new prescriptions about clinic practice. In the end, our research intends to demonstrate how Nietzsche's forgetfulness concept, understood not as a mnemonic erasure, but as a gesture of recreating meaning, is very opportune for a psychotherapeutic exercise that honors existence in its indeterminacy and inconstancy.

Keywords: Post-Traumatic Stress Disorder. Friedrich Nietzsche. Forgetfulness. Phenomenological-Existential Psychotherapy

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	7
1	ESQUECIMENTO COMO CICATRIZAÇÃO DO QUE NÃO SE APAGA	18
1.1	Atendimento clínico: relato e reflexões	20
2	MEMÓRIA E ESQUECIMENTO	49
2.1	A memória em questão: definições e contestações	52
2.2	História do esquecimento	62
2.3	Do corpo que lembra ao psiquismo que não esquece	73
2.3.1	O surgimento do conceito de TEPT	74
2.3.2	TEPT no DSM-V como fator de risco para o suicídio	79
3	O ESQUECIMENTO SEGUNDO O PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE	88
3.1	Segunda Consideração Intempestiva: o esquecimento e a experiência do tempo	93
3.1.1	<u>Tempo e sentido histórico e a-histórico</u>	94
3.1.2	<u>Funes e o excesso da lembrança</u>	98
3.1.3	<u>Esquecimento e felicidade</u>	102
3.1.4	<u>Um adendo necessário: se é permitido esquecer, logo é proibido lembrar?</u>	103
3.2	A Genealogia da Moral: o esquecimento e a saúde existencial	106
3.2.1	<u>Esquecimento como faculdade ativa?</u>	109
3.2.2	<u>Esquecimento, saúde e ressentimento</u>	113
3.3	Assim Falou Zaratustra: o esquecimento criador	122
3.3.1	<u>Zaratustra ou assim falou Nietzsche?</u>	124
3.3.2	<u>Um convite à embriaguez de convalescência</u>	126
3.3.3	<u>Lapso e a cura médica</u>	129
3.3.4	<u>Eterno retorno e amor fati: criação na repetição</u>	132
3.3.4.1	O percurso por um pensamento abissal	140
3.3.5	<u>Das três transformações: esquecer como criança</u>	144
3.4	O esquecimento nietzschiano em diálogo com a clínica psicológica fenomenológico-existencial	150
	CONCLUSÃO: UM CONVITE À COMEMORAÇÃO	153
	REFERÊNCIAS	158

INTRODUÇÃO

Em memória ao que precisou ser esquecido.

A dissertação que agora iniciamos é feita em memória a projetos, em sua maioria de cunho pessoal, que precisaram no ano de 2020 ser esquecidos, no sentido *nietzschiano* do termo. Tal sentido será exposto no texto. O esquecimento se apresentou como gesto inseparável da escrita e da experiência do autor para o remodelamento e resgate do presente trabalho de suas incertas aspirações iniciais. Ambições quanto ao escopo metodológico, expectativas referentes ao futuro profissional, aspirações concernentes à trajetória acadêmica e planejamentos de cunho particular abruptamente tiveram alterações de vigor e de prioridade. Foi necessário se perder dos rumos primeiramente planejados desta investigação para que novos encontros convocassem a possibilidade de fôlego para a própria produção dissertativa. A pesquisa agora apresentada resulta de esforços intelectuais, bem como de ânimo, para sua execução. Se, ao final, os novos reajustes não alcançarem a excelência esperada, ao menos a realização terá algum mérito, pois terá atendido a planejamentos sem negar a importância de recomeços, como ensina o esquecimento nietzschiano em seu convite a recriação, exemplificado no atendimento clínico que propiciou todo esse trabalho. Assim, o esquecimento nietzschiano foi além de ser um mero tema de pesquisa e permitiu recriar o próprio modo de pesquisar.

A inspiração para o tema desta dissertação é resultado de inquietações do autor durante um atendimento clínico, realizado no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) da UERJ no período entre abril de 2018 e outubro de 2019. Na época do atendimento o mestrando era graduando bolsista de extensão e participante do Laboratório de Fenomenologia e Estudos e Psicologia Existencial (LAFEPE), coordenado pela professora Dra. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo, orientadora desta dissertação. É com o respaldo do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) que nos foi dada a permissão para usarmos a situação clínica em questão com propósito de estudo acadêmico. Todo o atendimento que acompanharemos no primeiro capítulo tem registro baseado nas gravações e anotações dos atendimentos, bem como nas supervisões orientadas pela professora Dra. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo em colaboração com os demais membros do LAFEPE durante aquele período. A interlocução com a filosofia de Friedrich Wilhelm Nietzsche advém das predileções do autor deste texto sobre o pensador alemão por entender que ele apresenta em suas obras extenso material de conteúdo existencial.

Para Nietzsche (1886/2005), a história da filosofia não é constituída por neutralidade ou pela ausência de inquietação. Neste aspecto específico ele critica a tradição metafísica que pôs

na filosofia ocidental predileções pessoais dos próprios pensadores como se fossem elementos universais. As obras dos filósofos criadores de grandes sistemas são, para Nietzsche, “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (1886/2005, p. 12). Contudo, o próprio Nietzsche é um autor que valoriza o que advém da experiência. O que o incomodava na tradição filosófica eram autores que usavam aspectos particulares como se não o fossem, atribuindo a posição de eterno àquilo que é circunstancial e efêmero, a saber, a idiossincrasia humana. A suposta neutralidade da produção intelectual tenta esconder o caráter sensível da relação entre autor e sua obra. Para Nietzsche a criação não pode desvencilhar quem cria do que é criado. Desta maneira, sendo a obra nietzschiana um gesto de afirmação da vida tal como ela se apresenta, antagonizando ao ideal de neutralidade do pensamento, ele explicita que “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é o espírito” (1883/2018, p. 38). Nietzsche entende que o íntimo já é também o que se revela. A orientação do pensador alemão nos serve para ressaltar continuamente que, apesar de nossa investigação possuir cunho teórico, o estopim desta pesquisa foi uma prática clínica, com inquietações pessoais. Os atendimentos carregam atravessamentos entre pessoas, não ideias abstratas desconectadas da prática. É a partir disso que examinaremos as possíveis contribuições do esquecimento nietzschiano para o exercício psicoterapêutico fenomenológico-existencial ou, dito de outro modo, acompanharemos a confissão do autor deste trabalho para os leitores interessados em psicologia clínica.

O objetivo deste trabalho é meditar sobre a concepção de esquecimento nietzschiano a partir da análise de um atendimento clínico, de modo a podermos problematizar a noção de Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) como categoria suficientemente explicativa para o suicídio. Pretendemos acompanhar o que a própria experiência nos mostrou durante os atendimentos. Para que alcancemos esse objetivo, faremos o seguinte percurso: acompanharemos os elementos que se mostraram no atendimento clínico; investigaremos criticamente a noção de memória que consolida o entendimento sobre a lembrança e o esquecimento, para que possamos entender no que se fundamenta o conceito de Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT); colocaremos em suspensão a correlação entre trauma psíquico e suicídio; e, por fim, analisaremos como Nietzsche aborda a temática do esquecimento em suas obras, para que ponhamos em diálogo o caráter existencial de sua filosofia com os fundamentos da clínica fenomenológico-existencial.

Utilizamos o termo *nietzschiano* durante o texto com intuito puramente didático. De modo algum esse termo deve ser compreendido como uma pretensão de simbolizar uma escola de pensamento advinda do pensador alemão. Para este, o pensamento não deve respeitar autoria,

porque cada um sempre encontrará modos diversos de articular sentido com aquilo que lhe vem ao encontro. Desse modo, nietzschiano significa ter a origem e qualidade de Friedrich Nietzsche, mas ao mesmo tempo ir além desse autor. Paradoxalmente, ser nietzschiano talvez seja recusar a alcunha que o próprio adjetivo nietzschiano carrega quando afirma uma continuidade ao legado de Nietzsche, mas que, ainda assim, segue o entusiasmo do livre pensamento, do qual, em grande medida, Nietzsche era defensor. Algo nietzschiano pode ser classificado como concomitante entre uma afirmação e uma negação. Afirmação de si no pensar e no transgredir, mesmo que inconstante, e negação da cópia ou soberania alheia no processo reflexivo. Ser nietzschiano é poder ser livre para, concomitantemente, não o ser. É poder ler seus textos e se divertir com as convergências e divergências encontradas na leitura. Nietzsche brinca, como é de seu feitio, com o fato de estarmos sérios demais com nossas convicções enquanto não conseguimos rir das certezas que possuímos. Assim ele escreve em versos:

Vivo em minha própria casa,
Jamais imitei algo de alguém
E sempre ri de todo mestre
Que nunca riu de si também.
(Nietzsche, 1882/2012, p. 5)

O contato com o filósofo precisa ser livre e descontraído, pois, caso contrário, estaríamos nos colocando no lugar de mestres que detêm certezas absolutas, sempre se reportando obedientemente a alguma outra referência alheia, como cópias caricatas. O riso, nesse sentido, sinaliza a ignorância que, uma vez admitida, abre portas para que novos saberes engrandecem àqueles que se permitem questionar determinados julgamentos. Porém, não se tratam de saberes meramente intelectualizados, mas sim aqueles que expressam a relação humana com a vida.

Uma vez entendida a dinâmica do diálogo que se estabelece com o pensador, podemos, sem mais delongas, retomar aquilo que abordávamos inicialmente no primeiro parágrafo: o esquecimento é objeto primordial deste trabalho. A filosofia nietzschiana acerca desse conceito será investigada, analisada e comentada, para que suas possíveis contribuições para a psicologia clínica de bases fenomenológico-existenciais sejam apontadas em um atendimento clínico. Utilizaremos como sinônimos os termos psicoterapia, clínica psicoterápica, psicologia clínica e clínica psicológica para descrever alternadamente aquilo que caracteriza a prática realizada no acolhimento que ocasionou esta pesquisa, bem como psicoterapeuta, psicólogo clínico ou simplesmente clínico para designar o profissional da psicologia que exerce o acolhimento que estamos abordando neste texto. Utilizamos os termos cliente ou analisando quando nos referirmos às pessoas que estão em acompanhamento psicológico.

Primeiramente, apresentaremos a situação clínica que serviu de inspiração para a investigação. Acompanharemos o atendimento dando destaque aos aspectos que demonstram como o esquecimento em Nietzsche, em diálogo com a psicologia fenomenológico-existencial, pode auxiliar a problematização do diagnóstico de trauma psíquico e a atuação da psicologia clínica, este será o primeiro capítulo. No capítulo seguinte, iremos mostrar e analisar, a saber, a concepção moderna de memória, a qual embasa as definições correntes de lembrar e esquecer. Veremos, também, para que sejamos meticolosos na pesquisa, como o próprio conceito de esquecimento ao longo da história teve diversas apreensões. Além disso, abordaremos o surgimento do diagnóstico de Transtorno de Estresse Pós-Traumático como desdobramento médico-psicológico de uma determinada compreensão sobre a memória. No terceiro capítulo, após já termos observado que as definições de memória, em especial no que tange ao esquecimento, variam conforme a orientação teórica, sinalizaremos a relevância da proposta de Nietzsche. As principais referências para desconstruir a noção de esquecimento, e também, de trauma psíquico serão extraídas principalmente das seguintes obras: *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874/2003); *Assim Falou Zaratustra: livro para todos e para ninguém* (1883/2018); e *Genealogia da Moral: uma polêmica* (1887/2009). Esses livros foram escolhidos por conterem discussões mais explícitas sobre a temática do esquecimento, muito pertinentes em particular para a psicologia clínica. As obras supracitadas não excluem o uso de outras de Nietzsche que também ofereçam suporte para este trabalho.

A orientação psicológica da qual partimos suspende determinações essencialistas acerca do ente humano para se aproximar do modo como este se mostra no espaço psicoterápico. É uma psicologia que estabelece vínculos com o método fenomenológico e o pensamento existencial para apreender a inconstância do viver sem intermédio de proposições absolutas. Segundo Feijoo (2011), a existência compreendida em sua indeterminação “aponta para o fato de que não há nenhuma estrutura apriorística, seja ela orgânica, psíquica ou social, capaz de dar sentidos e determinações ao existir.” (p. 12).

Em contraposição às abordagens psicológicas que entendem a criatura humana como dotada de subjetividade e psiquismo interiorizados, isto é, estruturas particulares apartadas do que seria a exterioridade do mundo, os pensadores existenciais, como explica Feijoo (2011), colaboram para a crítica radical das dicotomias como sujeito e objeto, interioridade e exterioridade, real e aparência. O impasse sobre o qual as dicotomias recaem é cindir a existência em um polo aparente e um outro mais real. Dessa forma, a imanência do modo de se relacionar com o mundo torna-se parcialmente falsificada, pois aquilo entendido como

aparência é hierarquicamente inferior ao que se considera o verdadeiro. Se na clínica o que se mostra é entendido como indício de algo mais real, ou como sintoma de algo oculto, tudo que aparece só vale na medida do que supostamente indica, e não do que aparece. Esse é um dos grandes problemas das psicoterapias que se pautam em teorias explicativas sobre o sofrimento existencial, elas assumem a existência de uma técnica ou um conhecimento que lhes conferiria o alcance do real e da conseqüente cura psicoterapêutica

O movimento dialético que contrapõe o oculto e o verdadeiro é criticado na psicologia fenomenológico-existencial e também na filosofia de Nietzsche, um dos motivos pelo qual o pensamento dele se demonstra afinado com a proposta clínica aqui apresentada. Para o pensador alemão, a dialética é incapaz de cumprir aquilo a que se propõe, ou seja, a ordenação explicativa da indeterminação existencial. Ele escreve que ela “pode ser apenas uma *legítima defesa* nas mãos de quem não possui quaisquer outras armas” (Nietzsche, 1889/2014, p. 20). Assim, o movimento dialético seria, segundo Nietzsche, um modo incapaz de tentar apreender o mundo em seu estado supostamente mais verdadeiro. O filósofo propõe uma crítica radical, ele escreve: “Abolimos o mundo verdadeiro: Que mundo restou? Talvez o mundo aparente?... Mas não! *com mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (1889/2014, p. 32). A proposta filosófica de Nietzsche é um ataque frontal a própria tradição de pensamento filosófico ocidental, a qual reduziu a existência a abstrações metafísicas. Até a psicologia, segundo o pensador, pode carregar esses traços metafísicos, por isso ele alerta explicitamente: “Não praticar psicologia de manual! [...] A natureza é o *acaso*.” (1889/2014, p. 67). Dessa maneira, a aproximação de Friedrich Nietzsche ao diálogo com o pensamento fenomenológico-existencial se evidencia, também, pela convergência em não assumir apriorismos para o ente humano, entendendo-o como lançado na inconstância e na fatalidade.

A proposta de Nietzsche, a qual interessa a esta pesquisa, é poder conceber o esquecimento como recriação de sentido da criatura humana com sua condição existencial. Assim sendo, esquecer não corresponde a um apagamento mnemônico, mas ao gesto de articulação de sentido que permite uma experiência ganhar novas apreensões. Esquecer, portanto, comporta a possibilidade de encontrar alegria até mesmo em meio as dores do existir. Diante de conteúdos traumáticos, o atendimento clínico tentará demonstrar que o esquecimento que estudaremos não é resignação, mas um despertar para um novo encontro de si.

Para que a concepção nietzschiana possa ser sustentada, de acordo com nossa leitura e diálogo com Nietzsche, o entendimento de memória que sustenta os pilares do lembrar e principalmente do esquecer precisa ser diferente do da perspectiva das ciências modernas, cuja definição de memória é análoga ao processo computacional de acumulação, retenção e

evocação de informações de dados (Eysenk e Keane, 2017). Entendemos que esquecimento para Nietzsche não é uma faculdade cognitiva, interiorizada no ente humano que, ao possuir determinadas características mentais intrínsecas, lembra e esquece como resultado de seu psiquismo.

Nietzsche (1887/2009) parece apontar para um deslocamento da concepção cientificista que assume o *Eu* como agente dos modos de ser do humano. Para o pensador, o que há é a ação, e esta prescinde um agente. Isto é, a existência se dá no fluxo aleatório dos acontecimentos, de modo que o humano está igualmente imerso no caos do existir, não sendo, portanto, o responsável primordial por posicionar a ordem dos eventos. Ao ser humano não cabe estar em posição privilegiada em meio ao universo, em outras palavras, ele é sempre em relação com o mundo que o constitui, não podendo experienciar o mundo apartado dele. Atribuir à criatura homem o caráter de agente, com um *Eu* autocentrado e encapsulado, corresponde a assumir uma possibilidade de destaque que segundo a filosofia do pensador alemão não cabe ao ser humano (Nietzsche, 1887/2009). Dessa maneira, esquecimento no sentido nietzschiano não pode ser entendido como uma espécie de separação ordenada entre uma interioridade que capta o mundo e uma exterioridade alheia da interação humana. Esquecimento, para estar coerente ao que Nietzsche estabelece em seus escritos, precisa considerar o caráter randômico do existir e a inseparabilidade do agir humano e mundo. O esquecimento nietzschiano, como pretendemos acompanhar, diz respeito a uma reordenação de sentido no modo como a temporalidade, em seu fluxo irrefreável e imprevisível, é apreendida no acontecer da existência.

Uma vez que o tempo em Nietzsche (1883/2018) não é compreendido como processo linear, orientado por finalidades escatológicas, éticas ou transcendentais, viver é estar lançado na inconstância. A efemeridade da condição humana e de sua experiência no mundo parecem ser elementos centrais, no pensamento de Nietzsche, para suspender qualquer concepção que explica a realidade em parâmetros teleológicos, isto é, de finalidades pré-estabelecidas. Segundo o pensador (Nietzsche, 1883/2018), ao constatar a existência carente de propósitos apriorísticos, o tempo, por conseguinte, precisa também ser entendido em um caráter de inconstância, por isso é entendido como fluxo extemporâneo e repentino. Na medida em que o tempo é concebido nesses parâmetros, o esquecimento precisa também não ser entendido exclusivamente como pertencente a algo da ordem causal, linear e tampouco estaticamente situado em uma interioridade encapsulada, a qual representaria a essência do ente humano.

Como veremos em *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874/2013), texto que compõe os escritos iniciais de Nietzsche, esquecimento, história e tempo são analisados com atenção. Para o pensador, o próprio modo

como o estudo da história é concebido já molda a maneira como o tempo e o esquecimento aparecem no entendimento da criatura homem.

Talvez algo tenha ficado estranho até o presente momento da escrita, no que tange ao nosso uso do termo *criatura* sempre antecedendo o substantivo *homem*. Isso se deve ao fato de pretendermos apontar que generalizar o caráter humano na figura do homem implica em assumir e naturalizar, em certa medida, um modo específico de universalizar os entes humanos. Mesmo quando a escrita acadêmica não propositalmente queira privilegiar um gênero no binarismo que a própria tradição moderna judaico-cristã sedimentou, estabelecer o termo *homem* como sinônimo de humano, ou cultura humana, é permanecer em uma normativa. E, mesmo que isso seja um consenso, ou liberdade de escrita, utilizar o termo *homem* no sentido de representante universal dos entes humanos, ainda assim não explica exatamente o que esse termo quer dizer, pois até mesmo referir-se ao *humano* é uma restrição antropomórfica. Diante disso, escolhemos escrever *criatura homem*, *criatura humana* (por vezes, ser humano) para destacarmos que o modo como nos concebemos é uma criação, daí o uso de *criatura*¹. Isso talvez gere um desafio na escrita, ou até mesmo desagrado e dificuldade ao leitor ou leitora na compreensão do texto, porém a própria confusão quiçá sirva de reflexão, provocação ou de apontamento para o irônico desafio que é tentar entender algo que sempre escapa de compreensão, a saber, o que fala de cada um de nós.

Assim como o modo de compreensão da *criatura homem* é confuso e problemático pelas diversas definições teóricas, também o é entendimento da história, como mencionado anteriormente. Nietzsche (1874/2013) percebe que o ensino historicizado do tempo carrega em si, em alguns momentos, um desprendimento com a vida. Esses momentos ocorrem quando a reflexão sobre a história busca enrijecer o modo como o viver é entendido. Tal enrijecimento, segundo Nietzsche (1874/2013), ensinou que o tempo é constituído de um passado, um presente e um futuro. Nesta perspectiva, o fluxo que é o existir se reduz a modos humanos de metrificação temporal. Perde-se o que Nietzsche chama de *plasticidade*, ou *força plástica* (1874/2013), cuja essência é a indeterminação. No caso do esquecimento, é o gesto de apreender o tempo como jogo de forças constantes e inconstantes, isto é, a aliança entre o

¹ Há tradutores brasileiros que convertem o termo que Nietzsche usa, *Mensch* (ou a forma declinada *Menschen*) como *homem*. Contudo, o sentido desta palavra está mais próximo de *humano*, pois existe uma palavra alemã própria para homem, a saber, *Mann*. O sentido de *Mensch* pode ser notado no título original de *Humano, Demasiado Humano* (*Menschliches, Allzumenschliches*). Um bom exemplo do uso da palavra *homem* naquilo que problematizávamos está no aforismo 382 de *A Gaia Ciência* (1882/2012), Nietzsche escreve *gegenwärtigen Menschen*, querendo se referir à humanidade de agora, da cultura do presente, e Paulo César de Souza, grande tradutor do filósofo, traduz como “*homem atual*” (1882/2012, p. 259). Estudamos Nietzsche para explorarmos suas contribuições de pensamento, não as predileções de seus tradutores, comentadores ou até do próprio Nietzsche.

lembrar e o esquecer, como as forças apolíneas e dionisíacas, as quais, segundo Nietzsche em sua interpretação sobre a tragédia antiga (1872/2007), apesar de apresentarem uma espécie de antagonismo, constituem uma rede de interlocuções, possibilitando a constituição de novos sentidos até mesmo diante do mais absurdo do existir, tal como uma obra de arte ao prescindir de normas ou orientações prévias.

Vida como fenômeno estético é a aposta nietzschiana. Contudo, tal como a etimologia grega de *estética* (*αισθητικός*) indica, ou seja, aquilo que é compreendido pelos sentidos, não é o belo a que se almeja, mas ao sensível. Nietzsche escreve que só a arte “tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver” (1872/2007, p. 53). Como explica Rosa Dias:

Mantendo a arte de viver em primeiro plano, Nietzsche investe todo o seu saber na tarefa de descobrir e inventar novas formas de vida. Convida o ser humano a participar de maneira renovada na ordem do mundo, construir a própria singularidade, organizar uma rede de referências que o ajude a se moldar na criação de si mesmo. E tudo isso só pode ser feito contra o presente, contra um “eu” constituído. (2011, p.13)

Como veremos no atendimento clínico, a constante recordação trazia consigo o pesar da continuidade do sofrimento. Uma espécie de compromisso com o que já se foi e uma dificuldade de (re)criação de outros modos de se articular com a vida. Em nenhum momento na situação clínica, como apontaremos, foi sugerido um abandono do passado. Porém, ao acompanharmos a experiência psicoterapêutica, era imprescindível apontar o caráter de poder-ser daquela que sofria ao constantemente lembrar para que, talvez, até aquilo que passou pudesse ser experimentado de outro modo, como sugere o ato de esquecer de acordo com Nietzsche.

O esquecimento, como gesto de destruição e reconstrução de si aparece inicialmente nas obras de Nietzsche como algo que torna a vida algo tolerável, uma vez que permite ao ser humano, pelo sensível, deixar-se levar pelo fluxo do tempo, apesar de seu desamparo existencial, como a criança (analogia também usada pelo Zarathustra nietzschiano) que simplesmente brinca, despreocupada com o que foi e o que pode ser. A criança é aquela que briga com um amigo, convertendo-o em inimigo, mas, logo depois, esquece o motivo da briga e já está nos braços do mais uma vez amigo, sem guardar rancor ou ressentimentos. A criança é aquela que não se prende a preocupações exorbitantes ou expectativas a longo prazo, como quando, num passeio, pede um brinquedo aos pais e estes, para se desvencilhar, dizem que na volta compram... nunca compram, e a criança nunca lembra de cobrar.

Quando Nietzsche aborda o esquecimento ele quer sobressaltar as suas vantagens, as quais, apesar de não anularem os empecilhos da vida, podem torna-los mais toleráveis. Para o pensador, esquecer não é essencialmente indício de degenerescência cognitiva, de ocultamento

da consciência, doença mental, desrespeito moral ou incapacidade acumulativa. Esquecer é poder criar, até mesmo no que se repete (Nietzsche, 1878/2005).

O grande desafio em estabelecer o estatuto do esquecimento como digno gesto afirmador da vida em sua inconstância é, segundo o Zaratustra de Nietzsche (1883/2018), não recair nas amarras do ressentimento. Para o pensador, a cultura ocidental herdou matrizes de pensamento que, uma vez inconformadas com a inconstância do existir, buscaram atribuir ao viver um caráter vazio e pobre, exaltando, portanto, buscas ascéticas por um mundo de constância, felicidade, determinação e certeza. Para Zaratustra (Nietzsche, 1883/2018), essa cultura é, analogamente, como um grande e soberano dragão que é ele mesmo o representante e senhor dos valores milenares da tradição.

Apesar de Nietzsche se referir à Europa, suas reflexões também servem em certa medida para pensar o *modus operandi* da cultura ocidental moderna marcada pelos resquícios da filosofia platônica e da religião cristã. O dragão que representa os valores, com toda sua imponência, põe a criatura humana como aquela responsável por carregar o fardo dos deveres morais, como um camelo que mede sua força pelo quão maior é a carga que sobre si consegue suportar. Já que a obrigação com o fardo é carregá-lo, e seu peso equivale aos valores, estes não podem ser abandonados, não podem ser esquecidos. Nietzsche pretende mostrar que a relação com o passado e seus valores não precisa ser um fardo, porque em última instância nem mesmo tudo precisa ser carregado, ou melhor dizendo, nem tudo precisa ser lembrado. É permitido esquecer! Brincar com o esquecimento, como mostra a criança, que na sua inocência afirma o fluxo das coisas como elas se mostram, em movimento com o caos do viver de “santa afirmação” (Nietzsche, 1883/2018, p. 36) da existência tal como ela se mostra.

A filosofia de Nietzsche está fortemente associada a uma postura afirmativa diante da vida. Não é intenção do pensador propor grandes sistemas teóricos que perdem de vista seu objeto de reflexão. Nietzsche quer trazer reflexões que partam da vida, da prática, da experiência. Seus escritos são de pensamentos que falam do mais visceral do humano.

O que orientava este trabalho em sua execução eram, a princípio, expectativas com ânsia de se cumprirem conforme determinados planejamentos. No entanto, Nietzsche nos ensina que é oportuno esquecer, é permitido reformular. Na verdade, chega a ser algo necessário quando a constância e inconformidade paralisam a vida. A genealogia (1887/2009) proposta por Nietzsche sobre a cultura ocidental é seu maior projeto. Pode-se dizer que sua genealogia é um procedimento histórico-filosófico crítico de análise do valor dos valores morais, que diferentemente da historiografia mais rígida, a qual entende o passado como acervo de fatos, a

investigação dos valores em Nietzsche quer entender suas condições de possibilidade em um contexto histórico.

A memória, em particular o esquecimento, ganham nessa metodologia um olhar que busca contemplar as nuances valorativas dos saberes sobre o lembrar e o esquecer. Na crítica ao ressentimento, Nietzsche o descreve como análogo à dispepsia. O ressentido seria um “dispéptico” (1887/2009, p. 43), isto é, aquele que não consegue digerir. É como se fosse uma situação na qual alguém ingerisse algo para se alimentar, mas isso não descesse pela garganta, ficando entalado e acumulado pela ingestão interrompida. A imagem que Nietzsche quer nos mostrar é a de algo que se sente e, por algum motivo, se re-sente em constância, ou seja, ressentimento para além da concepção de mágoa ou aflição, é em literalidade o constante sentir de novo. A própria formação do jogo de palavras, isto é, a ideia de sentir com adição do prefixo de repetição *re-* traz muito bem a essência da questão levantada, pois aponta para o aspecto marcante do incômodo do ressentido, a saber, o desassossego com a repetição, ou melhor dizendo, com a sensação de que algo se repete inescapavelmente. Nietzsche analisa o estado de oposição e inconformidade com o que foi e com o que é, cuja lembrança é o algoz persistente, buscando entender como é possível poder se livrar dessa necessidade de lembrar, ou dificuldade de esquecer. Se na modernidade a concepção de uma vivência traumática é definida como uma doença ou um transtorno da persistência da uma lembrança, Nietzsche nos orientará a repensar a própria ideia de memória, pois poder esquecer é romper com a urgência e a dependência de ter de lembrar.

Nietzsche critica a culpa, a má-consciência e o ressentimento pois, no cerne de todos esses conceitos está um suposto compromisso fixo com o tempo da vida que não permite mudanças, algo completamente incoerente para o filósofo, pois é como devir incessantemente mutável que a vida se apresenta. De modo parecido observaremos na experiência de trauma ocorrido no atendimento clínico que abordaremos, em que o constante recordar traz consigo sofrimento e sensação de que nada muda. Frente a isso, é válido recorrer ao famoso aforismo § 270 de *A Gaia Ciência* (1882/2012), em que Nietzsche escreve “Torne-se aquilo que você é.” (1882/2012, p. 165). A preciosidade dessa passagem, relevante para repensarmos o trauma psíquico, está mais nítida no sentido que Nietzsche dá a palavra *werden* na enunciação original. Em alemão, o trecho se escreve: *Du sollst der werden, der du bist*. A palavra *werden* tem no português como possíveis traduções: “tornar-se, transformar-se em, vir a ser” (Michaelis, p. 310, 2009). Em Nietzsche, tornar-se quem se é não denota tentar encontrar uma identidade fixa para si. Tornar-se quem se é significa mergulhar de peito aberto no devir, ou seja, no desafio frequente de se perder de velhos caminhos para se encontrar em rotas nunca antes imaginadas. Na situação clínica de trauma psíquico que acompanharemos no primeiro capítulo, veremos

como o próprio diagnóstico de Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) precisará ser posto em suspensão para que a existência se mostre em seu devir, isto é, para que o esquecimento proposto por Nietzsche aponte para uma conquista de novos modos de ser.

Como poderiam essas discussões nietzschianas estar em consonância com as orientações que estabelecem uma relação de prática psicoterapêutica? Seriam meras elocubrações sem propósito prático? Seriam atributos da filosofia que em nada acrescentam à psicologia clínica? É cabível, talvez essa seja a principal pergunta metodológica, vislumbrar tal intercessão entre psicologia e filosofia? Estes questionamentos são todos válidos, já que o pensamento é suscetível a críticas e revisões, porém, pensar não é simplesmente agir em âmbito mental. Ação e pensamento são polos constituintes dos modos de ser do ente que somos nós. O presente trabalho procurará legitimar um modo de prática clínica, bem como uma postura diante de inconstância do existir que não busca seu respaldo em reducionismos cientificistas, além de procurar mostrar que a reflexão prescinde de normas, predileções intelectuais, ordenações sistêmicas e obediência cega a teorias.

A situação clínica que será exposta nesse trabalho tentará seguir rigorosa reflexão para que os caminhos trilhados no atendimento possam ser compreendidos em sua legitimidade como prática psicoterápica. Não é intenção deste texto fundamentar prescrições de um fazer clínico, muito menos partir de concepções que estejam mais interessadas em uma teoria do que com a relação psicoterapêutica. O conhecimento teórico presente nesta dissertação é resultado de inquietações provocadas no autor deste trabalho em uma situação de atendimento psicológico.

Pretendemos meditar sobre o atendimento em que o esquecimento, no sentido nietzschiano, pôde desvelar para uma pessoa em psicoterapia um novo modo de lidar com um trauma decorrente de um acidente. Talvez, nossa investigação e escrita fiquem extensas, por esse motivo contamos com que quem estiver lendo esse texto, tenha as mesmas disposições do autor ao realizar os atendimentos: paciência e curiosidade para acompanhar o que irá se mostrar.

Não buscamos apontar que foi alcançada uma cura ou um método infalível para tratar o sofrimento existencial. Almejamos desconstruir a noção de memória que sustenta a concepção de trauma e destacar que uma intervenção psicoterápica nesse tipo de situação não precisa recorrer sempre ao imperativo de lembrar para curar, como acabam fazendo alguns autores (Monson, Resick & Rizvi, 2016); (Freud, 1914/1980), mas sim que esquecer pode constituir um modo de se rearticular com a dor, não necessariamente solapando-a. Esquecer pode ser a possibilidade de transformar um sofrimento em algo desafiadoramente diferente, algo até como um sorriso, onde antes eram lágrimas de inconformidade.

1 ESQUECIMENTO COMO CICATRIZAÇÃO DO QUE NÃO SE APAGA

Viver é rasgar-se e remendar-se.

Guimarães Rosa

Vamos expor a seguir o atendimento que inspirou a elaboração desse trabalho. É importante mencionar que, durante a narrativa, tentaremos ao máximo descaracterizar a pessoa atendida, no intuito de resguardar o sigilo confiado em psicoterapia, garantido pelo 9º artigo do *Código de Ética Profissional do Psicólogo* do Conselho Federal de Psicologia (2005). Ademais, recorreremos ao uso de um nome fictício, Karla, para que possamos assim, descaracterizar sua identidade sem que com isso *despessoalizemos* as discussões que aqui apresentaremos. *Despessoalizar* é o neologismo do qual nos valem para não utilizarmos *despersonalizar*, termo este que carrega uma conotação psicopatológica. É necessário lembrar que, apesar de o texto agora escrito ser de cunho acadêmico, no campo da psicologia clínica, tocando em temas delicados como dor, medo, ressentimento, suicídio e trauma psíquico, é de uma pessoa que falamos. Por esse motivo, escolhemos usar um nome como tentativa de encarnar, ainda que de modo limitado, a trama que fundamenta nossa investigação sobre os aspectos que tornam preciosa a contribuição do conceito de esquecimento da filosofia nietzschiana para a clínica fenomenológico-existencial. O corpo deste trabalho não é apenas seu conteúdo, é também sua inspiração inicial, a saber, a situação clínica que, caso fosse ausente, inviabilizaria tanto a realização de nossa investigação quanto a pertinência dos estudos agora elaborados.

Tratar uma vida atravessada por marcas indeléveis como um mural onde são pregadas elucubrações mirabolantes, abstrações de cunho exclusivamente teóricas ou conceitualizações especializadas não parece ser o melhor modo de abordar um atendimento clínico no devido respeito e seriedade com quem se dispôs a compartilhar fragmentos íntimos de sua vida. Caso a redação do texto aparente recair nesse caráter, a responsabilidade é total do autor ao tentar conciliar sua experiência de acolhimento com o compromisso de repassar suas inquietações para o público leitor interessado em psicoterapia.

O desafio do rigor metodológico exige que se tenha precisão no que se diz e escreve, contudo, acompanhar, narrar e refletir sobre um atendimento através da palavra escrita corresponde a uma tentativa limitada de compartilhamento de uma experiência. Porém, de qualquer modo, a intenção desta escrita não é tentar trazer em plenitude o acontecido do *setting* terapêutico. A reprodução minuciosa daquilo extraído dos prontuários, gravações e anotações das sessões não traz, por si só, o sentido da trama que se desenrolou no atendimento. Não é a

acumulação das narrativas sobre o modo como as intervenções ocorreram que orientam a reflexão do atendimento. O elemento central advém do que pôde ser acompanhado pela escuta atenta nas sessões. Estar atento ao que é trazido para a psicoterapia não é gravar tudo em exatidão para, posteriormente, com o acúmulo dos eventos narrados, comentar o que foi feito e desdobrar métodos prescritivos de ação terapêutica. Se alguns atendimentos foram gravados com a anuência de Karla, tal método foi utilizado pelo motivo de os atendimentos fazerem parte de uma pesquisa acadêmica, da qual é requisitada um certo rigor de validação do que é apresentado como material de análise. Todavia, como mencionado, não é a literalidade que nos importa primordialmente, mas sim o sentido que perpassa tudo o que acompanhamos em psicoterapia. Destacamos também, que sim, haverá comentários sobre a atuação clínica, mas não comentaremos buscando uma descrição decorada do que se sucedeu no atendimento. Pretendemos demonstrar, por meio do presente texto, a importância de não recorrer exclusivamente a categorias nosológicas como explicações definitivas para os motivos do sofrimento existencial.

Como anteriormente mencionado, ainda que as palavras não consigam transferir quem lê para o momento pleno dos relatos, não pretendemos levar a leitura para a circunstância em si da psicoterapia. Queremos comunicar para que cada um se aproxime da experiência que aqui se tenta, ainda que com ressalvas, transmitir. Esperamos tornar a leitura um apontamento para que se possa acompanhar a miríade de vicissitudes que marcaram a vida de Karla de modo nunca antes imaginado. Ao debruçar-se sobre a narrativa da situação clínica, não se deve buscar encontrar modelos para práticas em outros contextos. Utilizar-se do exemplo do atendimento não serve para replicação indiscriminada em atuações na clínica psicológica, no entanto, o exemplo pode mostrar um modo de ver e acompanhar uma trama pessoal, de maneira que a relação com a vida se mostre sem que para isso seja necessário, obrigatoriamente, o uso de técnicas e o olhar de lentes diagnósticas de manuais especializados.

Durante o relato, algumas interrupções reflexivas ocorrerão para nos demorarmos com mais atenção sobre o que se sucedeu no atendimento, incluindo: análises sobre Karla; os pensamentos do autor que a atendia; e meditações sobre a prática da psicologia clínica. Almejaremos destacar um recorte das sessões, uma vez que já explicamos que não caberia, nem que quiséssemos, reproduzir tudo que ocorreu na íntegra durante os meses de atendimento. Os elementos a serem trazidos sintetizam as principais questões presentes nas sessões. Evidentemente daremos destaque ao que está afinado com o tema de nossa investigação, não havendo assim, a pretensão de esgotar ou resumir a vida de Karla ao nosso recorte de pesquisa. Observaremos como aquilo que supostamente dizia respeito ao trauma, muitas vezes, estava

relacionado com a indecisão, o medo, excesso de expectativa e a busca de delegar para outros o compromisso com situações que somente ela poderia realizar.

Vejamos propriamente a situação clínica. Para isso, o uso da primeira pessoa no primeiro capítulo será um recurso utilizado para facilitar a compreensão do que se planeja transmitir, bem como apresentar melhor a transcrição de algumas falas. Esperamos que quem estiver lendo dê consentimento para essa maneira não tão formal durante a exposição do atendimento, pois acreditamos que se essa permissão for concedida nesta parte do texto em nada prejudica o concatenamento do trabalho.

1.1 Atendimento clínico: relato e reflexões

Karla era uma jovem adulta quando a conheci. Ela tinha sofrido um acidente que lhe deixara graves sequelas que, como notaremos, não estavam somente em seu corpo. Ela me contou sobre o acidente. Um dia estava em um posto de gasolina enchendo o tanque da moto que pilotava quando um homem, aparentemente alcoolizado, a atropelou. Esse evento foi a primeira coisa revelada para mim. Pelo modo com que ela me explicou, pareceu ter sido a coisa primeira que propiciou uma sucessão de sentimentos nela, como uma espécie de força motriz responsável por ecoar de modo muito presente o impacto daquele dia tão desafortunado.

O medo de sentir uma dor tão forte igual à daquele dia novamente fazia com que ela, muitas vezes, evitasse sair de casa. Até as primeiras semanas de nossos encontros, ela estava sempre vigilante. Ao perceber que a dor era algo bastante evidente nas suas preocupações iniciais, pedi que ela me falasse mais sobre aquilo que sentia. Ela comentou detalhes muito vívidos do dia do acidente. Enquanto ela enchia o tanque de sua moto, um carro veio e passou por cima dela. O motorista quis fugir sem prestar ajuda e, nessa tentativa passou com o carro por cima dela novamente, quando já estava caída no chão. Como ela não desmaiou após o choque da batida, todo aquele doloroso momento foi vivido enquanto ela estava consciente, sentindo cada dor de ser amassada e arrastada pelo veículo, dor que ela descrevia como parecendo não ter fim. Naquele momento, falando do acidente para mim, assim como em outros em que mencionava, Karla ficava emocionada, e as lágrimas corriam sem rosto ao lembrar.

Depois de socorrida, ficou em coma e entubada por um período. Teve que fazer cirurgias e quase morreu por complicações em sua saúde. Nas primeiras semanas depois da alta médica, precisou ainda estar sob os cuidados da mãe, enfermeira na profissão e, agora, com a filha. Revelou que, durante o tempo de hospitalização, criou um interesse pela área do cuidado. Ela

era aluna do curso de Engenharia e depois do acidente, fez um curso técnico de enfermagem. Disse-me que estava encantada com essa área.

Quando a conheci, ela estava buscando fazer uma transferência do curso de Engenharia para o de Serviço Social. Apesar de ser um campo novo, como ela mesma mencionava, planejou cursá-lo para, em seguida, ingressar em alguma especialização relacionada ao ambiente hospitalar, pois queria trabalhar cuidando das pessoas. Ela me contou que, depois do acidente, passou a ter pensamentos ruins e a ouvir vozes. Quando eu a questionava no que ela pensava e o que as vozes diziam, ela relatava que elas a orientavam a se matar. Já naquela época ela tinha tentado se matar algumas vezes, inclusive. Em uma das tentativas, injetou ar na veia com uma seringa médica, o que a deixou quase desmaiada, mas não a matou. Mesmo sendo algo dito rapidamente em um dos primeiros encontros, recordo que, daquela vez, eu não perguntei sobre o que exatamente ela estava pensando no momento da tentativa, não investiguei quais eram as circunstâncias de quando ela pensava ou tentava se matar. Hoje percebo que fui seduzido pelos detalhes do relato, talvez por curiosidade, não atentando para o sentido do conteúdo de sua fala, o que poderia me aproximar daquilo que estava em jogo naquela situação. De qualquer modo, compartilho os detalhes do que ela me disse.

Ela relatou que pôde colocar ar nas veias porque possuía instrumentos médicos, por ter feito um curso de técnico de enfermagem. Disse que sabia se matar e, por isso, tinha mais um motivo para ter medo. Nesse instante parecia que se mostrava uma ambiguidade pois, se por um lado Karla decidia abandonar a vida, chegando de fato a tentar se matar, por outro tinha medo da morte. Ao perceber que o viver e o morrer se intercalavam, perguntei diretamente se queria se matar, e ela disse que não. Não queria morrer, mas as vozes, o desânimo e o cansaço, termos que ela usava, a convenciam a não querer mais viver. Esse desânimo e cansaço não estavam muito claros inicialmente, eu precisava entender melhor qual era o fundamento de ambos. Foi necessário tempo para que eu conseguisse observar, nas diversas vezes que pensou ou tentou se matar, o que estava em questão em sua luta com o viver. Todavia, eu percebia que ela estava quase sempre assustada de modo geral.

Apresentava um grande medo diante daquilo que pudesse lhe acometer sem que estivesse preparada. Ela dizia, “e se eu sair e for atropelada?”, “e se eu ficar sozinha e tentar me matar?”. Ao ouvir isso, notei que morrer era algo que ela queria evitar, porém alguma coisa acontecia para que o sentido de viver fosse posto em questão. Diante do seu embate privado e do que eu notava em seus comportamentos, não seria incomum eu, na posição de psicólogo, diagnosticar na vida de Karla a ocorrência de pensamentos intrusivos, pânico irracional, somatização, sensação de reviver o acontecimento, e concluir, assim como fez o seu psiquiatra,

que ela estava passando por um Estresse Pós-Traumático. Esse era um termo utilizado por ela também. Em um olhar médico, era para isso que os sintomas apontavam, e foi por esse diagnóstico que ela começou a tomar grandes dosagens de remédios.

Para alguém da psicologia era necessário um olhar clínico, tal como no sentido original do termo, isto é, do grego antigo *κλινικός* (transliterado no latim como *linikós*), *klíno* e também *klíne*, os quais remetem ao movimento de *inclin*ar, e também significando *leito*, sobre o qual os médicos se inclinavam para se aproximarem dos doentes acamados (Bedrikow & Campos, 2011). As categorias sintomáticas são importantes para o saber tanto da clínica médica como da clínica psicológica, mas a sintomatologia é tardia em relação à experiência humana de enfermidade, pois tenta pôr em categorias gerais aquilo que cresce no âmago do particular, da experiência. Meu desafio era estar atento e afinado com o sentido que ela construía narrativamente, ou seja, averiguar o que era o medo, o cansaço e o desejo de morte a que ela se referia.

Uma de suas queixas frequentes era em relação aos efeitos dos remédios, pois se por um lado eles diminuía a ansiedade e a frequência com que ouvia as vozes, por outro, a deixavam indisposta para despertar cedo, ir para a faculdade e se concentrar. Depois de um determinado tempo desde que nos conhecemos, ela já não ouvia mais as vozes. Porém, mesmo assim, ela pediu para que o psiquiatra mantivesse a medicação, porque tinha medo de voltar a escutá-las. Achava que não estava pronta para interromper o tratamento farmacológico. O medo de estar em risco literalmente a paralisava, pois, se não tomava os remédios, não queria se mover para nada. Mas quando os tomava na dosagem indicada para ser protegida, ficava sem forças para sair da cama.

Ansiava por se sentir segura, porém o uso dos remédios a deixava praticamente dopada. Eu a questionava sobre como conciliar essas duas coisas. Ela pretendia se esquivar da sensação de que poderia estar correndo riscos, mas também não queria a indisposição causada pelos remédios, precisamente para não sentir que estava se arriscando. Não queria abrir mão da sensação de segurança proporcionada pelos remédios, assim como não era sua intenção ficar apática, desmotivada, termos que ela mesma usava. Grande parte dos meus questionamentos aos dilemas por ela apresentados eram ignorados, como se ela não estivesse prestando atenção ao que eu dizia. Ela apenas reclamava bastante de estar passando por tudo aquilo. Karla parecia não se apropriar de si mesma, isto é, parecia não meditar sobre o modo como agia. Eu perguntava sobre como ela poderia conciliar aquilo que me contara, uma vez que o modo como as coisas se apresentavam não era conforme seu planejamento, mas ela não interrompia suas reclamações, seguia seu discurso de insatisfação. Tinha pressa de reclamar e pouca paciência

para meditar. Durante muito tempo este seria seu modo de agir frente ao que eu apontava, não parava para refletir, ainda que eu fizesse perguntas para tentar fazer com que ela se demorasse no que relatava.

Mesmo transcorridos vários meses do acidente, ela se lamentava bastante, inconformada por ter se acidentado, com raiva da vida por ter lhe causado tamanha adversidade, sofrendo pelo agravamento das dificuldades diárias. O luto pela Karla de antigamente ainda estava em processo, possuía ainda um enorme apego ao seu modo de vida anterior ao acidente. Na ausência daquele tão querido estado de ânimo e de saúde, demonstrava frustração por ter passado a ser mais melancólica e letárgica. Não se reconhecia naquele estado, “a Karla de antes era sorridente”, ela dizia, mas agora estava em um estado de grande desânimo, pois as coisas que gostava de fazer antes, naquele momento tinham perdido o prazer em sua vida. “Depois do acidente tudo piorou”, era sua queixa mais frequente. Eu pensava que se ela precisava reclamar por mais tempo, ainda que desconsiderasse meus apontamentos, eu teria que esperar com paciência até o momento em que talvez ela pudesse olhar com outros olhos os dilemas que eu apontava. Para que aparecessem para ela mesma os motivos de seu sofrimento, e quiçá até a possibilidade de ser sorridente novamente, porém em novas circunstâncias.

Mesmo que o acidente a tivesse posto em coma, sendo quase fatal, as sequelas não eram tão perceptíveis a quem a visse. A maioria de suas cicatrizes se escondiam embaixo das roupas e, apesar de uma perna ter ficado um pouco mais curta que a outra, isso não chamava a atenção graças ao uso de um calçado especial para nivelar sua passada. Embora imperceptíveis aos demais, as sequelas tornavam difícil para ela caminhar e ficar em pé por muito tempo, por conta das dores na coluna. Assim, sentia-se incapaz de realizar várias atividades, reclamando de não poder fazê-las como no passado. Antes ia à academia, era sorridente, alegre, gostava de sair. No momento em que eu a atendia, por não conseguir ser igual aquele modo de outrora, lamentava-se.

Além do pesar pelo ocorrido, havia também indignação quando percebia que alguém desqualificava seu sofrimento, ou não a entendia como ela gostaria de ser entendida. Contou-me de uma vez, que ao sentar-se em um assento preferencial, sentiu que era olhada com ar de reprovação. Como usava calçados especiais para compensar a diferença no tamanho das pernas, quem a olhasse não notava de imediato que ela andava com dificuldades. “As pessoas não sabem o que eu passei, não sabem que não consigo ficar em pé, acham que eu tô querendo me aproveitar, mas sentar naquela cadeira é direito meu”, ela dizia. Como sua nova condição não era tão visível, acontecia de algumas vezes ela sentir que as pessoas a reprovavam se ela sentasse em assento preferencial ou se passasse direto nas filas. Eu perguntei: “você sente que

as pessoas não entendem as suas dificuldades?”, “sim, me olham como se eu estivesse fazendo algo errado”, ela respondeu. Perguntei: “te incomoda ser julgada pelos demais então, é isso?”, e ela concordou. Disse que não tinha paciência com pessoas que achavam que sabem mais dela do que ela mesma.

O incômodo com o julgamento dos outros já acontecera em outras situações. Certa vez, pediu para o psiquiatra mudar sua medicação, mas não fez uso dela porque não queria ficar indisposta. Estava muito preocupada sobre tomar bronca do psiquiatra e também da namorada. Não queria que pensassem que não estava se cuidando de modo sério e comprometido. Demandava a preocupação das pessoas sobre si, mas quando essa preocupação aparecia com cobrança, nem sempre ela estava disposta a aceitá-la. Naquele mesmo dia, Karla relatou estar muito aflita por não poder falar para a mãe que era lésbica. A mãe era descrita como alguém muito religiosa e intolerante para a homossexualidade. Karla tinha percebido isso melhor depois de sua irmã se assumir lésbica. Ela contou: “depois que minha irmã se assumiu lésbica, minha mãe diz que ela não é mais sua filha”, ela suspirou profundamente e questionou em tom de pergunta retórica: “como ela pode pensar assim sobre a filha dela?”. Eu continuei: “você tem medo que ela aja assim com você, é isso? Tem medo de que ela não te aceite?”. Ela confirmou e chorou. Eu prossegui: “Inclusive, me parece que esse mesmo medo de ser reprovada é o que te faz ter sempre algo a esconder dessas pessoas que você me contou hoje, o médico, sua namorada e sua mãe”. Ela me respondeu que só queria que todos conseguissem a entender. Contava-me como era difícil sentir a reprovação das pessoas, semelhante às situações, eu notei, em que sentara no assento preferencial do ônibus ou quando passara na frente nas filas, como se só após o acidente esses problemas tivessem passado a ocorrer. Isso chamou minha atenção, porque falava como se a preocupação em ser julgada tivesse nascido junto com a experiência traumática do acidente.

Tive a impressão de que, além de buscar se esquivar do julgamento negativo dos outros, também a incomodava bastante a frustração dos seus planos. A título de exemplo, menciono uma vez em que ela me contou sobre como pensou em se matar. Disse estar cansada, e eu tentei entender o que a cansava. Enquanto falava de seu cansaço, narrou uma situação.

Por uma burocracia da faculdade, a transferência do curso de Engenharia para o de Serviço Social talvez não pudesse se concretizar, pois faltava concluir algum procedimento. Por ver aquilo planejado para seu futuro talvez não se realizando, achou que seria melhor morrer logo, parecido ao que as vozes lhe diziam. Segundo ela, as vozes falavam que ela deveria se matar para parar de sofrer. Contudo, ao ser questionada sobre qual era o motivo do sofrimento, do que se tratava exatamente, sua fala trazia como denominador comum situações em que sua

vontade não era soberana, ou seja, já que não conseguia posicionar os eventos segundo seu anseio, frustrava-se e, conseqüentemente, queria morrer. Eu perguntei: “esse tipo de transferência é o único modo de ingressar nesse curso?”. Ela me contou que poderia fazer o vestibular de novo, mas não queria fazê-lo porque via essa chance como mais fácil de mudar por um procedimento interno da faculdade. Notei algo recorrente, ela pensava ou tentava se matar quando ficava diante de situações nas quais se frustrava. Não era óbvio para ela que todo mundo vai acabar se frustrando? Como ela não se dava conta de que, na vida, isso era inescapável? O que eu poderia dizer para ela? Eram esses alguns dos meus pensamentos enquanto estava com ela em atendimento no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) da UERJ.

Lembro-me bem da Ana Maria Feijoo, minha supervisora de estágio clínico, e da professora Myriam Protasio, na época também pesquisadora do LAFEPE, ao me supervisionarem e falarem que eu, Breno, tinha percebido a lida dela com as coisas, mas ela ainda não. Elas diziam algo como: “você está com pressa, você não está com ela para encontrar respostas, precisa ter paciência, ela quer morrer quando se frustra, isso você percebeu, porém você precisa se demorar na experiência de frustração que ela te fala para que ela perceba isso”.

De fato, eu não era protagonista nas sessões. Em psicoterapia, apesar de estarmos os dois juntos, só Karla poderia pôr em evidência seu próprio modo de ser para que lhe aparecessem maneiras alternativas de se articular com seus impasses, até mesmo quando não dizia nada. Havia encontros em que ela permanecia durante muito tempo em silêncio, olhando para parede, como se eu não estivesse ali. Depois de intervalos de 15 a 20 minutos de completo silêncio, nos quais eu não a solicitava a falar, ela olhava para mim, quase como se tivesse acabado de perceber minha presença na sala. Em uma das ocasiões ela disse: “nossa, dei uma viajada”. Eu perguntei, só após ela dirigir a palavra a mim, sobre o que ela pensou. Ela contou que, ao acariciar a mão, sentiu uma cicatriz decorrente do acidente e ficou lembrando do dia infeliz. Um singelo gesto na mão a levou para uma vivência distante no tempo, mas próxima e presente no corpo.

Choro, raiva, inconformidade, sentimento de injustiça, eram sentimentos expressados por ela. Olhava-me nos olhos e me perguntava: “Será que se eu tivesse ficado em casa isso teria acontecido?”, “Por que isso aconteceu comigo? Eu nunca fiz mal a ninguém”. Seu olhar direto nos meus olhos e o tom das perguntas eram como se estivesse à espera de uma resposta minha que solucionaria sua angústia. Diante do meu silêncio, ela retomava suas reclamações ressentidas, dizendo que após o dia do acidente tudo na sua vida piorou. O que eu fazia era perguntar como tudo piorou em sua vida, pois *tudo* é uma palavra muito abrangente, eu precisava entender *onde, como e quando* a experiência de ressentimento pelo acidente aparecia

como *tudo* na vida dela, a ponto de morrer se apresentar como solução. Cibia perguntar como ressoavam os resquícios da memória do acidente, porém eu não poderia oferecer as respostas para as perguntas dela, porque estavam num âmbito especulativo de algo que nunca se poderia saber e responder ao ponto de garantir um controle sobre o que viria a acontecer em relação ao acidente.

Karla acreditava que, se tivesse posse do conhecimento sobre o que aconteceria consigo, poderia ter feito com que as coisas fossem diferentes com ela. É atrativa a ideia de que o conhecimento poderia burlar os mistérios do acaso. O que Karla estava me dizendo é que se tivesse o conhecimento de que um carro pilotado por alguém embriagado passaria pelo posto de abastecimento de gasolina, poderia fugir do infortúnio de ser atropelada. Contudo, existencialmente escapa do âmbito volitivo a maneira como o acaso da vida se desdobra.

A noção de conhecimento como acumulação de saber é moderna. Inclusive, nesse sentido se dá o uso corriqueiro dos termos conhecimento e saber como sinônimos. De fato, talvez seja correto dizer que hoje são, pois o sentido é algo que acompanha um contexto epocal. Assim sendo, é aceitável conceber que, apesar de terem origens diferentes, na modernidade são semanticamente semelhantes. Nietzsche (1882/2012), em um aforismo (§ 110) intitulado *Origem do conhecimento*, destaca o aspecto histórico da faculdade de conhecer, demonstrando que ao longo do tempo ela sofreu modificações na sua concepção, como também teve seu papel ampliado na maneira humana de apreender o mundo, ele escreve:

Gradualmente o cérebro humano foi preenchido por tais juízos e convicções, e nesse novelo produziu-se fermentação, luta e ânsia de poder. [...] O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento (p. 129).

O saber, por seu turno, vem do latim *sapere* (Nascentes, 1955), termo também associado com *sabor* e *saborear*. O sentido aí presente não é exclusivo de acúmulos informativos de conhecimento, mas com o vínculo com a experiência. Quem saboreia é aquele que experimentou por si próprio. Não é o repasse de uma informação que transmite o sabor. É preciso degustar para que o sabor apareça como experiência de saborear. Saber, portanto, carrega um sentido de vínculo muito particular com o sensível. Saber, existencialmente falando, é aproximação imanente com a vida. A inteligência como faculdade cognoscente está no âmbito do que transcende o sensível, isto é, está no imaginário, no especulativo, no teórico, no abstrato. A vida mostra o sabor das coisas, e não é possível saber o sabor do que não foi saboreado, dito de outro modo, pode-se saber apenas o que aconteceu e acontece, e se não aconteceu, não dá

para saber. Karla não poderia saber o que não aconteceu, ainda que quisesse conhecer os futuros possíveis através da tentativa de antecipação.

Sobre a questão do saber como meio para controlar a indeterminação existencial, remete-me, para fins de elucidação, a tragédia de Édipo. Nos demoremos em alguns aspectos da obra de Sófocles, *Édipo rei* (2004), para meditar sobre o saber, certeza e descoberta de si. Apesar de essa consideração poder se estender um pouco no meio do que venho narrando, entendo que pode ser produtivo esse paralelo com o atendimento clínico.

Édipo, na tragédia em questão, ao ouvir que não era filho de Pólibo e Mérope, regentes de Corinto, foi ao oráculo buscar respostas. Perguntou se aqueles eram seus pais, e o oráculo respondeu que ele mataria o pai e desposaria a mãe. Nesse momento, ele fugiu de Corinto para que não recaísse sobre si aquele destino anunciado. Sua fuga foi para distanciar-se da resposta que ele interpretou, de que mataria Pólibo e desposaria Mérope. Entretanto, em nenhum momento os nomes dos regentes de Corinto foram anunciados pelo oráculo. A conclusão de Édipo tinha como pressuposto a soberania do conhecimento humano e, por achar que sabia, acabaria caindo em uma armadilha imprevista. Faço esse paralelo com Édipo porque quero destacar que até o meio entendido com o mais seguro para a certeza, isto é, o conhecimento, pode enganar quando compreendido como faculdade quase premonitória. Quando Karla me perguntava se poderia ter se esquivado do acidente, assim como Édipo, estava confiando na soberania do agir e saber humano como modo de evasão das intempéries do acaso existencial.

Segundo Foucault, a tragédia de Édipo no poeta Sófocles é “a história de uma pesquisa sobre a verdade” (2002, p. 31). Édipo quis entender o oráculo, quis desocultar aquilo que em si era mistério. Esse tipo de situação diz respeito a algo que Nietzsche adverte: “Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e ‘saber’ tudo. [...] Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas.” (1882/2012, p. 14-15). Nesse sentido, o psicoterapeuta fenomenológico-existencial não pretende embasar sua escuta na busca pela verdade como certeza, numa espécie de investigação que uma vez decifrada, ou lembrada, considerando a situação de Karla, revela soluções para modos de ser e até para correções de eventos pretéritos. Em decoro ao mistério pelo qual a existência se mostra, eu não poderia oferecer respostas definitivas para Karla, a qual as buscava como também fazia o herói trágico de Sófocles.

Édipo, na sua pretensão de saber como conhecer algo em sua completude, ao estar diante do enigma da esfinge, parecia igualmente convicto sobre sua capacidade de interpretação, como ocorre ao receber a mensagem do oráculo. Acreditou que poderia estar seguro do seu saber de novo. Ele próprio, em um determinado momento, revelou certa soberba por ter sido aquele

capaz de calar a Esfinge. Sófocles expressou a fala da Édipo do seguinte modo: “Pois eu cheguei, sem saber nada, eu, Édipo, e impus silêncio à Esfinge; veio a solução” (2004, p. 39).

É interessante que o engenhoso Édipo escuta o enigma de um modo bem particular: qual era o animal de manhã anda de quatro patas, ao meio-dia duas e a tarde três patas? Édipo teria respondido o homem. O bebê que engatinha, o homem adulto e o velho com uma bengala, como se fossem três patas. Contudo, é interessante observar o uso dos termos no texto original da tragédia, que são semelhantes, como aponta o historiador Jean-Pierre Vernant (2014). Édipo (*Oιδίπovς*) significava, em grego antigo, *o de pés inchados*. Na transliteração em *Oidípous* notamos o sufixo *pous* referente a *pés*, lembremo-nos dos *podólogos* por exemplo, nomeação dada a profissionais que cuidam dos pés. A mesma referência a pés aparece nas palavras usadas pela esfinge, o sufixo “*pous*”.

O enigma teria sido então, quem é *tetrapous* de manhã, *dipous* ao meio-dia e *tripous* à tarde. Parece, e isso não é uma interpretação, apenas uma observação, que o enigma aludia ao próprio herói trágico, que ao responder *o homem*, Édipo olhou para a generalização e não para si. Assim, é como se Sófocles ironicamente mostrasse como Édipo, apesar de ter vários elementos que remetem a ele, não enxergava o que circunstancialmente estava mais próximo, mas pelo conhecimento estava muito distante. Segundo Vernant, “O saber de Édipo, quando decifra o enigma da Esfinge, trata já, de certa forma, dele mesmo.” (2014, p. 84), ou seja, a pergunta enigmática seria, de acordo com o historiador, uma indagação sobre o que é o homem, porém mais precisamente o que, ou quem é Édipo. Válido destacar que no início da tragédia, Édipo quer saber quem é responsável por Tebas estar passando por dificuldades, quando ainda desconhecia seu envolvimento direto na situação, isto é, quando ainda não sabia que era a ele próprio que estava investigando. Ele queria encontrar o motivo da desgraça que recaiu sobre a pólis, assim como Karla indagava pelos motivos que a levaram a sofrer o acidente: “por que isso aconteceu comigo? Eu nunca fiz mal a ninguém”. As inquirições, em ambos os casos, revelam buscas no passado como meio para reparar ou explicar o infeliz presente.

A pergunta no contexto trágico não tem uma solução, no sentido de ser uma resposta que definiria quem seria Édipo ou o que poderia acontecer a ele. O enigma na tragédia aponta para um mistério, não para uma solução que poderia ser alcançada pelo saber. Como explica precisamente Jean-Pierre Vernant (2014), esse ente que somos nós não é algo “que se possa descrever ou definir, é um problema, um enigma cujos duplos sentidos jamais se chegou a decifrar. A significação da obra não pertence nem à psicologia nem à moral. Ela é de ordem especificamente trágica.” (2014, p. 81).

Não caberia à inteligência a possibilidade de se aproximar de algo que os modernos concebem como certeza, ou seja, um conhecimento íntimo que expressaria a exatidão do que aconteceria e a subsequente orientação de como se poderia esquivar de um futuro específico para evitar sua ocorrência. A crença de que era viável ao humano burlar o mistério da existência parece ter propiciado em Édipo a confiança no conhecimento. Como explica Albin Lesky, “a verdade trágica se origina da tensão entre as incontáveis forças obscuras a que o homem está abandonado” (1996, p. 165).

A tragédia a todo momento apresentava Édipo tentando encontrar uma resposta que estava nele mesmo, como Iê disse diretamente Tirésias, profeta cego que ocupava lugar central na tragédia tebana, “és o assassino que procuras!” (2004, p. 37). O regente de Tebas buscava solucionar questões nas quais ele estava diretamente envolvido, ainda que agisse como se assim não fosse. Notaremos também como Karla, por vezes, agia como se os eventos relacionados a ela fossem distantes do modo como ela agia e se relacionava com as coisas.

Na tragédia grega, Tirésias alertou sobre a suposta grandiosidade do saber de Édipo, mostrando que o governante julgava saber sobre aspectos na verdade desconhecidos por ele, dizendo: “Pois ouve: os olhos teus são bons e todavia não vês os males todos que te envolvem” (2004, p. 40). Mesmo assim, a linguagem misteriosa de Tirésias parecia não fazer Édipo compreender o que estava sendo dito, ao passo que o adivinho replicou ironicamente: “Não és tão hábil para decifrar enigmas?” (2004, p. 41).

A tensão sustentada pela figura de Tirésias ironiza alguns aspectos quando comparados a Édipo, pois, apesar de cego, vê o que o herói não pode. Enquanto o rei de Tebas é arrogante em seu saber e certeza, Tirésias fala pelo mistério, pela imprecisão, uma vez que é servo de Apolo, deus este que tem como um de seus epítetos *Loxias*, que significa *oblíquo*, em referência à dubiedade manifesta nas revelações de seus oráculos. Tirésias parecia apontar que o saber nos moldes em que Édipo se inspirava era incapaz para contornar forças além do controle humano, no caso do contexto grego, o destino.

Em relação com a situação de Karla, noto como é valioso para a psicoterapia sustentar precisamente a legitimidade do mistério, na medida em que a busca por responder as perguntas sobre o que teria sido diferente, ou o porquê de acidentes acontecerem com as pessoas, não são questionamentos passíveis ao alcance do saber. Trilhar essa busca, no caso de Karla, a levava ao ressentimento e lamentação, e no caso de Édipo, não oferecia as respostas às quais ansiava.

Pela insistência de Édipo, “Sabes a verdade e não a falas?” (2004, p. 35), o cego revelou, relutantemente, o que Édipo queria saber, ainda que não do modo que ele esperaria. O pesar do profeta é expresso nos versos de Sófocles, “Pobre de mim! Como é terrível a sapiência” (2004,

p. 34). Tirésias enunciou essas palavras quando se aproximava o momento em que Édipo conheceria a real complexidade em que estava envolvido. Em um aforismo intitulado *Alegria na cegueira*, Nietzsche defende o sentimento oposto daquilo que a personagem da tragédia de Sófocles e Karla tanto buscavam:

“Meus pensamentos”, disse o andarilho a sua sombra, “devem anunciar onde estou; não devem me revelar *para onde vou*. Eu amo a ignorância a respeito do futuro e não quero perecer de impaciência e do antegozo de coisas prometidas.” (1882/2012, p. 172)

Nietzsche apresenta uma perspectiva que respeita a existência no mistério pelo qual ela se mostra, de modo a ilustrar o contrário do que Édipo estava fazendo, tentando várias vezes premeditar o futuro. Não poderia escapar do que estava para além do controle humano, como aconteceu com Karla. Por mais que ela tentasse encontrar explicações do que supostamente teria causado as condições de seu acidente, ou divagações em que ela poderia se desvencilhar do que a ela tinha ocorrido, o fato inelutável era que ocorreu um atropelamento e isso ela não poderia mudar. Suas perguntas sobre como evitar o acontecido pareciam demonstrar o quão forte ainda era a inconformidade pela situação em que agora ela se encontrava. Se ela me dizia que *tudo* piorara, eu perguntava o que tinha piorado, para sair de generalizações e entender na concretude sobre o que ela estava falando.

Ela me contava que estava tendo problemas no curso. Os professores não aceitavam as respostas dela nas avaliações. “Como assim?”, perguntei. Contava-me que nas provas eles exigiam respostas que ela poderia dar em duas linhas, mas eles queriam enrolação, nos dizeres dela. “Eu não sei ficar enchendo linguiça”, ela explicava. “Você sabia as respostas, mas não escrevia como os professores queriam”, comentei. Pedi para que ela me falasse do conteúdo da prova e como gostaria de escrever. Quando tentou explicar, notei que ela não sabia muito bem o que escrever. Não tinha dominado a matéria, mas queria que suas respostas fossem aceitas mesmo assim, além de reclamar que a matéria era chata. Seu desinteresse estava acompanhado da não compreensão. Chegou a me dizer que estudar antropologia era *só* estudar o homem, *só isso*. Ela fazia certas simplificações, talvez pela praticidade do curso anterior de exatas, que na metodologia das questões apresentadas em humanidades não poderiam ser meramente transpostas como se os objetos de estudos fossem os mesmos.

Estava inicialmente empolgada com o novo curso, pela aparente facilidade, mas empolgação não era suficiente para entender os conteúdos. Chegou até a comprar um livro do Karl Marx para ler, não de um comentador, do próprio Marx, um dos enormes volumes da obra *O capital*. Achava que precisava saber tudo sobre o assunto, mas nunca leu profundamente.

Comecei a me dar conta de que toda vez que algo no curso não ocorria bem, ela quase nunca estava implicada, sempre me dava desculpas. O diagnóstico do trauma era uma ótima desculpa para justificar o modo como sofria sem que com isso precisasse dizer exatamente o porquê ela, independente do diagnóstico, sofria e encontrava dificuldades. Se errava nas questões da prova, era porque fora desatenta, se escrevia errado, era porque os professores não reconheciam seus acertos. Se não estudava, era porque a matéria era chata, se não fazia os trabalhos, era porque os colegas de classe não a ajudavam.

Certa vez quase discuti com uma professora porque esta pediu um fichamento e Karla fez um resumo. A professora disse que não tinha sido aquilo que ela pedira. “Eu fiz a tarefa, ela tinha que aceitar”, comentou comigo. Percebo então que o importante era que as coisas fossem aceitas do modo que ela queria, caso não fossem, os errados eram os outros. Se, por um lado, a desaprovação de suas ações despertava medo do julgamento, nessa situação se alguém não aceitava o modo dela, ela ficava com raiva, demonstrando pouca tolerância em ser contrariada. Será mesmo que não querer ser julgada ou contrariada tem a ver diretamente com o acidente, como ela aparentava querer convencer a mim e a ela mesma? *Tudo* tinha piorado por conta do que passou? Como eu poderia explicar as pessoas que agem do mesmo modo sem que antes tenham passado por uma experiência de quase morte? Tive a impressão de que Karla buscava recorrer ao acidente para explicar suas idiossincrasias, do mesmo modo que buscava respostas sobre o porquê aquilo teria acontecido com ela. Inicialmente, um dos critérios que a fez escolher Serviço Social foi porque, segundo ela, “humanas é mais fácil”, essa era a expectativa, contudo, a experiência do curso revelara as dificuldades.

Havia muitas queixas por parte dela de que os professores eram insensíveis ao seu novo estado. De fato, ela tinha me dito que agora sua visão estava mais debilitada, dificultando sua leitura dos textos, mas nas próprias aulas, ela já estava desinteressada, achava insignificante o conteúdo, e dizia que não entendia muito o que era dito. Uma vez, nosso atendimento era segunda-feira pela manhã, e ela estava muito preocupada com uma prova. Expressava uma certa raiva também, “essa prova é difícil, eu posso reprovar, os professores ficam inventando avaliação”.

Eu tentava trazer as questões à concretude, como quando quis saber sobre a resposta da prova que ela queria dar em duas linhas. Perguntei qual o conteúdo da prova e quais eram as dificuldades que ela tinha encontrado ao estudar. Ela me contou, um pouco sem graça, que naquele fim de semana ela saíra com a namorada para uma festa e ficara esgotada.

Meu papel ali não era recriminá-la, tentando de algum modo moralizar o que ela fez, ou nesse caso, deixou de fazer. O importante não era demonstrar uma contradição em sua conduta,

mas sim evidenciar um impasse, ela queria aprovação na disciplina, e ao mesmo tempo saiu no fim de semana e não estudou. Meu gesto era sempre o de perguntar como ela poderia conciliar essas coisas. Não importava para mim quem estava certo ou errado, pois não cabe ao psicoterapeuta o papel de juiz. Não ter estudado não foi uma falha moral, mas se estudar era o que propiciaria a aprovação, se ela não estudasse não poderia reverter a consequente reprovação nas disciplinas, esse era o dilema. Não era no campo da ética que eu me propunha acompanhá-la. Como lembra Nietzsche (1886/2005), “Não existem fenômenos morais, apenas interpretações morais dos fenômenos” (p. 66). Uma clínica psicológica fenomenológico-existencial não poderia se orientar pela lógica corretiva que recrimina as ações daqueles que estão em terapia, pois não é a moralização ou a disciplinarização que se almeja nas sessões. O que eu buscava entender era como se dava a maneira dela de se relacionar com suas metas e obrigações, observando seu comprometimento, ou não, com elas. Se eu simplesmente apoiasse a acusação de insensibilidade por partes dos professores, sem entender o contexto, não estaria implicando-a em seu dilema. Tal como Édipo, que iniciou uma investigação que dizia respeito a ele mesmo, mas por isso, a princípio, não se mostrar evidente, atribuía a terceiros eventos que diziam respeito a ele. Karla, por vezes, concedia ao mundo e aos outros a exclusividade do motivo de seu sofrimento, sem considerar também sua implicação no que a fazia sofrer.

Que fique entendido, eu não esperava, como se exigisse, que ela desse conta de todas as tarefas, tal qual um modelo de superação que não encontra na sua frente obstáculos que lhe detenham, tampouco desacreditava que as pessoas eram insensíveis ao seu novo estado, como acontecia nas situações com assentos preferenciais nos transportes públicos. Reafirmo, não era meu lugar decidir o que era certo ou errado, ou o que seria melhor ou pior para ela. Interessava-me acompanhar o relato de Karla, tentando deixar transparecer muito sutilmente que, em quase tudo que ela reclamava, sua participação e responsabilização eram praticamente nulas para ela.

Na narrativa apresentada por ela, os culpados eram os professores, mas, em outras situações, parecia também que não cabia a ela se responsabilizar sobre acontecimentos que a envolviam. Certa vez, algo parecido aconteceu no seu trabalho. No guichê em que ficava, chegou para atendimento um adulto acompanhado de uma criança, a qual a irritou muito porque não parava quieta e mexia nas coisas. “Breno, eu tava sentindo que ela iria derrubar a minha garrafa de água no meu teclado”, Karla me contou. “Mas o que você fez, tirou a garrafa do alcance dela?”, perguntei. “Eu não”, ela disse um pouco indignada com minha pergunta, “se a criança derrubasse a água da garrafa no teclado a culpa era do pai que não conteve ela”. O que eu percebi nessa situação, foi que em nenhum momento ela demonstrou preocupação com a possibilidade de, caso a garrafa derrubasse água no teclado do computador, a chefe poderia

colocar a culpa nela, já que era Karla a empregada, não o pai da criança. Eu ter questionado o que ela fez não lhe despertou uma reflexão sobre si, ao contrário, a fez atribuir a responsabilidade ao pai. Na maioria das vezes, seu primeiro pensamento era não considerar que ela também fazia parte da vida dela no sentido de se apropriar de si mesma, isto é, considerar que ela também tinha responsabilidade naquilo que estava inserida, no trabalho, na faculdade e nas demais esferas de sua vida. Naquela situação de trabalho disse pressentir que poderia cair água no teclado pela curiosidade da criança, algo que comprometeria diretamente suas tarefas, mas nada fez por considerar que por mais que algo pudesse ocorrer, quem seria o responsável era o pai.

Inicialmente, concluir o curso de Serviço Social seria bom para futuramente fazer uma especialização, mas cursar as disciplinas era “um saco”, como ela repetidamente dizia. O trabalho novo era uma boa oportunidade de conseguir estabilidade financeira, mas os serviços, por vezes, a deixavam irritada ou entediada. Parecia que ela criava algumas metas, que no ínterim entre o planejamento e o processo para alcançar o objetivo, a deixavam cansada, ou seja, na realização surgia um pesar que, no imaginário, ela não considerava. Enquanto metas, tudo era perfeito no imaginário, porém na concretude das coisas nem tudo era tão simples, pois ela se cansava. Vida enquanto uma meta idealizada é, aparentemente, algo infinitamente promissor, porém ter que viver traz desventuras cansativas, uma vez que nem sempre se alcança o que se espera.

Seu cansaço era também presente antes do acidente, quando frequentava o curso de Engenharia. Ela se lamentava sobre os colegas que já teriam se formado enquanto ela, por causa do acidente, teria ficado para trás. No entanto ela já tinha me dito que quando vieram as reprovações nas disciplinas daquele curso, antes do acidente, desde lá já pensava em desistir. Não aguentava ficar fazendo de novo as disciplinas, depois de longo esforço, e ao final ser reprovada. Dizia “eu estudava e passava, mas às vezes estudava muito e reprovava, fazia de novo e reprovava mais uma vez, aquilo me desgastava”, “você ficava cansada daquilo tudo?”, perguntei, ela confirmou. A ideia do cansaço também se mostrava nas vezes em que pensava ou tentava se matar. “A vida me cansa”, “as pessoas me cansam”, “só quero tomar meus remédios pra dormir e conseguir descansar”. De fato, morrer seria então um modo definitivo de acabar com o cansaço, de uma vez por todas. Mesmo depois de ter me contado que ficava cansada e queria desistir dos projetos pessoais antes do acidente, ainda assim atribuía a ele a culpa da sua desmotivação e de seu cansaço.

Ao atribuir suas frustrações ao acidente, estabelecia uma boa justificativa causal para aquilo que vivia no presente. Se aquele passado a tinha marcado, fazia todo sentido crer que

não poderia ser diferente e que tudo estava carregando débitos indelévels daquele dia do acidente. A esse respeito nos alerta Nietzsche (1874/2003) com uma analogia, dizendo que, na vida, o excesso de história, de lembrança ou de passado, como se queira mencionar, é como autorizar que os mortos enterrassem os vivos, ou seja, como se aquilo que já passou usurpasse qualquer possibilidade de devir.

Quando ela reclamava do curso de Serviço Social, eu perguntava, então, o que a fazia permanecer. Essa era uma pergunta que a deixava bem tocada. “Eu queria mesmo fazer enfermagem, mas eu já estou quase há oito anos na faculdade, até mudei de curso, e agora abandonar tudo...”, ela relatou. “Mas parece que você está infeliz no curso que faz agora, qual seria o problema de sair?”, perguntei. Ela me explicou que, se sáísse, todo o esforço dela teria sido em vão. Ela estava apresentando, dessa maneira, um modo de entender o passado em que o tempo se dava como percurso retilíneo, isto é, o passado tinha se construído de modo tão linear que essa suposta rota da vida não poderia ser quebrada. Como se o presente anulasse o passado e todo o esforço que ela fez.

Sobre o tempo, de acordo com o pensamento nietzschiano, as perspectivas que assumem a temporalidade dividida em passado, presente e futuro são tentativas de tornar o tempo algo estável, fixo, eterno e imutável, desconsiderando seu caráter de fluidez. Para Nietzsche, o que existe é o momento, como na tese do eterno retorno, o encontro entre o que foi, o que é e o que pode ser se dar no peso que atribuímos às coisas.

Quando Karla se ressentia sobre os eventos passados, parecia colocar toda possibilidade de futuro, usando esses termos, em dívida impagável com o que já foi. Mesmo que sofresse por estar insatisfeita, acreditava que, para compensar seu débito, precisava seguir um caminho específico nesse suposto percurso temporal. Seu próprio ressentimento expressava uma inconformidade com o agora, devido a um passado infeliz. A memória, no seu aspecto de lembrança que orienta o presente, acaba por subjugar qualquer possibilidade de que o passado seja o que é, isto é, o que passou. É a ideia de um passado credor, no qual aquele que sofre é seu permanente devedor, precisando constantemente prestar contas por meio da reafirmação da dor. Nietzsche (1887/2009), ao analisar o ressentimento, escreve que “todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais especificamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado*” (p. 108), para que, desse modo, seu sofrimento seja justificado pela inconformidade pessoal.

A constante retroalimentação da dor causada pelas lembranças foi o que começou a despertar minha preocupação em relação a própria saúde da Karla, pois o diagnóstico de Estresse Pós-Traumático oferecia certa legitimidade para que ela, quase sempre, fosse

considerada vítima não só pelo acidente, mas também pelos desdobramentos dele. Um dos impasses do diagnóstico de trauma é estabelecer certas determinações não apenas relacionais, mas causais, as quais turvam um olhar mais atento para a especificidade do que gera o sofrimento. Durante o atendimento, refleti se a noção de trauma não estaria estabelecendo uma perspectiva temporal contínua que precisaria ser posta em questão, para que o sentido do sofrimento de Karla pudesse se articular de outro modo.

Quem está acompanhando detidamente a leitura pode ter observado que reduzir a situação de Karla como aquela que é *a suicida* ou *a traumatizada* nos faria recair em classificações reducionistas das questões que surgiram nos atendimentos. Notamos que seus dilemas circulavam em volta de uma série de questões, como o medo do imprevisível, a tentativa de controle das circunstâncias que a envolvem, a criação de metas desconsiderando seus processos de realização, a dificuldade de lidar com frustrações e a angústia por perceber que determinadas escolhas resultam em, necessariamente, ter de abrir mão de outras. Contudo, também não poderíamos classifica-la como *a medrosa*, *a controladora*, *a ansiosa* ou *a indecisa* etc. Karla era Karla, uma pessoa marcada pela indeterminação que, constantemente precisava se avir com sua inconstante condição humana. Apesar de termos, neste trabalho, o foco de problematizar o conceito de trauma psíquico à luz da noção de esquecimento nietzschiano, ressalto a importância de não perdermos de vista que estamos, a todo instante, debruçando-nos sobre uma vida, com suas mais variadas vicissitudes.

A questão de Karla não pode ser reduzida à descrição de comportamentos entendidos como disfuncionais que precisariam buscar regulação para o seu bem-estar. Uma psicologia clínica de bases fenomenológico-existenciais se propõe a acompanhar aquela que busca atendimento, para que ela possa se apropriar da liberdade existencial que é sempre sua, e somente sua. Liberdade não como sinônimo de livre-arbítrio, mas como indeterminação existencial. A existência é incapaz, ontologicamente, de condicionar os modos de ser dos entes humanos, nem mesmo a história pregressa, já que o próprio tempo se mostra como fluxo de mudança irrefreável. A esse respeito, Nietzsche (1889/2014) descreve a condição humana como indeterminação do seguinte modo:

Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e antepassados, nem ele próprio (- o absoluto da representação finalmente rejeitada aqui, foi ensinada por Kant, e talvez já também por Platão, como “liberdade inteligível”). Ninguém é responsável pelo fato de existir, por se constituir dessa ou daquela forma, por estar sob essas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser desvinculada da fatalidade de tudo aquilo que foi e será. Ele não é consequência de uma intenção própria, uma vontade, uma finalidade, com ele não é feita a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade”, ou

um “ideal de moralidade”, é um absurdo querer rolar seu ser em direção a qualquer finalidade. (p. 47)

O conceito de trauma psíquico, que sustenta o diagnóstico de Transtorno de Estresse Pós-Traumático, parece não considerar a dinâmica existencial dos entes humanos. Sob a tutela do diagnóstico, Karla vive aos moldes restritos daquilo transcorrido no desafortunado dia do acidente. A lembrança em si não é um problema, mas seu excesso pode ser danoso, para Nietzsche (1874/2003) é como se o passado mumificasse o presente. Seu débito com os acontecimentos pretéritos a impedia de ariscar desvelar o novo pelo medo que o próprio passado retornasse. Ela vivia como se o acidente tivesse fincado uma cisão temporal, na qual basicamente tudo após o acidente estaria em dívida com o que lhe ocorreu. Os resquícios do infeliz atropelamento a consumiam. Vivia uma divisão em que supostamente antes do acidente as coisas eram melhores, porém o que se apresentava era uma lida com a vida semelhante como a de antes, só que em circunstâncias distintas.

Parecia que Karla, por ter passado pela experiência de quase morte, acompanhada do fato de ter que conviver com as sequelas do incidente, tinha agravado suas tensões cotidianas. Mas, o que me despertava a atenção era como o ocorrido tinha adquirido um tom extremamente fatídico. Esta palavra, observemos, tanto significa algo de conotação desafortunada, como também algo que teria sido colocado pelo destino, termo este que tem como sinônimo a palavra fado, do latim *fatu* (Nascentes, 1955). Em inglês, por exemplo, para a palavra portuguesa destino existem os termos *destiny*, o qual é muito parecido em grafia e sentido com o português, mas há também a palavra *fate*, que significa destino com outras nuances. A definição de *fate* segundo *The Advanced Learner's Dictionary of Current English* é a seguinte: “*power looked upon as controlling all events in a way that cannot be resisted*” (Hornby, Gatenby & Wakefield, 1963, p. 360). Destino seria, portanto, uma força com um poder tal que controlaria todos os eventos de maneira que não seria possível resistir às suas determinações.

Dizer que algo tem caráter fatídico parece remeter igualmente a alguma fatalidade que teria que ocorrer desse modo, não restando aos acometidos possibilidades de encontrar rotas de fuga, já que há um poder superior. O dicionário *Míni Aurélio* (Ferreira, 2010) define fatídico como algo trágico. Como podemos observar na tragédia de Édipo, assim como em outras obras trágicas, o destino é algo extremamente marcado na trama das personagens. Ao meu ver, o conceito de Estresse Pós-Traumático parecia também possuir uma lógica fatídica, pois sujeitava Karla ao diagnóstico, como se seus modos de ser estivessem condicionados ao trauma, como correntes que a prendiam à um destino inelutável decorrente do acidente que ela sempre lembrava. Se ela permanecesse tentando alcançar novas metas somente com as referências

antigas, isto é, querendo fazer como fazia antes, estaria sempre presa ao enrijecimento de se comparar ao que fora.

O excesso de lembrança era seu carrasco, pois era o passado era seu comparativo ideal. Talvez fosse importante considerar o que escreveu Machado de Assis, “Esquecer é uma necessidade. A vida é uma lousa, em que o destino, para escrever um novo caso, precisa apagar o caso escrito. Obra de lápis e esponja.” (1882).

Muitas de suas frustrações vinham de ideias baseadas em comparações em seu estado anterior, ou em metas que ignoravam o caminho necessário para sua realização. No caso de seu curso universitário, gostaria de concluí-lo para ter o bônus do título sem o ônus de ter cursado as disciplinas. Certa vez, mencionou uma de suas professoras do curso pela qual tinha bastante admiração e fascínio. Contou-me, muito entusiasmada, que a professora tinha estudado fora do país, publicado muitos livros e artigos, ministrava ótimas aulas, desfrutava de ótimo reconhecimento em sua área. Karla soube disso tudo porque conferiu o currículo lattes dela, pois a achava incrível como professora. Eu comentei que ela parecia admirar muito a professora, e ela me confirmou. Perguntei, em seguida, quais eram os assuntos que a professora estudava, se Karla também tinha os mesmos interesses, e ela me respondeu que não tinha prestado atenção, não sabia ao certo os temas de pesquisa da tal professora. Mais uma vez, o todo do processo fora ignorado, o que cativou a atenção fora o *status*, o resultado final de toda uma caminhada árdua de vida acadêmica.

Nesse apanhado que estou fazendo, tento destacar alguns assuntos, dentre vários, que marcaram nossos encontros, e de algum modo dialogam com os temas do ressentimento, da memória e da temporalidade. Sei que muitos outros temas poderiam ter sido explorados nesse trabalho, mas destaquei os que tem ênfase no tema de pesquisa. Talvez isso tenha gerado descrições apressadas ou aparentes saltos. Em parte, isso se deve à proposta de essa escrita ser um apanhado que contemple os principais momentos do atendimento, sem que se aspire abarcar *ipsis litteris* tudo que foi relatado nas sessões. Busco destacar que Karla tentava se esquivar, com auxílio da ideia de trauma, de lidar com a tensão que é a vida, buscando encontrar nos demais a incumbência que era sempre seu.

Se, por vezes, tentava transferir para os outros o direcionamento de sua própria vida, eventualmente encontrava quem estivesse disposto a tentar lhe oferecer novas direções. Em um encontro, ela me contou que seu psiquiatra, preocupado com os relatos que ela trazia sobre pensar em morte, sugeriu que as sessões de psicoterapia comigo deveriam ocorrer mais vezes durante a semana, pois ele achava que um encontro apenas não estava sendo o suficiente. O médico agia conforme aquilo que Heidegger (1927/2005) chama de preocupação substitutiva,

isto é, querendo tomar para si o cuidado (*Sorge*) alheio, como se pudesse manter um tipo de relação em que o caráter ontologicamente indeterminado de Karla estivesse sob a gerência das diretrizes dele, psiquiatra, figura de saber médico. Por mais que o médico tentasse atender às exigências daquela paciente que julgava em risco, e ela convocasse a ele e aos demais à sua volta para tomarem para si o cuidado substitutivo, no fim das contas nada disso seria suficiente para restringir a possibilidade de escolha dela. Como exemplo disso, inúmeras vezes ela pediu aumento na medicação, mas só tomava o remédio, efetivamente, quando lhe era conveniente. Ou seja, tentar servir de anteparo para Karla, fazendo as escolhas que se assumem serem as melhores para ela, não garantia que ela seguiria as orientações de terceiros, ainda que as tenha solicitado.

Se, de imediato, eu aderisse, por medo ou intranquilidade, à necessidade de prevenção, como um salva-vidas ou socorrista que tenta se antecipar aos eventos catastróficos, eu estaria no mesmo ciclo vicioso de tentar metrificar a antecipar a vida. Por isso, eu perguntei o que ela achava daquilo que o psiquiatra disse. Ela disse não saber ao certo, por isso veio pedir minha opinião. Não raras vezes ela pedia diretamente minha orientação, querendo saber o que eu achava, o que ela deveria fazer, ao passo que eu sempre dava uma resposta que voltava para ela a tomada de decisão.

Sobre a questão trazida pelo psiquiatra, achei curioso o tipo de acolhimento que tenta atestar o que funciona ou não considerando o que pode acontecer futuramente, sendo que o nosso único critério de constatação é o que já aconteceu. Comentei com Karla: “até agora, o que temos feito foi nos encontrar semanalmente durante 50 minutos, você acha que isso precisa mudar?”. Ela pensou e concluiu: “acho que não”. A explicação dela foi que do modo como já vínhamos trabalhando fazia com que ela conseguisse falar de si, pensar e repensar de modo satisfatório. “É, acho que já tá bom”, ela conclui. “Então tá decidido”, comentei sorrindo.

O psiquiatra estava no âmbito do controle e, por saber que ela pensava em morte, achou que ela tinha grandes chances de se matar. Querendo vetar essa possibilidade, tentou cerca-la de mais tutela. A intervenção dele não foi no sentido de perguntar o motivo de ela ter aqueles pensamentos, o que ele fez foi ir pela lógica da resolubilidade. Precisava impedir que ela se matasse, logo, convocou outras redes de contenção, no caso, eu era visto como participante dessas redes. Mas não seria isso o que a clínica se propõe a fazer em situações de suicídio, salvar vidas? A clínica não deveria tentar encontrar os elementos determinantes da morte voluntária para em seguida minar as chances de sua efetivação? Em caso negativo, a clínica não estaria sendo indiferente à possibilidade de que alguém se mate?

Historicamente, o suicídio teve várias apreensões (Minois, 1995), sendo considerado sinal de resignação por algumas filosofias, pecado pela igreja, crime pelo Estado, indício de doença mental, entre outras. Cada entendimento correspondia à sua época, assim como o modo de lidar com esse fenômeno. Na modernidade, a necessidade de intervenção pela inibição preventiva é também traço de um contexto histórico, que, ao assumir a morte como algo a ser evitado, fortalece a lógica da preservação da vida a qualquer preço, como explica Netto:

a morte em geral é vista como um tabu. As pessoas não gostam e não querem ouvir falar, ou tampouco falar sobre a morte. Dentro disso, uma morte voluntária remete a um problema maior. Outra questão é que, por não gostar e não querer saber da morte, busca-se também a manutenção da vida, a qualquer custo. Busca-se fazer o possível e o impossível para se manter as pessoas vivas, independentemente das consequências que isso possa trazer para as próprias pessoas. (2013, p. 18)

Uma psicologia clínica fenomenológico-existencial que não suspenda as determinações de seu tempo recai na atitude natural, isto é, assume como dadas as explicações apresentadas sobre o mundo fenomênico, atribuindo caráter imutável ao modo de ser dos entes. Se a criatura humana é investida de uma caracterização que engloba a maneira como ela é e como deve ser, a possibilidade de outros modos de apresentação no mundo não é contemplada. No que diz respeito ao suicídio, a restrição conceitual do ente humano a uma norma essencialista, conseqüentemente estabelece que vida e morte necessariamente funcionam segundo uma determinada finalidade. A ausência de uma compreensão hermenêutica sobre a morte voluntária ignora que a vontade de viver pode ser preterida pelo anseio de querer morrer. Para que se possa compreender como isso se dá, é preciso suspender determinações prévias sobre a vida e a morte do ente humano.

Se a ciência psicológica entende a vida como um bem maior que precisa ser resguardado, estará impondo a obrigatoriedade do entendimento de que vida é, em essência, algo bom, devendo, portanto, ser mantida de qualquer maneira. Se, no momento da terapia, o suicídio surge como tema, e o profissional clínico imediatamente busca suprimir essa questão, sem antes tentar entender o motivo disso ocorrer, evidencia-se um juízo moral, com a desaprovação do ato ao tentar evitá-lo de qualquer modo como, se isso fosse, antes de tudo, a missão do clínico. A proposta de uma escuta não diretiva talvez desperte alguns questionamentos, tais como: significa afirmar que não importa que o cliente morra? Dito de outro modo, já que deseja se matar, não cabe ao psicoterapeuta intervir nas decisões feitas por quem procura terapia? Ao psicólogo clínico só resta ficar indiferente ao cliente, acompanhando-o passivamente até que cometa o suicídio? Única resposta a todas essas perguntas: Não!

Quando Karla falava que quer morrer eu a acolhia, mas não pela via do controle e da moralização. O acolhimento em psicoterapia se deu pela escuta que tentou entender os motivos pelos quais ela pensava em sua morte. Compreender o que fundamenta o conflito entre morrer e viver no atendimento clínico é não se antecipar e buscar soluções, mas permanecer justamente no âmago da indecisão, quando ela se apresenta. É o movimento de estar sem medo ou pressa, para que se possa explorar caminhos outros nos quais, talvez, Karla pudesse encontrar uma nova articulação de sentido em sua vida. Não se antecipar exige paciência, atenção minuciosa e cuidado para que o profissional de psicologia não se creia protagonista nas escolhas alheias. Falamos de um acolhimento que não é controle, de uma escuta que não é juízo, de uma tranquilidade que não é indiferença. Paciência não deve ser entendida como desinteresse, tampouco tentar não controlar não como desdém, ou não tomar para si a tutela de outrem como descaso. Tentar compreender a trama de Karla era uma forma de respeitar seu relato, considerando a legitimidade às suas queixas para que, uma vez expostas, elas possam ser trabalhadas em espaço psicoterapêutico.

Se predomina na psicologia clínica o imperativo da manutenção da vida a qualquer custo, acompanhar a trama de Karla através da escuta pode parecer uma apologia, ainda que velada, ao suicídio. Não foram poucas as vezes que ouvi isso de outros psicólogos, ora quando expunha esse atendimento, ora quando problematizava a tutela nas situações de suicídio. Porém, apesar desses esclarecimentos, algo é importante de ser mencionado sobre esse atendimento, trata-se de um ocorrido na minha experiência pessoal neste atendimento. Mesmo fazendo parte das discussões do LAFEPE sobre o sentimento de culpa que pode aparecer em profissionais que acolhiam pessoas que se suicidaram, destaco que não recair na lógica substitutiva do cuidado não é tarefa simples, pois não depende da intelectualização do atendimento. Não basta estudar para que a experiência da paciência e da tranquilidade sejam conquistadas. Mesmo sabendo que as escolhas que os outros fazem sobre suas vidas, em última instância, cabem às próprias pessoas, compartilho uma situação em que o sentimento de culpa recaiu sobre mim por ter acreditado que me cabia tutelar as escolhas de Karla. Como descreverei, certa ocasião julguei não ter visto os supostos sinais de risco que seriam capazes de impedir que Karla viesse a tentar tirar a própria vida.

Durante os atendimentos de Karla, ela falou de morte várias vezes, inclusive não foram poucas as vezes em que nas sessões conversávamos sobre as tentativas que ocorriam em semanas que tínhamos atendimentos, porém isso nunca gerou em mim preocupações que me levassem a ter medo do que ela poderia ou não fazer. Depois de várias sessões, havia momentos em que ela estava menos queixosa, mas havia situações em que ela se mostrava muito

desmotivada em continuar a vida. Em determinado dia, em um atendimento pela manhã no SPA da UERJ, ela chegou na sala e agiu de modo letárgico. Pouco contato visual, voz vagarosa, poucas palavras, olhar de lamentação. Expôs o quanto nada mais fazia sentido, e que morrer seria o que ela mais queria. Foi um atendimento bem melancólico, no qual conversamos sobre o que ela pensava e queria fazer. Ao final da sessão entreguei para ela sua ficha do SPA, a qual servia como sua carteira de presença. Por meio desse papel regulávamos as presenças necessárias para que a inscrição no SPA não fosse cancelada. No papel apenas eram marcadas as datas e a confirmação de presença ou ausência. No dia da sessão, a sala escolhida era aquela que o estagiário havia reservado com antecedência. Quando me despedi de Karla, notei um desânimo muito grande em sua feição, e falei com um leve sorriso: “então é isso, nos vemos semana que vem?”, ela respondeu: “não sei...”, rapidamente virou as costas e foi embora enquanto eu terminava de fechar a sala, não me dando chances de acompanhá-la.

Após o atendimento, almocei, assisti minhas aulas e, à noite, já estava em casa quando, numa rede social relacionada a UERJ, vi uma postagem que noticiava um suicídio no prédio. A Universidade do Estado do Rio de Janeiro no bairro do Maracanã é um prédio de 12 andares onde há livre acesso. Não é raro acontecerem suicídios no *campus*. A postagem dizia que era um aluno do curso de Serviço Social, o que me deixou um pouco aflito. A aflição aumentou quando olhei alguns comentários da postagem virtual, erro que eu insistentemente repito pela curiosidade. Alguém escreveu que, na verdade, era uma aluna. Nesse momento, um mal-estar súbito se apossou de mim. Comecei a cogitar a possibilidade de ter sido Karla.

Mesmo sendo crítico aos manuais que enumeram vários sinais de risco como capazes de antever o suicídio, mesmo sabendo que a busca por sinais era decorrente da lógica do cálculo, mesmo entendendo que me responsabilizar pela morte de alguém era resultado da crença de que se poderia anteciper os modos de ser de alguém, apesar de tudo isso, naquele momento a possibilidade de que tivesse sido Karla que estivesse morta fez com que eu sentisse culpa. E se ela tivesse se matado horas depois de estar comigo? Por que eu não fiquei mais tempo com ela naquele dia? Por que na mesma hora que eu notei que ela chegara diferente eu não acionei outras redes de amparo? E se ela se matou porque eu não consegui ajudá-la? Será que ela morreu porque eu não consegui salvar sua vida? E se ela estava dando os supostos sinais de risco? Todas essas especulações expressavam a culpa que eu acreditava ter sobre o possível suicídio de Karla. Naquele momento, fiz algo que nunca tinha feito. Quis enviar uma mensagem para conferir se ela estava bem. Quando peguei o celular, a preocupação aumentou ainda mais quando vi que no aplicativo de mensagens não constava mais a foto dela de perfil.

Mandei mensagem, tentando demonstrar despreensão, dizendo qual seria a sala do SPA na semana seguinte. Eu sempre avisava para as pessoas no dia de atendimento, mas a tentativa de amenizar a culpa me levava a querer obter uma resposta, a lógica do controle só se tranquiliza com o aparente saber. Fui dormir pensativo e angustiado.

Na manhã seguinte, a primeira coisa que fiz foi conferir no meu celular se eu tinha recebido ou não uma resposta. Pode parecer contraditório ler o texto todo até esse momento e esbarrar nesse tipo de aflição de quem escreve. Eu não estava instruindo um caminho de atendimento? Eu não deveria estar imune a esses vícios do pensamento técnico moderno? Como mencionado anteriormente, o que mostramos nesse trabalho não é uma prescrição de um modo a ser copiado. Eu estou relatando um caminho, que é justamente o caminhar sem que com isso se assuma um ponto de chegada prévio. O caminho que exponho sobre o atendimento, questiona a antecipação também pela própria eventual experiência de tentar se antecipar. O sentimento de culpa só foi possível porque eu acreditei por um momento que haveria algo que uma vez descoberto, revelaria a solução de um determinado problema. Se eu soubesse ver os sinais, saberia executar a prevenção do suicídio. Mas não foi esse o embaraço de Édipo ao tentar atribuir ao saber soberania sobre o imprevisível? Mas afinal, e o celular? Eis com o que me deparei: “tudo bem Breno, até semana que vem”. Karla ainda estava viva. Se isso alivia quem agora lê, imagine como me aliviou naquele momento, anos atrás. Esse relato mais pessoal tenta exemplificar os problemas da ideia de responsabilização sobre a indeterminação dos demais. Além disso, evidencia que meu relato não se propõe a ser um modelo infalível.

Acompanhar Karla até onde ela permitisse minha companhia era o que cabia ao meu acolhimento. A todo momento o que tento fazer é convocá-la a refletir sobre si, no instante em que a vida se mostra, sem que ela evite de inserir a si mesma na sua própria vida, já que nem eu, nem o psiquiatra e nem ninguém poderíamos barrar o caráter imprevisível e finito de Karla. O que me restava era trabalhar na sua indecisão, pois apesar de pensar em morte, ela fazia muitos planos com a vida.

Ela poderia já ter se matado, mas se a ambiguidade a fazia ainda estar vida, poderia a vida ganhar outros sentidos na medida em que seu modo de articulação com as coisas fosse posto em questão em psicoterapia. Toda vez que algo a deixava cansada, com medo ou com raiva, o sentido que se apresentava precisava ser entendido. Se toda vez que algo de seu desagrado fosse referido à lembrança constante do acidente, aos professores, ao psiquiatra ou aos colegas de trabalho e de sala de aula, ela sempre estaria se vitimizando. Entender que naquele momento ela teria que lidar com outras limitações não era o mesmo que se dispor a

estar em condição de extremamente passiva. Sob a tutela do conceito de trauma, há a justificativa para tal comportamento.

No intuito de problematizar a rigidez com que Karla se relacionava com o evento traumático, comentei sobre a lida dela com as coisas. Karla estava falando algo que fazia alusão ao acidente, dizendo mais uma vez que depois dele ela ficou desanimada. Primeiramente ouvi tudo com atenção. Depois, quis entender como era a relação do que ela estava me contando com o acidente. Por fim, elenquei diversas situações antes do acidente em que o modo de ela lidar com as frustrações era querer abandonar aquilo que a cansava. Acontecia, por exemplo, nas reprovações das disciplinas do curso de Engenharia. Ela estudava, mas em algumas disciplinas não conseguia aprovação. A esse tipo de situação ela descrevia como algo cansativo, referindo-se ao uso de esforço para um objetivo e não obtenção do resultado final esperado. Como no curso de Engenharia, após o acidente ela também se dizia cansada por situações em que tinha se frustrado por não obter o que esperava. Antes do acidente ela também se cansava, porém, agora, cansava-se da vida e atribuía ao acidente.

O psicoterapeuta também age com a memória, mas não no mero sentido de acumulador de informações. Eu não estava enumerando as diversas situações porque fiquei durante muito tempo memorizando tudo, palavra por palavra, o que ela havia dito. Como a proposta clínica na perspectiva fenomenológico-existencial prescinde de uma teoria explicativa do que seja trauma, psicose, medo, compulsão, suicídio entre outros, o psicólogo nessa abordagem não precisa basear sua escuta em indicações conceituais que decifrassem o funcionamento da essência do ente humano. Como explica Feijoo (2011):

Para se proceder a uma clínica fenomenológica, parte-se do pressuposto de que toda e qualquer teoria acerca da existência humana deve ser suspensa para que, assim, seja possível se aproximar do fenômeno. [...] abrindo espaço para que o analisando apareça para si mesmo. (p. 85)

Na perspectiva fenomenológico-existencial é necessário acompanhar o que se mostra sem intermédio de dogmáticas teóricas, para que cada atendimento seja apreendido em sua particularidade. Acompanhar com atenção aquilo que vai se mostrando durante as sessões corresponde a respeitar o ritmo em que a própria terapia vai apresentando. Eu só pude listar situações que relativizavam a narrativa de Karla, a saber, que por causa do acidente ela passara a ter determinados problemas, porque eu estava acompanhando atentamente o que se mostrava em nossos encontros.

Notemos que, quando falamos do esquecimento nietzschiano, não queremos dizer apagamento ou impedimento para que se lembre. O esquecer em Nietzsche é um modo de

apreensão da transitoriedade do tempo, no qual ele é analisado em seu fluxo descontínuo, de modo que lembrar e esquecer não se anulam. Portanto, ao listar para Karla situações que punham em questão seu discurso ressentido, estávamos exercendo a lembrança precisamente para que se pudesse esquecer, ou seja, recriar, aquilo que já tinha acontecido.

Elenquei situações de antes do acidente nas quais o que ela descrevia como cansaço também acontecia, ainda que sob outras circunstâncias, e também outras situações após o acidente, as quais ela não relacionava ao trauma, mas ainda apresentava o mesmo modo de lida. Percebi que, enquanto ela escutava o que eu comentava, ela permaneceu com um semblante meditativo. Quando terminei de falar, ela ficou muito impressionada com a minha memória, “caramba, você lembra de tudo mesmo”. Esse acontecimento chamou bastante minha atenção. Era extremamente curioso para mim que ela se espantasse com coisas sobre ela, as quais ela mesma tinha me contado. Naquele momento foi mais curioso ainda perceber que as lembranças que sustentavam suas queixas eram bem precisas e recorrentes e, por isso corroboravam com a acusação do acidente como responsável de seu estado atual. Em contrapartida, as memórias como as que eu tinha trazido eram pouco mencionadas, praticamente ignoradas quase seletivamente, para confirmação do seu estado de ressentimento. Naquele momento eu achei interessante ela lembrar de tudo que confirmava a narrativa de que o acidente era responsável por todos os seus problemas, mas parecia esquecer, no sentido de apagar, acontecimentos que relativizavam sua narrativa. Como ela poderia esquecer, ao jeito nietzschiano que é poder lembrar atribuindo novo sentido, sua experiência se sempre se reportava a um passado e não deixava que ele se fosse?

Ela disse “acho que eu não poderia ser psicóloga, não conseguiria lembrar de tudo”, em seguida ela riu e bateu palmas, como se me parabenizasse. Eu comentei em tom jocoso: “na Psicologia a gente estuda pra tomar conta da vida dos outros com atenção nos detalhes, somos os melhores fofoqueiros”, ela riu ainda mais. Naquele dia nossa conversa foi leve, falamos sobre a lembrança e o esquecimento naquilo em que sempre discutíamos em psicoterapia. Com o tempo a nossa relação permitia certa liberdade para que eu fizesse comentários mais descontraídos. Apesar de Karla ter passado por mudanças consideráveis no seu modo de ser devido ao acidente, conseguia rir e até gargalhar nas sessões. Ser sorridente, segundo ela, era algo que tinha ficado no passado, todavia naquele momento ela aparentava estar conquistando a possibilidade do riso, sem precisar ser igual a antes.

Quando conheci Karla, tratávamo-nos de maneira muito formal e séria. Passados alguns meses, era bem comum ela gargalhar estridentemente de comentários que eu fazia, mesmo eu não sendo uma das pessoas mais engraçadas que ela poderia conhecer. De qualquer modo, já

fazia um tempo que aquela pessoa que antes ouvia vozes, pensava em morte e tentava se matar, não trazia mais esses elementos. Ela ainda tinha algumas queixas, mas transitava entre momentos queixosos e também sorridentes. Tive a impressão de que, mesmo eu já tendo comentado sobre a lida dela com as coisas, de se cansar, de procurar fugir da responsabilização, daquela vez em que eu trouxe o que Karla esquecia e problematizei o que ela sempre lembrava, ela escutou de modo diferente, a saber, com atenção ao seu modo de se articular com a vida. Talvez isso propiciasse que ela pudesse aparecer para si mesma de outro modo.

Dias após a conversa sobre o que ela estava lembrando e esquecendo, ela chegou na sala do SPA da UERJ com um semblante diferentemente alegre. Disse que não gostaria mais de tomar os remédios. Iria conversar com o psiquiatra para suspende-los. Ela contou que já não ouvia vozes, não estava tão triste como meses antes quando nos conhecemos. Percebia que se continuasse se medicando daquele modo permaneceria indisposta pelos efeitos da medicação. “Não quero ser refém dos remédios”, ela disse. Expôs explicitamente pela primeira vez que de modo geral se percebia querendo desistir quando via que poderia se frustrar. Antes, quando eu mencionava o modo como ela agia, ela parecia desconsiderar ou dar pouca atenção, porém quando ela situou suas questões nas ações que cabiam a ela, estava fazendo algo inédito. Karla meditou sobre si, “será que eu sou imatura?”, “por que eu acho as coisas difíceis?”. Esses questionamentos são os primeiros exercícios que ela fez em psicoterapia que se propuseram a considerar o papel que ela tinha em suas ações. Não pretendo defender que todo seu sofrimento não tinha um fundamento, pelo que ela já me descreveu, as pessoas eram mesmo insensíveis com ela quando ela precisava subir uma rampa, andar por muito tempo ou carregar algo pesado. Contudo, ela generalizava suas dificuldades até mesmo para contextos em que suas novas dificuldades físicas não exerciam influências diretas. Desde sempre, ressaltamos, ela falava dela mesma, até quando se ressentia, porém, a novidade é que estava passando a enfatizar a inserção das suas ações na própria vida. Fazia questionamentos sobre si e não sobre o porquê dos outros agirem de um modo, ou qual seriam os motivos das coisas terem ocorrido de tal maneira.

Ela estava refletindo, não apenas reclamando, estava incluindo a si mesma e não só agentes externos a ela. Ocorreu uma transformação na sua maneira de analisar sua existência, estava encarando seu desassossego como caminho para redescoberta de si. Nessas situações, noto que o mérito do psicoterapeuta é pouco, porque o que fazemos é apenas acompanhar com escuta atenta, pontuando onde alguns nós podem ser desatados, deixando que a pessoa que busca a psicoterapia possa se reapropriar de si mesma. Naquele mesmo dia, Karla comentou que sabia que seria arriscado parar de tomar remédios, poderia ficar muito triste e assustada, mas queria correr o risco porque não lhe agradava permanecer daquele mesmo modo. Ela disse

ter observado uma contradição, como alguém que queria cuidar da saúde precisava se adequar e seguir orientações médicas que comprometiam sua felicidade e, por consequência, sua saúde? Concluiu que, se a saúde precisava sempre seguir o que os outros dizem, ela sempre ficaria presa a uma demanda exterior. A frase bastante icônica que ela me disse foi: “preciso dar o primeiro passo”.

O momento que eu escolhi para terminar a apresentação dessa situação clínica foi algo que aconteceu em um atendimento e me inspirou para este trabalho. Certo dia, Karla chegou sorridente, queria me mostrar algo. Tinha uma foto no celular. Iniciou com um retrospecto de desde quando nos conhecemos. Disse que, depois do acidente, carregou muita tristeza por ter que seguir a vida com uma série de limitações às quais seu corpo teve que abruptamente se ajustar. Sentia também raiva, pois achava muito injusto ter sido acometida de um acidente daquelas proporções, logo ela que nunca fez mal a ninguém, nunca atentou contra a vida de ninguém, e de repente por um infeliz acaso quase teve sua vida aniquilada.

Era comum, antes desse dia, que Karla tentasse encontrar explicações de situações que poderiam ter evitado aquilo que aconteceu. Como se seguir determinada conduta fosse garantia de proteção do modo como a vida revela a vulnerabilidade humana. Após fazer esses comentários, ela me mostrou o celular. Era uma foto dela em coma, entubada e inconsciente. Disse: “eu olhava essa foto e chorava”, mas explicou que essa dor se amenizou.

De acordo com Karla, ela conseguira entender que não tinha como saber que aquilo aconteceria e não podia mudar o passado. Aquilo fora apenas um evento, fazia parte, querendo ela ou não. Relatou sentir um estranhamento ao pensar que meses atrás parecia que nada mais poderia fazer sentido, porém naquele momento, era diferente o sentimento, essa mudança de perspectiva a impressionava. Disse-me: “quando eu penso é estranho, eu ficava só lembrando do acidente e agora aquela sensação é como se eu tivesse...”, fez um gesto como se as mãos carregassem algo que desaparecera subitamente, não encontrou uma palavra. Comento que era como se ela soubesse do ocorrido, mas tinha esquecido a sensação. Karla respondeu: “acho que sim, estranho né?”. Explicou que seu corpo não tinha mais aquela lembrança dos dias em que estava muito tomada pela dor e pelo sofrimento. As marcas estavam lá, ela conseguia ver, mas era como se aquilo não precisasse determinar o modo como sua vida seria, nem impedir que ela fizesse qualquer coisa, assim me explicou.

Sabemos que o dia do acidente não se apagou da memória, ele foi esquecido na medida em que ganhou um novo sentido. Ela conseguia olhar para a foto com novos olhos, novos afetos eu diria. Ao meu ver é essa experiência que Nietzsche chama de esquecimento, ou seja, apreender até o que se repete como algo inédito, pois se acolhe a transitoriedade da existência.

Viver a mesma coisa pela primeira vez é como Nietzsche descreve, a meu ver, o esquecimento no primeiro volume de *Humano, demasiado humano* (1878/2005). Talvez pareça contraditório algo ser o mesmo e, simultaneamente, ser inédito, no entanto, o filósofo se refere à experiência. Não há um apagamento, afinal, trata-se do mesmo, mas, pelo sensível descobre-se algo que antes fora diferente, justamente porque, existencialmente, a vida se mostra como inconstância e indeterminação.

Na situação de Karla, o fardo de um passado que a consumia não estava mais a imobilizando. Trata-se de esquecimento como não apagamento, um movimento de rearticulação com a dor. Isso foi o que me interessou, pois ali notei que Karla se apropriou da sua vida como possibilidade de que ela sempre poderia encontrar nela mesma o caráter inédito da inconstância que é viver. O próprio Nietzsche, quando se recuperou de um longo período de doença, escreveu que “hoje aprendemos a bem esquecer, a bem *não* saber, como artistas” (1882/2012, p.14). Os artistas aos quais Nietzsche se refere são aqueles que, em oposição ao pensamento rígido do cientificismo e do academicismo, não têm uma compreensão acerca deles mesmos como algo já determinado e acamado, orientado por leis universais. Os artistas cuja filosofia nietzschiana se refere são aqueles que se lançam como obras de si mesmos. Como criação que sempre se reinventa, aceitando o devir.

Não caberia falarmos de cura, pois o esquecimento é um processo incessante. Karla trouxe justamente algo que durante vários meses tinha a atribuição de ser responsável por todos os seus pesares. Naquele momento em que ela olhava para a foto e me contava sobre como se sentia, o cenário não tinha mudado. Sofrera o acidente, mas, agora, olhava para Karla, não apenas para o acidente. Não pretendo sugerir que depois disso ela estava *curada*, ou que a partir daquele instante tudo na vida dela seria feito com mais determinação. Destaco apenas que houve uma mudança, um certo deslocamento.

Se Karla iria sair do curso de Serviço Social, se iria trabalhar em outras coisas, se contaria para sua mãe que era lésbica, enfim, todas essas dúvidas não ganharam respostas milagrosas por ela ter passado a se relacionar de outro modo com o passado. Notei que em certa medida ela ousou desbravar conhecer mais de si. Antes falava bastante em se matar, porém compartilhava planejamentos que só poderiam se realizar se ela vivesse. Acompanhei a indecisão dela, sem querer silenciar sua dor. Busquei sustentar esse lugar do sofrimento para que, talvez, a alegria pudesse surgir até em meio a dor. Fui explorando a lembrança, mas principalmente o esquecimento. Como a figura da criança em Nietzsche que, ao brincar cria, esquece e recria alegremente (1883/2018).

Karla estava transitando por um novo olhar sobre si, mas sua mudança não era instantânea. Por exemplo, apesar da vontade de querer se matar nunca mais ter sido assunto em nossos encontros, ela eventualmente tentava não se responsabilizar pelas suas ações, como quando dizia “ah, eu faço isso porque sou geminiana”. Deduzi que esse signo estava relacionado a indecisão para os crentes na astrologia. Não importava muito o que eu acreditava ou sabia, o fato é que ela ainda recorria, às vezes, a esse tipo de explicação para responder a seus impasses.

Não pretendo defender que o esquecimento nietzschiano é uma espécie de panaceia psicoterápica. Como escrevi, não se trata de cura. Não era minha intenção fazer com que ela passasse a assumir determinada conduta para sua vida. Importa observar o deslocamento que ela pôde fazer em relação ao próprio modo de se articular com a vida e com a morte no momento em que, não podendo apagar, esqueceu para encontrar o inédito em si mesma, ou, como Nietzsche descreve, para que a transformação pessoal por meio do esquecimento permitisse “um novo começo” (1883/2018, p. 26).

2 MEMÓRIA E ESQUECIMENTO

Após acompanhar o atendimento psicológico, ressaltando o modo como a lembrança era algo presente na situação clínica apresentada, indicamos como a possibilidade de lembrar de outro modo, ou esquecer segundo Nietzsche, pareceu indicar um movimento de rearticulação de sentido. Em Nietzsche, poderemos perceber que seu próprio entendimento sobre a memória põe em suspensão a maneira como a lembrança e o esquecimento são concebidos, pois, ao se debruçar sobre o aspecto existencial da experiência humana, Nietzsche desloca a questão do esquecimento para seu caráter temporal. Para que tratemos com maior atenção sua compreensão, precisaremos antes analisar ao que a filosofia do pensador alemão está se contrapondo, para que possamos justificar com maior substancialidade o motivo de eleger o esquecimento nietzschiano como proposta de interlocução com a psicologia clínica fenomenológico-existencial. Para analisar o esquecimento precisaremos, primeiramente, averiguar o conceito atual de memória.

Ao longo da história do ente nomeado, por vezes, de *homo sapiens sapiens*, a memória desempenhou papel fundamental em seus modos de apreensão de mundo, servindo como elaboração de narrativas históricas, construção de identidade, organização de sistemas simbólicos e assim por diante. A memória fascina a humanidade de diferentes maneiras, dos mitos aos registros em diários pessoais. Dessa forma, manter a disposição eventos pretéritos como maneira de recordar tem sido para a humanidade motivo de alento, esperança, pessimismo, lamento, reflexão, orientação, lição etc.

Seja por sensação de avivamento ou desejo de obliteração, literatos, políticos, cientistas, religiosos e diversos outros expoentes de grupos sociais não escondem seu apreço, cada um ao seu modo, pela memória. Como exemplo de um desses grupos, Eric Kandel (2009), renomado neurocientista austríaco, diz que a memória sempre o fascinou. Ele revela guardar marcas indeléveis da perseguição no Holocausto por ser judeu, no entanto, descreve uma relação muito especial proporcionada pela recordação. Apesar de ter vivido as desventuras do regime nazista, a memória também lhe permite reviver agradáveis cenários, sons e cheiros de seu passado.

De certa maneira, Eric faz de seu objeto de estudo algo particularmente especial para si. Os motivos pelos quais são apresentados aspectos particulares da vida de um renomado estudioso da memória são para exemplificar o fascínio que esse objeto de pesquisa exerce em estudiosos e, ao mesmo tempo, para mostrar a intensidade dos esforços investidos nas pesquisas sobre o tema, não apenas para Kandel, laureado com um Nobel de medicina por seus estudos sobre a memória, mas também para demais pesquisadores da área.

Quando se remete à memória como objeto de fascínio e investigação, é inegável a importância dos projetos iniciais da Psicologia como saber científico, como, por exemplo, as contribuições de renomados autores, dentre eles Hermann Ebbinghaus, cujas pesquisas sobre aprendizagem e memória influenciariam campos como Neurociência, Biomedicina e, evidentemente, a Psicologia (Schultz & Schultz, 2016). Referente à memória no âmbito da clínica, podemos citar Sigmund Freud em um texto publicado originalmente em 1914 chamado *Recordar, repetir e elaborar* (Freud, 1980). Nesse texto, o psicanalista além de comentar as transformações pelas quais a teoria psicanalítica passou em sua prática psicoterápica, explica a importância clínica da lembrança como meio para tratar sofrimentos pretéritos. As repetições que retornam à consciência, quando entendidas como desencadeadas por eventos passados, poderiam ser tratadas pelo exercício da recordação, entendida como uma maneira de determinado investimento libidinal se livrar de um objeto em específico da lembrança para encontrar novos investimentos, o que corresponde, por sua vez, ao elaborar (Freud, 1980). Segundo essa abordagem, enquanto não se recorda segue-se repetindo algo que faz referência ao já transcorrido. É válido ressaltar que a Psicanálise de Freud exerceria, posteriormente, grande influência no modo como abordagens psicoterapêuticas ainda hoje existentes atuam na clínica, como Terapia Cognitiva Comportamental, a Gestalt Terapia, entre outras (Schultz & Schultz, 2016). Ebbinghaus, Freud e outros, desse modo, forneceram contribuições teóricas muito influentes para se pensar tanto a psicologia experimental como a psicoterapia a partir do século XX (Jacó-Vilela, Ferreira & Portugal, 2013).

A psicologia cognitiva é uma área que tem dado bastante importância para os estudos sobre a memória, pois entende que diariamente nos valemos dela para atividades cotidianas. De acordo com alguns pesquisadores (Eysenck & Keane, 2017), a ausência dela resultaria na perda daquilo que poderíamos nomear como a identidade de cada um, o *self*, assim escrevem Michael W. Eysenck e Mark T. Keane: “perderíamos nossa percepção de *self* se não tivéssemos memória para a própria história pessoal” (2017, p. 207). Para as ciências cognitivas, memória é parte integrante do funcionamento da estrutura cerebral e chave para o entendimento do processamento de informação da mente, esta entendida como dimensão da essência da natureza humana relacionada às funções cerebrais que englobam o pensamento, a cognição, as emoções e os comportamentos.

Notamos que, em parte, a memória representa um modo de classificar a identidade pessoal. Eric Kandel (2009), mencionado anteriormente, também atribui a memória uma das chaves interpretativas para compreensão da mente humana. Segundo o autor, houve um tempo em que parecia impossível a biologia explorar os ditos processos mentais. Todavia, as

descobertas científicas nessa área permitiram colocar a biologia ao lado de ciência como a física e a química. De acordo com Kandel (2009), os avanços nas pesquisas da biologia molecular vêm permitindo uma melhor explicação do funcionamento da mente humana. Desta maneira, o estudo da memória entrecruza com a missão científica de solucionar os mistérios sobre o funcionamento do ente humano, uma vez que a mente, no âmbito das neurociências e das ciências cognitivas, corresponde aos processos que estruturam o substrato da essência humana.

O escopo da presente dissertação tenta ir para além das concepções sobre a memória vigentes na modernidade, o que significa pôr em suspensão as verdades historicamente consolidadas, fazendo o próprio saber psicológico ser revisado. Essa é a razão pela qual a influência do pensamento fenomenológico-existencial é presente nesse trabalho, uma vez que visa questionar outras abordagens que possuem premissas interiorizantes, psicologizantes, mecanicistas, biologizantes, reducionistas e corretivas. A psicologia fenomenológico-existencial busca fundamentar uma forma rigorosa de conhecimento que se diferencie tanto das correntes psicológicas quanto das filosóficas, as quais colocam a condição humana como constituída de essências imutáveis orientadas por fatores previamente estabelecidos, marcando assim um afastamento de pontos de vista idealistas e realistas (Feijoo & Mattar, 2014).

Na filosofia de Nietzsche, a vida precisava ser contemplada na multiplicidade em que ela se apresentava. Talvez isso explique o seu diálogo com várias áreas do saber, não porque cada uma poderia oferecer mais conteúdo para se alcançar uma verdade, mas porque a existência não se limita a campos teóricos específicos. Querer situar certezas nos saberes criados pelo ser humano é pressupor que todas as coisas do universo cabem naquilo que o intelecto humano consegue saber. Ele escreve:

Num recanto qualquer afastado do universo, espalhado do brilho de inúmeros sistemas solares, houve uma vez um astro no qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da “história universal” (Nietzsche, 2013/1873, p. 123)

De acordo com o pensador (Nietzsche, 1889/2014), o ser humano olha para si como se fosse referência de tudo que existe, contudo, não deve ser assim que um psicólogo deve investigar a realidade. Segundo Nietzsche (1889/2014), o psicólogo “tem de afastar a vista de *si mesmo* para poder enxergar algo” (p. 14) para poder desconfiar do mundo e de si mesmo, pôr em suspensão os dogmas, até mesmo destruí-los a golpes de martelo quando necessário. É nesse sentido que a contribuição nietzschiana tem muito a dialogar com o pensamento da clínica fenomenológico-existencial. Suas obras apontam para a reflexão da existência na indeterminação em que ela se mostra, suspeitando das verdades consolidadas historicamente,

formando uma espécie “de uma escola da suspeita” (1878/2005. p. 7), como ele afirma ter sido nomeada o seu trabalho intelectual por comentadores de seus textos. Suspeitar é o que orienta as reflexões desse trabalho, por esse motivo abordaremos as concepções de memória na modernidade para, no capítulo seguinte, situar Nietzsche como alternativa no que tange à reflexão sobre o esquecimento

2.1 A memória em questão: definições e contestações

Para que possamos problematizar os modos de compreensão sobre o esquecimento em Nietzsche e em outras perspectivas teóricas, faz-se necessário entender como os estudos modernos abordam a memória. Segundo Roberto Lent (2010) a memória é a faculdade presente tanto em seres humanos como em outros animais de reter informações e recuperá-las posteriormente. É verdade que no campo das neurociências e do cognitivismo, precisamos mencionar, a aprendizagem envolve processos semelhantes aos descritos na memória, contudo, existem diferenças e especificidades. Como explicam Michael W. Eysenck e Mark T. Keane (2017), ambas as faculdades abrangem uma série de estágios. O primeiro estágio seria a *codificação*, que são os processos relacionados à percepção durante a exposição do material de aprendizagem. Como consequência da codificação, as informações acumuladas vão para o sistema de memória. Esse seria o segundo estágio, chamado *armazenamento*. O desenlace desse processo é o terceiro estágio, denominado *recuperação*, que é o resgate das informações armazenadas na memória.

É importante destacar que, apesar das semelhanças e interconexões entre memória e aprendizagem, elas não se confundem, pois esta se configura somente como mecanismo de aquisição das informações que serão armazenadas (Lent, 2010). Delimitar onde começam e onde terminam determinadas funções cerebrais, desde longa data, nunca foi uma tarefa tão simples para a ciência. De acordo como Schacter e Wagner (2014), em 1861, Pierre Paul Broca descobriu que lesões na parte posterior do lobo frontal esquerdo, hoje cunhada como *área de Broca* em homenagem a esse estudioso, causavam deficiências na linguagem. Diante desse fato, os cientistas começaram a especular que outras funções cerebrais seriam também regidas por outras porções específicas do encéfalo (Schacter & Wagner, 2014). Por conseguinte, começaram a questionar se haveriam sistemas neurais bem definidos em relação à memória. Eles cogitavam se haveria uma espécie de *centro da memória* ou se seu processamento estaria distribuído por todo o encéfalo.

Até o século XX, muitos psicólogos eram céticos quanto à compreensão de que a memória estaria condicionada somente a áreas específicas do cérebro, independente de outras faculdades. A razão para esse não convencimento era o conhecimento de que o próprio armazenamento da memória entrelaçava diferenças regiões do encéfalo. Os estudos modernos já concebem que existem diferentes tipos fundamentalmente distintos de memória (Schacter & Wagner, 2014).

Elie Cheniaux (2015) esquematiza os diferentes tipos de memória em três categorias: *memória sensorial*, *memória de curto prazo* e *memória de longo prazo*. Outros autores optam por outros modos de organização, no entanto. A seguir expomos as definições e subdivisões segundo Cheniaux apenas a título de visão geral:

1. *Memória sensorial*: também nomeada como icônica, imediata ou de curtíssimo prazo. Possui duração menor de um segundo, tempo necessário apenas para o processo de percepção. De grande fragilidade e capacidade limitada, serve mais como função da atenção do que da memória propriamente dita.

2. *Memória de curto prazo*: conhecida também como *memória recente* ou até mesmo *memória de trabalho* ou *operacional*. Apresenta uma capacidade limitada, porém, nem tanto quanto a *memória sensorial*. A *memória de curto prazo* é descrita como importante para funções cognitivas como a compreensão, o raciocínio, a tomada de decisões e o planejamento da ação. É o tipo de memória suficiente para execução de tarefas corriqueiras. Essa memória se compõe segundo Cheniaux (2015) em três subsistemas, são eles: o *verbal*, armazenando informações fonológicas; o *visuoespacial*, retém imagens de objetos e suas localizações espaciais; e o *executivo central*, responsável por coordenar os outros dois tipos e direcionar a atenção.

3. *Memória de longo prazo*: esse tipo de memória é aquela que apresenta o maior número de subdivisões. É criada a partir de um processo chamado *consolidação*, que consiste na transformação de *memórias de curto prazo* nas *de longo prazo*. Esta é facilitada pela repetição das informações. Pode realizar armazenamento permanente, ou seja, depois de guardadas, essas memórias podem durar a vida toda. Pode ser dividida em *explícita* ou *implícita*.

3.1 *Memória de longo prazo explícita*: nomeadas também de *declarativa*, são descritas por Cheniaux (2015) como aquelas que são responsáveis por representar informações sobre o que é mundo. Podem ser acessadas voluntariamente e expressas em palavras. Subdividem-se em: *memória episódica* e *memória semântica*.

3.1.1 *memória episódica*: refere-se a acontecimentos autobiográficos, eventos pessoais onde quem recorda teve relação direta com aquilo, como uma ida ao cinema com alguém querido.

3.1.2 *memória semântica*: é referente a acontecimentos ditos factuais, compartilhados por outras pessoas, como, por exemplo, saber que a Segunda Guerra Mundial começou em 1939, que a raiz quadrada de nove é três ou que a palavra inglesa *table* significa mesa em português.

3.2 *Memória de longo prazo implícita*: também definidas como *não declarativa*. É responsável por lembrar a maneira de como executar tarefas. É descrita como automática e reflexa. Seus tipos segundo Cheniaux (2015) são: *memória de procedimento, condicionamento clássico, condicionamento operante, aprendizagem não associativa e pré-ativação*.

3.2.1 *memória de procedimento*: cuida de práticas e habilidades motoras, perceptivas e cognitivas.

3.2.2 *condicionamento clássico*: conceito advindo dos trabalhos de Pavlov, essa noção respalda-se no pareamento de estímulos. O exemplo dado por Cheniaux (2015) é o de uma pessoa que sofre um acidente de carro, entendido como *traumático*, que naquele momento ouvia no rádio uma música agradável, assim sendo, pode passar a sentir ansiedade toda vez toda vez que ouvir a música. Cheniaux (2015) compactua com a perspectiva de que esses processos dito traumáticos podem não ser conscientes.

3.2.3 *condicionamento operante*: referente aos trabalhos de Skinner com raízes na *lei do efeito* de Thorndike. A premissa básica desta forma de memória a define como uma consequência de uma resposta ao ambiente, de maneira que o *reforço* aumenta a probabilidade de uma resposta voltar a ocorrer, enquanto que a *punição* reduz.

3.2.4 *aprendizagem não associativa*: referente à *habituação* e à *sensibilização*. A primeira consiste na sucessiva diminuição da resposta a estímulos inócuos repetitivos, a segunda na intensificação das respostas a uma variedade de estímulos que acontecem depois de um estímulo nocivo intenso.

3.2.5 *pré-ativação*: ou *facilitação*, é observada quando a exposição prévia ao estímulo facilita o seu reconhecimento posterior a partir de fragmentos dele. Acontece, por exemplo, quando ao ouvirmos alguém cantarolando o ritmo ou trecho de uma música, conseguimos recordar da letra toda que antes não conseguíamos retomar sem a dica, a *facilitação* oferecida.

Após essa breve caracterização dos tipos de memória, fica evidente que estudá-la ganha profundidade e reconhecimento no âmbito científico na medida em que as proporções de toda sua complexidade passam por compartimentalizações cada vez mais minuciosas, cuja meta é

alcançar as unidades mais elementares, quase atômicas, disso que se nomeia memória. As categorias são apenas uma parte da investigação, Lent (2010) ressalta também que existem propostas de modelos explicativos sobre as bases que originariam a memória. Nesse sentido, seriam mecanismos celulares e moleculares compostos por funções biológicas relacionadas, desse modo, a neuroplasticidade sináptica e outras espécies de alterações funcionais e estruturais do sistema nervoso em resposta às mudanças do ambiente.

Percebemos que, em todas essas definições e sistematizações, a memória é estudada em perspectivas teleológicas, isto é, designada e fundada para atender a determinadas finalidades, as quais em geral são adaptação, ajustamento, capacitação e produtividade. O discurso científico reduz a memória a modelos que descrevem reações químicas e correntes sinápticas. Todos esses modelos, no entanto, pouco auxiliam na reflexão sobre a experiência mesma de recordar e esquecer. A título de exemplo, imagine tentar contar para alguém o que é o gosto de algo. Um cientista poderia valer-se de conhecimentos sobre anatomia e histologia para explicar como os neurônios convertem os estímulos recebidos nas papilas gustativas naquilo que se convencionou nomear *gosto*. No entanto, ter posse da descrição, propósito e funcionalidade não corresponde à experiência de degustar algo que nunca se provou.

Nietzsche (1873/2013) percebe o dilema e entende que por necessidade da criatura homem foram criadas palavras e conceitos como tentativas de representar as coisas, assim sendo, um nome dado a algo hipoteticamente seria um caminho de correspondência da coisa. O questionamento feito pelo filósofo é que o elo que une coisa e nomeação são antropomorfismos, metáforas e metonímias usadas pelo ser humano para tornar próximas e equivalentes as coisas e as categorias que inventadas para nomeá-las. Para Nietzsche, a humanidade fez isso durante tanto tempo e desconsiderou que, desde o começo, tudo não passava de uma espécie de tradução feita pela própria humanidade, isto é, construções demasiadamente humanas. Ou seja, até mesmo dizer algo como *gosto* já poderia variar a depender do idioma por exemplo, pois poderia ser descrito como: *taste*, *gusto*, *goût* etc. Até mesmo o melhor cardápio do mundo, que em nada se preocupasse em transmitir regionalismos ou as reações bioquímicas envolvidas no ato de degustar, também falharia em conseguir transmitir o gosto de seus pratos, a menos, é claro, que os clientes pudessem eles mesmos provarem. Analogamente, eis o dilema dos estudos sobre memória para a clínica psicológica. Eles podem fornecer arsenal teórico para elaboração de avanços tecnológicos e até mesmo medicamentosos, mas pouco poderiam falar da experiência de esquecer. Ferreira Gullar em um trecho de seu poema *Não-coisa*, contempla essa ideia:

A linguagem dispõe
de conceitos, de nomes
mas o gosto da fruta
só o sabes se a comes (Gullar, 2015, p. 497)

Eric Kandel (2019), mencionado nos parágrafos iniciais desse capítulo, pode ser especialista sobre todos os processos cerebrais da memória, mas entender a funcionalidade do ato de lembrar e contemplar suas experiências no tempo da perseguição judia são empreitadas que, apesar de dialogarem, diferem. Mesmo quando estudos sobre aprendizagem e memória buscam suporte nas pesquisas e descobertas sobre emoções, o fato de recaírem nas mesmas explicações mecanicistas tornam insuficientes suas explanações para entender a lida com a experiência. Em meio a esse panorama, o estudioso sobre a memória Ivan Izquierdo (2010) traz alguns comentários pertinentes para pensar a memória, em especial o esquecimento. Esse pesquisador procura dar destaque para o que nomeia *arte do esquecimento*, a qual, em suma, privilegia o esquecimento como filtro dos inúmeros estímulos recebidos diariamente. Schacter e Wagner (2014) têm pontos de vista semelhantes ao escreverem que as *imperfeições da memória* têm um valor adaptativo porque, embora esquecer possa desagradar, não esquecer poderia causar “uma avalanche de informações triviais inúteis” (p. 1271). É importante salientar que esses autores tentam demonstrar os benefícios do esquecimento porque ele é geralmente associado como indício de memória ruim, uma vez que a boa memória é aquela que bem acumula informações.

Nesse sentido, Izquierdo (2010) destaca que, muitas vezes, o esquecimento é considerado parcialmente incapacitante, ou seja, como um marcador da impotência humana. Talvez isso se evidencie quando comparado ao estigma de degenerescência que se tem sobre o Alzheimer, por exemplo, ou às aceleradas tentativas da área de informática de fazer modelos computacionais com capacidades cada vez maiores de acúmulo de informação. Já que as neurociências adotam seu modelo explicativo do ente humano como análogo ao processo computacional (Eysenck e Keane, 2017), assim como um computador é mais bem avaliado conforme mais rápido processa informações e acumula um maior número de dados, a mente humana por consequência recai nos mesmos critérios avaliativos.

A enxurrada de informações é a marca dos tempos modernos. Byung-Chul Han (2017) chama de *sociedade do cansaço* a cultura que vive em um momento no qual a humanidade passa por uma *violência neural*. Esta, sendo causada pela excessiva exigência de acúmulo de informação, de modo que esses excessos demandados causam, segundo nota Han (2017), Síndrome de *Burnout* e o aparecimento de categorias como Transtorno do déficit de atenção com hiperatividade (TDAH), nos quais o que se vê é a expressão de desajustes segundo

parâmetros que a própria sociedade criou. Uma sociedade que não repousa tem como traço a indisposição, a desorientação e o cansaço.

Como explica Izquierdo (2010), esquecer é organicamente necessário. Os mecanismos evocadores de memórias são saturáveis, portanto, para que novas lembranças possam ocupar lugar no cérebro, outras acabam sendo suprimidas. Izquierdo (2010) esclarece, ademais, que o esquecimento na memória de trabalho é essencial para o armazenamento de novas informações, pois essa tarefa depende da atividade elétrica de neurônios do córtex pré-frontal. Aquilo que o autor nomeia de *dependência de estado*, elemento central para a *arte de esquecer*, é a maneira como memórias situam-se em modo latente, sendo evocadas a depender da disposição emocional ou utilitária. Ou seja, por vezes o esquecimento é, segundo Izquierdo (2010), a inacessibilidade de informações regidas por todo esse sistema neural. A *arte do esquecimento*, como sugere Izquierdo (2010), na verdade, nos parece ser, mais precisamente, arte de não lembrar, pois de acordo com suas explicações, muitas informações não saturam a memória porque nem sequer são armazenadas.

Izquierdo (2010) pretende discutir o esquecimento com um olhar menos receoso. Contudo, ao demonstrar em sua obra preocupação com as falhas na memória de trabalho como possíveis sintomas de paranoia e esquizofrenia, e também descrever maneiras de melhor proveito da lembrança e do esquecimento, revela, primeiramente, uma perspectiva de manutenção cerebral e, também, permanece numa compreensão de adaptação e funcionalidade. Ele se mantém explicando a memória a partir de determinações estritamente bioquímicas. Em parte, isso traz esclarecimentos, porém faz-se necessário pensar como essas reações moleculares estão colocadas na dinâmica existencial do ser humano.

Modelos de estruturas explicativas descrevem parte da questão referente à memória, todavia, existencialmente ter posse do funcionamento cerebral mostra apenas parte da questão. Faz-se necessário considerar que a própria compreensão sobre a lembrança e o esquecimento é atravessada por sedimentações históricas orientadoras do foco das pesquisas sobre o tema. Assim sendo, as condições de possibilidade para essas sedimentações também precisam passar por exame minucioso para que possamos nos aproximar da experiência de lembrar e esquecer. Ao procedermos desse modo, destacamos algumas das questões que circundam o assunto que investigamos, tais como: por que a memória é entendida como meio para determinada funcionalidade? Existe alguma relação entre o entendimento de memória como acumulação eficiente e a lógica do especialismo, característico, na modernidade?

Como mencionado anteriormente por Han (2017), a funcionalidade e o excesso são marcas da contemporaneidade. Quanto mais se produz, mais se exige. Funcionalidade, utilidade

e produtividade são expressões da modernidade inquieta. Essa lógica é criticada fortemente por Nietzsche (1878/2005). Para fazer oposição a esse pensamento, o filósofo alemão faz um enaltecimento ao ócio. Chama de ativos os intranquilos da modernidade que assumem o compromisso imperativo de sempre precisar fazer e produzir algo, incessantemente, sem questionar. Livres segundo os padrões modernos, mas escravos da disposição do tempo, numa espécie de coerção voluntária. Os ativos, como nomeia Nietzsche, são os eruditos, os funcionários, os banqueiros, todos aqueles tomados pela compulsão de fazer. Seus estilos de vida irrefreáveis lhes fazem enxergar o ócio como hediondo, de menor valor, ínfimo.

Na modernidade científica, a memória como quaisquer outras ditas funções cognitivas é frequentemente analisada com as lentes de seu tempo sem que, contudo, se averigue os critérios de observação dessas lentes. Desta maneira, não se abre margem para que novos olhares possam surgir, fazendo com que a lógica da pressa, do acúmulo e da adaptação sigam em vigor. O homem ativo de Nietzsche quer o progresso e desenvolvimento desenfreado como seu único futuro aceitável. Já hoje existem tentativas de pensar os próximos estágios do *homo sapiens sapiens* através de projetos artificiais, de modo que homem e máquina se complementariam organicamente. Como nos convida a imaginar Harari (2016):

suponha que você pudesse fazer um backup do seu cérebro para um HD portátil e então rodá-lo em seu notebook. Seu notebook seria capaz de pensar e sentir como um sapiens? Se sim, ele seria você ou outra pessoa? E se os programas de computador pudessem criar uma mente totalmente nova, digital, composta de códigos de computador, completa, com um senso de eu, consciência e memória? Se rodasse o programa em seu computador, este seria uma pessoa? (p. 420)

É nesse quesito que Nietzsche contrapõe ao homem ativo o papel do ócio. Este permite o desgarramento da pressa, propiciando assim o ato de pensar, possibilita que a memória seja reflexão sobre aquilo que afeta a criatura homem e a sociedade. Orientar-se somente pelo olhar *ativo* é segundo Nietzsche rolar como pedra “conforme a estupidez da mecânica” (1878/2005, p. 176).

Nietzsche brinca ao deixar bem explícito que ao enobrecer o ócio, ele não está se remetendo aos preguiçosos. Estes para o autor são os “fatigados do mundo” (Nietzsche, 1883/2018, p. 211). Enfermos cansados que não amam a vida na imanência. Amam a existência apenas em seus prazeres e não se regozijam diante da indeterminação existencial como um todo. Os homens ativos, como o filósofo alemão os nomeia, expressam a agitação da modernidade, são intranquilos por falta de exercício contemplativo e transformam a civilização “numa nova barbárie” (1878/2005, p. 177). A impaciência, agitação e intranquilidade fazem o pensamento

moderno ser algo raso. É nessa modernidade apressada que compreender memória significa restringir-se a descrevê-la como meio para uma finalidade acumulativa e funcional.

A memória na modernidade é estudada por meio da pormenorização de suas unidades elementares, estas entendidas como subestruturas conectadas por redes neurais que consolidam o movimento dialético entre lembrar e esquecer. Os estudos científicos sobre a memória apontam a própria compreensão da mesma, o que conseqüentemente orientará a concepção de esquecimento. Contudo, há autores que de modo diverso elaboram outros referenciais teóricos para compreender a lembrança e o esquecimento.

Friedrich Nietzsche é um exemplo de referencial alternativo que escolhemos para nos debruçarmos sobre o tema da memória, porém, há outros autores que, ao seu modo, também contribuíram para questionar a noção que a tradição ocidental consolidou sobre a memória. Podemos mencionar o filósofo francês Henri Bergson que, ao trilhar uma reflexão divergente sobre os fenômenos mnemônicos, permite-nos vislumbrar o quão amplo e nada inânime é o conceito de memória. Apesar de escolhermos Nietzsche, pelos motivos que serão mais bem detalhados no capítulo seguinte, é válido ressaltar a existência de outros autores, nesse caso, Bergson, os quais elaboraram seus trabalhos filosóficos em inconformidade ao que se apresentava epistemologicamente em voga ao longo da história do pensamento ocidental sobre a memória.

Olhemos com mais atenção ao que Bergson (1896/1999) se contrapunha, para entendermos sua crítica e nos familiarizarmos com o âmbito dos pensadores existenciais. Recorremos a esse outro filósofo apenas para ressaltarmos a pluralidade na compreensão sobre a memória.

Durante muito tempo, a filosofia da Grécia antiga buscou encontrar uma resposta para definir aquilo que constituiria o verdadeiro ser dos entes. A resposta encontrada para configurar o ser pelos gregos, segundo Sá (2013), foi caracterizar a essência das coisas como tudo “aquilo que se mantinha sempre idêntico, constante e permanente” (p. 364). Entretanto, o mundo sensível se mostra como transformação e inconstância, pois assim transcorre o tempo e as coisas nele inseridas. Diante desse impasse, Platão explicou que a essência das coisas, isto é, seu estado real, estava no âmbito suprassensível, concebido como atemporal, eterno e constate no mundo das ideias (Sá, 2013).

A memória ocupa posição de destaque no que tange o acesso ao mundo das ideias eternas, pois estaria, nessa perspectiva, relacionada à teoria platônica de reminiscência, na qual a lembrança permitiria recordar aquilo que nossas almas já conhecem, mas esqueceram ao virem para o mundo sensível. Abordaremos este entendimento de Platão do esquecimento no

tópico seguinte. Por enquanto, é importante observar que a memória no platonismo, e também no resgate que Santo Agostinho faz de Platão, está relacionada a uma compreensão de tempo imutável e eterno (Weinrich, 2001).

Para Aristóteles, de acordo com Rossi (2010), a memória “precede cronologicamente a reminiscência e pertence à mesma parte da alma que a imaginação” (p. 15). Aristóteles caracteriza a memória não como algo passivo, mas como recuperação de algo experimentado nos conteúdos da alma no mundo sensível (Rossi, 2010).

Em sua função fortemente vinculado à imaginação, a memória aristotélica, e também a releitura dela feita pela filosofia medieval cristã na figura de São Tomás de Aquino, concebem a memória como resgate do passado e ordenação das representações pensamento (Ricœur, 2007). Contudo, o pensamento aristotélico não concebia a memória apenas como conservação de traços do passado. Os processos mnemônicos também estariam relacionados à organização voluntária das representações mentais e “seus encadeamentos involuntários e patológicos” (Pierre-Marie, 2009, p. 12). Deste modo, o ente humano não seria passivo na maneira como constrói suas associações, ao contrário, seria agente ativo na atuação da memória em questões envolvendo estados psíquicos, teoria do conhecimento, constituição da identidade pessoal, conversão das sensações aos atos de inteligência e até mesmo à constituição do caráter (Pierre-Marie, 2009).

Notamos que nessas perspectivas da antiguidade do pensamento grego, as quais influenciaram outras correntes do pensamento filosófico que tiveram relação ou com o platonismo, ou com o aristotelismo, a memória ora é entendida como instância relacionado ao eterno, ora é relacionada a atributos desde sempre intrínsecos ao ente humano. De qualquer modo, o tempo nessas abordagens é assumido como algo da ordem imutável e linear.

Desde Platão, há uma herança filosófica segundo a qual o que experimentamos não é o tempo em sua verdade, mas sim uma aparência do eterno, o qual no mundo fenomênico, não está disponível pela via do sensível. Conceber o tempo nesses moldes pode ser muito consolador, pois garante aos seres humanos o conforto de que a inconstância do viver encontrará o fim de toda efemeridade e incerteza numa eternidade atemporal.

Henri Bergson (1896/1999), mencionado anteriormente, posiciona-se em oposição à concepção vigente sobre o tempo que o entende como estático. Para o filósofo francês é próprio do ente humano ser atravessado pela inconstância em que o tempo se mostra, de modo que a eternidade não está ao alcance do ente humano, restando à memória, portanto, a função de registro das experiências pelas quais o corpo passou no passado. A relação humana com os outros entes ocorre, segundo Bergson (1896/1999), pela condensação dos vários estímulos que

vêm de encontro ao corpo, estando este lançado no tempo em constante fluxo, deste modo, a relação entre sujeito e objeto, como descreve Bergson (1896/1999), não poderia se dar de outro modo que não fosse temporalmente. Ao remeter-se à memória como objeto de meditação, as lembranças precisariam ser estudadas na sua relação direta com a temporalidade, mais do que qualquer outra coisa, como ele explica:

a memória condensa aí uma multiplicidade enorme de estímulos que nos aparecem juntos, embora sucessivos. [...] *as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço.* (1896/1999, p.74-75)

A perspectiva de Bergson busca analisar a memória em sua relação com o tempo na sua impermanência. O corpo mesmo seria o instante da encruzilhada entre o que passou e o que está sempre em mudança. Diferentemente de Platão, que entendia a lembrança como possibilidade de resgate sensível do eterno, e de Aristóteles, que compreendia a lembrança como seleção dos traços do passado, Bergson ao caracterizar a memória não assume a eternidade, a continuidade e a linearidade como atributos do tempo. Para o pensador francês, a lembrança é a marca dos atravessamentos no corpo nos seus instantes em fluxo frequente. Ele escreve:

Enquanto meu corpo, considerado num instante único, é apenas um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age, por outro lado, recolocado no tempo que flui, ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa ação. (1896/1999, p. 84-85)

Bergson (1896/1999), em *Matéria e memória*, faz uma boa contribuição para o que pretendemos estudar neste trabalho, pois acompanha a dinâmica existencial dos processos mnemônicos, além de servir como exemplo da não unanimidade no entendimento sobre a lembrança e o esquecimento. Entretanto, Nietzsche, ao longo de toda sua obra parece ser ainda mais dedicado e profundo que o pensador francês no que tange o estudo da memória, em particular o esquecimento, por sustentar em toda sua produção intelectual a importância de pensar a vida sem o intermédio da metafísica filosófica e de abstrações teóricas comprometidas com uma compreensão de mundo suprassensível e determinado em si mesmo. A filosofia nietzschiana é mais importante para nós por se apresentar como intempestiva, pois medita sobre seu momento histórico para caso necessário, ir além dele sem, contudo, desvincular-se por completo de onde está partindo. A intempestividade de Nietzsche nos propiciará, como veremos, pôr criticamente à prova a memória, o esquecimento e o tempo para que a experiência dos processos mnemônicos seja acompanhada em sua dinâmica existencial. É típico do pensamento nietzschiano meditar de modo extemporâneo, o que por si só já destaca a importância de refletir sobre o tempo em constante descontinuidade. Observamos os

referenciais mantenedores da compreensão moderna sobre a memória, olhemos adiante como o esquecimento teve diversas apreensões ao longo da história.

2.2 História do esquecimento

Durante a situação clínica acompanhada no primeiro capítulo, apresentamos de modo breve e introdutório quais aspectos do esquecimento nietzschiano dialogavam com o exercício clínico da psicologia fenomenológico-existencial. Todavia, será o próximo capítulo aquele destinado propriamente ao pensamento de Nietzsche sobre o tema.

Como já explicamos anteriormente, para que pudéssemos apresentar a proposta de Friedrich Nietzsche sobre o esquecimento foi preciso, antes, compreender a quais noções sobre memória o filósofo estava se contrapondo. Assim sendo, no início deste capítulo colocamos em exame crítico primeiramente a noção científica de memória, pois, esta nos permitiria entender quais elementos estariam no cerne moderno do que se concebe como lembrança e, principalmente, esquecimento.

Observamos as premissas da concepção moderna sobre memória e quais aspectos apresentavam impasses para a atuação psicoterapêutica fenomenológico-existencial. Por conseguinte, é forçoso contextualizar as noções historicamente constituídas sobre o esquecimento ao longo das épocas para que tenhamos mais propriedade em justificar a importância de se dialogar com o pensamento nietzschiano, no que tange a dinâmica existencial dos processos mnemônicos e no caráter sensível na atuação da psicologia clínica.

Conforme Herald Weinrich (2001), a salvo do esquecimento ninguém pode estar. Uma das alcunhas do ser humano é a de *animal obliviscens*, isto é, não é imune ao esquecimento. Etimologicamente, o verbo esquecer fornece dicas que auxiliam a depreender quais significados são expressos nessa palavra. Entendemos que iniciar pela origem latina, é um caminho promissor (Weinrich, 2001), uma vez que essa língua é raiz de várias outras amplamente faladas hoje. Pela uso da linguagem, iniciamos nossa abordagem sobre o esquecimento, para, em seguida, expandirmos nossa investigação, em razão de que é a linguagem um dos modos de expressão mais consagrados pela humanidade.

Conforme a explicação de Weinrich (2001), *oblivisci* é um verbo depoente, ou seja, uma forma passiva com sentido ativo. Tal combinação exprime o duplo caráter que não aponta para uma contradição forçosamente, mas sim para uma ambivalência característica da profusão semântica do esquecer. Envolve acometer, ao mesmo tempo em que se é acometido. É tomar algo em sincronia com o ser tomado, de modo que o agente e o predicado se confundem. Pura

ação do irromper. Do verbo latino *oblivisci* derivou o substantivo *oblívio*, ou seja, esquecimento. Pode-se perceber a semelhança com outros idiomas atuais. Esquecer em espanhol é *olvidar* e, em francês, *oublier*. Da língua coloquial italiana existem o verbo *dimenticare* (esquecer) e o substantivo *dimenticanza* (esquecimento). Segundo Weinrich (2001) esses últimos são derivações negativas do nome *mente*, que nas variações mais antigas do italiano, como o usado por Dante Alighieri por exemplo, tinham o sentido de *memória*. *Dimenticare* seria como *perder da memória*. Esta, desde a antiguidade clássica, recebeu do grego Hesíodo atenção muito especial. Em uma tradição anterior ao uso corrente da escrita, a transmissão cultural era predominantemente oral, logo, era pela palavra cantada que os mitos poderiam alcançar diversas gerações, superando obstáculos geográficos e temporais. Naquelas circunstâncias, na ausência do uso de registros escritos, a memória despontava função de consolidação essencial na cosmovisão do povo grego, pois a própria entoação e propagação dos cantos dependia de técnicas mnemônicas para a composição dos versos dos poemas.

Hesíodo (2007), atento à importância da memória, magistralmente a introduziu, ainda que implicitamente, logo no início de sua obra épica *Teogonia* através da figura das Musas, pois estas eram crias da Mnemosyne, no caso, da Memória. Segundo o poeta, foram as Musas que lhe conferiram a capacidade de compor sua obra artística, ele escreveu: “Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino” (2007, p. 103).

A narrativa oral para os gregos antigos era a expressão do legado de seu povo através da memória poética, que se estendia para os campos da religião, poesia e cultura. Ao conferir às Musas a inspiração de sua poesia, o poeta estava relacionando o canto a memória, pois as divindades mencionadas agregavam à memória coletiva dos gregos maior riqueza em suas narrativas míticas.

A obra *Teogonia* (Hesíodo, 2007), ao compilar os mitos criadores do povo grego fez uso da memória na própria construção poético. Ela, contudo, no papel que lhe foi atribuído no épico, não encena como uma faculdade do aparato cognitivo humano. Hesíodo (2007) a descreve como uma entidade, isto é, uma deusa. Desta maneira, o que se relacionava à Memória, como as Musas por exemplo, estava para além do que poderíamos caracterizar, na modernidade, como função do psiquismo humano. Para os gregos a Memória, que das núpcias com Zeus gerou as Musas, era filha da Terra e do Céu (Hesíodo, 2007). Logo, a ascendência deste par primordial conferia à deusa o caráter de memória cósmica e totalitária de todos os entes.

Hesíodo, após louvar nos primeiros versos de seu poema aquelas que lhe serviram de inspiração para o canto, inicia a descrição das linhagens celestiais. Da linhagem da Noite, também chamada de Nix, surge Éris, esta, por sua vez, gera Lete, o Esquecimento (Hesíodo,

2007). Noite vem do Caos, isto é, a unidade primordial divina que abarca a existência em sua constante tensão. Esquecimento tem, em seus primórdios, raízes na existência como inconstância. Éris, por sua vez, seria a personificação da Discórdia. A genealogia mitológica pode variar conforme o poeta. Hesíodo estabelece Éris como filha da Noite, e Homero, no verso 441 do 4º canto da *Ilíada*, (2013) a posiciona como “irmã e amiga de Ares matador de homens” (p. 195), desta maneira, filha de Zeus com Hera.

Na supracitada obra de Homero, Éris está fortemente vinculada à Guerra de Troia. Por não ter sido convidada para o casamento de Tétis e Peleu, Éris envia como presente um pomo destinado à mais bela das deidades, não obstante, Hera, Atenas e Afrodite se consideravam as mais belas. A disputa pelo título de mais bela não apenas terá repercussões no Olimpo, mas também na guerra entre troianos e gregos.

A deusa do Esquecimento, Lete, advém, segundo a linhagem descrita por Hesíodo (2007), de uma série de divindades que poderiam, talvez, conotar o aspecto exclusivamente negativo da existência como o Caos e a Discórdia, isto é, aquilo que anularia a vida ou que a tornaria mais miserável e triste. Contudo, como explica Weinrich (2001), o esquecimento não deve ser entendido como algo de todo mal para os gregos pois “cura e ajuda quando a dor e sofrimento oprimem um mortal. Pois poder esquecer sua desgraça já é metade da felicidade.” (p. 38).

Enquanto que para os gregos pré-socráticos Lete era um dos rios no domínio de Hades, no cristianismo medieval podemos notar que, em Dante Alighieri (1472/2018), Lete é retratado como um dos rios do submundo cristão, especificamente do purgatório. Por meio da graça do deus cristão, o rio Lete “cancela a memória do pecado”, escreve o poeta nos versos 128 e 129 do 18º canto do livro do Purgatório (Alighieri, 1472/2018, p. 447). As almas dos pecadores teriam sua memória apagada para poderem entrar no reino do paraíso celestial isentas de lembranças e pensamentos pecaminosos. Este trecho da *Divina Comédia* (Alighieri, 1472/2018) parece fazer alusão ao sentido bíblico de perdão celestial que o deus cristão faz ao seu povo para que este alcance a redenção dos céus, isto é, o paraíso, onde as iniquidades são ausentes. Na Bíblia Sagrada (1999), mais precisamente no livro de Miqueias, capítulo 7, versículos 18 e 19, assim está escrito:

Quem, ó Deus, é semelhante a ti, que perdoas a iniquidade e te esqueces da transgressão do restante da tua herança? O Senhor não retém a sua ira para sempre, porque tem prazer na misericórdia.
Tornará a ter compaixão de nós; pisará aos pés as nossas iniquidades e lançará todos os nossos pecados nas profundezas do mar. (p. 615)

Podemos notar que é a misericórdia a responsável por suspender a ira sobre os pecados, isto é, as transgressões humanas são apagadas da memória divina pelo perdão, as iniquidades são lançadas no mar do esquecimento. O deus cristão, ainda no Antigo Testamento, menciona mais explicitamente seu esquecimento no livro de *Isaías*, capítulo 43, versículo 25, no qual está escrito: “Eu, eu mesmo, sou o que apago as tuas transgressões por amor de mim e dos teus pecados não me lembro.” (1999, p. 493). Na cultura religiosa judaico-cristã o perdão está intimamente relacionado ao esquecimento (Weinrich, 2001). Aquele que perdoa os erros do próximo também será perdoado divinamente, como explicado no livro bíblico de Colossenses, capítulo 3, versículo 13 (Bíblia Sagrada, 1999).

A memória também tem papel importante ao observarmos que o pacto feito entre o deus de Israel e seu povo é uma lembrança de compromisso e redenção, a qual será reafirmada no Novo Testamento na figura do sacrifício de Jesus Cristo. Este, cuja mensagem nos foi transmitida pela escrita de terceiros, teve suas pregações propagadas pela promessa da lembrança dos seus seguidores, como registrado na primeira carta de Paulo aos coríntios: “fazei isso em memória de mim” (Bíblia, 1999, p. 771). Talvez esta frase, proferida na Santa Ceia, possa estar entre os marcos da fundação do cristianismo como sistema de crenças, de modo a ressaltar a memória como comprometimento de lembrar constantemente da doutrina cristã.

Na tradição judaico-cristã a memória vincula a lembrança como a ratificação da doutrina religiosa e o esquecimento como expiação, correção e apagamento dos pecados. Assim, há uma ética que orienta o que se deve lembrar e esquecer, bem como o que se reafirma e o que se condena.

Para Nietzsche (1887/2009), a memória promove a manutenção e retroalimentação dos valores morais, em sua maioria cristãos, na cultura europeia ocidental. A capacidade de fazer promessas conferiu à criatura homem, segundo o filósofo, a possibilidade de manter em vigor diretrizes morais do passado. Desta maneira, ao não se esquecer do que foi prometido, como as leis, os cultos, os costumes, os princípios e a religião, o momento atual, quase sempre, se torna reatualização das promessas do passado, que encontram na memória, seu fundamento. Esta situação é parte do motivo que leva Nietzsche (1887/2009) a comparar a criatura homem ao animal de rebanho, pois de modo amplo, a exigência da lembrança generaliza diretrizes morais que tornam a sociedade um conjunto homogêneo, avesso ao esquecimento e mudança das tradições.

Nietzsche (1887/2009) ainda explica, contudo, que a memória ao se misturar com a ética precisa de mecanismos para que sua validade e presença sejam reforçadas naqueles atravessados pelo laço social de uma determinada sociedade. Os castigos corporais, dessa

maneira, teriam sido os modos mais antigos de punir quem descumprisse a promessa de seguir os valores da tradição, e também como exemplo do que poderia acontecer aos que porventura se esquecessem do compromisso moral da sociedade da qual faziam parte. A lógica implícita, segundo Nietzsche, é que pelo bem da tradição, faz-se necessário lembrar os valores. Não obstante, o uso de castigos, torturas e demais modos de repressão levaram o filósofo a se questionar: “Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’” (Nietzsche, 1887/2009, p. 47). Parece que o pensador estava nos alertando dos custos para que a boa memória seja propagada no seio da cultura ocidental moderna.

É indispensável destacar que em Nietzsche a memória, como veremos no próximo capítulo, assume diversas expressões, uma vez que para o filósofo alemão os aspectos cultural e individual da criatura homem não acontecem de modos independentes ou sobrepostos. Memória, para Nietzsche, não é um fenômeno meramente social que rege soberanamente os entes humanos, muito menos seria algo que espontaneamente surgiria na interioridade humana. Para que memória possa ser entendida, em Nietzsche, com suas variadas manifestações, é necessário observá-la nos vários modos como ela se intercala.

Como vínhamos explicando, se na religião cristã ou na cultura ocidental de modo geral, que para Nietzsche é em grande essência herdeira do cristianismo, a memória encontra sua ratificação nos castigos corporais perpetrados como lembretes da norma a ser seguida. Nietzsche (1887/2009) dirá que o próprio ser humano executará em si castigos como mecanismos de lembrança.

No âmago do pensamento cristão, a má-consciência e a culpa serão, segundo Nietzsche (1887/2009), os meios pelos quais os processos mnemônicos encontrarão nas práticas humanas sua implementação moral mais sofisticada. A má-consciência² seria o momento em que estaria consolidado no próprio ente humano o castigo contra si próprio por ter transgredido as normas sociais. De acordo com Nietzsche (1887/2009), ao violentar-se contra si mesmo, a criatura homem estaria acatando àquilo a que foi domesticado a obedecer por meio da sua promessa. O sacerdote cristão seria aquele que teria compelido esse tipo de sentimento no rebanho. Ao levar a perseguição de si mesmo através de um conjunto de julgamentos morais internos, a má-consciência propiciaria outro elemento relacionado à lembrança que nos cabe mencionar neste trecho, a saber, a culpa.

² Em alemão encontramos dois termos para a palavra *consciência*: um é *Bewußtsein* que se refere à percepção, ao estado de consciência, estar consciente de algo. O outro é aquele usado por Nietzsche, que é *Gewissen* (*schlechtes Gewissen* = má-consciência), o qual designa o julgamento moral, a consciência que distingue o bem do mal.

Na língua alemã a palavra para designar culpa, *Schuld*, denota também o sentido de dívida, isto é, débito. Na investigação realizada por Nietzsche (1887/2009), ele assume que a aceção moral de culpa advém da relação entre credor e devedor. Segundo sua tese, a garantia fornecida pelo devedor ao credor era o direito deste aplicar dor naquele por meio da punição. Ao não honrar sua dívida, isto é, não lembrar do compromisso firmado, a dívida do devedor seria restituída pela violência do credor. As bases do que se entende moralmente como culpa seria, conforme Nietzsche (1887/2009), resultado daquilo engendrado na moral pela díade devedor/credor. Tal modo de relação, ao longo do tempo, se consolidou através das relações religiosas, as quais tiveram seu ápice no cristianismo, cujos castigos correspondem à cobranças disciplinares pelas transgressões, ou dito de outro modo, pela não observação da lembrança da lei. No versículo 17 do 5º capítulo do livro bíblico de Jó (Bíblia Sagrada, 1999), está escrito que o homem bem-aventurado é aquele disciplinado por Deus, neste caso, castigado, bem como no livro de Apocalipse, capítulo 3, versículo 19, em que o amor de Deus é expresso por meio de sua disciplina.

A obrigatoriedade da lembrança como via do compromisso, de acordo com Nietzsche (1887/2009), busca modelar o ente humano para que ele se torne permanentemente domesticado, previsível, padronizado, em suma, um ente gregário. Este processo, que aparentemente julga elevar a condição moral da humanidade, como ocorre no cristianismo segundo Nietzsche (1888/2016), adoce a criatura homem. O filósofo explica: “o debilitamento é a receita cristã para a *domesticação*, a ‘civilização’” (1888/2016, p. 26). Nesta perspectiva, a memória estaria a serviço da conservação coercitiva dos valores morais estabelecidos em uma sociedade. Ele escreve: “com ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, homem foi realmente *tornado* confiável” (Nietzsche, 1887/2009, p. 44), a criatura homem promete, e a lembrança busca garantir o cumprimento da promessa, isto é, a confiança.

Apesar de, na tradição cristã, a memória encontrar-se no âmbito da moral, de modo que a lembrança reforçava os comprometimentos de um povo, e o esquecimento representava o apagamento dos pecados, para a poesia dos gregos pré-socráticos, como vínhamos apresentando, a memória não estava associada diretamente ao campo da ética. A memória possuía relação não dicotômica com o gesto de esquecer, ou seja, esquecimento e lembrança como nuances antagônicas não excludentes de um mesmo processo complementar. O antagonismo não punha o esquecimento e a lembrança em oposição, pois assim escreve Hesíodo: “Memória rainha nas colinas de Eleutera, para oblívio de males e pausa de aflições” (2007, p. 105). A passagem da alma pelo rio Lete não possuía o intuito de correção, mas de descanso e alívio dos pesares e das dores, de modo que nem mesmo poderíamos enquadrar a

aquietação da dor como mero apagamento. A exemplo disto podemos conferir no canto 12 da *Ilíada* (Homero, 2013), quando Aquiles ao perder seu amado companheiro na Guerra de Troia, Pátroclo, diz que não poderá esquecê-lo. O imbatível guerreiro declara: “Se na mansão de Hades os homens esquecem seus mortos, eu pelo contrário até lá me lembrarei do companheiro amado” (p. 612).

Percebemos que a relação com o esquecimento na mitologia grega estava associada ao alívio da dor, isto é, agindo como tranquilizador da alma, Aquiles só poderia encontrar seu consolo com a lembrança do amado Pátroclo. Nesse caso, podemos notar um certo compromisso afetivo, porém, orientado pela espontaneidade e não pela obrigatoriedade da lembrança, como é o amor, que tal como uma promessa, renova-se pela recordação dos afetos mais íntimos. Os gregos antigos pareciam conjugar a lembrança e o esquecimento não conforme a disposição exclusiva de um *ethos*, isto é, conjuntos de costumes, mas do *páthos*, ou seja, paixões e afetos (Gobry, 2007), os quais nos tomam independentemente da vontade.

A inseparabilidade da lembrança e do esquecimento como elementos da memória a serviço do caráter existencial dos entes humanos aponta para uma direção com enorme distanciamento daquilo que a modernidade caracterizou como os processos mnemônicos, a saber, processos adaptativos ou corretivos da interioridade psíquica. Esquecer, no parâmetro dos gregos antigos como Hesíodo e Homero, correspondia à não obrigatoriedade de lembrar, e à possibilidade de deixar ir um fardo perturbador. Talvez não tenha sido à toa que para os gregos antigos as águas de um rio, Lete, tipifiquem o esquecimento, pois as correntezas da água são precisamente a imagem do que constantemente limpa o corpo, sara as feridas, leva os pesares e tranquiliza os anseios.

O rio do Esquecimento, com nascente na caverna de Hipnos, ou Sono (Bulfinch, 2002), percorria o trajeto daqueles que como ao cair no sono, poderiam interromper por alguns instantes suas atividades de vigília para recobrar as forças, revitalizar os ânimos. Desse modo, não poder esquecer seria como estar condenado a estar desperto sem poder encerrar um turno para que um outro novo pudesse surgir. Como um tipo de insônia que persegue e anula a calma. O fardo da lembrança encontra seu repouso no esquecimento, para que o fluxo do rio possa levar o sobrepeso da inquietude própria do existir humano.

Ainda na cultura grega, contudo, já podemos ter notícia de outros desdobramentos dos usos, e talvez abusos, da memória e do esquecimento, especificamente no que viria ser conhecido como o nascimento da mnemotécnica, ou arte da memória. Segundo Weinrich (2001), Scopas, um boxeador, contratou um poeta para escrever um hino sobre uma de suas vitórias, o poeta era Simônides de Ceos, figura notória na Grécia antiga. No entanto, não chegou

à modernidade o conteúdo original desses louvores. Weinrich (2001) esclarece que suas fontes foram anedotas de Cícero e Quintiliano, os únicos registros disponíveis. Nesses relatos, Scopas não teria ficado contente com o trabalho de Simônides porque este supostamente havia usado dois terços do hino como louvor para os deuses gêmeos esportivos Castor e Pólux, deixando o um terço restante para Scopas, logo, este pagou apenas um terço do combinado e disse para Simônides reclamar os dois terços faltosos para as divindades.

No banquete festivo, no qual estavam todos presentes, Simônides também era um dos convidados. Em determinado momento, ele foi avisado de que duas pessoas o chamam do lado de fora, porém ao sair não encontrou ninguém a sua procura. Nesse instante o teto do salão desmoronou, matando todos com exceção de Simônides, que não estava no recinto. Desse modo os deuses pagaram sua dívida com Simônides, enquanto que Scopas é castigado fatalmente (Weinrich, 2001).

O desfecho da história de Simônides envolve a mnemotécnica quando os parentes dos mortos querem realizar os rituais fúnebres. Ao perceberem que não conseguiam identificar as pessoas pelo fato de seus corpos estarem completamente despedaçados e desfigurados, Simônides é solicitado a resolver o problema, pois se sabia que ele, por ter uma memória excepcional, se lembraria exatamente onde cada pessoa estava situada. Essa capacidade de conseguir registrar e evocar a imagem de uma lembrança quase fotograficamente, recuperando distribuições especiais de objetos e pessoas em determinados cenários será utilizada posteriormente como chave de organização mental para o treinamento e fortalecimento do ato de recordar. A boa memória visual será um dos requisitos fundamentais para a mnemotécnica, arte capaz de vencer até mesmo o esquecimento (Weinrich, 2001). A façanha de Simônides posteriormente será desenvolvida no que se chamará de arte da memória, ou *ars memoria*, que envolverá desde a retórica até a ética no período medieval. Será o estudo da paisagem da memória, ou seja, organização de elementos imagéticos que, quando sistematizados, facilitam a evocação.

A historiadora Frances Yates (2007) explica que a mencionada arte da memória era utilizada por poetas e oradores para que eles conseguissem decorar poemas e discursos enormes. O estudo de Yates (2007) abarca a Grécia antiga, a Idade Média e a Renascença, de modo a descrever também os ditos sistemas de memória e o uso da arte da memória atrelado ao desenvolvimento do método científico. Um dos pressupostos da arte da memória era de que haveria uma memória natural e outra que poderia ser elaborada artificialmente por meio de técnicas, isto é, pessoas dotadas daquilo que se entendia como memória fraca poderiam fortalece-la através da *ars memoria*. Podemos nos dar conta de que, nesta perspectiva, a

memória fortificada é aquela que não esquece, pois a boa memória tipifica aquela capaz de acumular a maior quantidade de conteúdo possível.

Segundo Yates (2007), as técnicas de memorização também tinham relação com os conhecimentos sobre arquitetura, pois o método consistia no uso de construções mentais de imagens que estariam distribuídas em compartimentos mentais, como eram realizadas a organizações das obras arquitetônicas na Idade Média e Renascença. A ideia era imaginar um local onde seriam colocadas coisas que se deseja decorar. Para exemplificar, podemos usar a elaboração deste trabalho escrito. Poderíamos pensar em um escritório como local do notebook, uma sala como aposento de livros e um quarto onde estariam as anotações de estudo. Uma vez elaborado esse cenário distribuído em espaços mentais, seria possível percorrer e retomar o que se deseja lembrar. No exemplo criado para ilustrar a arte da memória, poderíamos lembrar que para fazer o trabalho, precisaríamos consultar os livros e anotações, logo, seria necessário lembrar que para chegar ao escritório, onde está o notebook, teríamos que passar pela sala e pelo quarto, como analogias da disposição dos elementos que precisam ser evocados para nosso propósito.

O método mnemônico apresentado se dá através da conexão entre ideias, podendo ser usado para gravar passagens longas de livros, ou fórmulas matemáticas, e assim por diante. Não é raro encontrar em preparatórios de vestibular ou concursos de modo geral, professores que ensinam seus alunos por meios de frases ou canções métodos para facilitar a acumulação de um vasto número de informações, como na arte da memória. A ideia de associação é evidente pois agrega elementos que remetam ao que de fato se busca recordar, como em uma cadeia que liga os elementos as outras ramificações específicas. A ciência, de acordo com Yates (2007), encontrará suma relevância na arte de memorização, pois ela, em suas transformações históricas, capacitaria o método científico a acumular uma maior quantidade de informações. Yates escreve:

a arte da memória passou ainda por outra transformação: de método para memorizar a enciclopédia do conhecimento e refletir o mundo na memória a ferramenta de auxílio que permite investigar a enciclopédia e o mundo, com o objetivo de descobrir um novo conhecimento. É fascinante observar como, dentro das tendências do novo século, a arte da memória sobrevive como um fator do desenvolvimento do método científico. (2007, p. 458)

O esquecimento foi, notamos, durante bastante tempo, combatido na história do pensamento humano. Assim sendo, conseguir lembrar muito era equivalente a possuir boa memória. Há uma expressão em português, com equivalência em outras línguas, que exemplifica o ato de reter na memória como o mais íntimo, no caso, guardar no coração. A expressão é *saber de cor*, no sentido de poder decorar, de ser capaz de evocar alguma coisa com

facilidade. Saber de cor é saber de coração, pois *cor* é a origem latina da palavra coração (Nascentes, 1955). Em inglês e em francês ocorrem o mesmo uso, isto é, *know by heart* e *savoir par coeur*. Poder lembrar como sinônimo de guardar no coração pode ser algo encontrado também na Bíblia Sagrada (1999), no livro de Lucas, capítulo 2, versículo 19, em que “Maria, porém, guardava todas as palavras, meditando-as no coração.” (p. 680). A técnica inspirada no grego Simônides, assim notamos, teve vasta influência no pensamento ocidental no que tange a aspiração por reter conteúdos e evitar o esquecimento.

Ainda nos gregos antigos, podemos encontrar outro sentido atribuído ao esquecimento, no caso, na filosofia. Platão, em um de suas obras, chamada *Fédon: (ou Da Alma)* (2016), ao buscar a prova da imortalidade da alma usa como um de seus argumentos a premissa de que conhecer é recordar, isto é, uma vez que a alma já carrega em si conhecimentos inerentes, segundo a filosofia platônica, eles precisariam antes ter sido adquiridos. Diante desse pressuposto, a explicação utilizada é que a alma, antes mesmo de estar no mundo sensível já teve, no mundo metafísico das ideias, a interação com o conhecimento verdadeiro. Para Platão (2016), isso seria uma das evidências da reminiscência da alma. A anamnese, ou seja, a recordação, era entendida como o meio de acesso para que o corpo mortal alcance os conhecimentos imortais junto da alma.

Na modernidade, o termo *aletheia* (*ἀλήθεια*), de origem grega, muitas vezes é traduzido como *verdade*, porém para antigos estava expresso um elemento fundamental de seu modo de pensar. O prefixo *a-* refere-se a uma negação e *lethe* tem sentido de oculto, encoberto, do mesmo modo que é o nome dado ao rio mítico do Esquecimento. Ao juntar os dois termos, pode-se entender como *não-esquecimento*, ou desvelamento como sugere a filosofia heideggeriana. Como apresentávamos, na filosofia platônica, a recordação atesta o conhecimento da alma. Esta, ao chegar no mundo sensível, esquece aquilo antes conhecido. A importância que o pensamento platônico atribui ao conhecimento filosófico é decorrente da compreensão segundo a qual a filosofia permite o alcance da verdade, e como a verdade é alcançada pelo conhecimento e este pela recordação, o esquecimento é um afastamento da verdade.

Para o platonismo, alcança-se o real por meio da filosofia, do pensamento, assim combate-se o *esquecimento* (*lethe*) da realidade com o *não* (*a-*) esquecimento. Em suma, é a busca pela *aletheia*, que, na modernidade, como mencionamos, entende-se como *verdade*. Santo Agostinho, influenciado por Platão, tentando conciliar essas premissas com o cristianismo medieval, entendia que todas as almas guardam na memória elas com a realidade divina, o que para Platão seria o mundo das ideias (Weinrich, 2001). Também em Platão podemos encontrar algumas raízes daquilo que estará mais bem consolidado no cristianismo, a

saber, o esquecimento como purificação. Na obra intitulada *A República* (2011), Platão no 10º livro do texto, o último, conclui o seu discurso sobre a justiça e a virtude fazendo menção ao rio do Esquecimento como descontaminação da alma para que ela reencarne no mundo terreno.

Podemos perceber que, com o pensamento filosófico, o esquecimento ganha um peso normativo maior, em especial depreciativo, algo não tão evidente nos cantos poéticos da Grécia antiga. Nietzsche explica que “Platão, empenhado em ultrapassar a realidade” (1872/2007, p. 85), abandonará muito do pensamento da poética grega para atribuir à filosofia aspectos como a razão, a dialética, a metafísica, em oposição direta ao pensamento imanente dos poetas épicos e trágicos, isto é, a apreciação da existência tal como ela se mostrava. Para a filosofia nietzschiana, o cristianismo agrega muito de seu corpo teórico e teológico ao pensamento de Sócrates e Platão que, ao tornar a filosofia a busca pelo verdadeiro, correto, eterno e inconstante, moralizou o pensamento antigo clássico gerando seu empobrecimento. O pensador alemão escreve: “reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como antigregos” (1887/2014, p. 18-19). Para Nietzsche, a filosofia, com predominância de traços do platonismo, rebaixou a contemplação da vida em nome da metafísica e de abstrações teóricas. Nesse sentido, podemos entender alguns aspectos que fizeram o esquecimento ser entendido como algo a ser evitado.

É possível perceber um certo movimento histórico que prioriza a lembrança em detrimento do esquecimento. Entretanto, Weinrich (2001) apresenta algumas dissidências desta perspectiva, ao comentar que Montaigne e Rousseau estavam na contramão da compreensão da necessidade acumulativa da lembrança. No campo da aprendizagem, eles criticavam o ensino que enfatizava o armazenamento de conhecimentos irrefletidos, pois o aprendizado era orientado pela saturação de informações, de modo que a sabedoria era empobrecida, pois apenas gravar conteúdos não conferia sua apreensão (Weinrich, 2001). Outro divergente é o filósofo iluminista Helvécio, o qual exaltava o esquecimento por entender que o gênio pode esquecer, já que, caso perca a descoberta, por sua genialidade, pode reencontrá-la ou até criar outra (Weinrich, 2001). Assim, o esquecimento é entendido como manutenção intelectual. Friedrich Nietzsche também exalta o esquecimento, todavia, seus motivos não são levados pela busca do intelectualismo, o filósofo alemão propõe uma total subversão e alerta do que se entende como memória, temporalidade e existência, como ainda iremos analisar.

Embora a modernidade concebe o esquecimento como degenerescência, pode-se notar que, ao longo da história, as apreensões foram as mais diversas, ora buscando desvencilhar-se dele, ora o louvando. Até mesmo uma arte do esquecer, *letotécnica*, já existiu. Como explica Weinrich (2001), a técnica consistiria em anotar tudo aquilo que se queria esquecer. Pode

parecer paradoxal evocar aquilo que se quer apagar. Não estaria o ato apenas reforçando ainda mais a recordação? A ideia é baseada em Platão, o qual vê na escrita o fracasso da memória. Talvez, algo atual possa ajudar a exemplificar. Durante muito tempo os aparelhos telefônicos não possuíam uma agenda acoplada em sua memória interna como suporte, exigindo que as pessoas soubessem de cor os números para os quais quisessem discar. Com o passar dos anos e o aparecimento dos *smartphones* não é difícil encontrar quem não saiba nem o próprio número de cabeça, já que tudo pode ser salvo e solicitado automaticamente pelo aparelho celular. Essa é a premissa de Platão e da posterior *letotécnica*, ou seja, o registro quando possui como único objetivo a ampliação do armazenamento empobrece a capacidade humana de memorizar, isto é, evocar informações. Sem embargo, podemos notar até mesmo um impasse nessa perspectiva, pois, quanto mais se busca acumular, na verdade, menos se consegue reter.

A história revela uma variação sobre o entendimento da memória. Percebe-se, a essa altura, que os discursos existentes sobre a apreensão de temporalidade, como é o caso da memória, são expressões de suas épocas. Esquecimento tanto já ganhou enaltecimento como depreciação. Na modernidade, segundo Paul Ricœur (2007), esquecimento é concebido majoritariamente como uma disfunção ou distorção não só da memória, mas também da condição do bem estar humano. Em síntese, ele escreve que “o esquecimento é deplorado da mesma forma que o envelhecimento ou a morte: é uma das faces do inelutável, do irremediável” (Ricœur, 2007, p. 435).

Ao meditarmos sobre a situação clínica que inspirou nossa pesquisa, podemos considerar de suma importância refletir sobre o modo que a compreensão sobre o esquecimento se relaciona com a concepção de saúde, e sobre como as práticas clínicas atuam diante disso. Deste modo, o próximo tópico desse capítulo será destinado a pensarmos sobre o conceito de Transtorno de Estresse Pós-Traumático como categoria nosológica e como desdobramento de uma concepção médica-psicológica sobre a memória.

2.3 Do corpo que lembra ao psiquismo que não esquece

Para que possamos concluir nossa revisão crítica sobre as concepções de lembrança e esquecimento no âmbito da clínica psicológica de inspiração fenomenológico-existencial, precisamos analisar agora o aspecto observado na situação clínica que inspirou esse trabalho, a saber, o diagnóstico de Transtorno de Estresse Pós-Traumático como explicação do mal-estar da Karla após seu acidente.

Ao acompanharmos o surgimento deste conceito nosológico e suas implicações para o campo de psicologia como prática terapêutica, pretendemos indicar a insuficiência da concepção de trauma psíquico para abarcar a memória humana em seu caráter existencial, pois, ao compreendê-la como faculdade acumulativa e associativa, a psiquiatria, as neurociências e até mesmo a psicologia desconsideram a relação da memória com a apreensão do tempo em seu fluxo irrefreável e, principalmente, descontínuo. Vejamos, a seguir, essa discussão mais detalhadamente.

2.3.1 O surgimento do conceito de TEPT

A origem e significado do conceito de *trauma*, como explica Allan Young (1995), é grega e quer dizer *ferida*, sendo assim, remete a algo lesionado. Percebemos, na origem da palavra trauma (*τραῦμα*), a ausência de qualquer menção à estados mentais. Também podemos notar que apesar de a ideia de ferida remeter à uma marca, não necessariamente a noção de ferimento é associada a algo que se estende ao longo do tempo a partir de uma lesão inicial, como ocorre com concepção de trauma psíquico. Veremos porque isso tem relação com esquecimento e como o entendimento de trauma físico tornou-se trauma psíquico no âmbito de psiquiatria.

Segundo Young (1995), um novo tipo de *memória* surge no século XIX, na interseção de duas correntes de investigação científica, são elas: somática e psicológica. Esta culminaria em um tipo de esquecimento chamado *repressão* e *dissociação*. A memória somática se tornaria o que se convencionou a chamar de *choque nervoso*. A conjunção desses dois tipos de memória produzirá o conceito de memória traumática, assim explicita Young ao afirmar que “By the 1890s, nervous shock and repression/dissociation have been conjoined to produce the traumatic memory” (1995, p. 13).

A história do conceito de *choque nervoso* é a evolução de como a ideia de *trauma físico* passa a ser compreendido como memória incorporada na neurofisiologia da dor e do medo em vez de em palavras e imagens (Souza, 2017). John Erichsen, um professor de cirurgia, e sua teoria da *espinha ferroviária* (*railway spine*) são historicamente marcos dos estudos sobre eventos traumáticos (Young, 1995). Com o processo de revolução industrial, houve a criação de locomotivas e linhas ferroviárias e, eventualmente, acidentes decorrentes dessas inovações tecnológicas. Erichsen, assim como outros médicos ingleses, era responsável por diagnosticar e avaliar lesões e sintomas atribuídos a acidentes ferroviários. Em seus estudos, Erichsen diz que as pessoas eram acometidas por uma patologia que nomeou *espinha ferroviária*. Para ele,

os doentes teriam sido supostamente acometidos em sua espinha, causando neles complicações em razão do *choque*. Até mesmo quando a vítima não estava diretamente relacionada com o acidente, a violência do impacto e a surpresa causariam complicações. Como aponta Young (1995), Erichsen não fornece grandes explicações sobre os mecanismos precisos desencadeados pelo *choque*, o que Erichsen propõe é uma analogia do seguinte modo: não se sabe muito bem como um ímã tem sua força magnética sacudida quando golpeado por um forte golpe de martelo. De qualquer modo sabe-se que foi assim que o ferro perdeu seu magnetismo. De modo análogo, se a espinha é gravemente abalada por um *choque* (ferroviário), a força nervosa é sacudida em certa medida no corpo humano. Essa relação estabelecida entre o choque na medula espinhal proporcionaria as perturbações nas funções circulatórias, respiratórias, no sistema nervoso e na harmonia dos órgãos. Em casos extremos, podia levar até mesmo à morte do indivíduo (Young, 1995). A tese de Erichsen sobre o *choque nervoso* se sustentava na premissa de que os sintomas observados advêm de lesões (*traumas*) da espinha.

As ideias levantadas por Erichsen instigaram outros médicos a suprir as brechas explicativas presentes na *teoria espinha ferroviária* (Young, 1995). Entre eles estava Edwin Morris. Este também era um cirurgião interessado em acidentes ferroviários. Ele definia choque como um efeito gerado por lesões violentas de qualquer causa ou de emoções violentas. A tese de que o efeito da violência infligido em uma parte do corpo poderia ser transmitido a outras partes e órgãos internos assume a existência de uma estrutura anatômica que faça a interação entre todas as partes. Morris atribuía ao sistema nervoso a ação direta de seu grande centro integrador, o cérebro, todos os desencadeamentos em outros órgãos do corpo como também os sintomas observados nas pessoas que sofriam acidentes ferroviários (Young, 1995). A partir das supostas relações atribuídas ao sistema nervoso, processos mentais começaram a ser, também, conectados aos traumas físicos. Uma vez que sistema nervoso, especificamente o cérebro, é entendido nas ciências modernas como substrato do que se nomeia ora psiquismo, ora mente, observamos que o elo entre trauma físico e funções mentais começa a ganhar consolidação no contexto dos estudos sobre *memória e trauma*.

Ao abordar a *memória psicológica*, é o nome de Jean-Martin Charcot que Young (1995) utiliza como equivalente ao que a *teoria da espinha rodoviária* representava para os estudos de memória somática. Charcot era diretor do hospital de Salpêtrière, onde seus estudos sobre histeria apresentavam uma outra perspectiva sobre o entendimento de trauma. Seus achados influenciariam fortemente autores posteriores, como Sigmund Freud, por exemplo.

Charcot acreditava, como explica Young (1995), que os pacientes diagnosticados com histeria tinham sido acometidos por intenso medo que lhes causara uma síndrome traumática.

Além do mais, os efeitos observados como sintomas teriam sido produzidos por um estado de autoindução hipnótica. Se faculdades mentais como vontade e julgamento estivessem parcialmente suprimidas, a sugestionabilidade seria maior a ponto de leves lesões poderem se converter em paralisações ou contraturas em partes do corpo, como braços e pernas. Assim sendo, a sugestão simularia até mesmo lesões orgânicas. Young (1995) relata que, no hospital Salpêtrière, o próprio Charcot, por meio da hipnose, induziu pacientes a acreditarem que teriam recebido golpes que lhes teriam prejudicado partes do corpo. De igual modo, essas pessoas se portavam como se de fato tivessem sido golpeadas. Para Charcot, ocorria uma dissociação na unidade mental. Ele tinha bastante insatisfação com os médicos resistentes quanto ao diagnóstico de histeria ou àqueles que, por serem mal informados, tinham uma visão distorcida de sintomas traumáticos. Charcot era crítico, por exemplo, de Hermann Oppenheim, por este nomear como *neuroses traumáticas* quadros clínicos que, para Charcot, também deveriam ser classificados como manifestações histéricas (Young, 1995). Seus estudos o levaram a entender que explicações puramente organicistas eram insuficientes para explicar aquilo que se apresentava nas situações clínicas. Com a premissa da sugestão como desencadeadora somática, o entendimento sobre trauma ganha outras bases para além do que se pensava sobre lesões estritamente físicas.

A proposta que Charcot estabelecia como compreensão sobre *memória traumática* influenciaria Erichsen, assim como os estudos de George W. Crile e Walter B. Cannon, ou até mesmo de Ivan Pavlov. A ideia de que o medo, a dor e a raiva poderiam causar efeitos similares aos notados em choques físicos se consolidou quando esses elementos foram entendidos também como modos de evitamento ou reajuste frente a estímulos abruptos e/ou violentos (Young, 1995). Similar ao entendimento de Charcot, a premissa repousa não exclusivamente no impacto físico, mas à reação desatada. Começa-se a esboçar uma compreensão com muito mais destaque aos estados ditos psíquicos do que aquilo inicialmente nomeado *choque nervoso*.

Se, por um lado, trauma é entendido como resultado de impactos físicos, por outro é entendido como consequência de reações psicológicas. No entanto, em ambas perspectivas apresentadas até então, a memória articula-se como que de modo passivo diante do que lhe acomete. Em relação ao âmbito mental, Théodule Ribot, psicólogo e filósofo influente, tinha a proposição de que a memória poderia ter de fato uma participação ativa nesses processos mnemônicos. Em seus trabalhos, ele defendia a ideia da memória como uma espécie de reguladora do aparelho psíquico. Como explica Young (1995), a tese de Ribot era de que o esquecimento era não só normal, como necessário. Afastando-se de investigações exclusivamente organicistas, Pierre Janet entendia a memória como instância não tão passiva

diante das determinações biológicas como pensavam os autores do *choque nervoso*. Janet falava de alterações da consciência e sua relação com traumas. Ao estudar o sonambulismo, descreveu estados de *automotismo psicológico* (Young, 1995), os quais, em suas manifestações, incluíam perda do controle consciente da personalidade, histeria, sonambulismo, perda da identidade (fuga), catalepsia, simulação de dor, paralisias, anestésias, contrações no corpo etc. Para Janet, os principais automatismos eram geralmente originários de memórias de experiências traumáticas, com grande destaque para lembranças sexuais desconfortáveis (Young, 1995).

Sob influência das descobertas de Charcot, Freud, em trabalho conjunto com Josef Breuer, estuda a histeria e segue a linha investigativa que presume a tese de traumas psíquicos. Como explica Young (1995), o interesse de Freud em eventos traumáticos pode ser dividido em dois períodos: os anos entre 1892 e 1896, momento em que Breuer ainda era seu companheiro de estudos e publicações sobre ataques histéricos, e os anos após a Primeira Guerra Mundial, quando sua atenção é direcionada para a etiologia das chamadas *neuroses de guerra*.

Inicialmente, Freud entendia que suas pacientes sofriam por memórias que teriam sido severamente dolorosas a tal ponto que, de algum modo, aquelas pessoas as ocultavam da consciência como maneira de lidar com a dor, “Evidencia-se, com efeito, que essas lembranças correspondem a traumas que não foram suficientemente ‘ab-reagidos’” (1895/2016, p. 21). Freud, portanto, já estava alinhado com a premissa do trauma como um fenômeno psíquico. Ele entendia que os sintomas por ele observados tinham origem em eventos pretéritos na vida daquelas pessoas, porém, acessar aquelas memórias não era tarefa fácil. Como explica Garcia-Roza:

Foi ao se defrontar com o fenômeno clínico da *resistência* e ao empreender a superação da teoria do trauma que Freud foi levado a produzir o conceito de recalçamento. A teoria do trauma, como já foi visto, admitia que as manifestações neuróticas seriam decorrentes de um trauma psíquico sofrido na infância provocado por um acontecimento em face do qual o indivíduo não teria tido condições de realizar a ab-reação. Impossibilitado de se defender do acontecimento de uma forma normal, o indivíduo empreende uma defesa patológica ou patogênica. (Garcia-Roza, 2009, p. 152)

Observamos, desse modo, que com Freud convergem a tese do trauma psíquico envolto por aspectos violentos e inesperados com o conceito de esquecimento, como defensor e regulador psíquico frente a eventos traumáticos. Como o próprio autor escreve, ao associar o trauma psíquico à histeria em seus primeiros trabalhos, Freud estabelece relação de causalidade entre lembranças e manifestações patológicas:

É evidente que na histeria “traumática” foi o acidente que provocou a síndrome, e a relação causal é igualmente visível nos ataques histéricos, quando as manifestações

dos doentes permitem depreender que em cada acesso eles tornam a alucinar o mesmo evento que provocou o primeiro ataque. (Freud, 1895/2016, p.21)

Depois da Primeira Guerra Mundial, começariam a se esboçar os elementos que trariam a sustentação do que norteia os parâmetros das diversas edições de Manuais de Diagnósticos e Estatística das Perturbações Mentais da Associação Americana de Psiquiatria. Freud, em um texto de 1920 intitulado *Além do princípio do prazer* (1920/1996), escreve que, naquela época, já se conhecia um estado que sobrevinha depois de comoções mecânicas, acidentes ferroviários e outros desastres que punham a vida em risco. Este estado chamava-se *neurose traumática* e, segundo Freud, assemelhava-se com os quadros de histeria devido à proximidade sintomática. Podemos observar que, apesar de se valer do termo usado também Hermann Oppenheim, Freud concilia esse diagnóstico com aspectos também presentes nas pesquisas de Charcot, e nas suas próprias. Em *Além do princípio do prazer* (1920/1996), o psicanalista queria investigar as denominadas *neuroses de guerra*. Freud (1920/1996) confronta suas próprias teses anteriores porque, paradoxalmente, as pessoas egressas da guerra ao invés de esquecerem os eventos traumáticos, retomavam-nos por meio de repetições em sonhos, pensamentos intrusivos e etc. Como poderia o *princípio do prazer* trazer de novo componentes desprazerosos? A disjunção entre *princípio do prazer* e *princípio de realidade* precisava ser reavaliada.

Freud (1920/1996) ao observar seu neto brincando com um carretel percebe que o jogo que a criança fazia de jogar e pegar o objeto simbolizava, supostamente para Freud (1920/1996), uma espécie de representação do conflito dela. Uma vez que sua mãe estava ausente e isso causava angústia, a brincadeira seria um modo em que a ida e vinda de um objeto desejado poderia ser controlada. Mesmo que a brincadeira expressasse dor, proporcionava também alívio, logo, Freud (1920/1996) concluiu que seu neto extraia prazer daquele jogo repetitivo. A *compulsão à repetição*, portanto, traria também prazeres secundários àquele que remete um evento traumático. Analogamente aos acometidos por *neurose de guerra*, a angústia presente no dilema da repetição mnemônica é explicada por Freud (1920/1996) como maneira de previsão e evitamento do susto, componente este gerador do trauma. Como se manter-se em estado angustiado fornecesse preparo para possíveis situações abruptas futuras.

A conjunção de fatores internos (psicológicos) e externos (meio social) desde longa data orientam as teorias etiopatogênicas dos transtornos psiquiátricos (Schestatsky et al., 2003). Tal polarização se fez presente na construção do conceito de fenômenos traumáticos. A ideia de *neurose de guerra* expressa, nesses termos, a articulação que engloba por um lado o entendimento da essência humana organizada por um aparato psicodinâmico e, por outro lado, a ação do meio externo sobre a saúde orgânica, mental e social dos indivíduos. A novidade

trazida pelas *neuroses de guerra* é levar em conta os fatores externos em sua articulação com um tempo histórico. Assim sendo, se a *teoria da espinha rodoviária* estudava os desdobramentos no corpo de *choques* violentos advindos de acidentes, as *neuroses de guerra* se interessavam pelos fatores externos como potenciais traumatizantes mentais. Genocídios, perseguições, combates armados, miséria, opressão e maus tratos ganharam importância para o entendimento dos estudos sobre o conceito de trauma (Schestatsky et al., 2003).

Freud (1920/1996) tinha feito seus estudos sobre *neuroses de guerra* no contexto da Primeira Guerra Mundial. Ao psicanalista atribuímos importantes contribuições para a articulação entre as esferas do psiquismo e do orgânico no que diz respeito ao entendimento de trauma. Um ex-analisando de Freud, chamado Abram Kardiner, já no contexto da Segunda Guerra Mundial, é considerado, por estudiosos, devido aos seus estudos integradores sobre *neuroses traumáticas*, como o responsável por desenvolver concepções que, no século XX, se tornariam o Transtorno de Estresse Pós-Traumático, denominado também pela sigla TEPT (Schestatsky et al., 2003). Inicialmente, precisou ocorrer muita comoção social para que o diagnóstico fosse considerado como doença, pois, como explica Figueirêdo (2019), os sintomas observados naqueles vindos da guerra eram associados a covardia ou deserção, de modo que o tratamento era negligenciado como obrigação do Estado, sendo este mesmo o responsável por enviar os soldados para a guerra. O reconhecimento do TEPT como doença teve papel histórico-político para o reconhecimento da necessidade de cuidados daqueles egressos da Guerra do Vietnã.

Em 1970, Chaim Shatan e Robert J. Lifton foram psiquiatras que organizaram grupos com pacientes veteranos da Guerra do Vietnã. Ambos leram os trabalhos de Kardiner e estabeleceram uma série de sintomas comuns que seriam as bases embrionárias dos critérios usados pelo DSM-III para o diagnóstico de TEPT (Schestatsky et al., 2003). A influência do trabalho desses psiquiatras norte-americanos ainda se faz presente na mais recente edição do DSM, a quinta (APA, 2014). Como pudemos observar, foi o agrupamento de vários elementos históricos que pôde consolidar a construção e legitimidade do TEPT como categoria psiquiátrica.

2.3.2 TEPT no DSM-V como fator de risco para o suicídio

Uma vez que acompanhamos como se estabeleceu o conceito de TEPT, atentemos para seus critérios diagnósticos, os modos de intervenção clínica e sua relação com o risco de suicídio. Destacamos esses aspectos pois, inicialmente, era isso que a situação de Karla poderia

nos indicar no atendimento do primeiro capítulo deste trabalho, pelo menos era nisso que ela mesma acreditava, bem como seus psiquiatras.

Para essa empreitada, necessitamos primeiro definir o TEPT segundo os critérios do DSM-V (APA, 2014), observando qual noção de memória e temporalidade está presente no diagnóstico, bem como mencionar criticamente sugestões de prevenção e tratamento. Faz-se mister ressaltar, contudo, que as observações e análises aqui propostas tem o intuito de repensar as certezas presentes no modo de pensar a ciência moderna. De maneira nenhuma buscamos recair em meros revisionismos que anseiam somente negar um saber a troco de enaltecer novos dogmas. Como comenta Nietzsche (1878/2005), a educação se eleva quando vai além de temores e superstições, respaldando-se na reflexão que reavalia as máximas de seu tempo através de um “movimento para trás” (p. 29), ou seja, em recuar diante de certezas para assim meditar sobre suas bases, não se deixando levar pelo movimento de saberes muito convictos de si mesmos. Recuar, nesses termos, não é retroceder em termos de conservar o anterior e a ele ficar preso. O *movimento para trás* sugerido por Nietzsche (1878/2005) é o de distanciar-se para, dessa maneira, aproximar-se em outros parâmetros. Pensar a morte voluntária e o trauma nos critérios da psiquiatria moderna é um modo que, em si, não é certo nem errado. Contudo, ressaltamos, a psiquiatria toma como referência os seus próprios fundamentos como aval da sua legitimação. No entanto, não seria muito conveniente que aquilo que fundamenta as orientações teóricas da psiquiatria e da psicologia esteja isento de avaliação em seus próprios fundamentos? Esse tipo de impasse para Nietzsche causa um estranhamento, ele diz:

não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto “conhecesse” seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo? (Nietzsche, 1881/2016, p. 11)

Ele propõe um pensamento que em grande medida não se pensa, investigando aspectos facilmente tomados como óbvios para suspendê-los por um momento e, assim, avaliar as premissas que os sustentam. Logo, esse é o motivo pelo qual a presente investigação ocorre desse modo. Feito o esclarecimento quanto a isso, podemos assim, averiguar o conceito de TEPT.

O DSM-V (APA, 2014) apresenta uma categoria nomeada Transtornos Relacionados a Trauma e Estressores, na qual se incluem o Transtorno de Apego Reativo, o Transtorno de Interação Social Desinibida, o Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT), o Transtorno de Estresse Agudo e os Transtornos de Adaptação. Estabelece ainda, relação desses quadros clínicos com outros, listamos: Transtornos de Ansiedade, Transtorno Obsessivo-Compulsivo e Transtornos Relacionados e Transtornos Dissociativos.

Parece ser um denominador comum, em caráter de análise mais abrangente, o fato de esses transtornos terem em sua etiologia um evento pretérito desencadeador de sofrimento. Abusos sexuais, negligências parentais, exposição a calamidades são alguns parâmetros que, como mencionamos anteriormente, guardam proximidade com a ideia de trauma, físico ou mental, como choque abrupto. A premissa fundamental da definição de trauma é a incapacidade de esquecer, como se houvesse uma marca indelével que assombrasse alguém trazendo a sensação de uma violência passada. Além disso, trauma, nesses critérios, condiz com concatenação mnemônica estruturada por rígida linearidade, isto é, memória funcionando como acumulação ordenada de eventos, um após o outro em relação inseparável e cristalizada. Desse modo, algo ocorrido em determinado ponto dessa linearidade mnemônica inescapavelmente irá apresentar sinais em outro ponto dessa mesma cadeia, já que a noção assumida interliga todos os pontos da memória em plena continuidade. Os sintomas subsequentes observados como ansiedade, medo, raiva, agressividade, dissociação (APA, 2014) seriam, portanto, componentes dessa memória que sempre se alinha em sua própria cadeia.

Para que alguém seja enquadrado em TEPT, uma lista de critérios de A ao H é demarcada. Na letra A apresenta como referência exposição direta ao episódio concreto ou ameaça de morte, lesão grave ou violência sexual. Há uma nota no texto que exclui das causas do trauma psíquico exposições por meio de vias virtuais, melhor dizendo, não presenciais, como filmes e fotografias. O DSM-V (APA, 2014) articula a noção de trauma físico (acidentes violentos, maus tratos) com desdobramentos entendidos como psiquicamente traumáticos (pensamentos intrusivos, pessimismo, medo intenso, constante vigilância, raiva sem motivo aparente), todavia, ao demarcar de certa maneira uma divisória do que poderia causar ou não um trauma, hierarquiza determinadas experiências em detrimentos de outras. Considerando-se a violência apenas em determinadas condições físicas ou geográficas, perde-se de vista que o medo possa se dar em outras ocasiões. Uma mídia eletrônica está categoricamente em menor escalava na capacidade de afetação? Ou então, a percepção de periculosidade de algo tem como condição de possibilidade a presentificação físico-espacial? Se, por um lado, o DSM-V (APA, 2014) assume a perspectiva de que é o psiquismo a instância afetada por alguma violência, por outro lado, restringe seus modos de *afetamento*. Esse psiquismo só teria sua estrutura abalada caso eventos espacialmente presenciais estivessem em cena.

A letra B discorre sobre a presença de um ou mais sintomas intrusivos ou dissociativos relacionados ao evento traumático. Há uma nota mencionando que crianças acima de seis anos podem recorrer a brincadeiras repetitivas com temas relacionados ao trauma. Muito parecido com a discussão feita por Freud (1920/1996) envolvendo seu neto na explicação da compulsão

a repetição. A criança brincava com o carretel, e quando o jogava dizia *fort* (*longe, afastado*), porém quando o puxava dizia *da* (*aí*, referindo-se à aproximação segundo Freud). Para o pai da psicanálise, essa repetição era o modo pelo qual a criança poderia controlar a angústia que sentia. Naquele caso era o afastamento da mãe que estava para além de seu controle, porém na brincadeira havia um modo de simbolicamente controlar a aproximação e afastamento, diminuindo assim, a angústia. O item B aponta para o acometimento das lembranças do trauma, sonhos, reações fisiológicas e pensamentos de modo geral.

Evitação contínua é o tema da letra C. São maneiras de tentar fugir daquilo que possa remeter ao acontecimento fatídico. Na letra D, por sua vez, são apresentados como sintomas alterações na cognição e no humor, como crenças fortemente negativas e pessimistas, incluindo até mesmo amnésia dissociativa.

No critério de letra E são apresentadas como características alterações notórias na excitação e na reatividade. Dentre os seis aspectos notórios o segundo listado é “comportamento imprudente ou autodestrutivo” (APA, 2014, p. 272). A princípio o texto explicativo não esclarece o que poderia estar inserido nesse critério. A letra E, todavia, é seguida pelos itens F, G e H, os quais destacam, respectivamente: perturbação por mais de um mês dos critérios B, C, D e E; perturbação causando sofrimento clínico e prejuízo nas áreas de convívio; e, por fim, é alertado que todos esses critérios não podem ter seus efeitos fisiológicos do uso de substâncias ou outras condições médicas.

O item dois do critério E, “comportamento imprudente ou autodestrutivo” (APA, 2014, p. 272), só é mais bem esclarecido, em parte, mais à frente no texto quando são dados como exemplo o uso excessivo de álcool ou drogas e comportamentos automutilantes e suicidas. Olhemos o contexto em que as relações com a morte voluntária são estabelecidas nesse quadro clínico, TEPT, no texto e na cultura norte-americana. Segundo o DSM-V (APA, 2014), os dados utilizados como amostra advêm da população dos EUA. Assim como a *teoria espinha ferroviária* ou as *neuroses de guerra*, um dos aspectos presentes no TEPT é o destaque dado àqueles que vivenciaram lesões graves e conflitos armados, em especial, nesse texto os pacientes veteranos da guerra do Vietnã. De acordo com o texto (APA, 2014), os mais velhos possuem mais chances de apresentarem ideias suicidas.

O critério E para a consolidação do diagnóstico de TEPT apresenta a seguinte tese: um trauma psíquico surge a partir de um acometimento violento. Violência entendida como violação abrupta contrária à vontade que ao lesionar engendra profundo sofrimento. O trauma quando consolidado expressa-se através do não esquecimento, ou melhor, da continuidade física e mental de uma dor. A constante presentificação de uma experiência penosa instaura um

quadro clínico, depressivo por vezes, que em alguns casos levam o indivíduo ao suicídio (APA, 2014). Em outras palavras, não esquecer pode matar segundo tal perspectiva.

A memória entendida como disfuncional é taxada como risco de vida. No entanto, parece haver nessa tese certa rigidez quanto à possibilidade dos modos pelos quais lembrar e esquecer se dão. Como se ser traumatizado fosse quase equivalente a adentrar em um destino inescapável, ou dito de modo mais brando, estar em condição coagida para uma determinada inclinação de estado de saúde mental. A perspectiva da relação de causalidade assume poucas oportunidades para que uma experiência ganhe outros sentidos.

Por vezes, há autores (Monson et al., 2016) que consideram o trauma psíquico como uma incapacidade de considerar um evento como limitado no tempo. Por consequência as pessoas diagnosticadas como traumatizadas acreditam em grandes implicações para o futuro, elas “avaliam os eventos de forma tal que acreditam que estão em risco. Há várias formas como acontecem as avaliações equivocadas.” (Monson et al., 2016, p. 68). O que seria uma avaliação equivocada? O trecho citado anteriormente parece se referir a um modo que apreender temporalidade que quando não segue a continuidade passado, presente e futuro, recai em equívoco, já que se prender ao passado seria se limitar no tempo. Contudo, uma vez que o tempo se mostra como descontinuidade, a saber, em constante fluxo irrefreável e imprevisível, qualquer ordenação dele nada mais é do que uma tentativa humana de o metrificar segundo a lógica do cálculo e controle. Desta maneira, considerar uma avaliação equivocada quanto ao tempo diz respeito a uma compreensão corretiva e reguladora, a qual viabiliza a distinção dos modos de apreensão de temporalidade classificando-os em aspectos desadaptativos. É evidente que com esses questionamentos não se desconsidera as formas de sofrimento, porém enquadrar a lida humana com sua temporalidade em parâmetros morais de melhor ou pior, funcional ou disfuncional, e assim por diante, considera o tempo apropriado apenas e legitimamente quando norteado pela lógica linear do ente humano.

Para que a memória e o tempo possam ser compreendidos em seu caráter de indeterminação existencial, o modo de ser no mundo do ente humano não pode ser entendido como necessariamente atrelado a uma norma. Caso assim fizéssemos, abriríamos margem para patologizar diversos fenômenos relacionados a memória, pois estabeleceríamos um referencial quase absoluto. Imagine designar um parâmetro saudável, ou não equivocado, para o luto a título de exemplo, fenômeno este também relacionado com a memória. Como calcular o tempo em que a dor de uma perda deixou ou não de ser aceitável? É possível contar a quantidade de meses suficientes para que o sofrimento de uma ausência seja considerado normal ou patológico? Tais metrificações parecem normatizar as vivências do tempo, dobrando-as ao

aspecto puramente do cálculo. Ao se tratar da memória, a lógica da avaliação e da pura técnica reduz aquilo da ordem do particular para aquilo que diz respeito ao geral, como se igualássemos aquilo que os gregos chamavam de tempo relativo a *Kairós* – tempo vivido, o memorável em sua qualidade, instância temporal do oportuno – ao tempo de *Chronos* – tempo subordinado ao relógio, quantificável e calculável – (Pedroni, 2014). O tempo como medida cronológica enquadra a vida em horas, meses e anos, planejando o tempo como em um calendário em que planejamos algo antes que aconteça, ou quando estipulamos uma data de validade. Já o tempo oportuno, *Kairós*, se dá sem agendamento, no simples acontecer que escapa aos cálculos dos cronômetros. Tal tempo corresponde a não medição do instante.

A lógica regulamentadora e linear que estabelece a premissa da *avaliação equivocada* se faz presente na relação diagnóstica do TEPT com as ideações, tentativas e consumação de atos suicidas. Segundo o critério de tratamento médico e psicológico é evidente a “necessidade de se monitorar cuidadosamente a ideação suicida e o comportamento autodestrutivo entre indivíduos que estejam sendo avaliados ou tratados para TEPT” (Monson et al., 2016, p. 68). O cuidado tutelar se sustenta na medida em que se presume a possibilidade de previsão, algo totalmente plausível se o entendimento do tempo se configura como continuidade teleológica, isto é, fluxo restrito a determinados fins. É nesse paradigma que se situa o trauma, o esquecimento e o suicídio.

Querer se matar por não esquecer é uma descrição presente na lógica do trauma psíquico que atende a um paradigma causal, já que considera válido estabelecer algo específico, não esquecer no caso, como fator predominante ao anseio de querer morrer. Todavia, como pudemos apresentar na situação clínica no primeiro capítulo, não era apenas o não esquecimento que se apresentava quando Karla flertava com o suicídio. Outros elementos como medo, indecisão, inconformidade e cansaço faziam parte de uma grande combinação de sensações e sentimentos, pois viver é ser atravessado por experiências que a todo momento, deslocamos para diferentes modos de se relacionar com a vida.

De acordo com Nietzsche (1881/2016), estar vivo é sempre defrontar-se com a irremediável condição caótica do existir. Para o filósofo, viver é confrontar-se a todo instante. Nos momentos em que Karla apresentava indecisão ou cansaço, notamos, durante os atendimentos, seu anseio de poder, de alguma maneira, conciliar situações inconciliáveis, como concluir uma graduação sem ter que cursar as disciplinas. Ela queria que seus planos se encaixassem em suas fórmulas prontas, como se graduar em um curso aparentemente fácil para depois fazer uma especialização na área de trabalho que passara realmente a admirar. Todavia, as certezas que acreditamos não nos garantem a efetivação de nossas aspirações particulares.

Em contraposição à lógica da antecipação e do desejo rígido de controle sobre o que escapa a previsão, Nietzsche concebe a vida como livre obra de arte (Dias, 2011). Para o pensador, é precisamente a indeterminação existencial que nos coloca em condição análoga à do artista, o qual regula seu modo de ser pela maneira que cria, não segundo normas previamente estabelecidas. Existência é sempre um jogo de relações, um processo constante de tensões que nos encaminham ora para uma direção, ora para outra, sendo nossas escolhas responsáveis por estabelecer os encaminhamentos seguidos por cada um.

Em seu livro chamado *Aurora* (1881/2016), o aforismo de número § 199 fornece uma meditação de fundamental importância para a questão do que tratamos aqui sobre o trauma psíquico e sua concepção de lembrança, esquecimento, indeterminação e criação. O aforismo tem o título *Viver e inventar*, lá, Nietzsche (1881/2016) escreve que nos sonhos somos orientados pelos nossos anseios, ou seja, a realidade criada no sonho é expressão do modo como entendemos o mundo e como o desejamos, no entanto, o pensador diz que em vigília também somos orientados por aquilo que criamos como interpretação da nossa relação com o mundo.

Juízos e valorações morais são reflexos de nossa mesma lida com o viver. Enxergamos o mundo, segundo Nietzsche (1881/2016), a partir de nossos anseios e princípios. Para ilustrar sua tese, ele (Nietzsche, 2016) pede que pensemos uma experiência trivial. Imaginemos que, em um dia qualquer, andemos em um mercado e alguém ria de nós. Esse é o acontecimento, o riso de alguém sobre nós. Conforme seja o nosso estado naquele momento, aquele riso pode gerar em nós as mais diversas repercussões. Nietzsche (1881/2016) escreve que isso pode ganhar relevância nula, assim como pode gerar vultuosa mobilização. Há quem queira brigar, há quem examine a própria roupa para averiguar se algo ali dê ensejo ao riso, há pessoas que podem sentir o ridículo em si, ou talvez haja pessoas que se sintam ótimas por terem contribuído para o riso de alguém e as tornado mais felizes por um momento. Nietzsche (1881/2016) apresenta a impossibilidade de desconectar os rumos da vida com o modo como nos sentimos. Um evento sempre será uma interpretação, uma criação, ou, nos termos que nomeiam o aforismo em questão, uma invenção. A indissociabilidade que constitui a relação humana com seu modo de ser no mundo são apontadas por Nietzsche para que não nos afastemos daquilo que vivemos. Para o filósofo, isso não depende da vontade porque é algo que acomete o incidente. Estar triste ou alegre não depende da vontade, mas sim do modo como a apreensão de mundo se constitui. Desta forma, ao acompanharmos os atendimentos de Karla, o que pretendíamos a todo instante era compreender seu modo de apreender e lidar com o mundo, para problematizarmos seu modo de relação com as coisas.

Ansiar pela vida ou pela morte, recordar-se ou esquecer-se não têm a ver com escolha, esta entendida como orientada por uma vontade soberana sobre o mundo fenomênico. Como Nietzsche (1881/2016) explica, viver é se deparar constantemente com aquilo que nos atravessa e nossa lida com isso. Assim sendo, quando analisamos o atendimento psicológico de Karla, é necessário entender quais elementos constituíam o que poderíamos nomear de disposição quanto a vida e a memória. Ou seja, se suicídio e esquecimento foram questões salientes no atendimento, a relação entre ambos na clínica fenomenológico-existencial precisava se dar pela via da compreensão minuciosa e paciente, sem que um precisasse, de antemão, ser considerado intensificador ou gerador da ocorrência do outro.

Se a existência se mostra como indeterminação e a lógica do cálculo não a abarca em sua completude, faz sentido considerar a noção de TEPT como fator de risco para o suicídio? Tal noção só pode se sustentar na medida em que se considera o suicídio como causado por algo, no lugar de entendê-lo como decorrente da liberdade existencial, isto é, ser uma possibilidade como qualquer outra. Como explica Feijoo:

Sobre a busca dos *factores causais* que desencadeiam o suicídio, podemos observar a presença de indicação das causas do suicídio em todos os tipos de veículos informativos. A relação de causalidade tornou-se a grande chave solucionadora dos enigmas que assombram a existência na modernidade. A questão é que todo o fluxo temporal que se dá em uma sequência de antes, agora e depois, como originariamente compreendido, passa a ser interpretado como causa e consequência. (2018, p. 85-86)

A autora nos aponta que, no âmbito existencial, a noção de causa é tardia em relação ao viver e ao morrer em sua inconstância. Se se matar é uma possibilidade, compreender como ela aparece é aceitar que um evento passado tem resquícios no presente, mas não a ponto de condicionar ou restringir os modos de ser do ente humano. Por isso, este trabalho problematiza a noção de trauma como agente do suicídio, para que possamos recorrer à existência mesma em seu aparecer. Quando Karla pensava e tentava alcançar a morte, o que poderia apontar para sua lida com a vida não eram manuais ou orientações médico-psicológicas, mas sim a própria relação dela com a vida. Todo o atendimento apresentado sempre tentava acompanhar quais eram as questões que proporcionavam sofrimento em Karla, sempre respeitando a condição existencial humana como abertura de possibilidades, sejam elas quais forem, para que talvez, seu caráter de poder-ser apontasse para outros rumos que não o suicídio.

Após termos acompanhado como algumas noções sobre a memória consolidaram o diagnóstico de Transtorno de Estresse Pós-Traumático, pudemos perceber que historicamente a lembrança ganhou primazia sobre o esquecimento. Este, passou a ser considerado marca de degeneração da memória. Não obstante, a lembrança, tão exaltada, pode ser um aspecto danoso

para o bem-estar, como pode ocorrer na experiência nomeada modernamente de trauma. Constatamos, assim, que a concepção de esquecimento como doença é algo relativo.

As categorias psicopatológicas referentes às alterações da memória puderam expor a maneira de organização pela qual a nosologia dos transtornos mentais associados aos processos mnemônicos fundamentam seus critérios explicativos e terapêuticos. Em face do que a epistemologia científica padroniza, podemos agora, pôr em dúvida, ou até mesmo confrontar suas certezas orientados pela reflexão advinda da filosofia de Friedrich Nietzsche, uma vez que a tradição do pensamento explicou a memória como algo situado em um ente possuidor de um Eu, *Ego*, alma, psiquismo ou qualquer internalização autodeterminada.

Para Paul Ricœur, houve uma tendência no pensamento em “prevaler o lado egológico da experiência mnemônica.” (2007, p. 23). Vejamos, no próximo capítulo, como em Nietzsche encontramos uma alternativa a essas perspectivas, para que o esquecimento, ao contrário de um traço da incapacidade e inaptidão, possa ser considerado até mesmo benéfico para saúde, pois, como o filósofo escreve, até mesmo a felicidade pode ser alcançada quando:

O que um dia foi pesado
Afundou no azul esquecimento (1900/2016, p. 115)

3 O ESQUECIMENTO SEGUNDO O PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE

A vantagem de uma memória ruim é poder fruir as mesmas coisas boas várias vezes pela primeira vez.

Nietzsche, 1878/2005, p. 250

O tema do esquecimento em Nietzsche como algo que poderia estar em consonância com uma situação de atendimento clínico se deu pelo fato do pensador alemão associar o mencionado conceito à possibilidade de novo encontro sadio de si, de modo que saúde, doença, cura e alegria não estão situadas em planos ideais de modos estáticos do bem-estar ou mal-estar humano. Dor não é, segundo Nietzsche (1882/2012), imutável e determinante na vida, bem como a alegria não é um estado fantástico que uma vez alcançado, nunca mais se perde. Alegria, algo que interessa bastante ao pensador, só pode ser adquirida na conquista, no processo do viver que inescapavelmente precisará percorrer a dor e a tristeza.

Uma das fontes deste trabalho é o livro intitulado *A Gaia Ciência* (Nietzsche, 1882/2012). Neste livro está presente o pensamento de um convalescente, de alguém que, após longo período de doença física, pôde encontrar modos outros de entender saúde. Esta, como muito além do bom funcionamento do corpo orgânico, ao mesmo tempo que extrapola os membros físicos, alcança o mais visceral de um corpo. O corpo como grande unidade da relação inseparável da criatura homem com o mundo onde está inserido. Corpo como a grande razão, como dirá o Zarathustra nietzschiano (1883/2018). Neste corpo em que o ente humano está lançado ao desafio diário das tensões do viver reside a possibilidade de esquecer como modo de bem-estar. “Pois sadio é quem esquece” (Nietzsche, 1882/2012, p. 19), escreve o filósofo, buscando contrapor o estado que anteriormente era entendido como o de sua doença.

A Gaia Ciência (Nietzsche, 1882/2012) é um escrito importante para entender como o filósofo conjuga dor e alegria, conhecimento e leveza, profundidade e zombaria. O próprio termo faz alusão a algo muito particular. De origem provençal, idioma falado já no período medieval pelos poetas trovadores, esse *gai saber* (*gaya scienza*) é um *saber alegre*, que se referia ao saber designado tanto para a habilidade técnica quanto para a arte poética e musical necessária para o trovador realizar sua arte. Aquela “unidade de *trovador, cavaleiro e espírito livre*” (Nietzsche, 1888/2008, p. 78) são, para o pensador, a possibilidade da crítica do conhecimento que não necessariamente o nega, mas o aceita de modo feliz, alegre, zombeteiro, afirmando o caráter estético da existência em um plano puramente imanente, isto é, abandonando as amarras da metafísica em nome da afirmação da vida tal como ela se mostra.

Conciliar dor e alegria são possibilitados pela legitimação de uma *ciência alegre* (*fröhliche Wissenschaft*, como no título original do livro mencionado), segundo Nietzsche. Essa ciência, inserida em um pensamento crítico, permite o esquecimento como gesto de saúde, como gesto de afirmação da dor como caminho possível para a alegria e boa saúde, ou melhor, como grande saúde, “uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora” (Nietzsche, 2012/1882, p. 258). Saúde não como resignação, a qual apenas se conformaria à própria fragilidade, mas sim como alegria transformada, conseguindo rir apesar de a vida humana ser marcada pela transitoriedade e fatalidade. Uma saúde “tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...” (Nietzsche, 1882/2012, p. 259), assim como o esquecimento para aquele que almeja a cura.

Apenas a partir desse entendimento podemos investigar o esquecimento como possibilidade de saúde, pois, seguindo esse caminho reflexivo, a clínica, a nosso ver, tem muito a se beneficiar em seu exercício. As contribuições que buscamos vêm desse modo de pensar a dinâmica existencial humana. Pretendemos, ao abordar Nietzsche, trazer outra perspectiva sobre memória, esquecimento, trauma psíquico, doença e TEPT. Isto posto, ao realizarmos nossa árdua tarefa de acompanhar o pensamento de Nietzsche sobre o esquecimento, é sempre em diálogo com a situação do atendimento de Karla que pretendemos estar.

Escrever sobre e com Nietzsche para tentar estabelecer um diálogo é um desafio muito grande, ainda mais para o autor deste trabalho cuja formação é em Psicologia, não em Filosofia. O próprio Nietzsche não era filósofo de formação, é verdade. Ele era filólogo, porém isso não diminui a responsabilidade de quem se propõe a ser seu interlocutor em dominar conteúdos filosóficos. Como imergir em um pensamento o qual de antemão avisa que a sua compreensão será um desafio? Como dialogar com quem dizia escrever para toda gente e para ninguém? Como entender quem escreveu sobre a moral para além do bem e do mal? Como não se surpreender com o tom quase profético de quem no século XIX, já dizia que os posteriores não o conseguiriam entender? Alguém que investigava os mais controversos, porém demasiado humanos, aspectos do homem moderno e, apesar disso, escreveu: “Eu não sou um homem, sou dinamite.” (Nietzsche, 1888/2008, p. 102). Para fazer uma aproximação com o pensamento nietzschiano devemos estar atentos ao que o próprio pensador escreve para a compreensão de seus textos.

De acordo com Nietzsche (1872/2019), há três qualidades indispensáveis para seus leitores: não podem ter pressa ao ler seus textos; não podem querer trazer sua *formação* para a leitura; e por fim, não devem querer encontrar novas diretrizes conclusivas nos escritos. Para

uma leitura seja calma, demorada e meditativa, o esquecimento precisará ser analisado segundo algumas obras do filósofo, as quais ganharão subtópicos para a realização de uma análise minuciosa. Não poderíamos trazer os nossos preconceitos científicos sobre o esquecimento, pois caso o fizéssemos, o texto nietzschiano não faria sentido, pois, se assim agíssemos, estaríamos procurando encontrar familiaridades nossas, pondo o próprio texto em segundo plano. Quem vier a ler esse trabalho também deve se abster de uma concepção de memória já naturalizada para, assim, acompanhar esse texto. Deixemos nossa *formação*, como Nietzsche escreve (1872/2019), suspensa, para adentrarmos nos textos do autor e no texto agora apresentado. Talvez o maior desafio ao ler Nietzsche seja não buscar novos tabelamentos morais diante de tudo que o pensador busca desconstruir. No entanto, apesar de não procurarmos novas respostas no filósofo, buscamos *insights* daquilo apresentado em suas obras. Não propriamente um pensamento nietzschiano aplicado na clínica, o qual sempre precisaria se reportar às convicções do pensador alemão. Segundo ele, “*temos de nos tornar traidores, praticar a infidelidade, sempre abandonar nossos ideais*” (Nietzsche, 1878/2005, p. 265). Assim sendo, queremos entender o esquecimento segundo sua filosofia, para encontrar o que nele há de valioso para refletirmos sobre uma clínica fenomenológico-existencial, a qual busca se desvincular de orientações estritamente psicológicas normativas, reguladoras e reducionistas.

Nossa escrita trilhará, assim, caminhos incertos. Dialogar com Nietzsche é uma tarefa árdua. Ao mesmo tempo que é preciso respeitar seu pensamento, ir para além dele será necessário. No entanto, de modo generoso, o filósofo recriador da figura mítica do Zaratustra também oferece um auxílio a esse respeito. Encarnado na figura do profeta persa, Nietzsche expressa não almejar discípulos, mas sim companheiros (1883/2018). Quer conversar com aqueles bem dispostos, que o sigam em seu raciocínio “porque querem seguir a si mesmos” (Nietzsche, 1883/2018, p. 22). Zaratustra não quer formar um rebanho, quer desagregar o rebanho! Quer repensar valores, criar novos modos de estar no mundo. “Companheiros é o que busca o criador” (Nietzsche, 1883/2018, p. 22).

Dialogar com Nietzsche é ser criador e companheiro de reflexão, respeitando em primeiro lugar a reflexão em detrimento de quem reflete. Esse exercício de pensamento exige estar disposto a ceifar as bases antigas para novas semeaduras. Seguir o pensamento de Nietzsche é estar disposto, talvez paradoxalmente, a não o seguir na íntegra, na medida que um a reflexão não tem compromissos com ideias eternas e imutáveis.

Ceifar, destruir, golpear, dinamitar e esquecer são apontamentos recorrentes quando se lê Nietzsche. Estas orientações buscam afirmar que, para o novo surgir, algo antigo não pode permanecer inabalado. Talvez a melhor síntese da concepção nietzschiana sobre o

esquecimento esteja no aforismo presente no início deste capítulo, aforismo este, também responsável por despertar no autor deste trabalho a possibilidade de criação desta pesquisa. É o aforismo § 580 do primeiro volume da obra intitulada *Humano, demasiado humano* (1878/2005). O aforismo é intitulado como *Memória ruim*, e assim escreve: “A vantagem de uma memória ruim é poder fruir as mesmas coisas boas várias vezes pela primeira vez.” (Nietzsche, p. 250). Quem esquece, podemos entender de acordo com Nietzsche, tem a oportunidade de viver algo inédito, pois apesar de já ter vivido, pelo esquecimento experiencia de modo diferente e, portanto, de maneira nova.

Notamos algo irônico no aforismo § 580 quando comparamos o título e seu conteúdo. Uma memória *ruim* pode ser vantajosa no que diz respeito a coisas boas. Nesse trecho a palavra *memória* aparenta significar *lembrança*, isto é, capacidade de evocar informação, de modo que uma *memória ruim* seria o esquecimento, ou seja, o gesto de não retomar o já ocorrido. Nietzsche se vale, nos parece, de uma concepção corrente na qual a lembrança é a boa memória e o esquecimento é sinônimo da má memória, para em seguida, inverter e tornar desconcertante a lógica habitual demonstrando que os valores estabelecidos sobre o lembrar e esquecer são incapazes de contemplar experiência da memória, uma vez que o bom ou o ruim não estão estritamente atrelados ao lembrar e esquecer em si mesmos. A dicotomização entre lembrar e esquecer, melhor e pior, bom e ruim perde as nuances das particularidades existenciais.

Além do título e do conteúdo do aforismo, outro detalhe importante é o modo como o esquecer é descrito. Aquele que esquece, o qual tem a dita *memória ruim*, possui a vantagem de viver algo bom várias vezes pela primeira vez. O filósofo não escreve, destacamos, *como se fosse pela primeira vez*. Quem esquece, para Nietzsche, frui as coisas boas pela primeira vez! É no esquecimento que até mesmo a repetição, não se torna o mesmo.

Para compreender tal concepção, não podemos ignorar a influência do pensamento do antigo filósofo grego Heráclito em Nietzsche. Enquanto para outros pré-socráticos havia elementos como fundamento da *physis* como ar, água, fogo dentre outros, para Heráclito o mais elementar que existe é o próprio tempo, isto é, o fluxo das coisas, a inconstância, o devir. Segundo essa linha de pensamento, a todo instante passamos por mudanças, as quais independem da vontade humana. Elas simplesmente ocorrem e nelas estamos lançados. O grego escreve em um fragmento: “no mesmo rio entramos e não entramos; somos e não somos” (Heráclito, 1991, p. 71). Ao entrar em um rio, nem nós nem o próprio rio seriam os mesmos, pois tudo muda a cada instante. As células da nossa pele se renovam, nosso estado corporal e emocional muda, assim como nosso ânimo e o próprio fluxo das águas do rio. Essa parece ser a marca do tempo que Heráclito aponta. Quando lembramos sobre algo no passado, fazemos

esse gesto no presente. O recordar traz sim aspectos pretéritos que, no entanto, são barrados pelo presente. O mesmo ocorre com o futuro. O próprio presente é passagem, é instante. Pode parecer que estamos afirmando que só há o presente, enquanto que passado e futuro são meras ilusões ou falhas na percepção humana. Talvez essa impressão ocorra pela familiaridade estabelecida na comunidade científica moderna em situar na cognição humana uma compreensão supostamente mais verdadeira do mundo sensível. Contudo, passado, presente e futuro são divisões demasiadamente humanas para explicar a temporalidade de modo didático e teórico. Presumir que o tempo se dá na percepção do psiquismo humano é centrar na criatura homem os modos de ser da transitoriedade que é o existir. A situação do rio descrita por Heráclito sugere que até mesmo o instante presente é algo que em si ao mesmo tempo que surge já some. Esta mudança constante é a marca do tempo.

A concepção de tempo explicada anteriormente, influenciada por Heráclito, é a qual Nietzsche quer pensar a relação humana com a memória e a transitoriedade do próprio ente humano. Uma vez que tudo muda, a inconstância constitui a criatura homem em sua imanência. Assim sendo, o esquecimento nietzschiano corresponde a apreensão da temporalidade em seu fluxo irrefreável. É no instante que tudo se renova. Instante que não é uma hora, um minuto ou um segundo, é algo que em seu aparecer já cede lugar ao novo, isto é, ao devir. Neste fluxo, por mais que passemos por acontecimentos semelhantes aos de outrora, a experiência sempre será singular. O esquecimento é a entrega à primeira vez. É a ruptura com o ressentimento, como o desejo de não deixar o que passou ir de uma vez sem, contudo, significar apagamento. Como veremos nas demais obras de Nietzsche, esquecer não é apagar mnemonicamente, mas sim se rearticular com o tempo afirmando sua indeterminação. Poder encontrar a primeira vez naquilo que vem ao nosso encontro é descobrir o caráter de possibilidade no qual a clínica de bases fenomenológico-existenciais busca trabalhar.

Se considerarmos o tempo como Nietzsche, uma sucessão de instantes imponderáveis, qual o sentido das convenções demarcatórias sobre passado, presente e futuro? Essa divisão é proveitosa para pensarmos e vivenciarmos o esquecimento? Para meditarmos a esse respeito, analisemos inicialmente a obra *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874/2003), para entendermos melhor como o campo do saber da história, segundo o jovem Nietzsche, tenta apreender o tempo e de que modo isso se desdobra para as concepções de tempo, história e memória e esquecimento.

3.1 Segunda Consideração Intempestiva: o esquecimento e a experiência do tempo

Esse é um texto, dentre quatro outros, de 1874 e faz parte um conjunto de *Considerações* de Nietzsche que pretendiam não permanecer datadas, isto é, considerações que desde o projeto inicial estavam em ataque direto às determinações de sua época. Estar para além do tempo não é buscar estar para além do plano onde a existência ocorre. O caráter intempestivo (*unzeitgemässe*) presente no título da obra se refere ao ato de não se restringir a pensar a existência por meio de orientações fixas, imutáveis e normativas. Assim sendo, o texto da *Segunda Consideração*, que agora analisamos, parece ter um foco bastante específico, a saber: investigar como a história é útil para servir à vida e como pode ser desvantajosa quando se torna um mero “jardim do saber” (1874/2003, p. 5). O valor dado à história, Nietzsche observa, muito mais a aprecia como um saber de prestígio acadêmico e formação moral do que o modo como a historicidade expressa a relação humana com o viver.

Quando o campo de investigação da história se resume à documentação compilada de fatos passados, cria-se um recorte temporal como se a existência não fosse fluida e inconstante. As próprias narrativas históricas são passíveis de revisão, o modo de examinar o passado parte de referenciais situados em determinadas orientações teóricas. Para Nietzsche (1874/2003), entender a história como um saber neutro é inviável, pois a criatura humana é marcada pela historicidade, portanto, história é um elemento demasiado humano para que o próprio humano possa contestar para si uma suposta soberania da impessoalidade nesse saber. Desse modo, a história para Nietzsche, assim como qualquer saber, parte de atravessamentos não neutros, não eternos, não estáticos e não inquestionáveis. Consequentemente, deve-se suspender todas as pretensões de verdade sobre a história e investigar suas bases, para que, assim, seja possível entender qual orientação segue o saber histórico e como dialoga, ou não, com a vida. O pensador é bem direto em relação ao uso da história: “precisamos dela para a vida e para a ação, não para a abandono confortável da vida e da ação [...] Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la” (1874/2003, p. 5). Nietzsche quer distanciar-se do que nomeia de “vício hipertrofiado” (1874/2003, p. 6) de sentido histórico que marca a degradação da época de um povo. Neste aspecto, apesar do pensador estar se referindo ao academicismo e ao pensamento cultural da Europa no século XIX, sua crítica ainda contém validade na atualidade.

Embora Nietzsche esteja constantemente expondo seus incômodos com o saber histórico, seu interesse não é propriamente epistemológico. O que é questão central desde os escritos da juventude do filósofo alemão, como este que agora analisamos, é o grande problema de tornar a experiência que a vida fornece em abstrações profundamente teóricas que tentam

abarcara a vida sem contemplá-la de fato. O saber histórico para Nietzsche não é capaz de apreender o tempo em sua plenitude porque ele, do ponto de vista da experiência humana mostra-se como pertencente à ordem da inconstância e da inexatidão. Desta maneira, como filólogo de formação e conhecedor da transitoriedade que o tempo opera no agir individual e coletivo do humano, Nietzsche busca pensar a relação da criatura homem com o tempo e a memória de maneira intempestiva, ou seja, “contra o tempo, e com isso no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro” (1874/2013, p. 7).

História e memória aparecem para o pensador na *Segunda Consideração* (1874/2003) quase como sinônimos, porém Nietzsche parece se referir à memória com ênfase no aspecto particular do ente humano, e história como algo relacionado à humanidade em aspecto mais amplo, a cultura de modo geral. O denominador comum entre história e memória problemático para Nietzsche é quando ambas assumem uma noção de temporalidade como algo da ordem estática, isto é, como se a relação humana com o tempo fosse passível de rígida metrificacão a tal ponto que poderia haver uma sobreposição entre àquelas divisões temporais anteriormente citadas, isto é, passado, presente e futuro. Uma supervalorização do passado, por exemplo, é um entrave enorme para que possamos nos deixar levar pelo fluxo que é o devir. O excesso de passado é um elemento marcante no que Nietzsche discorre sobre o ressentimento e no que a psicologia e psiquiatria abordam sobre o trauma, razão pela qual este escrito nietzschiano é de suma importância para desconstruirmos algumas noções correntes sobre tempo e memória.

3.1.1 Tempo e sentido histórico e a-histórico

De modo jocoso, Nietzsche (1874/2003) analisa o ser humano e o animal de rebanho, comparando-os em seus modos de se relacionarem com a memória. Para Nietzsche (1874/2003) o animal “não sabe o que é ontem e o que é hoje” (1874/2003, p. 7), vive dia após dia realizando seus afazeres. Come, anda, saltita, bebe, saltita de novo, tudo isso da aurora até o anoitecer, vive sem quantificar seu tempo e suas ações. Conecta-se somente ao “instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado” (1874/2003, p. 7), sua vida se dá com o tempo fugaz. Para Nietzsche (1874/2003), o ser humano sente desagrado ao observar a vida do animal com a vida, pois apesar da criatura humana de vangloriar do modo como articula sentido com o tempo, inveja o animal por este ter uma felicidade que o próprio humano não alcança. O ressentimento do ser humano se deve por querer viver sem melancolia e dor, mas não quer viver como o animal. A criatura homem não se alegra com a ideia de abrir mão do *status* que ser homem lhe traz. Enquanto o animal está imerso no presente, vivenciando o instante despreocupado com o intelectualismo,

com a história do passado como saber, com o futuro como possibilidade de previsão e controle, a criatura homem quer através do saber estabelecer leis universais sobre o tempo que, supostamente, lhe permitiriam analisar o passado em sua completude e antever o futuro para até mesmo antecipá-lo, preparando-se para ele. Em particular o anseio pela busca do passado, atormenta o ser humano, pois ao crer que poderia ter feito diferente se soubesse de outro modo, sente culpa, arrependimento e ressentimento, elementos esses que só fazem sentido porque se assume que o passado não só poderia, mas deveria ser de modo diferente do que foi.

O ser humano apresenta extrema dificuldade em esquecer, chega a questionar ao animal sobre sua felicidade, de como ele a atinge. Contudo, o animal até gostaria de responder à indagação humana, mas, como sempre esquece, ao cogitar oferecer uma resposta já esquece o que iria dizer, ao passo que a criatura homem admira o animal por isso (Nietzsche, 1874/2003). Enquanto o ser humano preferir se orgulhar por poder lembrar e ser algo distinto do animal em relação à apreensão da temporalidade, não poderá escapar do enfado e do ressentimento. Se a repetição causa tédio na criatura humana, é porque o instante não é experienciado em sua particularidade, logo, se a vida *não muda* ela torna-se chata. Lembremos que, segundo o filósofo alemão, a vida sempre muda, mesmo que não percebamos isso imediatamente. Se a inconformidade com o que ocorre gera melancolia e ressentimento, é porque o ser humano acredita que o passado é um determinante para o seu presente e seu futuro. Parece que a grande certeza sobre o tempo causa no humano bastante sofrimento, já que enrijece sua maneira de lidar com a vida. Para o animal, não atravessado pelo ímpeto de saber, o tempo é o que é, e assim a vida se mostra. Segundo a alegoria nietzschiana, não faria sentido conceber o animal como um ente ressentido, traumatizado ou até mesmo traumatizável, pois o que lhe acometeu não teria a permanência em sua memória, já que esquece e vive cada dia de modo distinto daqueles outros que já se foram.

O rebanho em seu pasto está imerso no momento, “o instante em um átimo está aí, em um átimo já passou, antes nada, depois nada” (1874/2003, p. 8). O que precisa ser entendido é que a esfera do tempo no pensamento nietzschiano acompanha o fluxo pelo qual a vida acontece. Prescinde das metrificações temporais, aceita a efemeridade na vida, não nega o vazio e o nada que constituem a existência. Enquanto a criatura homem orgulha-se pela maestria do lembrar, ainda que isso lhe traga o enorme sofrimento do ressentimento e até do trauma, o animal é invejado pelo ser humano porque “esquece e vê todo instante realmente morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre” (1874/2003, p. 8).

Parece que Nietzsche desde os seus escritos iniciais, até os textos mais maduros, está buscando demonstrar que, sendo a dor algo inerente ao existir, uma vez que, ao sermos lançados

no mundo, ele se apresenta como constantes tensões constituintes de tudo que atravessa os entes, o sofrimento, prolongamento da dor, foi ensinado, melhor dizendo, foi pregado como algo essencialmente ruim por uma moral de raiz teológica, que, por vezes, disfarça-se de ciência, de política, de arte, de história, de filosofia etc. Tal moral tenta convencer o ser humano de que ele está doente e precisa ser curado, porque a própria vida supostamente é algo doente e falho. Contudo, a cura que “os pregadores de moral” (1882/2012, p. 191) estabelecem é almejar o belo, o eterno, o correto, o justo, o bem e o santo. Esses ideais, para Nietzsche, descrevem a existência como algo que está para além da experiência sensível, uma vez que a dor poderia ser completamente aplacada nesse âmbito metafísico pregado pelos “*médicos da alma e da dor*” (1882/2012, p. 191). Para Nietzsche, a insatisfação com o modo como a existência se mostra só ocorre porque a tradição ocidental ensinou que a vida é “*dura de suportar*” (1882/2012, p. 191) e, portanto, precisa ser superada porque deveria ser de outro modo, um modo melhor. Nietzsche não quer superar a ferida do existir apagando as dores da vida, ele quer agregar a vida em sua multiplicidade, ou seja, em seus momentos alegres e de dor. O ressentido, aquele que não esquece e está inconformado com a vida, faz parte daqueles que sempre reclamam “*exageradamente da dor*” (1882/2012, p. 191) porque esperariam que a vida não fosse como justamente ela é, a saber, imprevisível, inconstante e para além do controle humano.

Não estamos afirmando que a criatura homem pode, a seu bel prazer, escolher as dores que irá sentir, porém Nietzsche observa que o sofrimento proveniente das tensões do existir é historicamente constituído e afirmado socialmente pela dinâmica organizacional, intelectual e moral que o processo civilizatório do ocidente moderno ergueu. Assim sendo, o ser humano sofre não exclusivamente por existir, sofre também pelos atravessamentos da sua história, da sua cultura, da sua geografia, do seu modo de se relacionar, e demais constituintes que assume para si como traços daquilo que ser criatura humana lhe confere, algo que não é universal e eterno, como exemplifica alegoricamente o animal. Este é um exemplo de que a maneira de ser da criatura homem não é uma regra, não é um fim em si mesmo, pois a criatura homem quer a alegria que encontra no animal, mas não quer ser com o animal porque ser humano causa, para si, próprio admiração.

Para Nietzsche (1874/2003), em sua alegoria comparativa, o animal vive *a-historicamente*, isto é, vive o momento sem preocupar-se com a necessidade intelectual de destrinchar o tempo em categorias como passado, presente e futuro. Historicizar o tempo, para Nietzsche, nos termos de imperativos academicistas é perder a fluidez que a experiência do momento é. Precisamente esse gesto é o que o ser humano acaba fazendo segundo o pensador alemão. Viver historicamente, ou seja, ao contrário do animal, é tornar a história um modelo

dos modos possíveis de ser da criatura humana, tornando a apreensão do tempo algo padronizado e inflexível. O *sentido histórico* em excesso torna o tempo um peso que oprime o ser humano, “incomodando seus passos como um fardo invisível e obscuro” (Nietzsche, 1874/2003, p. 8). A imagem do fardo como um peso que, voluntariamente, o ser humano coloca sobre si, por preferir carregar o passado e toda a sua tradição de valores também estará presente na figura do camelo no Zaratustra nietzschiano, o qual abordaremos mais à frente. Também em outras obras do período mais tardio de Nietzsche, estará presente a crítica ao modo nomeado *sentido histórico*. Em *A Gaia Ciência* (1882/2012), ele escreve “não vejo no homem atual coisa mais digna de nota do que sua característica virtude e doença, denominada ‘sentido histórico’” (p. 200). Podemos notar que ao contrário de considerar a lembrança em excesso como sinal de saúde, o empobrecimento e a enfermidade são os atributos selecionados segundo a análise do pensador, já que “o sentido histórico é ainda algo muito pobre e frio, e muitos são dele acometidos como de uma geada, tornando-se ainda mais pobres e frios.” (1882/2012, p. 200).

Na *Segunda Consideração*, Nietzsche reafirma que o sentido histórico não é algo inerente ao ser humano. A criança, figura que também retornará na fala futura de Zaratustra, ainda brincando sem ter o que negar do passado e se preocupar com o futuro, é súbita e prematuramente arrancada do esquecimento em que vive. De acordo com Nietzsche, quando o adulto ensina a expressão *foi*, a criança é lançada em uma esfera existencial que carrega o enfado e o desamparo, de maneira que o caos e a imprecisão aparecem na experiência da fatalidade que é a existência humana.

O *sentido histórico* e o *a-histórico* caracterizam distintos modos de apreender o tempo. Caracterizam, conseqüentemente, diferentes maneiras de lidar com a efemeridade que marca a inescapável finitude das coisas. Um tema importante para Nietzsche é o modo como se aproveita a vida sendo ela inelutavelmente atravessada pelo seu próprio fim. Contudo, fim e começo são anexos um ao outro. Somente o término permite o surgimento de algo novo, como no esquecimento. Assim como a morte, o esquecimento desvela a existência como um “ininterrupto ter sido” (Nietzsche, 1882/2003, p. 9), ou seja, a vida, como uma constante sucessão de momentos cujo inevitável fim não caracteriza um apagamento do que foi. Aceitar o que passou é acatar a vida afirmando-a no modo como seu mostrar-se ocorre.

A relação entre o esquecimento e felicidade é explícita na escrita de Nietzsche. Uma vida com o passado que não se torna cativa dele é, em outros termos, a não necessidade de lembrar. Quando a lembrança se torna uma obrigatoriedade, para Nietzsche, é preciso esquecer para que o ressentimento não consuma o ser humano. Ele escreve “em meio à menor como em meio à maior felicidade é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: poder-esquecer

ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração.” (Nietzsche, 1882/2003, p. 9). Para Nietzsche, ao contrário da ideia de que quanto mais se lembra, melhor se expressa uma boa saúde ou um melhor modo de viver feliz, o excesso de lembrança é apontado como risco para o bem-estar. Sempre lembrar é não poder descansar, isto é, significa estar a todo momento sobrecarregado pelo tempo passado.

Nietzsche (1882/2003), mais uma vez, sugere um exercício imaginativo, um exemplo extremo, como ele caracteriza. Nesse caso, um homem que não possuísse a capacidade de esquecer e estivesse condenado a sempre ver por toda parte o vir-a-ser, “tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis” (Nietzsche, 1882/2003, p. 9). Nesse trecho há que se fazer explicações. Por que Nietzsche caracteriza alguém vive cada coisa como única como estar condenado? Não era justamente uma entrega ao devir que a filosofia nietzschiana se dispunha a defender? Como seria algo ruim ver sempre o vir-a-ser? É necessário atentar que o devir que Nietzsche nos fala possui relação direta com o esquecimento, isto é, as coisas não se acumulam porque no esquecer o antigo se articula com o atual e a criação do novo não é acumulativa, não seriam duas coisas ou mais se aglomerando. Esquecer é destruir e criar como unidade inseparável, porém o constante vir-a-ser por sempre lembrar é da ordem da acumulação, constantemente trazendo novos fardos porque sempre se recorda. Viver segundo esse extremo exemplo “seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir” (Nietzsche, 1882/2003, p. 9).

Talvez os perigos do lembrar ao extremo fiquem mais fáceis de serem compreendidos quando analisamos um conto do autor argentino Jorge Luis Borges, intitulado “*Funes, el memorioso*” (Borges, 2018), no qual o personagem principal perde a capacidade de esquecer, o que segundo Borges, semelhantemente a Nietzsche, é como não conseguir dormir. Sobre o conto Borges escreve que “es uma larga metáfora del insomnio” (2018, p. 121). Essa condição de não conseguir descansar por não esquecer, é algo que em outras obras de Nietzsche, como *A Genealogia da Moral* (1887/2009), ocorrerá novamente. Por enquanto, vejamos como o Funes de Borges, se assemelha ao exemplo extremo dado por Nietzsche, para meditarmos sobre a medida do lembrar e do esquecer.

3.1.2 Funes e o excesso da lembrança

Borges era um autor que trazia em seus escritos elementos fantásticos, muitas vezes exagerados, como no caso do livro *Ficciones* (2018), em que se encontra nosso conto sobre Funes. Em Borges, podemos encontrar contos que brincam com quantidades infinitas, situações

nas quais verdade e mentira transitam sobre linhas muito tênues, personagens excepcionais que deslocam toda compreensão prévia sobre o real, como é o caso de Funes. A literatura de Borges tem muito a contribuir para nosso exercício de pensamento, pois, ao abordar a incapacidade de esquecer, problematiza o imperativo de precisar lembrar. Nietzsche escreveu no aforismo § 122 no segundo volume de *Humano, demasiado humano* (1886/2017), que se intitula *A boa memória*, a seguinte frase: “Alguns não se tornam pensadores porque sua memória é boa demais” (p. 50). No trecho em questão Nietzsche traz novamente a discussão sobre a memória, destacando que aqueles que não esquecem também não pensam, ou seja, o pensamento que somente lembra não se qualifica como pensar por estar tomado por uma memória *boa demais* que só reproduz, como um papagaio, o que recebe. Funes, apresenta uma *memória boa*, vejamos como se dá seu modo de articulação com o mundo.

O narrador do conto, ao mesmo tempo em que participa da trama, é ciente de todos os acontecimentos envolvidos entre as personagens. Inicia sua narrativa revelando recordar se algo, mas imediatamente faz uma ressalva, explicando que somente uma pessoa tinha propriedade para fazer tal afirmação, todavia, já estava morta. Essa pessoa, como veremos, era Funes.

Durante suas férias, o narrador conhece essa figura atípica, Irineo Funes. Aparentemente, era um jovem que tinha uma certa notoriedade por saber as horas com exatidão sem precisar usar relógio. A princípio Funes não chama tanta a atenção do narrador. Em uma outra vinda ao local onde passava as férias ficamos sabendo que o tal Funes sofreu um acidente de cavalo e ficou aleijado. Além de não conseguir mais se locomover, adquiriu a capacidade de lembrar de tudo ou, analisando de outro ponto de vista, tornou-se incapaz de esquecer. Essa nova habilidade permitia a Funes aprender latim e outras línguas com muita facilidade, porque tinha um talento acumulativo excepcional. Em diálogo com o narrador, Funes diz que antes do acidente era cego, surdo e desmemoriado, sugerindo que o seu estado perceptivo antes era defasado, pelo menos quando comparado à grandiosidade mnemônica obtida depois do acidente. O narrador esboça uma relativização desse enunciado, pois, antes do acidente Funes já era notoriamente conhecido na região por saber as horas com precisão sem utilizar relógio, conseguia gravar vários nomes próprios por exemplo, ainda assim, Funes parecia ignorar o seu interlocutor, desconsiderando o comentário.

Funes compara a vida de antes do acidente com os sonhos, cuja marca é a imprecisão. Contudo, lembremo-nos aqui da comparação de Nietzsche e Borges. Para ambos, esquecer é poder, de algum modo descansar, ou melhor, encontrar fôlego na corrente inundante das preocupações diárias. Assim sendo, não dormir é não conseguir barrar, ou pelo menos filtrar, a

miríade de estímulos que atravessam a vida cotidiana. O esquecimento, segundo Nietzsche e Borges, parece apontar para uma nitidez que não está na ordem que o personagem Funes considerava digna. Para este, seus anos antes do acidente eram como percepções de mundo de pouco rigor. Segundo Funes, vivia como quem sonha, ele dizia: “miraba sin ver, oía sin oír, se olvidaba de todo, de casi todo” (Borges, 2018, p. 130). Para Funes, o não esquecimento lhe permitiu apreender o mundo em sua completude, vendo e ouvindo as coisas quase como em seu estado real, como se tivesse, por meio da lembrança total, alcançado a coisa em si kantiana em seu pleno estado. Para o personagem, ser um ente que esquece, ou um *animal obliviscens* como sinaliza Weinrich (2001), era um entrave, pois a memória seria quase como um divisor de águas entre ter uma percepção errônea e rasa de mundo, como é para Funes a vida onírica, e uma percepção emancipada digna somente de Funes, pois não esquecia, jamais.

Notamos que, no conto, Borges compara características do sonho, isto é, de quem dorme, como menos acuradas segundo a compreensão de Funes. De modo que, ao vencer o esquecimento, não sendo mais um desmemoriado, portanto, deixaria de ser cego e surdo para o modo com o mundo supostamente é de fato. Lembremos que tanto Borges como Nietzsche comparam o não conseguir esquecer a ter insônia. O narrador no conto descreve que após o acidente, para Funes “el presente era casi intolerable de tan rico y tan nítido” (Borges, 2018, p. 130-131). Pouca atenção foi dada pelo próprio Funes à sua imobilidade, pois, para ele, era uma perda mínima em comparação ao ganho obtido no novo estado de sua memória infalível.

Agora, tudo que era leviandade para os demais era apreendido nos mínimos detalhes por Funes. Bastava um momento para que ele pudesse gravar a sensação de seu corpo, a disposição das coisas, a circunstância de um ocorrido. Nada escapava às recordações de Funes. Ele conseguia literalmente reconstruir um dia inteiro, porém igualmente levava todo um dia para tal ato.

Sua memória possuidora da capacidade de acumular uma profusão de informações era descrita pelo próprio Funes como um depósito de lixo, isto é, nada ali poderia ser descartado. Contudo, se analisarmos no que consiste a finalidade dos depósitos de lixos, ali está, em grande parte, tudo o que deveria ser descartado, ou pelo menos reciclado, reutilizado de outro modo. Funes, como depósito de lixo, mantém todas as recordações em sua memória. O exemplo da capacidade de lembrar de um dia inteiro que levaria igualmente um outro dia inteiro já exemplifica o modo como Borges traz elementos extremos rumo ao infinito das coisas. Se pensarmos com atenção, Funes poderia tranquilamente recordar de outra recordação, mas já estaria fazendo um trabalhado ainda maior porque traria elementos de quando o material inicial ocorreu somados ao que ocorreram quando se lembrou e assim por diante, realizando regressões

infinitas. Dessa maneira, boa parte de seu tempo seria destinado ao que se passou, em que o bem ver e ouvir corresponderiam a acumular integralmente, sem a capacidade de estabelecer generalizações, as quais facilitariam simplificar as coisas e descartar o que não teria tanta relevância para a lida humana com as coisas.

Iríneo Funes criou um próprio sistema de numeração para tentar dar conta da particularidade de cada coisa. Aqui aparece o perigo de se perder no vir-a-ser, advertido por Nietzsche (2003). No lugar de dizer catorze, dizia a ferrovia, no lugar de quinhentos, dizia nove. Mesmo o interlocutor de Funes dizendo que esse exercício não dava conta de fazer o que se propunha inicialmente, a saber, ir às singularidades das coisas. Funes usava outros signos com significados já recorrentes para criar supostamente signos e representações inovadoras. O narrador e interlocutor de Funes lamenta: “Funes no me entendió o no quiso entenderme” (Borges, 2018, p. 132). Enquanto isso Funes seguia com empreitadas colossais, como quando tentou criar um compilado de suas memórias da infância.

Os intentos infundáveis de Funes parecem exemplificar o que Nietzsche quis dizer com estar perdido no vir-a-ser e ver tudo “desmanchar-se em pontos móveis” (2003, p. 9). Para Funes por exemplo, a incapacidade de criar generalizações fazia com que o cão que tinha visto às três e catorze de perfil não fosse o mesmo cão visto porém, às três e quatro de frente, ainda que se tratasse do mesmo animal. O fato de cada circunstância precisar ser diferenciada das outras pelo não esquecimento inundavam Funes na necessidade de mais conceitos. Assim, diferentemente do esquecimento nietzschiano que entende os conceitos como insuficientes no que tange a dar conta da experiência, Funes achava os conceitos da memória insuficientes porque buscava encontrar novos conceitos mais particulares, a fim de catalogar o máximo possível da lembrança. Funes havia se tornado “el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo, y casi intolerablemente preciso” (Borges, 2018, p. 134).

Por não conseguir esquecer, ele não conseguia generalizar as coisas, Funes tornou-se incapaz de conceber conceitos porque cada coisa tinha um significado muito particular. Vemos que o vir-a-ser desmedido é algo que, no mínimo, é questionável quanto à sua salubridade. Como veremos, Nietzsche não rechaça a lembrança ou o sentido histórico das coisas, apesar de ter uma predileção pelo esquecimento, no sentido em que este se situa em sua filosofia. Importa para Nietzsche a conciliação do lembrar e do esquecer, do sentido histórico e do a-histórico, isto é, do não abuso da memória e de suas utilidades e desvantagens para a vida.

O estado de insônia era a marca que Borges, parecido com Nietzsche, usou para simbolizar literariamente a condição de Funes. O escritor argentino escreve que “le era muy difícil dormir. Dormir es distrairse del mundo” (Borges, 2018, p. 134). Como podemos observar

o descanso proporcionado pelo sono era inacessível a Funes. Até mesmo em seus sonhos não lhe era possível descansar, o próprio Funes dizia: “mis sueños son como la vigília de ustedes” (Borges, 2018, p. 131). Os detalhes menos importantes das lembranças de Funes eram mais minuciosos dos que as recordações mais vivas e prazerosas das demais pessoas.

Havia, na direção leste de onde vivia a personagem, novas casas sendo construídas. Apesar de saber de sua existência, Funes nunca as tinha visto por conta de sua imobilidade. O máximo que conseguia imaginar eram casas negras, compactas em sua treva homogênea. Era nessa direção que costumava virar para dormir, assim como também era de seu costume se imaginar no fundo do rio mexido e anulado pela corrente.

Incapaz de se locomover, restava-lhe imaginar como meio de se deslocar pelos lugares, porém sua imaginação não lhe oferecia possibilidades grandiosas comparadas à sua capacidade de recordar, aliás, segundo parece sugerir o narrador do conto, por não conseguir esquecer, o próprio pensamento estava comprometido em Funes. Ele até conseguia aprender alguns idiomas, para exemplificar algo excepcional. Porém a personagem que narra o conto suspeita que Funes “no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer” (Borges, 2018, p. 134). Talvez seja nesse sentido que Nietzsche escreveu que alguns não se tornam pensadores porque tem uma memória boa demais (1886/2017).

3.1.3 Esquecimento e felicidade

A complexa trama criada pelo escritor argentino Borges na figura de Funes ilustra aquilo a que Nietzsche (1874/2003) se refere como o exagero do recordar. Para o pensador alemão, o agir humano é marcado pelo esquecimento, algo tão indissociável como a luz que é ligada a obscuridade em tudo existente (Nietzsche, 1874/2003). Viver sempre pelo imperativo do sentido histórico é semelhante a obrigar-se a “abster-se de dormir” (Nietzsche, 1874/2003, p. 9). Assim sendo, viver é aceitar o esquecimento e abraçá-lo em calma. Como o animal que em estado sereno não se agita por preocupações que buscam dobrar o tempo e a disponibilidade das coisas ao seu anseio privado. Com isso, é possível cogitar um viver sem tristeza, amargura e miséria? Não é essa a promessa que o esquecimento garante. Na verdade, esquecer é não se prender a promessas, pois prometer é uma das marcas dos germes da lembrança, como dirá Nietzsche em *A Genealogia da Moral* (1887/2009).

Na obra *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874/2003), Nietzsche traz muitos elementos sobre memória, porém atrelados aos aspectos históricos que não caberiam no escopo desse trabalho. Não sendo nossa intenção

apresentar um resumo da obra, buscamos trazer elementos que estabeleçam maior proximidade com o esquecimento em seu caráter de experiência humana para meditarmos sobre o esquecer em situações clínicas, portanto, não discorreremos sobre os tipos de história elencados por Nietzsche no livro em questão. Contudo, algo ainda pode ser dito para concluir a mensagem que Nietzsche buscou transmitir. Para isso, suas palavras são as melhores para expressar a ideia, ele escreve: “é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento.” (Nietzsche, 1874/2003, p. 10).

Nietzsche não categoriza a memória em polos antagônicos em que o esquecer seria em essência superior ao lembrar. O filósofo procura descrever o que chama de força plástica, isto é, a plasticidade como capacidade de mudar de forma, de reajustar, de se rearticular, de atribuir novo rearranjo em meio às tensões, conciliando firmeza e fluidez. Para isso, lembrar e esquecer devem trabalhar em conjunto, pois “*o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura.*” (Nietzsche, 1874/2003, p. 11).

3.1.4 Um adendo necessário: se é permitido esquecer, logo é proibido lembrar?

Those who cannot remember the past are condemned to repeat it.

George Santayana

Mencionamos anteriormente que não nos aprofundaríamos na discussão feita por Nietzsche da relação dialógica entre o que se entende por memória e história, em aspectos privados e coletivos, já que a intenção do trabalho não é compilar ideias nietzschianas. Nos referíamos à obra de Nietzsche, no entanto, a produção deste trabalho é perpassada além de eventos da vida particular do autor, por um momento histórico que, desde o início afeta, a escrita desta dissertação. Neste aspecto não queremos analisar Nietzsche, queremos estabelecer um diálogo com ele para até mesmo ir além dele, isto é, aceitando as provocações que a escrita suscita. Isto não quer dizer ir para fora do trabalho, haja vista que essas afetações constituem o trabalhar. Se tentamos estar em consonância com o que Nietzsche caracteriza de espíritos livres, não poderíamos estar presos nos grilhões de uma suposta neutralidade acadêmica a desconsiderar o meio no qual se insere. A permissão que é solicitada nesse instante é para agregar à reflexão que vínhamos construindo, ainda que brevemente, o fato de o contexto atual afetar quem aqui escreve, no modo que escreve, até mesmo no ânimo do porquê escreve. Se

quem estiver a ler esse texto conceder a permissão, entenderá que esquecer é, ao mesmo tempo, manter presente aquilo que marca, de modo que a pertinência do que agora trataremos será melhor compreendida.

Talvez o grande desafio desse trabalho seja não cair em contradições aos olhos de quem lê, contudo, uma leitura atenta somada a tentativa árdua de escrita minuciosa, permitirão entender que memória em Nietzsche aglutina sem oposição de hierarquia tanto o esquecer quanto o lembrar, sendo assim, podemos dizer que o momento atual dificilmente poderá ser ignorado ou apagado. Esse cenário nos permite explicar que esquecimento nietzschiano não é barrar o lembrar. O próprio Nietzsche elogia esse gesto quando não em excesso, “que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo” (1874/2003, p. 11).

Este trabalho, que teve sua inspiração em uma situação clínica antes da pandemia mundial de coronavírus no ano de 2020, poderia estar isento de abordar esse tema ou até mesmo considerar seus impactos na produção escrita. Não obstante, retomar o atendimento e as reflexões dele oriundas não nos desloca do presente momento. Este, marcado pelo talvez maior desastre ecológico do século, somado a tensões políticas em escalas mundiais e no próprio país.

Se entregar-se ao fluxo do tempo é permitir vivenciar o que com ele se mostra, o autor não poderia desconsiderar a própria relação que estabelece, no sentido de refletir sobre si e sobre uma escala maior, que, em certa medida, também fala de si. Se permitir esquecer não é proibir lembrar, podemos justificar a escrita desse tópico com a seguinte pergunta: o que, no contexto atual, não podemos esquecer? Para responder a essa pergunta ratificamos, uma vez mais, que o incentivo de Nietzsche é viver no encontro de novos referenciais. No que tange ao filosofar, referenciais até mesmo diferentes dos de Nietzsche, não necessariamente ignorando por completo suas contribuições, mas entendendo que o filosofar incita desbravamento por novos percursos. Este tópico, no qual estão mais explícitas talvez algumas afetações da escrita, queremos ressaltar a importância do comedimento e responsabilidade da ação humana nas suas ações, já que, por vezes, a criatura homem parece crer deter soberania quando o que se mostra é ausência de controle. Por esse motivo convidamos ao diálogo Ailton Krenak, que, apesar de estar em sendas diferentes do pensamento europeu branco do qual Nietzsche parte, traz contribuições que dialogam com o entendimento sobre o tempo e a relação humana com o controle, ou melhor, a ausência de controle.

Ailton Krenak é uma liderança indígena que no seu filosofar busca encontrar rotas alternativas às tentativas de colonizar o agir e pensar. Em seu livro *O amanhã não está à venda* (2020), menciona o fato de a sociedade branca considerar estranho ele ter uma relação íntima com a natureza, como se falar com o rio ou as árvores fosse expor uma certa alienação sobre a

lógica de como as coisas supostamente são. Todavia, Ailton conhece a cultura predominante, não está indiferente a ela, porém não a toma como absoluta. Na verdade, questiona se aqueles que assumem o meio urbano como o único meio a ser seguido não estão eles, eles próprios, alienados. Dentre vários elementos da obra citada, destacamos o apontamento para ilusão de controle que a criatura humana supõe deter. Ao imaginar possuir o controle do que virá, a criatura homem barganha o amanhã, pauta seu agir segundo as expectativas que constrói para um futuro, momento vindouro mais valioso do que mostra no agora, ele escreve: “Há muito tempo não programo atividades para o ‘depois’. Temos de parar de ser convencidos. Não sabemos se estaremos vivos amanhã. Temos que parar de vender o amanhã.” (2020, p. 8).

Parece ter sido necessário uma pandemia para notarmos, ainda que com resistência, a imprevisibilidade a pairar no existir. Muitos planejamentos, inclusive os do autor deste trabalho, feitos no final de 2019 levaram em 2020 uma enorme rasteira. Ainda que especialistas tenham em algum momento alertado para esse perigo, como o de outros, isso não impediu que um vírus mundial assolasse todos os países. Enquanto estávamos vivendo para o depois, esquecemos que somos marcados desde sempre pela fragilidade. Precisamos lembrar que não dá para adiar a finitude. Em um trecho, Krenak escreve:

Tem muita gente que suspendeu projetos e atividades. As pessoas acham que basta mudar o calendário. Quem está apenas adiando compromissos, como se tudo fosse voltar ao normal, está vivendo no passado. O futuro é aqui e agora, pode não haver o ano que vem. Ninguém escapa, nem aquelas pessoas saindo de carro importado para mandar seus empregados voltarem ao trabalho, como se fossem escravos. Se o vírus pegá-los, eles podem morrer, igual a todos nós. Com ou sem Land Rover. (2020, p. 8)

Estar atento ao distanciamento social não é estar impedido de aglomerar ideias, de agregar as lembranças que revelam em que grau a medida das ações humanas pesa sobre a própria humanidade. Por esse motivo, esquecer não pode ser compreendido como apagar, pois fazer isso gera o perigo de não aprendermos com os ensinamentos da história. Krenak lembra do excesso de planejamento para o amanhã e o conseqüente colapso da estrutura social que se frustra por não lembrar de viver o agora. Weinrich (2001) entende que não lembrar das atrocidades passadas favorece repetições, como exemplo o holocausto judeu, pois se as gerações não passarem o conhecimento do que ocorreu, há o risco de que “em breve Auschwitz poderá se repetir com outro nome.” (p. 257). O mesmo vale para a tráfico transatlântico de escravos do continente africano, o qual, apesar de ter ocorrido há anos atrás, tem como resquícios o racismo marcando ainda hoje a sociedade. Deveríamos simplesmente apagar da memória esses eventos? Considerar o que autores da filosofia africana nomeiam de *Banzo*, por exemplo, como mero sintoma patológico que precisa ser anulado dos escravizados e dos

descendentes dos escravizados? Silva (2018) destaca que, assim como o existencialismo surge inicialmente no contexto do descontentamento branco das atrocidades do pós-guerras mundiais, o conceito de *Banzo* abarca, não apenas medicamente, as dores, as marcas e a história dos negros de um passado colonial que ainda encontra resquícios no racismo. Outros exemplos poderiam ser elencados, mas o que precisa estar em destaque é o entendimento de que quando dissertamos sobre o esquecer, jamais se advoga sua supremacia sobre o lembrar. A chave de compreensão é levar em conta os atravessamentos que dialogam com a experiência da vida, com o que nos afeta.

Alguns projetos que andavam em paralelo à elaboração deste trabalho precisaram ser esquecidos, no sentido nietzschiano do termo, pois foi possível considerar que escrever é criar objetivos no próprio fazer. Lembrar das aspirações iniciais e de certas marcas é poder olhá-las, mas não estando preso a elas. É neste aspecto que repousa nossa empreitada de repensar a noção de trauma. Além do mais, ao explicarmos que permitir esquecer não é proibir lembrar, caminhamos com Nietzsche na direção de não dicotomizar memória como constituída de polos opostos que lembram e esquecem. Notamos que, em Nietzsche, lembrar é também esquecer criando, bem como esquecer é poder lembrar diferentemente. Já escrevemos algumas vezes neste trabalho, mas repetimos porque agora talvez se repita de modo diferente para quem lê: em Nietzsche esquecer jamais é apagar!

3.2 A Genealogia da Moral: o esquecimento e a saúde existencial

O que apresentamos anteriormente, ao abordarmos algumas ideias da *Segunda Consideração Intempestiva* (1874/2003), já nos serviu como introdução ao que pretendemos acompanhar no pensamento nietzschiano. Pudemos observar como, na filosofia do pensador alemão, o esquecimento já desponta como aspecto de suma importância para a análise da experiência do tempo e da crítica da história do pensamento e de determinados modos de mal-estar na cultura.

As discussões contempladas até o momento correspondem aos primeiros anos da escrita acadêmica de Nietzsche. Sua proposta aponta para o caráter descontínuo e suspensivo da maneira como se concebe o ato de filosofar. O texto *Segunda Consideração Intempestiva* (1874/2003) introduz acepções nietzschianas iniciais, ainda assim, é necessário explorarmos mais a fundo como aquelas ideias se desdobram no que poderíamos nomear de filosofia madura de Nietzsche.

Quando nos referimos à maturidade na filosofia, não pretendemos advogar a favor da noção de aperfeiçoamento, uma vez que segundo Nietzsche, ideias como progresso e finalidade não correspondem ao modo em que a existência se mostra. A filosofia madura de Nietzsche, como escolhemos nos referir, remete ao aprofundamento das ideias que o autor apresentou ao longo de sua produção intelectual, de modo que suas principais noções, pelo menos aquelas publicadas e conhecidas pelo público, já tinham recebido maior atenção em seus escritos.

Entendemos que metrificar o pensamento de Nietzsche em fases de sua produção pode comprometer algo criticado pelo próprio Nietzsche, a saber, a catalogação dos saberes em unidades elementares capazes, supostamente, de sinterizar o conhecimento e os modos de apreender e se relacionar com a existência. Por esse motivo, elegemos dialogar com seu pensamento sem dobrá-lo a padronizações, ao mesmo tempo que não almejamos nos dobrar como devotos ao que Nietzsche escreve e defende. A todo momento tentamos respeitar seu pensamento sem distorções, sem que esse respeito recaia na tomada dessa filosofia como prescrição do gesto de pensar.

De modo algum é tarefa fácil filosofar ou estudar filosofia, muito menos quando há relação com um autor do porte de Friedrich Nietzsche. Talvez os doutos no tema possam considerar leviano ou descuidado pensar em uma proposta que aborda a filosofia nietzschiana sem seguir fielmente as teses do filósofo alemão. O que buscamos é nos conectar com Nietzsche no seu movimento de pôr em suspeita as certezas, para que a própria fatalidade e efemeridade da existência se mostrem de modo mais cru, sem os subterfúgios do intelectualismo e da dogmática. Apesar de o diálogo com esse filósofo requerer um amplo conhecimento de sua obra, supor a necessidade de maestria nela é contrário a algo que o próprio Nietzsche (1878/2005) escreve, a saber: “Quando alguém se torna mestre numa coisa, em geral continua a ser, por isso mesmo, um perfeito inepto na maioria das outras coisas; mas pensa-se exatamente o contrário” (p. 191). Não pretendemos possuir rico conhecimento teórico para sermos pobres na reflexão e na sensibilidade, aspectos imprescindíveis para profissionais da psicologia, em nosso caso, atuantes na clínica fenomenológico-existencial.

Como temos como proposta um estudo que atenda ao público acadêmico e profissional, a sistematização de nossa investigação precisa considerar um certo ordenamento na exposição de nossa pesquisa. Se a *Segunda Consideração Intempestiva* (1874/2003) introduz nossos estudos sobre o esquecimento nietzschiano, uma vez que marca as primeiras obras publicadas pelo autor, o que se seguiria cronologicamente em nossa investigação sobre o conceito de esquecimento seria *Assim Falou Zaratustra* (1883/2018) e só, posteriormente, *A Genealogia da Moral* (1887/2009). Contudo, com Nietzsche não há que se pensar pelas restrições da

continuidade, logo, não seguiremos a ordem de publicação das obras como caminho para apresentação da discussão sobre o esquecimento. Entendemos que abordar o tema do esquecimento associado ao ressentimento na obra *A Genealogia da Moral* (1887/2009) nos confere forte vínculo temático com a *Segunda Consideração Intempestiva* (1874/2003), de modo que *Assim Falou Zaratustra* (1883/2018) nos parece apresentar uma visão mais abrangente, profunda e minuciosa de tudo que a obra de Nietzsche discorre sobre o esquecimento, em sua relação com o tempo e a indeterminação existencial. A figura do Zaratustra nietzschiano nos parece o mais adequado arauto desta filosofia, sendo importante que ele seja o último a se apresentar para retomar os temas até então discutidos.

Seriam caprichos ou trapanças metodológicas que levariam nosso trabalho a seguir esse caminho talvez nem tanto adequado para uma pesquisa? A resposta a essa pergunta fica a cargo dos que consideram ilegítima ou equivocada permitir conciliar a continuidade com a descontinuidade. Se, até o presente momento desta pesquisa, as questões problematizadas envolvendo a lembrança e o esquecimento tiverem permitido uma espécie de aproximação com a experiência do atendimento clínico e com a filosofia de Nietzsche, acreditamos que não será a troca da ordem de apresentação das obras que interromperá nossa investigação.

Ao lermos Nietzsche, sempre estamos convocados a ir e voltar nos seus escritos, a remoer e ruminar as inquietações que o filósofo nos dispara, em ritmo de alternância e paciência. Quando propomos romper com a cronologia de suas publicações, estamos caminhando sem pressa para encontrar respostas que, supostamente, nos orientariam prescritivamente em nossos afazeres. Ler Nietzsche com pressa e ânsia de conclusão é atender acriticamente às demandas, ainda que por vezes tentadoras, de nosso contexto e época sem suspendê-las e reconhecer nelas mesmas a historicidade e transitoriedade que as marca. A estrutura das obras de Nietzsche aponta para o contrário da pressa, o próprio filósofo escreve explicitamente essa ideia no aforismo § 5 do prólogo da obra *Aurora* (1881/2016):

somos amigos do *lento*, tanto eu como meu livro. Não fui filólogo em vão, talvez o seja ainda, isto é, um professor da lenta leitura: – afinal, também escrevemos lentamente. Agora não faz parte apenas de meus hábitos, é também de meu gosto – um gosto maldoso, talvez? – nada mais escrever que não leve ao desespero todo tipo de gente que “tem pressa” [...] pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar em silêncio, ficar lento. [...] em meio a uma época de “trabalho”, isto é, de pressa, de indecoros a e suada sofreguidão, que tudo quer logo “terminar” (p. 14)

Em respeito a paciência, iniciamos por algo presente já na obra que abordaremos agora, a saber, *A Genealogia da Moral* (1887/2009). No livro em questão, Nietzsche também nos orienta sobre a importância de se ler com calma, no que ele nomeia de “leitura como *arte*” (1887/2009, p. 14), querendo se referir àquilo que julga negligenciado na modernidade, isto é,

a insubmissão à pressa e o respeito ao tempo da leitura. Ele escreve: “exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’–, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o ruminar...” (p. 14.).

Em *A Genealogia da Moral* (1887/2009), Nietzsche parte da constatação de que, historicamente, houve uma hierarquização dos problemas filosóficos, de modo que as questões são perpassadas por valores morais, desde a religião até mesmo à ciência moderna. Diante disso, Nietzsche propõe um método de pesquisa denominado genealogia, o qual por meio de uma investigação histórico-filosófica, busca tentar entender quais foram os aspectos valorativos que consolidaram a maneira atual em que a filosofia se encontra. Nietzsche se defronta com a ausência de um exame crítico sobre os valores que engendraram os valores morais na história do ocidente. Ele escreve: “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (Nietzsche, 1887/2009, p.12).

Em meio à investigação sobre as interpretações morais que orientaram a compreensão da dinâmica humana, o primeiro aspecto que elegemos para nossa discussão está logo no primeiro aforismo da segunda, dentre três, dissertação apresentada por Nietzsche no livro. O pensador coloca a questão do esquecimento como relacionada a um certo tipo de saúde e funcionamento orgânico da criatura homem. Contudo, a caracterização que ora Nietzsche se vale precisa antes ser mais bem compreendida e posta em questão. Assim sendo, analisaremos com mais atenção quais influências teóricas sobre o esquecimento estão em *A Genealogia da Moral* (1887/2009), para em seguida acompanharmos o motivo do esquecimento nietzscheano apresentar importância na questão da saúde e do ressentimento.

3.2.1 Esquecimento como faculdade ativa?

A concepção de esquecimento como faculdade ativa precisa ser problematizada, pois, como destaca Frezzatti Jr. (2019), parece haver uma influência em Nietzsche das construções teóricas da psicologia experimental, também mencionada como psicofisiologia, principalmente do francês Théodule Ribot em relação ao esquecimento. Segundo Frezzatti Jr. (2019), Ribot entende o esquecimento como parte fundamental da memória, sendo essencial para a lembrança e para a própria saúde, de modo a assumir a memória como processo de assimilação fisiológica.

De acordo com Frezzatti Jr. (2019), Nietzsche, na obra *A Genealogia da Moral* (1887/2009), realiza um duplo movimento. Por um lado, critica a ciência por esta manter a

verdade como um ideal máximo a ser alcançado, por outro usa teorias científicas, como as de Ribot, para a construção de sua investigação filosófica.

Não é estranho que um pensador que critique a ciência eventualmente a use como parte de seu método filosófico? Nietzsche estabelece um diálogo que retrai e expande o papel do pensamento científico em sua filosofia. Se, por sua vez, na sua primeira obra publicada *O Nascimento da Tragédia* (1872/2007) o autor exalta a arte em oposição ao pensamento científico, a partir das obras *Aurora* (1881/2016) e *A Gaia Ciência* (1882/2012), o pensamento nietzschiano se abre para a conciliação entre a estética e a ciência. Nietzsche não é um autor de extremos ou de dogmáticas, pois o que parece ocorrer é um gesto de aglutinação e rechaço simultâneos de determinadas perspectivas filosóficas. Desta maneira, o pensador se assenta à margem daquilo que oscila entre o contínuo e o descontínuo, a exemplo do que é a sua compreensão da memória, na lembrança e no esquecimento. O que Nietzsche busca fazer não é caminhar por polos, mas pelas transições, isto é, apesar de almejar rigor, não se limita ao que considera ortodoxo.

Ainda que Nietzsche por momentos traga a ciência para a sua filosofia, ela é posta em crítica a todo instante. E aqui está o que nos interessa ao meditar sobre a noção de faculdade ativa do esquecimento. Alguns comentadores de Nietzsche, dentre os quais citamos, a título de exemplo, Deleuze (1976), ao abordarem a discussão nietzschiana sobre o ressentimento e, conseqüentemente, sobre o esquecimento, enfatizam um aspecto psicodinâmico na filosofia nietzschiana, aproximando-o muito mais a um viés psicanalítico do que a um existencial, talvez pela proximidade histórica e cultural das filosofias germânicas. Essa via interpretativa de Nietzsche parece desconsiderar a crítica que o autor faz à ideia de essência humana e seus possíveis desdobramentos, como alma, eu, subjetividade, interioridade e até mesmo um psiquismo.

Nietzsche escreve, em *Além do Bem e do Mal* (1886/2005), obra precedente a *A Genealogia da Moral* (1887/2009), uma antecipação de sua investigação crítica dos valores, em particular à ideia de *sujeito* como substrato da noção de *eu*. O pensador (Nietzsche, 1886/2005) escreve no aforismo § 17 que os lógicos presumem uma superstição acerca do pensamento, como se ele viesse quando o *eu* da criatura homem quisesse, e não como se fosse algo que irrompesse a despeito da vontade humana. A ideia de um *eu* que é sujeito e condição do predicado de um *penso* reside na premissa de uma interioridade que Nietzsche caracteriza criticamente como resquício da antiga noção de atomismo. Se, em um aforismo anterior, § 11 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche (1886/2005) já havia feito uma crítica a Kant por este assumir a noção de uma faculdade dos juízos sintéticos *a priori* como algo inerente ao ente

humano, alegando que a própria pergunta, sobre como são possíveis tais juízos deveria ser substituída pelo questionamento da necessidade na crença de tais juízos, por que não deveríamos também desconfiar da crença em uma faculdade relativa ao esquecimento? Em *A Genealogia da Moral* (1887/2009), na segunda dissertação, Nietzsche menciona o esquecimento como “força inibidora ativa” (p. 43), na primeira dissertação o filósofo já havia feito a mesma crítica à noção de *sujeito agente* realizada também em *Além do Bem e do Mal* (1886/2005). Em nosso texto de análise, *A Genealogia da Moral* (1887/2009), Nietzsche explica que por uma sedução da linguagem gramatical, orientada pela lógica, ocorre a compreensão de que a ação é originada por um sujeito, substrato último e essencial de toda atividade. A esse respeito, ele é enfático:

não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação [...] ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como efeito. Os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante – toda a ciência se encontra sob a sedução da linguagem [...] se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os “sujeitos” (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a “coisa em si” kantiana) (Nietzsche, 1887/2009, p. 33)

Para Nietzsche (1887/2009), a ação e o que poderíamos nomear de ser são o mesmo, confundem-se, entrelaçam-se. Esse atravessamento não é compreendido, segundo Nietzsche (1887/2009), pelo pensamento dos metafísicos, de modo que no intuito de tornar constante o ente inconstante que é a criatura humana, os filósofos e os cientistas atribuem caracteres de cunho essencialista para determinar e descrever a criatura homem.

Entender os textos nietzschianos exclusivamente através de lentes que assumem o ente humano como dotado de uma interioridade psicodinâmica, como ocorre eventualmente com o esquecimento, nos parece negligenciar o caráter radicalmente existencial sobre a qual Nietzsche discorre ao longo de seus textos. Desta maneira, ainda que o pensador use o termo psicologia ou se autodenomine psicólogo, não parece tratar em seus textos de uma legitimação do psicologismo, isto é, da redução dos processos humanos à ordem de um psiquismo autocentrado e topologicamente interiorizado.

A investigação psicológica em Nietzsche possui um sentido muito peculiar, pois enreda a crítica dos valores. Como explica Scarlett Marton (1990), o uso primeiro do termo psicologia é registrado com Christian Wolff, concernente ao campo da metafísica. Nesta perspectiva, a psicologia estaria interessada em afastar-se das investigações acerca do universo para debruçar-se sobre as questões humanas. Com Christian Wolff a psicologia deveria estudar os fenômenos intelectuais e morais, uma vez que esses temas eram entendidos como inerentes à alma humana.

De certa forma, a psicologia no campo da filosofia estava relacionada aos aspectos morais, porém com fortes raízes metafísicas (Marton, 1990). A psicologia de Nietzsche, segundo Marton (1990), busca se distanciar da metafísica para articular com a história e a filosofia uma crítica dos valores morais na cultura e nas relações sociais.

Os temas da psicologia são muito caros a Nietzsche quando entendemos o que ele concebe como psicologia, pois ele apresenta apreço enorme por essa ciência. Como podemos perceber no seguinte trecho: “que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais.” (1886/2005, p. 28). A compreensão de psicologia em Nietzsche possui relação direta com seu entendimento de que os problemas estéticos, éticos, epistemológicos, políticos e ontológicos são todos atravessados pela construção de valores morais (Nietzsche, 1887/2009). Os fundamentos mesmos desses campos passam por uma moral que Nietzsche pretende analisar e implodir, para que outros possíveis possam emergir no devir da existência.

Pelos motivos apresentados, entendemos que a ideia de faculdade ativa do esquecimento não pode recair na premissa de um projeto de psicologismo ou cientificismo em Nietzsche. Além da história e da filosofia, são muito preciosas para Nietzsche as contribuições da estética, da poética e da literatura. Nietzsche até mesmo revela que antes dele próprio, um certo autor russo de grande fama lhe antecipou em vários temas psicológicos e lhe ensinou muito da dinâmica humana. Assim ele comenta seu aprendizado: “Dostoievski, do único psicólogo, diga-se de passagem, de quem tinha algo para aprender: ele pertence aos mais belos golpes de sorte da minha vida” (1889/2014, p. 100).

Psicologizar as análises de Nietzsche é enfatizar seus temas de investigação à interioridade humana e desprestigiar o grande peso dado por ele a questões relativas à transitoriedade, finitude, inconstância e ao tempo. Para Nasser (2015), Nietzsche nas publicações tardias, ou maduras como nomeamos, privilegia o problema do tempo a ponto de podermos notar nesses textos as visões ontológicas do pensador alemão. Ao não se limitar ao possível olhar antropológico do que seriam os temas de Nietzsche, ou a ideia de entendê-lo como um metafísico, Nasser (2015) compreende que, o estudo da concepção de vir-a-ser no pensador alemão mantém conexão direta com o problema do tempo.

Desde o texto *Segunda consideração intempestiva* (1874/2003), o tempo desponta como aspecto crucial para o entendimento da existência como indeterminação. Poderemos observar também em outras obras, principalmente em *Assim Falou Zaratustra* (1883/2018). De qualquer modo, acreditamos que justificamos a importância da discussão que agora elaboramos sobre o

entendimento de faculdade ativa e a nossa compreensão e diálogo com Nietzsche. As questões levantadas por ora não estão encerradas, contudo, acreditamos que talvez caiba à filosofia se propor a responder os impasses epistemológicos das possíveis interpretações do texto nietzschiano. Não pretendemos, com isso, afirmar que usaremos o pensamento de Nietzsche de modo conveniente naquilo que esteja nos conformes de nossa orientação teórica. Buscamos destacar que a crítica radical que a filosofia de Nietzsche projeta deflagrar contra a própria filosofia dialoga com aquilo que a psicologia de bases fenomenológico-existenciais propõe como maneira de apreender a existência. Assim sendo, mais uma vez repetimos que, em nossa interlocução, não pretendemos seguir Nietzsche de modo acríptico e prescritivo. Buscamos entender sua meditação sobre o ressentimento como indissociável daquilo que seus primeiros textos apontavam, ou seja, a compreensão da vida como carente de sentidos apriorísticos e da existência como constante processo de devir. Entendemos o esquecimento em Nietzsche não como uma faculdade cognitiva, intrapsíquica ou inconsciente, mas como uma apreensão do tempo a qual, levada às últimas consequências, auxilia-nos na desconstrução de concepções como essência humana, subjetividade interiorizada, psicodinamismo, traumatismo psíquico ou qualquer outra nomenclatura conceitual que pretenda determinar o que seria o ente humano.

3.2.2 Esquecimento, saúde e ressentimento

Na *Segunda Consideração Intempestiva* (1874/2003), Nietzsche afirma ser possível viver sem a lembrança e, ainda assim, ser feliz, mas impossível seria viver, pelo menos feliz, sem o esquecimento. Em *A Genealogia da Moral* (1887/2009), o esquecimento ganha mais uma vez destaque, porém desta vez como aspecto de saúde. Inicialmente, um dos atributos do esquecimento era ser uma “força plástica” (Nietzsche, 1874/2003, p. 37), com o desenvolver da filosofia nietzschiana ele será entendido como uma “saúde forte” (Nietzsche, 1887/2009, p. 43).

O primeiro aforismo da segunda dissertação de *A Genealogia da Moral* (1887/2009), o filósofo demonstra proeminência para aquilo que será um dos pontos nevrálgicos em sua filosofia mais tardia, a saber, a crítica ao ressentimento, ou dito de outro modo, o não poder e não querer esquecer. Nietzsche escreve que o atributo de fazer promessas foi uma tarefa paradoxal da natureza embutida no animal homem. Segundo o pensador, precisamente o oposto é a marca forte do ente humano, pois ao prometer, a criatura humana negligencia o esquecimento em nome da obrigatoriedade da lembrança.

Para Nietzsche, como abordamos no tópico anterior, os aspectos mnemônicos ganham um caráter orgânico, em oposição a ideias como alma, eu, sujeito agente, interioridade ou qualquer instância metafísica que situe no transcendente os processos que, segundo Nietzsche, são imanentes. Esquecer é assimilação visceral, não caberia para ele traspor aquilo que se mostra na experiência da vida em algo para além da realidade sensível. Existencialmente, é a tensão indissociável entre atravessar e ser atravessado por aquilo que compõe o mundo. Desta maneira, esquecer decorre deste processo de digestão do que nos vem ao encontro. Nietzsche escreve: “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido” (1887/2009, p. 43).³

A felicidade descrita nos primeiros trabalhos do filósofo como fortemente vinculada ao esquecimento se interliga agora ao campo da saúde, no modo de ser dos entes humanos. Para Nietzsche (1887/2009), é por meio do esquecimento que digerimos a existência, ou seja, em vez de nos depararmos com algo e isso consumir nosso bem-estar e nossa saúde, através da perduração do sofrimento, esquecer é poder não ser penetrado a ponto de ser consumido, permitindo, assim, que aquilo que nos vem ao encontro, possa ir, sem a obrigatoriedade de persistir.

Esquecer é poder estar “imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviçais e cooperar e divergir; um pouco de sossego” (1887/2009, p. 43). Nesse texto de Nietzsche, o esquecimento se apresenta como possibilidade do inédito, pois “para que novamente haja lugar para o novo” (1887/2009, p. 43), lembrar em persistência torna-se um empecilho para a paz particular. Desta maneira, “eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta” (1887/2009, p. 43).

Ao lermos o modo como Nietzsche apresenta o esquecimento, não podemos entender sua abordagem como descrição de um processo regulador ou estritamente mecânico. Giacóia Junior (2021) destaca que Nietzsche se opunha a autores como Eugen Dühring, que orientados pelos parâmetros da mecânica racional newtoniana, concebiam o esquecimento como análogo ao processo de arco reflexo. No conjunto da obra de Nietzsche, podemos ver que ao esquecer

³ Na continuidade do trecho Nietzsche descreve os atributos do esquecimento, porém Paulo César de Souza traduz os termos nietzschianos *Einverseelung* e *Einverleibung* respectivamente, como *assimilação psíquica* e *assimilação física*. Poderíamos concluir que, de fato, Nietzsche estria recaindo em reducionismos psicodinâmicos ou biologizantes. Contudo, o próprio tradutor explica que o primeiro termo surge a partir da palavra *Seele* (alma) e o segundo de *Lieb* (corpo). Em alemão, especialmente em Nietzsche, *alma* se refere ao aspecto que poderíamos chamar de para além do corpo físico, que não encontra substrato reduzido ao biológico. Um anímico não metafísico que diz respeito ao modo de ser dos entes. Já corpo, quando nomeado como *Lieb*, corresponde à experiência não objetivável pelos contornos físicos, diferente do *Körper*, como *corpo* empírico. Desta maneira, esquecer é agregação fisiopsicológica do carnal e do anímico, ou seja, da unidade existencial imanente.

estaríamos conciliando o tempo em seu movimento de inconstância, em que o novo toma de maneira incessante o lugar do antigo, de modo que até mesmo as categorias novo e antigo, as quais usamos apenas pela ausência de outros termos para nossa explanação, seriam insuficientes. Assim sendo, esquecer parece apontar e se confundir com a cadência da existência como devir, desta maneira, antigo e novo são momentos concomitantemente iguais e diferentes do fluxo do tempo sendo. O que foi, o que é e o que pode ser em um futuro aparentemente distante, estão interligados pelo que vai acontecendo, como processo: destruindo, criando, passando, vindo, sofrendo, alegrando, lembrando e esquecendo. Ou seja, processando em gerúndio porque estar inacabado é o caráter da indeterminação enquanto acontecimento de instante.

Quando nos deparamos com o pensamento nietzschiano, a todo instante o que o filósofo nos solicita é que estejamos de peito aberto para filosofar na imanência, não apenas abstratamente. A filosofia iconoclasta de Nietzsche precisa destruir as certezas e as ortodoxias para que a indeterminação existencial possa encontrar legitimidade como modo de se apresentar da criatura humana. O animal homem precisa, segundo Nietzsche, esquecer, pois: “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem esquecimento” (1887/2009, p. 43), desta maneira, o pensador caracteriza o esquecimento como “uma força, uma forma de saúde *forte*” (1887/2009, p. 43).

Com sua noção de esquecimento como correspondente à saúde, Nietzsche contrapõe ao que julga ser o oposto dele, a saber, o ressentimento. O ressentido para Nietzsche é aquele que não digere a dor, mas a regurgita. Torna-a um eco, isto é, o sofrimento como decorrente do que não vai e não quer ir. Nietzsche não sugere que há a possibilidade de se viver sem dor e sofrimento, mas entende que viver é assimilar a dor sem que ela seja anuladora incondicional do prazer. Ele escreve, na figura da Zarathustra, (Nietzsche, 1883/2018) versos, algum dos quais citamos:

O mundo é profundo,
 Mais profundo do que pensava o dia!
 Profundo é a sua dor –,
 O prazer – mais profundo ainda que o pesar:
 A dor diz: Passa!
 Mas todo prazer quer eternidade –,
 – quer profunda, profunda eternidade (p. 307)

A existência a partir da experiência humana acompanhada tanto pela dor como pelo prazer é algo que Nietzsche não contesta. Sua filosofia não quer conceber a dinâmica existencial da criatura humana em que uma das duas pode se sobrepor essencialmente a outra. A própria análise da questão do ressentimento requer sua experiência, pois Nietzsche entende que “é

preciso tê-lo vivido a partir da força e a partir da fraqueza” (1888/2008, p. 27). Ainda que Nietzsche não pretenda criar uma fórmula a partir de idiossincrasias, entende que sua compreensão do sofrimento não pôde se constituir sem ter passado por ele. No que tange à dor e ao seu prolongamento através do sofrimento, Nietzsche nota na obra *A Genealogia da Moral* (1887/2009) que de algum modo o ressentido alimenta o que lhe fere. Não consegue esquecer porque não quer, ao mesmo tempo em que não quer, porque não consegue. O sofrimento por meio do ressentimento encontra uma justificativa que o afirme, de forma que aquele que sofre satisfaz parte de sua aflição na medida que encontra um motivo para sofrer.

No ressentimento a lembrança constante não mais se mostra como “não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida [...] mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir querendo o já querido” (1887/2009, p. 44). Como explica Giacóia Junior (2021), ressentir no sentido atribuído por Nietzsche é: “tornar a sentir de novo sempre o mesmo, transformar em pesadelo todas as vivências, imantando-a ao peso de uma indisposição visceral” (p. 42). O ressentido é um tipo de adoecido, nessa perspectiva, que se faz adoecer, pois encontra desamparo para sua dor, justificando-a, ainda que isso lhe intensifique o sofrimento.

Para Nietzsche, o ressentido busca ressarcimento através de uma espécie de vingança, quer compensar algo que julga ter sido acometido, flagelando a si próprio. O ressentimento diz respeito ao não esquecer que não o faz porque quer se vingar. É um sentimento que consome o ressentido. O que parece ser o aspecto peculiar, notado por Nietzsche, é que aquele que não esquece não o faz porque também, em certa medida, não deseja assim fazer. Não como gesto da vontade racional, mas como sede que emerge buscando vingança contra alguma inconformidade. Nietzsche escreve que

nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o devolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação. (1888/2008, p. 28)

Aquele que se encontra ressentido busca se vingar pela dor que sente. Está direcionando seu modo de agir conforme a uma reação. Esta reação, como é caracterizada ao modo do ressentimento, tem seu aspecto de resposta a algo, ou seja, para Nietzsche não é um agir perante o mundo como gesto de afirmação e criação de sentidos, mas é oferecer resposta passiva a algo. Se Nietzsche critica a ideia de *eu agente* quando escreve que “não existe ‘ser’ por trás do fazer” (p. 33), para afirmar que somos existencialmente ação em devir, e “a ação é tudo” (p. 33), o ressentimento é a ação limitada a se moldar como reação a algo. Podemos contestar se atividade e reatividade são os melhores critérios para descrever a constatação que o próprio Nietzsche

estabelece⁴. O que possamos, talvez, estar de acordo em certa medida é que o enrijecimento ao que já foi, pela lembrança constante, parece restringir os modos de se relacionar existencialmente a um débito que ontologicamente não pode ser pago. Endividar-se com o passado é o que parece acontecer àquele que não esquece, como necessidade de se reportar ao já transcorrido como orientação para o que ocorre agora e o que se supõe que precisa ocorrer futuramente.

De acordo com Nietzsche (1887/2009), o que alimenta o ressentimento é o desejo de “vingança imaginária” (1887/2009, p. 26). É o estabelecimento de um objeto para direcionar a insatisfação. Daí decorre a necessidade de não esquecer, pois a lembrança constante presentifica o objeto que origina a raiva, o ódio, rancor, revolta, a sede de se vingar. Para Nietzsche, “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (1887/2009, p.53), a consequência desse tipo de sofrimento que é o ressentimento é a criatura homem doente de si mesma. Ao tentar aliviar sua dor perseguindo sua insatisfação, o bicho homem adoece pelo narcótico da lembrança incessante. Há uma frase que parece sintetizar o impasse do ressentimento, que por vezes ela aparece atribuída às mais diversas autorias, o que nos dificulta conferir exatidão, contudo, acreditamos que ainda assim a ideia nela presente ilustre o que estamos apresentando. A frase diz que guardar ressentimento, não perdoar, reter raiva, é como tomar um veneno e esperar que a outra pessoa morra. Algo semelhante está em Nietzsche, a imagem de que ao ansiar por atacar outrem, se está atacando a si mesmo.

Se, por sua parte, a dor do desamparo é entorpecida por um sentido que a justifique, é também ampliada quando o ressentimento se instaura, porque ele é a alimentação pela não digestão. Para usar a analogia fisiológica de Nietzsche junto a um dito popular, concebemos a vingança como um prato comido frio, mas que nunca se chega a comer de fato. O que se tem é a impressão de saciar a fome pela permanência do desgosto, à mercê de um prato que passa do ponto, e ainda por cima não nutre. Uma vez dotado de memória, tendo a lembrança como retenção do já vivido, poder esquecer para o ente humano é se alimentar sem precisar se saciar pelo excesso de azia e refluxo gastroesofágico. Aquele que não esquece ao se ressentir pode ser comparado “a um dispéptico” (Nietzsche, 1887/2009, p. 43), pois não digere.

Muito oportuna para a psicologia clínica é a compreensão de Nietzsche (1887/2009) sobre os danos do não esquecimento quando aparecem como ressentimento, pois permite

⁴ No 10º aforismo da primeira dissertação de *A Genealogia da Moral* (1887/2009), podemos ver com mais detalhes os motivos que levam Nietzsche a dizer que o ressentimento é uma reação. Como a discussão ali presente tem grande abrangência e se distancia de nossa pesquisa, deixamos apenas aqui a indicação para os que se interessarem mais sobre a questão. Não é escopo do nosso trabalho explicar e problematizar a ideia de que o ressentimento é a não criação de valores e que se tipifica como moral escrava.

analisar uma faceta do sofrimento humano sem tipificar a dor como antinatural à existência. Além da hábil compreensão reflexiva, também é notória em Nietzsche sua capacidade de abordar temas densos com leveza, até mesmo com humor, ele escreve: “Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão *o jogo*”⁵ (Nietzsche, 1888/2008). O gracejo pode ser muito oportuno não só para as complexas meditações filosóficas, como também para a prática clínica da psicologia. Durante os atendimentos de Karla, com o passar do tempo, ela pôde resgatar seu lado mais alegre, ao abordar temas delicados para ela, tornando a própria relação terapêutica descontraída. Nietzsche foi um pensador que soube aproveitar o humor e a brincadeira para transmitir suas ideias, quebrando uma certa obrigação de seriedade enfadonha. Deleuze escreveu que “Aqueles que leem Nietzsche sem rir, e sem rir muito, sem rir frequentemente, e sem dar gargalhadas às vezes, é como se não lessem Nietzsche” (2006, p. 325). Poderíamos dizer que, não apenas ler Nietzsche, mas também pensar com ele, embarcando em sua atmosfera filosófica, permite avizinhar temas delicados com leveza.

Na tarefa de trazer leveza e facilidade de compreensão, há autores como Nietzsche que conseguiram abordar o desejo de vingança presente no ressentimento fazendo comparação a dispepsia, isto é, ao desconforto causado pelo refluxo gastroesofágico. O autor que agora escreve este texto dissertativo é menos sofisticado comparado a Nietzsche, ou, talvez, menos empenhado em elaborar grandes analogias. Assim sendo, recorreremos a uma lembrança, afinal, este é nosso tema, como recurso ilustrativo e afetivo desta escrita. Para a didática de nosso texto, mencionaremos o programa televisivo humorístico *Chaves* (Bolaños & Segovino, 1973/1978), como é a tradução brasileira de *El chavo*, para desenvolvermos nossa reflexão.

Talvez quem estiver lendo esse trabalho com atenção, empenhando profunda *seriedade* na reflexão, pode considerar com estranhamento, ou constrangimento, a citação de uma série humorística em um texto que vem recorrendo a autores mais consagrados, *mais sérios*, como se poderia definir. Como mencionado nas primeiras partes deste texto, nossa investigação não recrimina o aspecto sensível ao abordar a lembrança e o esquecimento. Neste caso, o referido seriado humorístico é algo que se apresentou à memória do autor desta investigação, sendo assim, é sem pudor que ele é agregado a nossa escrita.

Chaves, o personagem que dá nome ao programa no Brasil, em um episódio conversa com Seu Madruga. No diálogo, Chaves queria bater com um martelo no personagem Quico por

⁵ O trecho se encontra em *Ecce Homo*, Por que sou tão inteligente, § 10. No original se lê: *Ich kenne keine andre Art, mit grossen Aufgaben zu verkehren als das Spiel*, em que *Spiel* pode ser traduzido como *jogo*, mas também como *brincadeira* (Wahrig-Burfeind, 2011). Nietzsche usa a palavra *Spiel* para expressar algo que se refira a descontração.

ele ter quebrados os ovos que seriam a refeição de Chaves. Seu Madruga para impedir o menino (ou *chavo*⁶), lembra a Chaves que o desejo de vingança pode ser desastroso, fala isso destacando que ele mesmo seria alguém com vários motivos para se vingar de Dona Florinda pelas agressões injustas. Seu Madruga não enfatiza sua intervenção na briga das crianças como gesto de advertência contra a violência meramente, como um sermão baseado na passagem bíblica do Evangelho de Lucas, capítulo 6, versículo 29, em que dar a outra face é a melhor resposta a um golpe. (Bíblia, 1999). O que o seriado na figura do personagem Seu Madruga nos adverte é para o perigo de atingir o outro e acabar por corroer a si mesmo aos poucos. Quando o personagem diz: *a vingança nunca é plena, mata a alma e a envenena*⁷, frase célebre do Seu Madruga, expressa um saber, ainda que cômico às vezes, sobre as consequências do ressentimento. Vimos que, por meio do humor, somos agraciados com uma reflexão sobre o sofrimento.

O seriado que há muito fez rir o autor deste trabalho ganha espaço neste texto pois carrega profundidade de modo não necessariamente sério. A simples menção do seriado em nossa investigação gera, em quem escreve o presente texto diversão, pois é engraçado pensar que da interlocução de Friedrich Nietzsche com a psicologia fenomenológico-existencial surgiu espaço também para a inserção do seriado *Chaves* (Bolaños & Segovino, 1973/1978), com todos seus disparates inocentes, porém sensatos. Esse encontro de referências consegue tornar menos séria a tonalidade de nossa pesquisa. Menos seriedade não pode ser confundida com menos rigor. Estamos em movimento de aproximação e exame da dor pela contemplação também da descontração. Como escreve Nietzsche: “nós, convalescentes, ainda precisamos de uma arte, é de uma *outra* arte – uma ligeira e zombeteira [...] hoje aprendemos a bem esquecer, a bem *não* saber, como artistas” (1887/2009, p. 14). Nietzsche tenta se acercar da experiência humana pela não obrigatoriedade do ideal de verdade, certeza, exatidão e enrijecimento. O que não significa bagunça e descuido, mas o tato com a sensibilidade, em que dor e sofrimento, interagem com prazer e alegria, para que as convicções da ciência possam explorar sua ignorância e insuficiência no que tange a existência e sua indeterminação. Conciliar o humor com o rigor é aceitar que “precisamos nos alegrar com nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria!” (1887/2009, p. 124).

⁶ De origem mexicana, o nome do seriado é *El chavo del ocho*, em que *chavo*, na gíria mexicana, quer dizer *menino* ou *garoto*, sendo Chaves entendido no Brasil como o nome do tal menino órfão da vila que vive em um barril.

⁷ Originalmente é: *La venganza nunca es buena, mata el alma y la envenena*.

Ao se debruçar sobre o esquecimento, Nietzsche não almeja elevá-lo ao patamar de panaceia para todos os pesares. O que o filósofo aborda é que esquecer é algo tão legítimo como lembrar, porque memória é apreender a temporalidade em sua impermanência. Quando o ressentido, de acordo com Nietzsche (1887/2009), estabelece uma justificativa para sua dor, a ânsia por vingança trará junto a necessidade de um culpado para seu sofrimento:

Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixeiras e aparente prejuízos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, através de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em sua suspeita torturante, e intoxicar-se do próprio veneno de maldade – eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhe for próximo. Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” – assim pensa toda ovelha doente. (1887/2009, p. 109)

Ao fixar-se no motivo de sofrer, a lembrança opera como autotortura, como direcionamento para outrem que atinge a quem quer se vingar de alguma dor. Tentar livrar-se da dor atribuindo-a a algo diferente de si é negar que se ferir é parte também do processo de existir. O modo como se sofre é a maneira como a relação pessoal com a dor se dá. Algo constitutivo da história particular, um traço tão singular como é a impressão digital das pessoas, pois é uma marca única, responsável por permitir caracterizar o mais sutil da pele.

Na analogia criada, olhar uma impressão digital é deparar-se com uma história, é a permissão que o corpo oferece para expor seus calejamentos. Atritos, ainda que circunstancialmente semelhantes, modelarão distintamente cada superfície da palma das mãos ou das extremidades dos dedos. Até mesmo o apagamento das impressões digitais pelo tempo e trabalho não é capaz de eliminar a singularidade do toque. Também o sofrimento é algo que permite assegurar uma individualidade. Uma dor, seja qual for sua procedência, possibilita desdobrar diversas maneiras de o sofrimento se mostrar como experiência privada, como o ressentimento. Sofrer é uma maneira da dor expressar sua particularidade, atravessando o desassossego de não poder negar o que se sente. Sofrimento é a evidência de que a tristeza pode fragilizar até o mais forte, ou quem, pelo menos, crê-se forte. O sofrimento mostra a assinatura de quem sofre, revelando a cara que a dor provocou em cada um. Não caberia, portanto, a comparação de sofrimentos, pois, como menciona a música, “cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é” (Veloso, 1986). Experiências variadas não poderiam estabelecer um parâmetro do sofrer. Cada um respeita seu sofrimento quando não o compara ou atribui a outrem, permitindo que talvez, o tempo mostre como cada singularidade pode se reformular, ou esquecer ao sentido nietzschiano, propiciando inclusive reencontro de alegria, apesar das marcas das feridas. Foi por esse caminho que a situação clínica inicial pretendeu seguir.

Como já explicamos, *trauma* em seu sentido original quer dizer *ferida*, e assim como todos nos ferimos, cada ferimento pode suscitar as mais diversas experiências. É sempre na cadência de quem experiencia a dor que trilhamos nosso exercício clínico e meditativo. Quando examinamos o atendimento apresentado no primeiro capítulo, buscávamos acompanhar de que modo a relação com a dor se mostrava, suspendendo a noção moderna de trauma para que a própria experiência se mostrasse enquanto tal.

Para que possamos suspender noções que atribuem sentidos apriorísticos sobre a lida humana com o que lhe fere, não poderíamos assumir como dadas as correlações de trauma e sofrimento, trauma psíquico e memória, técnicas de intervenção e prescrição. No âmbito psicoterapêutico fenomenológico-existencial, para acompanhar a maneira como a dor se articula com os modos de ser, convertendo-se em sofrimento ressentido, é indispensável examinar cada aspecto particular para não nos precipitarmos na escuta clínica, pois poderíamos nos distanciar da ferida entendendo-a de outro modo, até mesmo acrescentando atributos que nem estavam nela a princípio.

Inicialmente problematizamos uma certa noção de trauma como categoria médica. Agora, aproximamos nossa reflexão da discussão sobre ressentimento em Nietzsche, mas sem desconsiderar especificidades de certas espécies de dor ou afirmar que trauma é sinônimo de ressentimento. Apesar de em ambos os casos o componente da lembrança se fazer presente na relação com o sofrimento, os elementos que nos interessam investigar são os sentidos criados no modo da memória se relacionar com dor, uma vez que essa relação não carrega em si modos predeterminados de sofrer, de lembrar e de esquecer. Para que esses modos apareçam, precisamos acompanhá-los em seu modo mesmo de se mostrar. Não poderíamos impor significações antes que o fenômeno se mostrasse à sua maneira.

Em *A Genealogia da Moral* (1887/2009), Nietzsche segue com a tese apresentada já nas primeiras obras do esquecimento como aspecto de uma saúde, não meramente de cunho orgânico, mas existencial. Poderíamos aproximar o ressentimento ao modo histórico de se relacionar com o tempo, descrito em *Segunda Consideração Intempestiva* (1874/2003), ou com o camelo, mencionado pelo Zarathustra nietzschiano. Na investigação genealógica de Nietzsche, o não esquecimento pode gerar um ressentimento que adoce o animal homem dele mesmo. Como uma úlcera que tenta se curar cutucando a própria ferida.

O que fundamenta a tese de Nietzsche é a compreensão que a ausência de sentidos apriorísticos fez com que a criatura humana recorresse a sentidos supostamente capazes de determinar a inconstância existencial. Para que não precisasse lidar com o vazio que marca a humanidade, na completa ausência de propósitos que orientariam a humanidade, ela criou o que

Nietzsche chama de ideais ascéticos, a saber, justificativas metafísicas que preencheriam a falta de sentidos predeterminados que assolam a criatura humana. Desse modo, o sofrimento se alastrava de modo ambíguo, pois para lidar com a dor da ausência de significados eternos na existência, criou-se um sentido para ela, sendo que esse sentido retoma a dor e a estende em escalas torturantes para a própria saúde e bem-estar do ente humano.

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – *o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!* Foi até agora o único sentido, qualquer sentido é melhor do que nenhum [...] Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida. [...] A interpretação – não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida [...] o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo [...] tudo isso, significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada* [...] o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...* (Nietzsche, 1887/2009, p.139-140)

A ascese aderida pelo animal homem adoece ele dele mesmo, pois tenta substituir sua indeterminação por um sentido que se afirme como consolador, imutável, eterno e atemporal, contudo, tal intervenção parece até mesmo intensificar a dor, porque a expande. Trocar um mal-estar por outro não é o que a psicologia clínica fenomenológico-existencial propõe. Compreender o sentido que fundamenta o sofrimento é respeitar a dor em seu tempo sem a obrigatoriedade da lembrança. A empreitada da busca de um sentido que sirva como consolo ou explicação para a dor não aparenta ser eficaz como tratamento para o mal-estar, seja o ressentimento ou qualquer outro. Esse caminho parece ser aquele que Nietzsche descreve como querer o nada, pois acolhe muletas transcendentais incapazes de suprir o vazio existencial que marca a condição humana. O nada, em Nietzsche (1887/2009), tem forte relação com aquilo que ele nomeia de niilismo, a saber, a tentativa de embasar valores eternos e universais negando o caráter de efemeridade da existência. Querer o nada, segundo Nietzsche (1887/2009), é atribuir constância a existência, sendo seu modo de se mostrar inconstante. O esquecimento tipifica-se como saúde não porque leve à cura plena, mas porque abre margem para a mudança, aceitando-a. Na medida em que as coisas mudam, feridas podem cicatrizar. Assim, seguem marcadas, mas não necessariamente doloridas.

3.3 Assim Falou Zarathustra: o esquecimento criador

Sim, para o jogo de criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim

Nietzsche, 1883/2018, p. 25

Iniciamos apresentando a noção de esquecimento nietzschiano com a obra *Segunda consideração intempestiva* (1874/2013), escrito pertencente aos primeiros trabalhos do filósofo. Ali vimos o excesso de memória atrelado ao sentido histórico ser descrito como “sinal típico de decadência” (Nietzsche, 1874/2013, p. 78). Em *A Genealogia da moral* (1887/2009), trabalho dos últimos anos de Nietzsche, observamos como o ressentimento para o filósofo alemão aparece como narcótico e justificativa para a dor. Ao se apresentar como sentido e fundamento para o sofrimento, como uma ascese, o não esquecimento do ressentido afirma uma espécie de compromisso com o autoflagelo pela abundância de lembrança. Os ideais ascéticos, notados no ressentimento, são como um tipo de muletas metafísicas, as quais justificam o auto martírio e adoecem a criatura homem dele mesmo, gerando nos ressentidos “desgosto de si, da terra, de toda vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer em infligir dor – provavelmente seu único prazer” (Nietzsche, 1874/2013, p. 99).

A obra a ser contemplada agora, para entendermos como o conceito de esquecimento se desenvolve na filosofia mais madura de Nietzsche é *Assim Falou Zaratustra* (1883/2018), trabalho de grande notoriedade do filósofo pela enorme complexidade e variedade de temas abordados, além de abranger e retomar diversas temáticas da sua filosofia. Como já explicamos, deixamos por último este livro por entendermos que a figura do Zaratustra de Nietzsche é a que mais aglutina o aspecto existencial da obra do pensador alemão.

Assim como na *Segunda Consideração* (1874/2003) e *A Genealogia da moral* (1887/2009) propomo-nos a abordar apenas alguns trechos do seu conteúdo de *Assim Falou Zaratustra* (1883/2018). Exploraremos apenas o sentido do esquecimento na sessão intitulada *Das três transformações*. Contudo, a delimitação que estabelecemos não nos exime de discussões de profunda reflexão advindas do texto nietzschiano. Nesta parte de nossa investigação trataremos de entender o sentido da transformação simbolizada pela criança em Zaratustra e sua relação com o esquecimento.

Apesar de também haver uma alegoria envolvendo a criança e o esquecimento na *Segunda Consideração* (1874/2003), com Zaratustra surgem ideias de Nietzsche ainda pouco desenvolvidas nos seus primeiros escritos. Não é nossa intenção retomar, em exercício de revisão bibliográfica, a trajetória histórico filosófica do pensamento nietzschiano, porém, é necessário abordar algumas ideias, tanto pela sua importância na filosofia de Nietzsche no que tange ao esquecimento, quanto pela sua contribuição para pensarmos um diálogo com a psicologia clínica de bases fenomenológico-existenciais. Antes de abordarmos propriamente as transformações elencadas pelo Zaratustra de Nietzsche, a saber, o camelo, o leão e, principalmente, a criança, gostaríamos de explicar alguns aspectos de Zaratustra. Teceremos,

portanto, alguns comentários sobre o que seria uma gaia ciência, quais as relações dela com a problematização nietzschiana do conceito de saúde, de cura, de alegria, como também a relação com o *eterno retorno* e o *amor fati*. De posse desses conceitos, ao nosso ver, poderemos entender melhor o esquecimento na figura da criança como uma possível contribuição à análise da situação clínica que motivou esse trabalho.

3.3.1 Zaratustra ou assim falou Nietzsche?

Sobretudo não me confundam!

Nietzsche, 1888/2008, p. 15

Ao enunciarmos o nome de Nietzsche, alguns de seus conceitos nos vem à cabeça, como a *morte de deus* e o *eterno retorno*. Estes dois aparecem pela primeira vez no livro *A Gaia Ciência* (1882/2012). Curiosamente, o eterno retorno, sobre o qual trataremos mais à frente, é anunciado no aforismo § 341, e já em seguida, no aforismo § 342, notamos que seu conteúdo é o mesmo trecho no preâmbulo da seguinte obra de Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra* (1883/2018). A proximidade das obras não é à toa, pois nelas encontramos ideias também muito próximas, podendo ser conferidas no seguinte trecho: “ó Zaratustra, quem tu és e tens de tornar-te: eis que *és o mestre do eterno retorno* – é esse agora teu destino” (Nietzsche, 1883/2018, p. 211). Os dois livros têm bastante aproximação, motivo pelo qual escolhemos abordá-los em diálogo quando falamos do esquecimento com Zaratustra.

A noção de *amor fati* e de eterno retorno são elementos essenciais para Zaratustra e para o que observaremos sobre o esquecimento. Nietzsche menciona explicitamente que seu Zaratustra tem relação direta com o pensamento do eterno retorno: “Contarei agora a história do *Zaratustra*. A concepção fundamental da obra, o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (1888/2008, p. 79).

Até o momento, citamos algumas vezes o nome de Zaratustra nesse trabalho, mas ainda não o introduzimos formalmente, desta maneira, façamos a devida apresentação. Zoroastro, como também é conhecido, era um profeta da religião persa antiga. Segundo a doutrina da crença persa, anterior e bastante parecida com o cristianismo, haveria uma luta entre bem e mal, de modo que os ensinamentos do profeta levariam ao caminho certo do bem prevalecendo sobre o mal. Como maneira de satirizar a tradição cristã envolta no maniqueísmo moral e até mesmo naquilo que, segundo Nietzsche, teria constituído a crença, na figura de Zaratustra, de um combate entre o bem e o mal como real movimentação de todas as coisas existentes, Nietzsche

toma a imagem do profeta persa para criar seu próprio personagem no sentido completamente oposto. Dessa maneira, para Nietzsche (1888/2008), seu Zaratustra seria o “primeiro imoralista” (p. 103). Nietzsche justifica o uso dessa figura entendendo que foi ela a responsável por inserir a moral no âmbito da metafísica, Nietzsche escreve: “Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*.” (1888/2008, p. 103). Zaratustra será, portanto, nos escritos de Nietzsche, o semblante da filosofia da inconformidade e blasfêmia contra a norma, da subversão dos valores, da destruição dos ídolos, ao mesmo tempo que será também precursor da possibilidade de renovação de sentidos. Zaratustra é “o primeiro psicólogo dos bons, é – em consequência – um amigo dos maus” (1888/2008, p. 105). Os bons, seriam precisamente aqueles que originaram os conceitos de bondade e maldade, orientados pelos valores cristãos que Nietzsche tanto critica, e os maus seriam, em oposição, não algo pejorativo, mas aqueles inconformados com uma visão de mundo que contempla a vida através da metafísica. Os maus seriam aqueles em oposição a qualquer valorização que polarize bem contra mal.

O imoralismo nietzschiano não é amoral, isto é, não prega um niilismo carente de quaisquer valores. A moral que Nietzsche filosofa é uma moral subversiva capaz de enxergar a si mesma como contingente e demasiado humana. Para o pensador, a tradição de pensamento ocidental, marcada pela metafísica, assumiu os valores morais como existentes em si mesmas, “A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*” (1886/2005, p. 10). Para Nietzsche, os valores como bem e mal não tinham sido analisados com rigor, motivo pelo qual recorre à inversão alegórica de Zaratustra. Podemos considerar, em vista disso, a figura de Zaratustra e seus discursos como o próprio Nietzsche na defesa de sua filosofia. O profeta persa encarna o porta-voz do pensamento que se vale da ironia, da angústia, da acidez e da alegria. Ele é a figura filosófica de um pensador que, além de possuir um entendimento muito particular de psicologia, creditava a si mesmo como inaugurador de uma nova corrente do pensamento, pois assim ele afirma: “Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’? Antes de mim não havia absolutamente psicologia” (1888/2008, p. 106). Nietzsche anula a relevância da psicologia anterior a ele por considerá-la um saber imerso em parâmetros transcendentais, idealistas, metafísicos e morais, os quais desprestigiam o caráter sensível da existência em sua imanência. “Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais” (1886/2005, p. 27). É em diálogo com esse tipo de psicologia antimetafísica com que estabeleceremos aproximação.

3.3.2 Um convite à embriaguez de convalescência

Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a relação entre filosofia e saúde.

Nietzsche, 1882/2012, p. 10

Para entendermos o esquecimento em Zarathustra, foi necessário apresentar o personagem e qual seu significado na filosofia de Nietzsche. No entanto, para ganharmos maior profundidade na compreensão do esquecimento nietzschiano, elementos da obra *A Gaia Ciência* (1882/2012), já mencionada algumas vezes nesse trabalho, precisarão ainda receber mais atenção para que um entendimento outro sobre saúde possa ser mais bem apreendido, pois “não existe uma saúde em si [...] há inúmeras saúdes do corpo [...] médicos terão de abandonar o conceito de saúde normal” (1887/2009, p. 134).

Como já explicamos, a obra supracitada foi escrita em um momento no qual o próprio autor tinha acabado de se recuperar. O sentimento de nova saúde, não meramente orgânica, marcam seu período de convalescença que nas palavras do filósofo propiciaram a obra em questão, ele escreveu:

Todo este livro não é senão divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo da força que retorna, da renascida fé num amanhã e no depois de amanhã, do repentino sentimento e pressentimento de um futuro, de aventuras próximas, de marés novamente abertas, de metas novamente obtidas, novamente acreditadas. (Nietzsche, 1882/2012, p. 9)

Nietzsche se refere a uma espécie de divertimento subsequente ao período de incapacitação. Que tipo de diversão seria esta que confeririam ao pensador um repentino sentimento de novas metas abertas? É como se algo novo tivesse se apresentado aos olhos de Nietzsche que só pôde ser visto graças ao período de fragilidade. Como poderia a constatação da impotência humana apontar para uma fé no amanhã e no depois? Não seria intuitivo, pelo menos no senso comum, supor que observar as próprias incapacidades nos levaria a concluir que diante do viver, só resta se conformar passivamente com a vulnerabilidade? Longos períodos de dor não deveriam *traumatizar* aqueles acometidos por debilidades, de modo a deixar como resquícios a tristeza e amargura? O texto nietzschiano parece não seguir por esse caminho. Na verdade, é na direção oposta que o livro mencionado caminha. Contudo, talvez isso não seja usual, pelo menos é o que Nietzsche parece supor, pois ele se questionava se “alguém que não tenha vivido por algo semelhante possa familiarizar-se com a vivência deste livro mediante prólogos” (Nietzsche, 1882/2012, p. 9).

Nietzsche quer pensar dor e alegria sem sobreposição de uma sobre a outra, como também não quer recorrer a hierarquizações médicas ou psicológicas sobre estados de bem-estar e sofrimento psíquico. Interessava ao filósofo investigar os elementos presentes naquilo que institui algo ser saudável ou não. Uma investigação sobre a saúde aparenta ser algo profundo e necessário, pois segundo Nietzsche talvez os próprios pensadores do tema tenham sempre olhado a saúde por lentes embaçadas por perspectivas reguladoras, doentes.

Como é do feitio de Nietzsche, ele costumava inverter noções fortemente sedimentadas pela tradição do pensamento como recurso retórico para suscitar polêmicas a respeito do que ele pretendia abordar. Nesse caso, a saúde que Nietzsche se referia não implica necessariamente em ter a boa manutenção do corpo, assim como a doença não é somente debilidade física. Para o pensador, todo o pensamento filosófico que considera a vida e a felicidade como estados que buscam autorregulação e conseqüente aprimoramento de si são percepções que desconsideram o caráter turbulento do viver. Isto é, a tensão do existir é suprimida por meio de orientações metafísicas que caracterizariam a existência como detentora de sentidos teleológicos, mais precisamente um entendimento da existência com a finalidade de alcançar a perfeição, a harmonia, a beleza, o bem, o progresso e demais ideais de ascese humana, como “ousadas insânias da metafísica” (Nietzsche, 1882/2012, p. 12), que tentam encontrar a solução da “questão do *valor* da existência. (Nietzsche, 1882/2012, p. 12).

Para Nietzsche, a condição existencial da criatura humana não é marcada por uma essência que distingue corpo e alma ou alma e espírito. Existir é estar lançado no movimento de ser indeterminado e ter que conquistar constantemente um sentido para si mesmo. O grande problema do pensamento que ingenuamente preconiza um entendimento do viver como exclusivamente felicidade e alegria é o fato de que a vida é atravessada também por dores e sofrimentos. Nietzsche quer elaborar uma filosofia não meramente contemplativa e intelectualizada do ente humano, ele busca uma prática, um estilo de vida, em que não havendo normas, cada um toma para si a criação de um estilo pessoal. Para essa empreitada, não poderia ignorar o aspecto trágico do existir, as forças em combate que a todo instante se chocam, a vontade humana barrada pela aleatoriedade do universo, as emoções em conflito com novos rearranjos que a vida impõe. Tudo isso faz com que Nietzsche dê uma atenção especial à dor, não entendendo-a como algo inerentemente ruim, mas como um aspecto constitutivo dos modos de ser do ente humano. Ele escreveu:

temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver — isto significa, para nós, transformar

continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo. (Nietzsche, 1882/2012, p. 12).

Se doença em Nietzsche não é exclusivamente uma alteração biológica manifesta em sintomas, como assume o saber médico, então o próprio conceito de saúde não será o mesmo da medicina. A doença em Nietzsche tem relação com os modos de se relacionar com a vida que buscam anular o caráter indeterminado do viver. Uma *grande saúde*, como já mencionamos, é aceitar a efemeridade e fatalidade do viver sem que com isso se recaia na resignação ou no ressentimento. De modo talvez ambíguo, recobrar as forças na boa saúde é aceitar ser marcado pela fragilidade e finitude. O pensador alemão não quer criar panaceias para todos os males. Interessa-lhe pensar no que cabe ao ser humano fazer diante do modo como o caótico mundo se mostra.

Nietzsche acusa os demais filósofos de terem ignorado a dor. Ele queria meditar sobre ela sem pressa, pois entendia que ela nos compele a alcançar sua maior profundidade. Contudo, não significa afirmar que, com esse gesto, se alcançará uma espécie de aperfeiçoamento. Por meio do aprofundamento da dor se pode alcançar um extremo aprofundamento do modo como lidamos com nossas paixões, nossos medos, nossas aspirações, e tudo que marca a profusão de impulsos do ente humano. Com isso, talvez seja necessária certa coragem, pois a ousadia do convite nietzschiano de imersão nessa descoberta das possíveis saúdes coloca a própria vida como um problema a ser encarado. Entretanto, para Nietzsche isso não é tornar a vida algo necessariamente sombrio ou pessimista. Não é uma apologia à repulsa ao viver que almeja Nietzsche, pois “Mesmo o amor à vida é ainda possível — apenas se ama de diferente” (1882/2012, p. 13).

Amar a vida em sua completude é o que permite o surgimento de uma *gaia ciência*. É poder dialogar profundamente com a tristeza, o medo, e a dor com alegria e esperança, “a multidão toma por profundo aquilo cujo fundo não vê: ela é medrosa, hesita em entrar na água” (Nietzsche, 1882/2012, p. 153). Nietzsche ensina que a embriaguez de convalescência exige aceitar o convite de mergulhar no mais profundo da dor, chafurdando-se no mais visceral daquilo que é conflitivo no humano. *Gaia ciência* não seria apenas um giro epistemológico contrário às orientações positivistas, reducionistas, cientificistas, moralizantes e metafísicas, para além, seria uma postura diante da vida que concilia o absurdo sem sentido prévio do viver com a possibilidade do riso e da alegria. É o entendimento de que “felicidade e infelicidade são irmãos gêmeas, que crescem juntamente” (Nietzsche, 1882/2012, p. 202). Notamos aqui um prelúdio do conceito de *amor fati*, o qual abordaremos mais adiante.

Percebemos que o aspecto alegre (*gaya*) da filosofia nietzschiana é entendê-la como algo que não assume conhecimento como contemplação abstrata e distante da vida. Para Nietzsche, é preciso colocar “A vida como meio de conhecimento” (1882/2012, p. 191). A vida passa a ser compreendida como podendo ser alegre apesar da dor. Nietzsche queria se distanciar do pessimismo, “a vida não me desiludiu!” (1882/2012, p. 190), ele ressaltava. Ao assumir a vida como meio para alcançar um encontro de si sem intermédio da metafísica, ele escreveu: “com esse princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?” (Nietzsche, 1882/2012, p. 191). Neste aspecto, recordamo-nos do que expusemos dos últimos atendimentos de Karla, nossa protagonista neste trabalho, que apesar de ter passado por várias dores e angústias, pôde sorrir e contemplar sua vida com serenidade, ainda que sua constatação fossem as marcas que ela carregaria pelo resto da vida.

Já temos mais elementos para abordar o esquecimento em Zaratustra, porém alguns outros ainda precisam passar por análise para entendermos o *sim* da criança ao esquecer. Contudo, para concluirmos a problematização sobre a conceituação sobre saúde e a pretensão de um saber sério e onipotente, recorreremos a um conto de Machado de Assis, intitulado *O lapso* (1884). Nele, por meio do humor, colocamos em questão o alcance científico nas questões médicas relacionadas ao esquecimento.

3.3.3 Lapso e a cura médica

Antes de qualquer tentativa de discutir as problemáticas presentes no conto, será feito um brevíssimo resumo dele. A história fala de um homem abastado chamado Tomé Gonçalves, alguém que além de possuir muito dinheiro, era detentor também de muitas dívidas. Esse débito gerou grande incomodo em seus credores, cuja insatisfação já era enorme pelos não pagamentos, sendo assim, pensavam maneiras de cobrar o que lhes pertencia por direito. Todavia, enquanto falavam da situação, Dr. Jeremias Halma, descrito como homem de notável saber, os surpreende e os questiona por que conspiravam contra um homem, que segundo o médico era doente. É nesse momento do conto que a explicação para o não pagamento das dívidas é expressa não como uma falha moral, de Tomé Gonçalves, como entendiam os credores, mas sim como um lapso que o acomete, ou seja, ele se esquecia de pagar o que devia.

O médico Jeremias, para alívio dos credores, diz saber como curar o devedor, inclusive relata dois casos em que seu método foi eficaz. Seu tratamento consiste em levar o dito doente para ver o processo de compra e venda de mercadorias e serviços, pois assim entenderia o

processo de pagamento. Com o tempo, Tomé Gonçalves paga seus credores e diz que não iria mais perpetuar dívidas como vinha fazendo antes. Os credores ficam muito gratos pela solução. Entretanto, ao final faltava um credor de Tomé Gonçalves, a saber, o próprio Dr. Jeremias, o qual devia receber honorários por seus serviços. Sem saber como cobrar o dinheiro que seu paciente lhe devia, termina o conto como um grande homem, mas pobre. Morreu sem nunca ter recebido seu pagamento.

O desfecho do conto permite levantar alguns questionamentos sobre a eficácia do método usado pelo médico Jeremias, pois serve como retrato irônico dos saberes cientificistas. Ao mesmo tempo em que estes se estabelecem como comprovadamente verdadeiros e eficazes, ao final, não só o problema permanece como o próprio defensor da certeza do método científico é frustrado e se torna vítima da insuficiência de seu tratamento.

Podemos supor que, para o médico Jeremias, o entendimento de lapso era como algo decorrente de uma falha na execução tarefas, seja por desatenção, esquecimento ou confusão, o que explicaria as gafes e descuidos pela ausência dos pagamentos de seu paciente. Entretanto, ao se propor como capaz de curar aquele que julgou doente, uma vez amparado por sucessos clínicos anteriores, orientou-se pela lógica corretiva de ensinar a lembrar. No conto de Machado de Assis, não somos informados se houve interesse do médico em entender qual era a relação de Tomé Gonçalves com os pagamentos. Em vez de uma investigação compreensiva no sentido existencial, isto é, um acompanhamento dos componentes em questão na lida do endividado com suas dívidas, o médico já parte de referenciais nosológicos que supostamente por si mesmos serviriam de orientação para aplicação de técnicas de tratamento e cura.

Ao instruir o paciente naquilo que julgava o necessário para sua cura, o médico atribuiu a um método a suficiência para que não mais ocorressem mais dívidas pelo esquecimento. Bastaria ensinar que todo serviço exige um pagamento e logo Tomé Gonçalves estaria curado, lembraria de pagar. A pressa em resolver a questão fez o médico cair na armadilha da própria presunção. Poderíamos até mesmo cogitar, conhecendo a traço irônico de Machado de Assis, que o autor do conto escolheu intitulá-lo de *O Lapso* como maneira de confundir os desavisados e apressados, seduzidos pelo desejo de fincar soluções e explicações imediatas, nomeando um problema sem que a nomeação mesma seja suficiente para solucionar os impasses em questão no conto.

Machados de Assis ao criar personagens como Dr. Jeremias Halma ou o Dr. Simão Bacamarte de *O Alienista* (1979), apresenta algo próximo do que Nietzsche tipifica como o “mais desprezível: ou seja, do *último homem*” (1883/2018, p. 16). Enquanto que Zaratustra apresenta o além-do-homem (*Übermensch*), aquele que está para além das caracterizações até

então consolidadas na modernidade, o último homem seria o oposto. O além-do-homem não seria um ente humano elevado até a última potência, como espécie humana super forte e inabalável. Esta figura seria aquela que ao se deparar com a fatalidade como sua marca inerente em meio a uma existência imprevisível e sem propósitos eternos, se articula com a vida como gesto de criação. Desta maneira, o próprio entendimento sobre si mesmo precisa ser posto de suspensão a todo instante para aquilo que poderíamos nomear como a essência humana se mostre, a saber, a não essência. Para assumir a indeterminação como traço humano, é necessário estar para além do que se entende como homem, daí dizer *Übermensch*, isto é, além-do-homem.

A preposição alemã *über* significa *acima* ou *além*, não conotando sentido de algo melhor, ou super no sentido de superioridade, ou seja, não há uma hierarquização no conceito. Confrontar uma essência que nomeia e classifica a criatura homem como tal é estar disposto a abandonar a ideia de uma essência e identidade. Para assumir qual identidade? Nietzsche não disse e nem pretendia dizer, apenas se limitava a apontar para o além: “‘Torne-se aquilo que você é.’” (1882/2012, p. 165) de acordo com Nietzsche significa abraçar a transitoriedade que perpassa a dinâmica existencial humana. É o *Übermensch* que Zaratustra quer apresentar as pessoas, mas elas preferem o seu oposto, o último homem. Este, que como vínhamos comparando aos médicos de Machado de Assis, se crê como detentor da verdade, do progresso, da fórmula da felicidade. “‘Nós inventamos a felicidade’ – dizem os últimos homens” (1883/2018, p. 17). Por acreditar estar no último e mais avançado estágio da humanidade, o último homem, sendo aquele que sabe curar, que domina lapsos, que dita a saúde da memória, que detém o saber corretivo dos tratamentos humanos, almeja emancipação e soberania em relação a superstições e crenças consideradas ultrapassadas, ao mesmo tempo que anseia pelo resguardo e tutela dos ideais de verdade assegurados pela metafísica.

Pretendíamos mostrar, com o exemplo do conto de Machado de Assis, o aspecto multifacetado dos modos de ser dos entes humanos. Assim sendo, ao recorrermos ao exemplo de tratamento proposto pelo Dr. Jeremias, estamos apontando para um dos impasses das tentativas de condicionar os modos de ser da criatura homem, bem como o enrijecimento quanto ao entendimento de saúde e doença. Não pretendemos defender um negacionismo científico. A técnica do médico fez com que muitos dos credores conseguissem receber o que lhes era de direito, acertando as dívidas que antes pareciam impossíveis de serem resolvidas. Sem embargo, o que se passa com o médico no final nos revela uma insuficiência no método da ciência quando ela se antecipa ao modo dos fenômenos se mostrarem. Existencialmente, é importante para uma psicologia fenomenológico-existencial sobretudo entender a maneira que se esquece, deixando

as causas e os desdobramentos do esquecimento como aspectos que não sobreponham os modos de como a memória se articula.

3.3.4 Eterno retorno e amor fati: criação na repetição

[...] o nó de causas em que estou emaranhado retornará – ele me criará novamente! Eu próprio estou entre as causas do eterno retorno.

Nietzsche, 1883/2018, p. 212

Como temos percebido ao acompanhar o pensamento de Nietzsche ao longo de suas obras, o tema da transitoriedade se faz presente de diversas formas. Desta maneira, é recorrente encontrar nos textos nietzschianos a suspensão de noções consolidadas ao longo da tradição filosófica para que a existência em sua inconstância seja apreendida. Ao refletirmos sobre as concepções de saúde e doença na filosofia do pensador alemão, é perceptível em suas obras a indissociabilidade entre os temas da finitude, efemeridade e aceitação da vida tal como ela se mostra, a afirmação do devir existencial. Como explica Rosa Dias, em Nietzsche “A afirmação do devir é condição para que haja constante criação. Dizer que tudo está no devir é dizer que tudo está sujeito às leis da destruição e que algo permanece apesar da destruição. Permanece o insistente ato criador” (2011, p. 72).

Dizer sim, isto é, afirmar a vida no seu modo de se mostrar, é a imersão no vazio da existência pelo transbordamento de devir. Dizer sim é esquecer para lembrar diferente, ou lembrar para esquecer no fim das contas. Esse jogo que elabora criação naquilo que se destrói se faz presente na discussão nietzschiana sobre memória, pois aglutina em um mesmo âmbito a brevidade das coisas com a possibilidade para que o novo surja. Em suma, o tempo em sua inconstância marca a criatura homem como aquele que cria apesar de ser impermanente. É de especial importância para a psicologia clínica fenomenológico-existencial o caráter trágico e transvalorativo da filosofia de Nietzsche, porque o tempo é entendido como fluxo imprevisível. Ao abordar o aspecto trágico no gesto de filosofar, é necessário entender que ao abordar a tragédia “não estamos falando de uma escola de pensamento, tampouco estamos tentando estabelecer alicerces norteadores para uma visão de mundo que seja melhor do que as demais” (Formigosa, 2020, p. 145). A tragicidade se dá pelo entendimento existencial da condição humana como atravessada pela fragilidade e desamparo. Para que esse caráter trágico da existência receba legitimação como modo de compreensão existencial, as noções compreensivas em voga na modernidade precisam ser aniquiladas, de modo que os valores

metafísicos, religiosos, políticos, filosóficos, estéticos e científicos sejam destruídos a golpes de martelo, como ídolos destronados, que perdem seu valor para que novos valores se erijam, eis a transvaloração de todos os valores, o grande projeto nietzschiano. Transvaloração como gesto de demolição, que revisita aquilo demolido remodelando-o, isto é, negando-o por torná-lo diferente de outrora, afirmando-o por agregar os fragmentos demolidos em nova organização.

Até o presente momento do texto, ao analisarmos o modo como a transitoriedade é abordada por Nietzsche em nossa investigação sobre o esquecimento, destacamos como o tempo é chave central para o pensamento do filósofo. É chegado o momento de nos debruçarmos sobre um dos pensamentos mais complexos de Nietzsche, o eterno retorno e sua relação com o *amor fati*. Para que entendamos o dizer sim que a criação de Zaratustra expressa ao esquecer, no trecho de *Das três transformações*, é necessário antes ter explicado ao que a afirmação mencionada estará se referindo no conjunto da obra de Nietzsche. Citemos na íntegra o aforismo § 341, de *A Gaia Ciência* (1882/2012), que aborda o eterno retorno, para analisarmos os temas presentes no texto nietzschiano. O título do aforismo é *O maior dos pesos*:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais de uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes amaldiçoando o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e incontáveis vezes?”, pensaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (Nietzsche, 1882/2012, p. 205)

Há interpretações filosóficas do texto nietzschiano acima transcrito que tematizam o eterno retorno e a ideia também nietzschiana de vontade de poder (vontade de potência também é uma das traduções para *Wille zur Macht*) através do que seria uma cosmovisão de Nietzsche (Marton, 1990). Entendemos que esse tipo de abordagem possui legitimidade como via interpretativa, contudo, elegemos dar ênfase para o aspecto do tempo e da relação humana com ele. No que diz respeito à tese do eterno retorno, discussões de cunho científico, ético ou metafísico parecem, ao nosso entender, não contemplar a importância e abrangência que Nietzsche dá à reflexão do valor da temporalidade na vida da criatura homem. Nietzsche nos parece ser um autor que une fortemente a questão do tempo aos modos de ser dos entes

humanos, pois vincula a transitoriedade da vida ao caráter existencial das maneiras de ser e estar no mundo.

Feitas as ressalvas sobre nosso entendimento a respeito do eterno retorno, podemos comentar o trecho citado anteriormente. Logo no início do aforismo § 341, é possível notar que Nietzsche parece indicar uma provocação, ou pelo menos, instigar quem lê a repensar sua relação com as coisas que fez, faz e pensa em fazer. *E se*, são as palavras que abrem o convite, talvez de cunho imaginativo ou especulativo, proposto por Nietzsche para cogitarmos não apenas uma possibilidade distante, mas aquilo que tem se concretizado em nossas ações rotineiras, a saber, nossas escolhas perante o turbilhão de variedades de experiências que a vida mostra. Se um dia fôssemos informados de que estamos lançados numa espécie de circularidade que traz de volta todos os momentos passados, qual seria nossa reação? Qual seria a sua reação, você que lê? A repetição seria uma asfixiante condenação ou uma transformadora benção?

Ao não podermos descartar ou selecionar momentos da vida, tendo que encará-la em sua inteireza, como lidamos com o eterno retorno? Com satisfação ou desagrado? Até o presente momento, colocar as alegrias e amarguras já passadas novamente na esteira da vida atíça ou esmorece o ânimo? Uma vez que cada coisa voltaria de novo, não teríamos que avaliar cada ação, cada escolha, cada esforço para que ao final viver fosse algo justificável, quando observado da perspectiva de entes mortais? Não possuindo a existência um sentido em si mesma, não sendo boa nem ruim em essência, sendo cada experiência resultado randômico da lida humana com a vida em seu aspecto fugaz, cada acontecimento não seria marcado, de acordo com Nietzsche (1882/2012), pela relação dos entes humanos com a temporalidade? O pensador alemão põe como questão se não seria o nosso modo de se relacionar com o tempo e o mundo o que faria um eterno retorno das coisas um castigo ou uma dádiva.

Para Nietzsche, uma vez que só temos a experiência da vida como parâmetro da existência, o que poderia estar para além dela, não lhe diz respeito. Sendo ele um pensador que prestigia a imanência, tudo referente à transcendência, a metafísica, o além da vida e etc não contempla a árdua tarefa que é viver. Tarefa não porque é um dever viver, mas porque a vida inescapavelmente lança afazeres. Recusar-se a permanecer vivo tipifica, para além do bem e do mal, a uma tarefa que só cabe a cada um decidir, pois a liberdade existencial é decidir em meio a indeterminação. Para que a possibilidade de alegria em meio ao caos do existir seja viável, ponderar cada aspecto da vida não seria essencial? Não à toa que o nome do aforismo é *O maior dos pesos*. Na balança das escolhas, cada passo precisaria estar em conformidade com a aceitação da existência em seu caráter de transitoriedade e alternância. Salientemos, existência, ao contrário da concepção de essência, não diz respeito a ideia de ser, mas sim ao que muda.

Existere significa sair de algum lugar, ir para fora de um domínio, de uma casa, de um esconderijo, sendo assim, *ek-stase* denota a saída de um estado para outro, existência como mudança (Beaufret apud Ewald, 2008). Na medida que vigora a mudança nos modos de ser do ente humano, pesar para onde nos deslocamos ao sair para mudar é o aspecto mais existencial da noção de eterno retorno, pois lança luz sobre a dinâmica da criatura homem com sua própria finitude. Desta maneira, cada ação carrega seu peso, cabendo a cada um averiguar o modo como as consequências das próprias escolhas reverbera em suas vidas, tanto nos momentos de alegria como também nos de tristeza.

Não seria coerente ler o texto nietzschiano e conceber as implicações do eterno retorno como espécie de manual para a vida. Nietzsche não pretende indicar conclusões de autoajuda por meio de novos tabelamentos morais. Menos ainda, a noção de aceitação da vida tal como ela se mostra, no caso de todas as coisas se repetirem, pode ser entendida como sugestão para a resignação, isto é, mera aceitação passiva, ou talvez como busca por um utopismo hedonista, ou seja, uma necessidade de gozo de prazeres momentâneos orientados por impulsos superficiais que não levam a criatura homem a meditar e se aprofundar sobre sua própria fatalidade. O eterno retorno está atrelado a outro conceito de suma importância para Nietzsche, a saber, o *amor fati*.

Amor fati é um dos aspectos mais trágicos do pensamento nietzschiano, pois engloba a ausência de controle do ente humano perante um universo indiferente à sua vontade particular. Ainda assim, em meio a esse desamparo existencial, a vida pode encontrar beleza e alegria. Nietzsche não quer mascarar os aspectos angustiantes da vida para torná-la meramente tolerável. Ele quer explorar até o mais profundo da dor porque sabe que, assim como na alegria, no sofrimento também podemos nos conhecer em profundidade. Amar a vida em Nietzsche não é viver a qualquer custo, mas é aceitar a efemeridade. Ele escreve:

Minha fórmula para a grandeza no homem é o *amor fati* [amor ao destino]: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...* (Nietzsche, 1888/2008, p. 49)

Este tipo de amor talvez nos pareça leviano ou insano. Sem um sentido prático que extrapole a teoria para ganhar concretude, talvez seja. Entretanto, como poderíamos julgar ou entender como improvável a filosofia nietzschiana se ela em momento algum, propõe-se a ser uma regra prescritiva? O que ela aponta é para uma possibilidade existencial de se articular com a vida, seja lá como isso possa acontecer. Apreender o amor pela racionalização é tentar fazer caber o que extrapola à lógica, desconsiderando que ainda há sentido no que oscila ou até

mesmo ultrapassa o âmbito da razão, pois “Há sempre alguma loucura no amor. Mas também há sempre alguma razão na loucura” (Nietzsche, 1883/2018, p. 39).

No aspecto existencial, o maior dos pesos humanos é o valor que atribuímos para cada momento, pois são eles que nos constituem. Narram nossa história de lamentação e celebração, pois a vida, como nos quer demonstrar Nietzsche, não dicotomiza a existência. O grande desafio indicado por Nietzsche é conceber que a vida e os sentidos nela atribuídos são nossos, criados sem a necessidade em última instância de consolos metafísicos para que a existência seja justificada. É para isso que a todo momento Nietzsche quer dizer Sim. *Amor fati* é essa afirmação, que apesar de ter seu peso, pode também aliviar o fardo do ressentimento, da inconformidade, do sofrimento e etc. pois liberta o ente humano na necessidade de precisar corresponder a demandas impessoais que supostamente lhe estabeleceriam determinações eternas para encontrar ele mesmo o sentido que vai ao encontro do devir, da criação, da autodescoberta.

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este doravante, o meu amor! [...] em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (Nietzsche, 1882/2012, p. 166)

O eterno retorno é uma das concepções mais abissais do pensamento de Nietzsche, pois uma vez sendo *o maior dos pesos*, faz afundar no mar das incertezas para o encontro com o amor ao destino, ao fado, à transitoriedade, à mudança. *Amor fati* é abraçar o peso da passagem do tempo, ou seja, é o encontro da alegria e da tristeza como iguais, como inseparáveis. Zaratustra declara: “Dissestes alguma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então dissestes também Sim a *todo* sofrimento” (Nietzsche, 1883/2018, p. 305). Para Nietzsche, a vida tem aspecto quase inflamável, algo explosivo de ordem bélica, “*Da escola de guerra da vida. – O que não me mata me fortalece*” (1889/2014, p. 10) ele escreveu, de modo que fortalecimento não é invulnerabilidade, mas aceitação da fragilidade e conseqüente finitude. A tensão constitutiva da existência não pode ser descartada como traço da vida.

O amor nietzschiano ao modo como a existência se mostra em sua inteireza é o peso, o maior deles, dos que aceitam que a vida uma vez transcorrida de um modo não poderia ser de outro. Contudo, há que se observar um aspecto importante. Se o *amor fati* é aceitar a transitoriedade, até mesmo no que volta na tese de um eterno retorno, a mudança, marca da transição, sempre estará presente naquilo que diz respeito ao tempo. Assim sendo, *amor fati* é encontrar mutabilidade até no que retorna, ou seja, o que se repete não pode ser, em essência, o mesmo, pois no Sim nietzschiano a existência é, simultaneamente, afirmação da inconstância.

Perante as implicações do *amor fati* na concepção do eterno retorno, podemos depreender que repetição também pode ser criação. Aqui está a principal, e talvez mais audaciosa, chave interpretativa para a tese de nossa investigação da relação entre trauma e esquecimento. Em todos os momentos nos quais Karla retomava pela lembrança seu acidente, caracterizava o presente como semelhante ao passado. No entanto, apesar de considerarmos válidos os resquícios do que lhe ocorrera, a ideia de trauma parecia em seu discurso justificar até mesmo aspectos de sua lida com as coisas que pelos seus próprios relatos, eram praticamente independentes do acidente. Quando ela ignorava nos atendimentos algumas pontuações a ela endereçadas, trabalhávamos na clínica a noção de repetição presente no eterno retorno, ou seja, a possibilidade de que algo, ainda que repetido, aparecesse de modo diferente para ela. Respeitar o tempo em seu fluxo inconstante era respeitar a experiência temporal de Karla. Se fossem necessários meses até que as pontuações clínicas fizessem que ela aparecesse para si mesma, esse seria o tempo em que caminharíamos. Ainda que em vários momentos as intervenções psicoterápicas tentassem indicar para Karla seu modo de se articular com o mundo, sua relação com este se apresentaria não no tempo do psicoterapeuta ou de manuais sobre o tratamento de TEPT, seria ela mesma que se depararia consigo mesma. Em suma, se repetição pode trazer o diferente, o psicólogo podia repetir suas pontuações não só para que elas pudessem aparecer diferentemente para quem as escutasse, como também para que a própria lembrança como repetição pudesse emergir como lida diferente ou, ao modo nietzschiano, como esquecimento.

Em nosso trabalho, como já se demonstrou, a repetição não é um problema. Desta forma, *repetimos mais uma vez* – não sendo essa construção verbal uma redundância despercebida, mas uma ênfase escolhida por nós porque já termos repetido outras vezes – um aforismo que ao nosso entender toca na questão fundamental do que discorremos. *Repetir de novo* pode ser, na escrita, considerado semanticamente um pleonasma desnecessário, ou um artifício retórico expositivo pobre, no entanto, nossa argumentação favorece e sustenta a repetição por atribuir-lhe caráter polissêmico. Assim sendo, repetimos o tema fundamental para nós sobre o esquecimento: “A vantagem de uma memória ruim é poder fruir as mesmas coisas boas várias vezes pela primeira vez.” (Nietzsche, 1878/2005, p. 250). Como já explicamos, a memória entendida como ruim é aquela que esquece, segundo o entendimento comum. Para Nietzsche, esquecer não se qualifica como algo em si ruim. O que ele aponta no aforismo supracitado é que esquecer é poder renovar, criar na repetição. A destruição executada no esquecimento não apaga uma experiência, mas a recria, pois, no âmbito existencial segundo o pensador alemão

podemos criar precisamente porque podemos ser destruidores, “Somente enquanto criadores podemos destruir!” (Nietzsche, 1882/2012, p. 91).

A tudo que não se esquece no que diz respeito ao sofrimento, como no trauma e no ressentimento, Nietzsche busca destacar a importância de se aprofundar na dor do não esquecido, acolhendo ao invés de afastar, para que a experiência de dor ao se repetir pela lembrança, possa talvez encontrar outras significações. Se por um lado ao enunciar o eterno retorno Nietzsche escreve que na ampulheta da existência nada haverá de novo nas dores e nos prazeres, ele afirma também que *amor fati* é aceitação da vida tal como ela se mostra em sua transitoriedade, em que a temporalidade atesta a criação como aspecto da existência e do ente humano. Sendo o esquecimento um gesto de criação em Nietzsche, o que o filósofo quer apontar é que por mais estranho que possa parecer, somente enquanto esquecemos podemos lembrar diferente. Esta diferença reside no aspecto da experiência ser passível de se recriar.

Poderíamos, portanto, concluir que Nietzsche pretende nos oferecer uma cura para os momentos em que o não esquecimento adoce o ente humano? Bastaria apenas constatar e se conformar com o fato de que na vida passaremos por dores, e nada tem sentido e tudo é desarmônico? As meditações de Nietzsche não se propõem a ser orientações, elas apenas apontam para o caráter de poder ser do ente humano, sendo assim, não poderíamos depreender tratamentos a partir de sua filosofia. Caso tomássemos sua obra como ensinamento de autoajuda, recairíamos em falácias terapêuticas que apontariam a dor como cura. Seria realmente coerente afirmar que alguém que teve uma vida inteira marcada por severas aflições se fortalece e se torna sadio na proporção de quanta dor consegue tolerar e aguentar? Se assim pensássemos estaríamos apenas executando uma analogia grosseira entre força física e estado de bem-estar. Como se, do mesmo modo que o corpo físico ao se exercitar pode fazer crescer seus músculos com levantamento de pesos, treinamento de resistência, musculação e demais atividades de gasto calórico e estímulo metabólico, assim também seria o condicionamento do que nos torna alegres, motivados, esperançosos e felizes.

O que estamos tratando aqui não é algo como o conceito da física de resiliência, em que um corpo uma vez deformado, pode voltar ao estado inicial. Por vezes a psicologia pega emprestado esse termo para se referir à capacidade de adequação e fortalecimento humano. Com Nietzsche não encontramos a noção de restauração, pois ao ente humano, sendo marcado pela efemeridade, não lhe é possível voltar ao que era antes. Não é pela via do reestabelecimento que o filósofo alemão entende a vida, pois ao analisar de modo crítico a própria noção de adaptação como ajuste ao meio, desconsidera-se da vida seu caráter expansivo, espontâneo e criador de “novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede

a ‘adaptação’” (Nietzsche, 1887/2009, p. 62). Também não poderíamos atribuir a Nietzsche um aspecto de humanismo clínico psicológico, em que as adversidades seriam caracterizadas como espécies de oportunidades para a potencialização pessoal. Nietzsche abraça a tensão do viver porque vida é tensão, logo, abraçar a existência em suas alegrias é estar também na companhia da dor. Por fim, também não seria coerente entender em Nietzsche um tipo de exaltação da dor como processo de provação e ascese pessoal, como enobrecimento do sofrimento tal qual acontece no cristianismo sob a orientação da figura do sacerdote (Nietzsche, 1887/2009), muito menos conceber através do pensador uma indicação para o desprendimento do mundo para alívio das tensões da vida (Nietzsche, 1888/2016).

Ao declarar o *amor fati* como “fórmula para a grandeza no homem” (1888/2008, p. 49), este tipo de entrega à vida não quer dizer um modelo constituído de termos formais que fundamentam a concepção essencial e regulamentadora dos modos de como se vive. A fórmula é seguir a vida, a qual, ironicamente, não possui fórmulas. Nietzsche não anseia recorrer a moralizações, como ele mesmo afirma: “A crença em ‘certezas imediatas’ é uma ingenuidade moral” (1887/2009, p. 38).

Para que possamos concluir nossa apresentação do tema do eterno retorno e suas implicações na vida humana com a existência, deixaremos que o próprio Zarathustra nietzschiano expresse sua experiência com esse conceito através de sua jornada. No tópico *Das três transformações*, em que abordaremos o esquecimento, ainda estaremos desdobrando o tema do eterno retorno e do *amor fati*, bem como todos os demais assuntos que vínhamos problematizando até o presente momento de nossa escrita. O que estamos prestes a concluir é apenas essa tentativa de introdução do eterno retorno na filosofia de Nietzsche naquilo que é pertinente para a psicologia clínica, sabendo que, de modo algum, esgotamos os possíveis desdobramentos da reflexão do filósofo alemão.

Os trechos que elegemos para acompanharmos a jornada de Zarathustra encontram-se também na obra *Assim falou Zarathustra* (1883/2018), justamente na terceira parte do livro em que o eterno retorno é a todo instante referenciado. Os trechos são respectivamente: *Da visão e enigma* e *O convalescente*. Escolhemos essas passagens porque retratam a caminhada tortuosa de Nietzsche através de Zarathustra. O percurso de contrastes que será trilhado provocará severas mudanças no profeta persa nietzschiano, ele anuncia:

Acho-me diante de minha mais alta montanha e de minha mais longa caminhada: por isso, devo antes descer mais profundamente do que jamais desci:
– descer mais profundamente na dor do que jamais desci, até sua mais negra maré!
Assim quer meu destino: pois bem, estou pronto!

De onde vêm as mais altas montanhas?, perguntei certa vez. Então aprendi que vêm do mar.

Esse testemunho está inscrito em suas rochas e nas paredes de seus cumes. É a partir do mais profundo que o mais elevado deve chegar à sua altura. – (Nietzsche, 1883/2018, p. 148)

3.3.4.1 O percurso por um pensamento abissal

‘Foi *isso* – a vida?’, direi à morte, ‘Muito bem! Mais uma vez!’

Nietzsche 1883/2018, p. 300

Zaratustra quer se elevar, mas antes, terá que descer no mais profundo das suas incursões já feitas. Em *Da visão e enigma* ele conta a companheiros de uma visão enigmática que teve durante seu percurso, em que carregava nas costas um anão, que lhe desferia palavras de envilecimento. Essa figura carregada, também nomeado de espírito de gravidade, causava opressão sobre o profeta, grande peso, lhe dizendo que Zaratustra atirou a pedra de sua sabedoria para o alto, mas tudo que sobe tem que cair, e a queda será sobre o profeta persa, com todo o peso que a gravidade faz os corpos irem para baixo, sugerindo que Zaratustra não suportará tal golpe. Apesar de estar como um enfermo oprimido, Zaratustra faz saltar de si o anão e revela possuir um “pensamento abissal” (Nietzsche, 1883/2018, p. 151), e que será o anão aquele a não suportar tal peso. Nesse ponto, Nietzsche abordará o eterno retorno em toda sua grandiosidade.

Zaratustra aponta um portal e diz que ali estão dois caminhos que se encontram e ninguém os trilhou até o final. Ambos constituem uma eternidade. “Eles não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: – é aqui, neste portal, que eles se encontram, o nome do portal está em cima: ‘Instante’” (Nietzsche, 1883/2018, p. 151). Aqui Nietzsche não se refere a marcos temporais, ou a divisões históricas, o destaque dado ao instante é a consumação de que o tempo de acordo com Zaratustra é a essência do devir, fluxo interminável. O instante simultaneamente marca o encontro de um momento e da eternidade, é o maior dos pesos que tira o fardo das costas de Zaratustra, o anão, para confrontá-lo com o eterno retorno anunciado pelo profeta.

Tudo aquilo que *pode* andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que *pode* ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez?

E, se tudo já esteve aí, que achas, anão, desse instante? Também esse portal não deve já – ter estado aí?

E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas que esse instante carrega consigo *todas* as coisas por vir? *Portanto* – – também a si mesmo?

Pois o que *pode* andar, de todas as coisas, também nessa longa rua *para lá* – *tem* de andar ainda alguma vez! –
 E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa luz mesma, e tu e eu junto ao portal, sussurrando um para o outro, sussurrando sobre coisas eternas – não temos de haver existido todos nós?
 – e de retornar e andar nessa outra rua, lá, diante de nós, nessa longa e horripilante rua – não temos de retornar eternamente? – (Nietzsche, 1883/2018, p. 152)

Enquanto Zaratustra refutava o peso do anão com o peso da tese do eterno retorno, da contemplação do instante como marca temporal que liga todas as coisas ao plano imanente da existência, sua voz ia ficando cada vez mais baixa. Seu próprio pensamento abissal o assustava. Nesse momento, pôde ouvir o uivo de um cão, já não sabendo se o portal ou o anão tinham sido um sonho ou não, e voltou sua atenção para a localização do uivo. O cão estava pedindo socorro para um homem, um pastor, que não podia, ele mesmo, pedir auxílio, porque se encontrava com um semblante desfigurado. Uma pesada serpente negra o sufocava, tinha se introduzido em sua garganta e os esforços de Zaratustra em tirá-la pela força em nada adiantava. Naquela circunstância ele gritou para o pastor: “Corta a cabeça! Morde” (Nietzsche, 1883/2018, p. 153).

O pastor morde a pesada serpente asfixiante e, com forte dentada, a decapita, cuspidando para longe sua cabeça monstruosa. Naquele momento, Zaratustra descreve, levanta-se aquele que antes estava em asfixia, porém não era mais pastor, tampouco era homem como antes. Havia se transformado e estava rindo. “Jamais, na terra, um homem riu como ele ria!” (Nietzsche, 1883/2018, p. 154). Atravessar pelo sufoco e repugnância tinham feito aquele que antes estava oprimido gargalhar. Algo aconteceu que uma transformação tornou aquele antes pastor e homem em outra coisa que foi criada, forjada no instante. Aquele riso, que não era de criatura homem, fez Zaratustra ansiar por rir também daquele modo. “Meu anseio por esse riso me devora” (Nietzsche, 1883/2018, p. 154). Como poderia aquela situação de angústia e sofrimento despontar naquela reação no homem da serpente? Zaratustra questiona se seus ouvintes sabiam interpretar seu enigma. Seria aquilo uma alegoria? Ao colocar essas questões, ele entendeu que se tratava de uma visão premonitória, quem teria que um dia vir, perguntava o profeta. Ele fazia indagações: “*Quem* é o pastor em cuja garganta entrará tudo de mais pesado, de mais negro?” (Nietzsche, 1883/2018, p. 153).

Na obra em questão, sabemos que Nietzsche vem apresentar seu além-do-homem, aquele que se propõe em sua vinda a superar a criatura homem, por se dispor a ir para além das concepções vigentes do que seria o homem como ser da humanidade, desbravando a existência em seu mais fatal aspecto. Será esse, o *Übermensch*, cuja vinda Zaratustra aguarda? Poderíamos especular que sim com base nos próprios escritos de Nietzsche, mas deixamos em suspensão qualquer conclusão a esse respeito. Em relação à serpente, sabemos que o eterno retorno já foi

referido com o maior dos pesos. Pelo uso das palavras e pelo contexto da obra, desconfiamos, e isso é uma hipótese, que a serpente se insinua tendo relação com o eterno retorno. Contudo, parece remeter não a uma imediata associação com o que explicávamos sobre a alegria e o *amor fati*, mas sim a uma sensação de asfixia, de sobrecarga, de opressão, de enforcamento, em suma, de tortura. A representação da serpente como experiência de asfixia sucedida de transformação é muito similar à discussão referente ao maior dos pesos para aqueles que inicialmente, teriam no eterno retorno a sensação de esmagamento e maldição. Quiçá a serpente seja parte de um processo árduo de transformação, como ocorrera com o pastor da narrativa de Zaratustra.

O eterno retorno, como o próprio Nietzsche menciona (1882/2012), pode ser tanto uma bênção transformadora como uma condenação penosa. Para os niilistas, na concepção nietzschiana, o retorno das coisas é um desgosto, sendo compreensível a sensação de retirada de ar, de sufocante castigo. Nietzsche descreve que no niilismo há a sensação de “‘Para quê?’, ‘Em vão!’, ‘Nada!’” (1887/2009, p. 134). Para o pensador alemão, os niilistas são aqueles que se enfadam da existência, tudo para eles é *em vão*, são pessimistas pela ausência de sentidos prévios no mundo, logo, para eles a repetição das coisas lhes gera enfado, nojo, asfixia e aflição. Nietzsche (1887/2009) conclama, como o faz de certo modo Zaratustra, a necessidade do que ele chama de homens do futuro, que irão destituir a cultura do “grande nojo, da vontade de nada, do niilismo” (p. 78).

Suspeitamos que a serpente dialogue com uma faceta do eterno retorno porque ao atravessar a experiência da asfixia, uma transformação se dá. Há autores que interpretarão a serpente como sendo o próprio niilismo (Machado, 2011). Uma vez que estamos nos dispondo a meditar no âmbito existencial, acompanhando Nietzsche quando o filósofo aponta para a importância da experiência na relação humana com o tempo, nos orientamos pela noção de que a disposição da criatura humana com a temporalidade é relacional, isto é, depende do próprio modo como o ente homem se relaciona com a vida. Desta maneira, a apreensão da tese do eterno retorno seria decorrente não de uma predisposição niilista que estaria inerente ao repetir das coisas, mas da maneira como a repetição se dá para os entes humanos. Os modos como a repetição recairia sobre cada um dependem, segundo Nietzsche, do “quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida” (1882/2012, p. 205).

No trecho *O convalescente*, temos elementos que parecem corroborar para a compreensão de que a serpente retratada em *Da visão e enigma* significa o peso que o eterno retorno pode gerar inicialmente nos entes humanos. Certa manhã, Zaratustra despertou retomando o tema de seu pensamento abissal, explicando que trouxe à luz seu abismo e sua derradeira profundidade. Desta vez, no entanto, o personagem descreve como se fosse ele mesmo,

e não um pastor, aquele a ter tido sua garganta agarrada. Em diálogo com os animais que lhe acompanham, Zaratustra revela ter passado por uma experiência amarga e pesada quando “aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça, com os dentes e a cuspi para longe” (Nietzsche, 1883/2018, p. 209).

A todo momento, no trecho, a discussão do profeta persa aborda o eterno retorno em sua dinâmica que impele o ente humano a se desorganizar e reorganizar simultaneamente, de modo que é o instante que situa as orientações dos modos de ser da criatura homem. Instante sendo aquilo não retilíneo, mas curvo, que se insinua próximo e distante de nós. Assim ele descreve:

Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser.
Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser.
Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera do Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade (Nietzsche, 1883/2018, p. 208-209).

Nem mesmo Zaratustra sai ileso após atravessar a imersão que é abraçar a vida tal como ela mesma se apresenta em sua temporalidade. Conciliar a destruição com a criação, o esquecimento com a lembrança, o dionisíaco com o apolíneo, ou seja, debruçar-se na tragicidade da existência em sua camada mais devastadora que, ao mesmo tempo, é libertadora, não é tarefa simples. Zaratustra é um convalescente por estar se recuperando do aprofundamento em si mesmo, “agora estou aqui, ainda cansado desse morder e cuspir, ainda doente de minha própria redenção” (Nietzsche, 1883/2018, p. 209). Tal redenção, como posteriormente abordaremos no esquecimento representado na figura da criança, refere-se ao gesto de se atirar no caos do existir afirmando o próprio caos como inevitável na existência.

Em *O convalescente* temos mais elementos para supor que Zaratustra, através da figura da serpente, põe em confronto o eterno retorno e o niilismo, ao explicar que aquilo que lhe sufocava era a sensação de que “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca” (1883/2018, p. 210). Nas obras de Nietzsche, tal sentimento de fastio, tédio, indisposição, amargura e pessimismo se referem ao niilismo. O pensador não quer anular esses aspectos também constitutivos de todos que vivem, seu movimento é encontrar possibilidade de se rearticular com a fatalidade que nos ronda a todo instante. Como mestre do eterno retorno, como anunciam os animais companheiros de Zaratustra, é também tarefa do profeta persa apreender e transmitir que seu pensamento abissal, assim como pode ser um grande fastio e perigo, pode nos deslocar para o encontro de novas levezas em meio aos maiores pesos. Ao seguir esse pensamento, mais uma vez temos a chance de repensar a noção de trauma como transtorno psíquico, pois a

semiologia que se atém a caracterizar os pensamentos como intrusivos, delirantes e de constante vigia, privilegia a lógica sintomatológica e perde de vista o sentido articulado por cada um. Desta maneira, assim como a experiência do eterno retorno pode propiciar transformações diante da fatalidade que a vida é, também, como notamos em Karla, se debruçar sobre o mais abissal de si pode convocar outros modos de se articular, modos outros de se recriar.

Em suma, o eterno retorno em sua concepção apresentada por Nietzsche parece apontar para a meditação sobre a repetição circunstancial das coisas, ou seja, como se a disposição dos entes fosse retornar uma vez mais, como a queda de uma folha de uma árvore, o canto de uma pessoa, a ocorrência de um acidente. A possibilidade da repetição pode ser extremamente assustadora, como notamos no atendimento do primeiro capítulo. Contudo, ao considerarmos o esquecimento que o próprio filósofo alemão aborda em suas obras, notamos que o caráter da experiência não pode ontologicamente ser compreendido como o mesmo. A memória como apreensão da temporalidade em seu devir parece indicar o caráter de abertura de possibilidade da existência. Desta maneira, nem mesmo a repetição de algo anularia o aspecto criador proporcionado pelo esquecimento no sentido nietzschiano do termo, sentido este que nos é caro para a clínica fenomenológico-existencial em nossa desconstrução da noção de trauma psíquico.

A seguir, após guiarmos a leitura por um passeio expositivo e meditativo nos temas centrais de Nietzsche, iremos finalmente discutir o esquecimento na figura da criança em Zarathustra. Entendemos que para sermos rigorosos com os textos nietzschianos e com nossa proposta de interlocução, era imprescindível indicarmos, não esgotando obviamente, as temáticas que abordaríamos em nossa investigação.

3.3.5 Das três transformações: esquecer como criança

Por fim, ao nos encaminharmos para a temática do esquecimento no trecho nomeado *Das três transformações*, pretendemos demonstrar como as transformações do espírito descritas por Zarathustra fazem convergir aspectos teóricos e práticos abordados nas obras nietzschianas até aqui analisadas. Sabemos que cada uma das metamorfoses apresentadas poderia proporcionar extenso material de estudo. Contudo, nossa tarefa nada fácil é mergulhar na vasta profundidade do pensamento de Nietzsche para acompanharmos restritamente o que nos interessa em relação ao esquecimento.

O que se segue, ao nosso entender, é um dos pontos chaves para articularmos o esquecimento proposto por Nietzsche com a desconstrução da noção de trauma, tal como

entendida na modernidade. Na situação clínica apresentada no primeiro capítulo, acompanhamos o desassossego que o excesso de lembrança pode trazer. É chegado o momento de refletirmos, com o auxílio das alegorias de Nietzsche, que na psicologia clínica fenomenológico-existencial, lembrança e esquecimento são articulações alternantes da memória em sua apreensão do tempo. Se lembrar em excesso pode proporcionar mal-estar, a psicoterapia que defendemos não trabalhará, bem como demonstramos que não trabalhou, com a obrigatoriedade da recordação como exercício do processo de tratamento e cura. Nietzsche nos ensina que esquecimento, como recriação, é uma possibilidade, assim sendo, como indica o título de nosso trabalho: *é permitido esquecer!*

Em seu primeiro discurso depois do prólogo, Nietzsche, por meio da voz de Zarathustra, anuncia a seus ouvintes “de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança” (1883/2018, p. 25). Destacamos, desde já, que as transformações não podem ser entendidas como degraus de aperfeiçoamento, pois estaríamos indo em contramão de toda a proposta nietzschiana de crítica aos ideais de progresso, linearidade, evolução e causalidade. Deste modo, a última metamorfose, a criança, não pode ser assumida como novo ideal. Para Nietzsche (1883/2018), somos criadores por estarmos em constante mudança, dito de outro modo, a inconstância em nossos modos de ser é decorrente de não sermos um fim em nós mesmos, algo de novo nos toma simplesmente por existirmos. Para Nietzsche (1883/2018), mesmo quando criamos elaborações metafísicas que buscam tornar a vida imutável e eterna, estamos exercendo o gesto criador, o qual só é possível porque criar, em Nietzsche, aponta para nosso caráter de abertura de possibilidade ao estarmos lançados no mundo. O próprio além-do-homem é reconhecido por Zarathustra como criação, motivo pelo qual não poderíamos assumi-lo como novo ideal. Contudo, Nietzsche alerta que tomemos cuidados para as criações, ideais metafísicos, que buscam ser maiores que o próprio gesto de criar.

Compreendemos as figuras do camelo, leão e criança como momentos existenciais, que não possuem em si mesmos traços identitários ou tipologias de personalidade que caracterizariam determinantes essenciais dos modos de ser da criatura homem. Uma vez que a discussão sobre a temporalidade em Nietzsche privilegia o momento como algo da ordem dinâmica, inclusive ao tematizar o esquecimento, não poderíamos conceber as alegorias de Nietzsche de modo estático, isto é, tipos antropológicos autodeterminados e atemporais. Zarathustra concebe a criatura homem como ente em transição: “Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo” (Nietzsche, 1883/2018, p. 14). Uma metamorfose se torna outra não por haver entre elas relações sequenciais, isto é, escalada de continuidade uniforme e retilínea. Compreendemos como momentos existenciais as figuras de Zarathustra porque

descrevem modos de lida com a inconstância do devir, ou seja, aspectos que dizem respeito ao caráter momentâneo da experiência humana.

As metamorfoses parecem pôr em questão tanto modos de lida humana com o mundo como também sistemas filosóficos da tradição ocidental que engendraram e consolidaram esses mesmos modos. Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1889/2014), no breve quarto capítulo intitulado *Como o “o mundo verdadeiro” por fim se tornou fábula - História de um erro*, Nietzsche parece nos contar marcos históricos do pensamento ocidental moderno, em que aborda o platonismo e cristianismo como momentos iniciais, posteriormente cita o pensamento kantiano, o racionalismo e o positivismo, para, finalmente, apresentar a sua proposta alternativa, como sugestão para a transvaloração dos valores até então consolidados. O camelo, o leão e a criança parecem abordar temas similares aos destacados por Nietzsche como modos de lida humana e, também, aos sistemas filosóficos.

O camelo é descrito como aquele que carrega um fardo e mede sua força pelo quão pesado é aquilo a que consegue resistir. Ele pensa: “O que é mais pesado, ó heróis?, pergunta o espírito resistente, para que eu o tome sobre mim e me alegre de minha força.” (Nietzsche, 1883/2018, p. 25). O camelo se conforma em júbilo com sua condição de carregador, nesse sentido, ao retomarmos o conjunto das obras de Nietzsche, o platonismo e o cristianismo parecem ser as alegorias próximas do que trata o camelo em seu deserto. Ao longo dos trabalhos nietzschianos, a crítica que o filósofo faz a essas duas correntes de pensamentos se deve por entendê-las como continuidade de um modo ressentido de interpretar a existência como autodeterminada, que demanda do ente humano a obrigação de aderir a ideias de constância e eternidade ao longo da tradição através dos valores morais, os quais operam como manutenção e prosseguimento do fardo.

A carga do camelo é aquilo que dá dimensão de sua força, do mesmo modo como a genealogia nietzschiana nos descreve o ressentimento e sua articulação com os ideais ascéticos, pois o ressentido, segundo Nietzsche (1874/2013), diz não ao gesto de criar, nega seu devir para afirmar o que não esquece, o que constantemente remete como aquilo que precisa estar presente através da lembrança. No método genealógico de Nietzsche o ressentido é descrito como aquele que carrega quase a necessidade de uma penitência: “O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere [...] é a própria ferida que em seguida o faz viver...” (Nietzsche, 1874/2013, p 102). Para o ressentido, autoflagelar-se lembra, justifica e enobrece aquilo que lhe faz sofrer. Ao se ajoelhar como camelo, o modo de lida com a vida que se mostra é o de submissão à obrigatoriedade de carregar um peso, de fazê-lo orientação e justificativa para a não mudança.

Em seguida, Zaratustra apresenta a metamorfose em leão, tal espírito “quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto” (Nietzsche, 1883/2018, p. 25). O leão quer se emancipar da figura do grande dragão. Este, como explica Zaratustra, porta em si valores milenares. O dragão se chama Tu deves, contudo, a ele o leão diz categoricamente: Eu quero. Nas escamas do dragão brilham os valores da tradição, a enorme criatura anuncia: “Todo o valor das coisas brilha em mim [...] não deve mais haver ‘Eu quero’” (Nietzsche, 1883/2018, p. 26). O confronto que se estabelece então é entre os imperativos morais do dragão e o leão, que busca dizer não ao dever, mas para isso acredita na soberania de sua vontade. Rechaça o poder absoluto do grande dragão, pois não adere à solicitação de ter que se dobrar à exigência dos valores, não se dispõe, como faz o camelo, a não se esquecer de seus compromissos, a acatar ordenações milenares.

A perda de reverência do leão diante do absoluto parece ser uma postura semelhante a que Nietzsche observa em algumas correntes de pensamento, como o racionalismo, o criticismo kantiano e o positivismo. Para o pensador alemão, na busca por se apartar dos valores morais da tradição filosófica ocidental, pensadores como Descartes, Kant e Comte apenas executaram um deslocamento de ideais. Se, por um lado, acusavam a filosofia de estar saturada de metafísica, ao acreditaram na supremacia da razão, da ciência e do progresso, recaíram, de acordo com a crítica nietzschiana, em modos de apreender a existência semelhantes em certo sentido dos anteriormente consolidados. Dito de outro modo, o leão combate o ideal da tradição com um ideal que julga ser particular e mais autêntico. Entretanto, ele ainda está no encalço do absoluto, porém atribui a si mesmo, como aqueles descritos por Nietzsche, no famoso aforismo § 125 de *A Gaia Ciência* (1882/2012), ao constatarem a morte de deus. A criatura homem da modernidade matou a noção de deuses. Nietzsche se refere a todos os referenciais eternos da metafísica, porém, ainda pretende estar sob o resguardo de ideais absolutos, como citamos, os ideais de certeza, da técnica, do progresso, da emancipação, da invulnerabilidade, da felicidade, da racionalidade e da constância. O leão almeja a morte de seu senhor, no caso o dragão, contudo, como explica Zaratustra, apesar de poder recusar os imperativos da tradição, o leão ainda não é um criador. “Criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso” (Nietzsche, 1883/2018, p. 26). O gesto do leão pretende tomar o lugar daquele que antes o tiranizava, mas ao permanecer na lógica da busca pela total soberania, ainda não encontrou o novo, ainda não aniquilou o fardo do anseio de absolutos, tal como aqueles que Nietzsche observa que mataram o ideal de deus. Ao tomar para si a magnitude divina, ainda segue a lembrança da transcendência, como os assassinos de deus.

Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos moveremos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? [...] Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais [...] A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? (1882/2012, p. 137-138)

Assim como aqueles que tomaram o lugar de deus ficaram desorientados e sem novas referências, o leão ao buscar suplantar o grande dragão permanece no árido deserto. Para Zaratustra, ainda aí não se mostrou um gesto criador que apontasse para o diferente da manutenção ascética, que no caso do leão, apresenta-se como ascese de si através de si mesmo. Não é na leonina soberania do querer que o inédito se apresenta, de acordo com o profeta persa nietzschiano.

Qual seria a contribuição da figura da criança que não pôde o leão fazer? Assim questiona Zaratustra. Ele explica: “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (Nietzsche, 1883/2018, p. 26). A criança é aquela que descobre. Ao contrário da noção dos mais velhos como mais sábios porque já acumularam mais conhecimento advindo de suas vivências, a criança está no local que mantém sua sabedoria pela inocência. A criança não representa a ingenuidade, mas sim a disposição para estranhar o que lhe aparece. Por não ter acumulado vivências durante longos anos, o novo se mostra a todo instante. Por isso, Nietzsche a relaciona com o esquecimento, pois seu modo de se relacionar com o mundo vai ao encontro do inédito do devir. Também não encontramos na criança nietzschiana a visão romantizada de pureza, pois para filosofarmos para além do bem e do mal, não poderíamos recorrer a moralizações. É objeto de reflexão de Nietzsche o esquecimento criador.

A criança é curiosa, pergunta, não vê problema de estar na posição daquele que descobre porque não sabe. Ela cria porque está na atmosfera da novidade. Ao brincar, converte e até mesmo desconsidera finalidades, separa objetos de seus propósitos para mergulhar no lúdico. Como uma pequena pedra que vira uma bola de futebol, ou uma refeição que pode virar diversão. Quando os adultos advertem a criança para ela não brincar com a comida, é porque não toleram que a função alimentar seja substituída, uma vez que entendem, pela acumulação de seus conhecimentos que foram ensinados a sempre se lembrar, que uma refeição tem por finalidade a ingestão. No entanto, a criança não enxerga funções ou finalidades, ainda que seja assim ensinada, ela acaba se esquecendo por ignorar a obrigatoriedade que o camelo, por exemplo, não consegue se libertar. Ela se lança na descoberta e na possibilidade de diversão,

seja comendo os alimentos, seja fazendo-os seus joguetes, ou até mesmo ingerindo algo não permitido, para a preocupação dos responsáveis. “Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo” (Nietzsche, 1883/2018, p. 26). Ao contrário do leão, o movimento da criança não visa uma emancipação dos seus anseios, sua conquista advém de sua entrega, o que não significa rendição. Ao se entregar ao modo como a relação com o mundo se mostra, pode desta maneira romper com os ideais de causas primordiais e finalidade últimas para adentrar no âmbito existencial a que o dizer-sim nietzschiano se refere.

O esquecimento em Nietzsche, que podemos observar na alegoria da criança, está muito alinhado com a noção de tempo como transição. Esse é um dos grandes motivos pelos quais o contrapomos ao que se entende convencionalmente como trauma. Podemos acompanhar, no segundo capítulo, como na contemporaneidade algo traumático é entendido como aquilo que permanece. Contudo, trauma em sua etimologia tem a ver com o que marca, e o que marca vem da ordem do que incorpora, mas que entra no corpo como assimilação, como elemento novo da constituição própria. Como uma cicatriz que cria uma nova camada e propicia um novo ciclo de recomeço. Em seu caráter existencial, trauma se mostra como incorporação da ferida, não como apagamento dela. Motivo pelo qual, no atendimento de Karla, não buscamos reparar algo ou força-la a se recordar para apagar. Caminhamos, em paciência e atenção, para acompanhar e problematizar seus modos de se articular com seu desassossego, para que talvez ela mesma pudesse aparecer para si de modo novo, como aconteceu ao olhar a foto e sorrir, ciente do acontecido, porém revelando notar uma mudança em sua própria maneira de lidar com sua fragilidade. Zaratustra anuncia algo pertinente nesse sentido:

Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação.
 Sim, é preciso que haja muitos amargos morreres em vossa vida, ó criadores! Assim sereis defensores e justificadores de toda a transitoriedade.
 Para ser ele próprio a criança recém-nascida, o criador também deve querer ser a parturiente e a dor da parturiente. (Nietzsche, 1883/2018, p. 82)

O que Nietzsche aponta é aquilo que vínhamos apresentando na articulação com o *amor fati*, a saber, a inseparabilidade da dor e da alegria na vida. A isso o filósofo alemão chama de dizer-sim, criação e esquecimento. No trecho intitulado *Da redenção* (Nietzsche, 1883/2018), Zaratustra aborda o ressentimento, acusando o que ele nomeia de espírito de vingança e castigo aquilo que sempre busca querer para trás, buscando ajustar o passado. Ele diz: “Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isto seria para mim redenção!” (Nietzsche, 1883/2018, p. 134).

Converter o que passou não como inconformidade e sim como aceitação da relação humana com a transitoriedade é reposicionar a maneira convencional moderna de entender a linearidade temporal como continuidade, no que tange à experiência humana, para estabelecer que até mesmo o passado é desprovido de sentidos apriorísticos. Ou seja, significações diversas podem se apresentar àquele que se relaciona com a imanente efemeridade mostrada no existir humano. Atribuir sentido inédito ao que foi, eis o que é esquecer para Nietzsche.

Não abordamos a noção de trauma através de noções que assumem um psicodinamismo que reatualiza o passado, isto é, que traz de volta um ferimento psíquico ou simbólico que antes não havia ganhado representação na consciência. Se assim concebêssemos, estaríamos na lógica da manutenção e compensação do que foi. Tentamos demonstrar que assim como aquilo que foi é algo consumado, aquilo que fere, ou traumatiza, não é como o registro de um estrondo que ecoa, repetindo continuamente o som inicial que disparou a propagação de ondas sonoras. Zarathustra, em consonância, anuncia: “ensinei-lhes a criar com o futuro, a redimir criadoramente tudo aqui que – foi.” (Nietzsche, 1883/2018, p. 190). Redimir o que foi para Nietzsche é aglutinar a ferida, como no esquecimento por ele ensinado.

3.4 O esquecimento nietzschiano em diálogo com a clínica psicológica fenomenológico-existencial.

Ao iniciarmos nossa investigação, tentamos deixar bem evidente que todo o cuidado e rigor investido para nos aproximarmos da filosofia de Nietzsche tinha desde o começo uma situação clínica como referência constante. Após acompanharmos o atendimento psicológico, observando como a memória era tema de destaque, revisamos os modos como a compreensão sobre lembrança e o esquecimento haviam se consolidado na modernidade, para por fim, analisarmos a crítica de Nietzsche à tradição de pensamento ocidental e seu destaque ao esquecimento como subversão dos paradigmas epistemológicos e como possibilidade de recriação existencial.

Nos primeiros atendimentos com Karla, o medo e a constante vigilância eram os modos predominantes que se mostravam na relação dela com a vida após o acidente. Era muito vívida a lembrança de que sua fragilidade tinha sido exposta. Acompanhamos como a memória parecia presentificar o que lhe ocorrera, sua preocupação era buscar de algum modo se resguardar para que não viesse a passar novamente por uma dor tão grande quanto aquela vivida no dia em que fora atropelada. Com Nietzsche em *Genealogia da Moral: uma polêmica* (1887/2009), pudemos meditar sobre a dor e o sofrimento não pela via que os rechaça, mas que os aproxima para que seus sentidos sejam acolhidos e compreendidos com serenidade, para que modos alternativos de saúde também sejam legítimos na lida humana com a tensão do viver. Se o medo

era o que se apresentava, a atuação na clínica fenomenológico-existencial não poderia se deixar tomar pelo anseio de eliminá-lo, suplantando a primordial importância de compreender como essa sensação se dava. Em diálogo com a filosofia nietzschiana, pudemos refletir sobre a importância de explorar o desgosto que a percepção de perigo e desamparo proporcionam na vida, para que assim, a dinâmica existencial de quem experimenta tal medo pudesse encontrar maneiras outras de se articular.

Com a lembrança constante do acidente, se intensificou um cansaço pela vida. Uma vez que se evidenciou que expectativas podem ser frustradas de modo abrupto, a inconformidade e raiva se acirraram. Karla estabeleceu uma cisão temporal entre antes e depois do acidente, como evidência responsável por uma mudança em si mesma. Contudo, ao acompanharmos o modo como Nietzsche trata a questão do tempo, notamos que inevitavelmente a transitoriedade marca a existência, logo, atentamos a maneira como Karla fincava marcos temporais para explicar e culpar o que lhe ocorrera. Na busca de compreender o modo como ela estabelecia explicações sobre o que aconteceu e ainda acontecia em sua vida, estávamos no encalço do sentido que ela enrijecia. A análise de *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874/2003) foi muito oportuna para refletirmos sobre a experiência do passar do tempo. No atendimento, demo-nos conta de que através da lembrança que ela justificava suas frustrações e indecisões. Cansava-se com a constatação da não soberania de sua vontade na determinação do que poderia lhe ocorrer, ou seja, se às vezes esforçava-se e desapontava-se ao final, o cansaço e o desânimo predominavam.

Karla foi acolhida pelo LAFEPE por conta da questão do suicídio envolvida. Na medida em que acolhemos as queixas dela, pudemos nos aprofundar na sua experiência. Pareceu-nos que o cansaço também era um aspecto presente na vontade de querer morrer. Por se frustrar naquilo que planejava, além do medo de se lançar ao novo, ela preferia sumir, neste caso, morrer era um modo definitivo encontrado por ela para sumir de uma vez por todas. Ao sustentarmos a possibilidade de que ela trouxesse suas insatisfações sem recrimina-la, Karla trazia a lembrança do acidente como motivo de todo seu mal-estar. Nesse aspecto, poderíamos enquadrá-la na categoria de estar passando por um Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT), por entender que ela expressava diversos sintomas desse diagnóstico. De fato, era observável muito do que a nosologia descrevia sobre esse tipo de transtorno, todavia, para que sua experiência com a memória pudesse se desdobrar de outros modos, não poderíamos nos limitar pelos enquadramentos psiquiátricos como maneira de explicar o sofrimento humano em sua ampla inconstância. Se, por um lado, consideramos a importância do diagnóstico, por outro

lado buscamos privilegiar a experiência particular para não perdermos de vista a singularidade, que não é abarcada pela categoria médica.

O intuito de recorrer ao esquecimento nietzschiano não foi para recusar ou anular por completo o TEPT como orientação clínica de tratamento. Nietzsche nos foi oportuno em nossa investigação por problematizar o diagnóstico não apenas nos seus referenciais, mas também nas pressuposições causais nele implícitas sobre tempo, memória e sofrimento na experiência humana. Para conceber o caráter de abertura de possibilidades da existência, entendemos que o esquecimento em Nietzsche estava muito mais afinado com o aspecto criador do próprio existir. Uma vez que o método fenomenológico e as filosofias da existência apontam para a indeterminação ontológica dos entes humanos, a psicologia clínica que toma como bases a fenomenologia-existencial encontra na filosofia de Nietzsche uma potente chave de interpretação e ação no que diz respeito ao gesto de criar a partir do esquecimento, como é demonstrado em *Assim Falou Zaratustra: livro para todos e para ninguém* (1883/2018).

A indecisão apresentada por Karla mesclava seu medo daquilo que não conseguia esquecer e a vontade de controlar o imprevisível. A importância de entender o esquecimento nietzschiano não como apagamento, mas como recriação, contribuiu para que pudéssemos pensar o atendimento como constante jogo de problematizações das indecisões de Karla. Ou seja, assim como no eterno retorno, em que o peso do instante é indispensável na avaliação de suas escolhas, nos atendimentos narrados, era o próprio momento que orientava o exercício clínico, para que talvez Karla pudesse passar a aparecer na vida que era sua, incluindo-se sem a necessidade de subterfúgios advindos da lembrança.

O privilégio proporcionado pela experiência do esquecimento, tal como descrito por Nietzsche, é de poder, de algum modo, relacionar-se de maneira nova com as dores infringidas no corpo, corpo este que não está limitado a epiderme orgânica, mas ao existir humano em sua imanência. O filósofo escreve: “‘Corpo sou eu e a alma’ – assim fala a criança [...] O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido [...] Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria” (Nietzsche, 1883/2018, p.33). A preciosidade dessa sabedoria foi comprovada, poderíamos assim dizer, em vislumbre quando Karla pôde apesar de tudo que havia passado, reportar-se à sua história com um leve sorriso diante de suas cicatrizes, as quais antes despertavam antes majoritariamente lamentação, medo, raiva e desesperança. Dialogar com o pensamento de Friedrich Nietzsche nos demonstrou a importância de acolher o sofrimento em suas diversas camadas e assim, desbravar a possibilidade de novidade até no que aparenta ser o mesmo.

CONCLUSÃO: UM CONVITE À COMEMORAÇÃO

Com o presente trabalho, esperamos ter demonstrado com substancial abrangência, rigor, profundidade e leveza o modo como a noção nietzschiana de esquecimento tem muito a contribuir para a clínica psicológica fenomenológico-existencial, em especial para podermos repensar a categoria diagnóstica de TEPT. Ao partirmos de um atendimento clínico, priorizamos enfatizar nossas meditações sempre remetendo à prática psicoterapêutica. As reflexões aqui apresentadas, ainda que amparadas por complexas elaborações teóricas, foram resultado de situações concretas. Quando Karla foi encaminhada para a equipe do LAFEPE por apresentar questões envolvendo suicídio, o que este trabalho procurou demonstrar foi que, para acolhe-la, precisaríamos estar afinados com seu modo de se relacionar com a vida. Desta forma, a própria relação entre TEPT como fator de risco para o suicídio não poderia ser nosso ponto de partida. Inicialmente, precisaríamos pôr em suspensão a concepção que se orienta por fatores de risco para não nos deixarmos tomar pela lógica explicativa de causas, mas por motivos, pois, desta maneira, acompanharíamos a dinâmica da existência, que se mostra como relacional, entre Karla e o mundo, entre viver e morrer, e entre lembrar e esquecer.

A tarefa de repensar a própria concepção de memória para, em seguida, problematizar alguns aspectos da semiologia e do tratamento do TEPT pôde, assim contamos, aproximar-nos daquilo que para Nietzsche, como também para a clínica fenomenológico-existencial, é tema fundamental, a saber, a experiência da vida em sua imanência. Com Nietzsche, pudemos acompanhar como a crítica ao pensamento puramente técnico não significa negligenciar a ciência, mas entender suas limitações no que tange à experiência humana. Se privilegiamos abordar o TEPT não pelo exame de inúmeros manuais psiquiátricos, mas pela noção central presente no diagnóstico, isto é, a memória, foi para não nos distanciarmos daquilo que se mostrou no atendimento clínico, ou seja, em vez de seguirmos uma orientação estritamente técnica, médica e psicológica, analisamos o caráter existencial. Podemos afirmar que toda nossa pesquisa é um ousado convite para se debruçar sobre a memória executando uma assepsia dos germes do pensamento puramente técnico e normativo. Uma vez que a modernidade ocidental é, em grande parte, tomada pelo pensamento cientificista, com Nietzsche fomos convocados a nos deslocar e construirmos alternativas no modo de filosofar e agir no mundo.

A psicoterapia fenomenológico-existencial encontra no pensador alemão interlocução por alinhar psicologia e filosofia como exercício de pensamento e ação voltados para a existência em sua pluralidade. Abordar o esquecimento nietzschiano é subverter paradigmas, destruir linearidades, recusar certezas, aceitar inconstâncias e criar na descontinuidade do fluxo

do tempo. É ter sabedoria de criança, conciliando descontração e maturidade, como explica Nietzsche no aforismo § 9 de *Além do Bem e do Mal* (1886/2005): “Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar.” (p. 65). Ao descrevermos a criação de uma nova apreensão de si ocorrido no atendimento como análogo ao que Nietzsche classifica como esquecimento, não pretendemos atribuir ao pensador alemão o caminho para a cura psicoterapêutica. Como explicamos ao longo do trabalho, nossa escrita se propôs a dialogar com Nietzsche por entender que seus textos podem contribuir para um exercício de pensamento reflexivo, algo muito importante para a prática clínica. O modo como ele aborda a tragicidade da existência convida a nos aproximarmos da árdua tarefa que é desbravar o mais abissal e absurdo do viver, sempre com a possibilidade, ainda que aparentemente improvável, de encontrar também alegria crescente, pois se vida carrega traços trágicos, também “A tragédia está sentada em meio a esse transbordamento de vida, sofrimento e prazer” (1872/2007, p. 120).

Finalizamos este trabalho retomando nosso percurso de escrita, tal como retratamos, pela memória, aquilo que foi a possibilidade de alegria encontrada por Karla ao seu modo de se recriar, retomando-se a partir de si mesma. Lembrar e esquecer se mostram como experiências que permitem um deslocamento que não encontra restrição espacial, nem mesmo temporal. Reviver pela lembrança aquilo uma vez passado, é constatar que a memória possui uma potência enorme, mesmo no esquecimento, pois neste, até na repetição há a oportunidade de encontrar o inédito. A própria elaboração deste trabalho relevou reflexões que não se mostraram durante a execução dos atendimentos. Retomar os encontros clínicos permitiu até mesmo analisar aquilo já analisado de modo novo.

Em psicoterapia o psicólogo também pode estar à serviço da memória, atento ao que é lembrado, acompanhando as facetas também daquilo esquecido. Concluimos nosso trabalho em comemoração, celebrando: o término do texto, apesar de inúmeras dificuldades pessoais do autor; a sorte de uma boa orientação encorajadora e criteriosa; a esperança de que o trabalho possa ser útil para pesquisadores e interessados no tema; a oportunidade de ter podido acompanhar um relato tão precioso como clínico; e a confiança depositada por Karla no exercício psicoterapêutico como processo de tratamento de uma ferida existencial. Retomamos em alegria nossa caminhada, ressaltando sobretudo que comemorar, além de celebrar, é lembrar junto.

Comemorar é *memorar com*, como revela a etimologia da palavra em sua origem latina, a saber, *commemorare* (Ferreira, 2010). *Com-memorare* é, portanto, recordar junto, do mesmo modo que Karla, em companhia do autor deste texto, pôde, durante as sessões, encontrar novos modos de se articular com suas feridas. A comemoração também se dá neste escrito que é

compartilhado com aqueles eventuais leitores deste relato dissertativo. Em psicoterapia, encontra-se a oportunidade de revisitar e reescrever lembranças, fazendo reinvenções transitando por lágrimas e sorrisos, pelo desespero e pela esperança, pelo que se aproxima da vida e da morte. Ao lembrar junto do outro, aquele que busca o profissional da psicologia pode conseguir se apropriar daquilo que permanece em sua vida.

Ainda no mesmo sentido do apontado acima, é válido mencionar Martin Heidegger, quando participou da comemoração da morte de um grande compositor chamado Conradin Kreutzer, e relatou e refletiu sobre o ocorrido no seu texto *Serenidade* (1959/2000). O filósofo escreveu o seguinte: “Quanto maior o mestre mais completamente a sua pessoa desaparece por detrás da obra.” (1959/2000, p. 11). Na celebração, Heidegger comemorava lembrando de fato em conjunto, pois o evento contava com músicos e cantores presentificando o compositor por meio de seu legado. O modo como os presentes prestigiaram a lembrança de Conradin Kreutzer foi simplesmente ressaltando a importância que a própria memória possui. Em nossa pesquisa comemoramos sobre Karla porque tentamos fazer aparecer sua obra, o legado que ela encontrou pra si mesma e para os que acompanharam com atenção sua história. Karla ganha notoriedade em nosso texto porque não permitimos que ela fosse reduzida a diagnósticos clínicos. Mencionamos que nosso trabalho foi um convite a comemorar porque, assim como ela pôde fazer em psicoterapia, revisitamos o caminho dela no árduo desafio de lembrar e esquecer de dores infringidas em sua vida.

O tratamento, como poderíamos nomear nosso acolhimento, não teve como proposta a necessidade de resgatar lembranças para corrigir as percepções sobre o evento traumático. Se, precisamente, era o gesto de lembrar que propiciava sofrimento, desesperança e medo, a prática clínica não precisaria seguir o mesmo caminho de retomar constantemente a lembrança. Com Nietzsche, pudemos pensar a pertinência de poder esquecer também, uma vez que se entende a proposta do pensador alemão. Com o filósofo, pudemos repensar o estatuto da lembrança, para que, nas situações em que se sofre por não esquecer, seja possível suspender o viés da correção do passado como meio de cura em psicoterapia. As orientações clínicas que buscam, em demasia, encontrar na memória um evento traumático se pautam na lógica da manutenção, do psicodinamismo interiorizado. Precisar lembrar para poder esquecer é ainda seguir a lembrança como chave mestra da memória. Com o esquecimento nietzschiano, lembrança e esquecimento se alternam, de modo que esquecer é assimilar o que não some, é criar na lembrança que repete.

Uma marca que não se apaga é uma história com infindáveis caminhos para ser contada e recontada. O esquecimento como gesto criador, tal como concebido por Nietzsche, pode ser a porta de entrada para o desbravamento pela transitoriedade humana em sua abertura de

possibilidades para outras incontáveis possibilidades, as quais não encontram um propósito último, mas somente o próprio ato de caminhar. A memória na clínica é comemorar, pois permite que a lembrança de quem busca a psicoterapia se apresente na companhia do psicólogo que escuta, em afinação de ambos com o sentido da trama que aparece nas sessões. Certas feridas podem se emoldurar variadas vezes, de diferentes modos.

O esquecimento no âmbito da clínica é similar ao processo de cicatrização. Para exemplificar essa analogia, mencionamos e ilustramos uma antiga arte técnica japonesa usada para reparação de cerâmicas quebrada, conhecida como *kintsugi* (金継ぎ, emenda de ouro). Geralmente quando algo vai para o conserto, esperamos que o resultado seja o mais próximo possível da restauração do que se quebrou inicialmente, ou seja, entendemos que consertar é tornar como era antes, escondendo assim tudo que possa indicar os danos sofridos. Contudo, no que diz respeito ao *kintsugi* não é exatamente essa a compreensão de conserto. Nessa arte, a imperfeição não é um problema, de modo que o reagrupamento das partes quebradas passa a receber destaque propositalmente. Com pó de ouro, os remendos são ornamentados para que as rachaduras não sejam algo a ser escondido, mas destacado. Para além de uma técnica de reparos e ajustes, a sabedoria presente no *kintsugi* envolve a apreciação da fragilidade, dos desgastes e dos recomeços. É o entendimento que a história de algo não pode excluir suas cicatrizes. As marcas carregam a história daquilo que encontra outra espécie de beleza após se quebrar. A disposição dos cacos encontra outra liga, com consistência que não busca esconder as rachaduras, de modo a enobrece-las, salientando a imperfeição como marca de um novo fortalecimento, ainda que marcado pela fragilidade. É admirável a beleza de uma sabedoria que explora a aceitação do despedaçamento como algo inerente ao viver, uma vez que ainda assim é possível encontrar uma nova liga para aquilo que um dia se quebrou. Contemplar a estética do belo na imperfeição é compreender que as cicatrizes não precisam ser escondidas, pois a fragilidade do que se quebra não é um problema.

Figura 1 – Kintsugi



Fonte: (Montalti, 2020, p. 1)

Assim como uma cerâmica reconstruída pela técnica do *kintsugi* ressalta um novo modo de apresentar a beleza e revigoração em meio às marcas não apagadas, o esquecimento de acordo com a filosofia de Friedrich Nietzsche enaltece a beleza do criar e o transbordamento de vida em meios ao caos de existir, até mesmo quando sofrimento, angústia, indecisão ou medo flertam com a morte. Se a vantagem dos que esquecem é viver algo bom pela primeira vez criando significações novas nas próprias marcas, que se possa entender o esquecimento na clínica psicológica fenomenológico-existencial como algo pertinente e agregador, que convida a lembrar junto de modo diferente, comemorando.

REFERÊNCIAS

- Alighieri, D. (2018). *A divina comédia*. 4ª edição. Tradução, comentários e notas Italo Eugenio Mauro. Prefácio Otto Maria Carpeaux. São Paulo: Editora 34. (Originalmente publicado em 1472).
- American Psychiatric Association (2014). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais [recurso eletrônico]: DSM-5*. 5ª edição. Tradução Maria Inês Corrêa Nascimento... et al. Revisão técnica Aristides Volpato Cordioli... et al. Dados eletrônicos. Porto Alegre: Artmed.
- Assis, M. (1979) O Alienista. In: *Obra Completa. Vol. II, Conto e Teatro*. Organizada por Afrânio Coutinho, 4ª edição, ilustrada. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar.
- Assis, M. (1882). Verba Testamentária. In: *Papéis avulsos*. Texto proveniente de A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro. Disponível em: <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>>. Acesso em: 21 de abril de 2021.
- Assis, M. (1884). O lapso. In: *Volume de Contos*. Rio de Janeiro: Garnier. Texto proveniente de A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro. Disponível em: <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>>. Acesso em: 8 de setembro de 2021.
- Bedrickow, R., & Campos, G. W. De. S. (2011). Clínica médica Clínica: a arte de equilibrar a doença e o sujeito. *Rev Assoc Med Bras*; 57(6):610-613.
- Bergson, H. (1999). Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2ª edição. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes (Coleção tópicos). (Originalmente publicado em 1896)
- Bíblia Sagrada (1999). 2ª edição. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. Barueri, SP: Sociedade Bíblica Brasileira.
- Bolaños, R. G., & Segovino, E. (1978). Episódio: Seu Madruga Sapateiro – parte 2. *Chaves* (versão brasileira do seriado mexicano *El chavo del ocho*). México: Televisa (Episódio exibido originalmente em 1973)
- Borges, J. L. (2018). *Ficciones*. 14ª edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Debolsillo.
- Bulfinch, T. (2002). *O livro de ouro da mitologia (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis*. 26ª edição. Tradução de David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Camus, A. (2019). *O estrangeiro*. Tradução Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record. (Originalmente publicado em 1942)
- Cheniaux Junior, E. (2015). *Manual de psicopatologia*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Conselho Federal de Psicologia (2005). *Código de Ética Profissional dos Psicólogos*, Resolução n.º 10/05.

- Deleuze, G. (1976). *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio.
- Deleuze, G. (2006) *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras.
- Dias, R. M. (2011). *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Eysenck, M. W., & Keane, M. T. (2017). *Manual de psicologia cognitiva*. Tradução Luís Fernando Marques Dorvillé, Sandra Maria Mallmann da Rosa. Revisão técnica: Antônio Jaeger. 7ª edição. Porto Alegre: Artmed.
- Ewald, A. P. (2008). Fenomenologia e Existencialismo: articulando nexos, costurando sentidos. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, RJ, ANO 8, N.2, P. 149-165, 1º Semestre.
- Feijoo, A. M. L. C. De. (2011). *A existência para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. Rio de Janeiro: Edições IFEN / Via Verita.
- Feijoo, A. M. L. C. De., & Mattar, C. A. (2014). Fenomenologia como Método de Investigação nas Filosofias da Existência e na Psicologia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Vol. 30 n. 4, p. 441-447, out-dez.
- Feijoo, A. M. L. C. De. (2018). Uma Análise Crítica Dos Estudos Fenomenológicos Sobre Suicídio. In: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (org.) *Suicídio: entre o morrer e o viver*. Rio de Janeiro: IFEN.
- Ferreira, A. B. De. H. (2010). *Míni Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. 8ª edição. Coordenação de edição Marina Baird Ferreira. Curitiba: Positivo.
- Figueirêdo, A. A. F. De. (2019). “O problema é o que você olha...”: de um conjunto amorfo de sintomas não-psicóticos ao nascimento de diagnósticos clínicos-psiquiátricos. Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social.
- Formigosa, F. B. C. (2020). Morte voluntária e morte anunciada na tragédia grega: reflexão sobre nuances do caminhar para morte. In: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (org.) *Suicídio: estudo & ensaios*. Rio de Janeiro: IFEN.
- Foucault, M. (2002). *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª edição. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes... et al. J. Rio de Janeiro: NAU Editora.
- Frezzatti Jr., W. A. (2019). A ciência em Genealogia da moral: a psicologia experimental de Ribot. *Filosofia Unisinos – Unisinos Journal of Philosophy* – 20(2):165-174, may/aug.
- Freud, S. (1980). Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise II). In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 12, pp. 191-203). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1914).

- Freud, S. (1996) *Além do princípio de prazer. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1920)
- Freud, S. (2016). *Obras completas, volume 2: estudos sobre a histeria (1893-1895) em coautoria com Josef Breuer*. Tradução Laura Barreto. Revisão da tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1895)
- Garcia-Roza, L. A. (2009). *Freud e o inconsciente*. 24ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Giacioia Jr., O. (2021). *Ressentimento e vontade: para uma fisio-psicologia do ressentimento em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita.
- Gobry, I. (2007). *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução Ivone C. Benedetti. Revisão técnica Jacira de Freitas. Caracteres gregos e transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Gullar, F. (2015). *Toda poesia*. 21ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Harari, Y. N. (2016). *Sapiens: uma breve história da humanidade*. 13ª edição. Tradução Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM.
- Han, B.- C. (2017). *Sociedade do cansaço*. 2ª edição ampliada. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2000). *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget. (Originalmente publicado em 1959).
- Heidegger. (2005). *Ser e Tempo*. parte I. 15ª edição. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 1927).
- Heráclito (1991). *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução Emmanuel Carneiro Leão. Tradução Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Hesíodo (2007). *Teogonia: a origem dos deuses*. 7ª edição. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras (Biblioteca Pólen / dirigida por Rubens Rodrigues Torres Filho).
- Homero (2013). *Ilíada*. Tradução e prefácio Frederico Lourenço. Introdução e apêndices Peter Jones. Introdução à edição de 1950 E. V. Rieu. São Paulo. Penguin Classics Companhia das Letras.
- Hornby, A. S., Gatenby, E. V., & Wakefield, H. (1963). *The Advanced Learner's Dictionary of Current English*. 2ª edição. London: Oxford University Press.
- Izquierdo, I. (2010). *A arte de esquecer: cérebro e memória*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Viera & Lent.
- Jacó-vilela, A. (org.), Ferreira, A. A. L. (org.), & Portugal, F. T. (org.). (2013). *História da psicologia: rumos e percursos*. 3ª edição. Rev. E ampl. Rio de Janeiro: NAU.

- Kandel, E. R. (2009). *Em busca da memória: o nascimento de uma nova ciência da mente*. Tradução Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). *O amanhã não está a venda*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lent, R. (2010). *Cem milhões de neurônios? Conceitos fundamentais de neurociência*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Atheneu.
- Lesky, A. (1996). *A tragédia grega*. 3ª edição. Tradução Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.
- Machado, R. (2001). A alegria e o trágico. In: *Leituras de Zarathustra*. Rosa Dias, Sabina Vanderlei, Tiago Barros organizadores. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ.
- Marton, S. (1990). *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora brasiliense.
- Michaelis (2009). *Dicionário escolar alemão: alemão-português, português-alemão*. Alfred J. Keller. São Paulo: Editora Melhoramentos (Dicionário Michaelis).
- Minois, G. (1995). *História do Suicídio: A sociedade ocidental perante a morte*. Lisboa: Teorema Portugal.
- Monson, C. M., Resick, P. A., & Rizvi, S. L. (2016). Capítulo 2: Transtorno de estresse pós-traumático. In: Barlow, D. H (Org). *Manual clínico dos transtornos psicológicos: tratamento passo a passo* [recurso eletrônico]. Tradução Roberto Cataldo Costa. Revisão técnica Antonio Carlos Scherer Marques da Rosa, Elisabeth Meyer da Silva. 5ª edição. Porto Alegre: Artmed.
- Montalti, M. (2020). [www.istockphoto.com](https://www.istockphoto.com/br/foto/antiga-tigela-preta-raku-japonesa-quebrada-reparada-com-t%C3%A9cnica-kintsugi-de-ouro-gm1280370315-378700358). Disponível em: <
<https://www.istockphoto.com/br/foto/antiga-tigela-preta-raku-japonesa-quebrada-reparada-com-t%C3%A9cnica-kintsugi-de-ouro-gm1280370315-378700358>> Acesso em: 22 de nov de 2021.
- Nascentes, A. (1955). *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Tomo I. Prefácio W. Meyer Lübke. 2ª tiragem. Rio de Janeiro: F. Alves.
- Nasser, E. (2015). *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. Editora responsável Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola (Sendas & Veredas).
- Nietzsche, F. W. (2003). *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará (Conexões; 20). (Originalmente publicado em 1874).
- Nietzsche, F. W. (2005). *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. 17ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1886).
- Nietzsche, F. W. (2005). *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* (volume I). 12ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1878).

- Nietzsche, F. W. (2007). *O nascimento da tragédia ou o helenismo e pessimismo*. 6ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1872).
- Nietzsche, F. W. (2008). *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1888).
- Nietzsche, F. W. (2009). *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 2ª edição. Tradução e prefácio Pedro Sússekind. São Paulo: Editora 7 Letras. (Originalmente publicado em 1872).
- Nietzsche, F. W. (2009). *Genealogia da moral: uma polêmica*. 7ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1887).
- Nietzsche, F. W. (2012). *A gaia ciência*. 2ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1882).
- Nietzsche, F. W. (2013). Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral. In: *O livro do filósofo*. Prólogo Ciro Mioranza. Tradução Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala (Coleção O Essencial de Nietzsche). (Originalmente publicado em 1873)
- Nietzsche, F. W. (2014). *Crepúsculo dos ídolos ou Como se filosofa com o martelo*. Tradução Jorge Luiz Viesentein. Petrópolis: Vozes (Coleção Vozes de Bolso). (Originalmente publicado em 1889).
- Nietzsche, F. W. (2016). *Aurora: reflexões sobre os conceitos morais*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso (Originalmente publicado em 1881)
- Nietzsche, F. W. (2016). *O anticristo: a maldição do cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicados respectivamente em: 1888 e 1900).
- Nietzsche, F. W. (2017). *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* (volume II). Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso. Originalmente publicado em 1886).
- Nietzsche, F. W. (2018). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 4ª reimpressão. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1883).
- Netto, N. B. Capítulo I. In: *Conselho Federal de Psicologia - CFP. O Suicídio e os Desafios para a Psicologia*. Brasília: CFP.
- Pedroni, F. (2014). Chronos e Kairós: determinações poéticas para o tempo vivido. *Revista do Colóquio de Arte e Pesquisa do PPGA-UFES*, ano 4, v.3, n.6, junho.
- Pierre-Marie, M. (2009). Memória e caráter: Aristóteles e a história pessoal. In: Brancacci, A., & Gigliotti, G. (eds.). *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et*

- Husserl. Napoli: Bibliopolis, 2006, p. 47-87. Tradução João Hobuss e Sonia Maria Schio [UFPEl]. *Dissertatio* [30], 11 – 44 verão de 2009.
- Platão. (2011). *A República*. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Saraiva de Bolso).
- Platão (2016). *Fédon: (ou Da Alma)*. Tradução, comentários e edição de Edson Bini. São Paulo: Edipro.
- Ricœur, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François et al. Campinas, SP: Editora Unicamp.
- Rossi, Paolo. (2010). *O passado, a memória e o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP.
- Sá, R. N. De. (2013). Capítulo 19: As influências da fenomenologia e do existencialismo na psicologia. In: Jacó-vilela, A. (org.), Ferreira, A. A. L. (org.), & Portugal, F. T. (org.). *História da psicologia: rumos e percursos*. 3ª edição. Rev. E ampl. Rio de Janeiro: NAU.
- Schacter, D. L., & Wagner, A. D. (2014). Aprendizado e memória. In: *Princípios de neurociências*. 5ª edição. Editores Eric Kandel et al. Tradução Ana Lúcia Severo Rodrigues et al. Revisão técnica Carla Dalmaz, Jorge Alberto Quillfeldt. Porto Alegre: AMGH.
- Schestatsky, S., Shansis, F., Ceitlin, L. H., Abreu, P. B. S., & Hauck, S. (2003) A evolução histórica do conceito de estresse pós-traumático. *Rev Bras Psiquiatr*, 25 (supl I): 8- 11.
- Schultz, D. P. & Schultz, S. E. (2016). *História da psicologia moderna*. Tradução da 10ª edição norte-americana por Marília de Moura Zanella, Suely Sonoe Murai Cuccio & Cintia Naomi Uemura. Reimpressão da 3ª edição. São Paulo: Cengage Learning.
- Silva, M. (2018). O banzo, um conceito existencial: um afroperspectivismo filosófico do existir-negro. Griot: *Revista de Filosofia*, Amargosa/Bahia, v.17, n.1, p.48-60, junho.
- Sófocles. (2004) *A trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona*. 11ª edição. Tradução do grego, introdução e notas Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Souza, T. G. De. (2017). *O conceito de trauma psíquico: Das suas origens no século XIX ao Transtorno de Estresse Pós-Traumático*. V.1. Trabalho de conclusão de curso [Psicologia Bacharelado]. Volta Redonda, RJ: Universidade Federal Fluminense.
- Veloso, C. (1986). Dom de iludir. In: *Totalmente demais*. Polygram.
- Vernant, J.- P. (2014). Ambiguidade e reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo Rei. In: Vernant, J.- P., & Vidal-Naquel, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva (Estudos 163 / dirigido por J. Guinsburg).
- Wahrig-Burfeind, R. (2011). *Wahrig: dicionário semibilingue para brasileiros/alemão*. Tradução Karina Jannini e Rita de Cássio Machado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

- Weirich, H. (2001). *Lete: arte e crítica do esquecimento*. Tradução Lya Luft. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Yang, A. (1995). *The harmony of illusions: inventing post-traumatic stress disorder*. Printed in the United States of America by Princeton Academic Press.
- Yates, F. A. (2007). *A arte da memória*. Tradução Flavia Bancher. Campinas, SP: Editora da Unicamp.