

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO E DOUTORADO EM
FILOSOFIA

VICTOR CAMPOS SILVA

A GENEALOGIA COMO *HEILKUNST*: A VIVÊNCIA TERAPÊUTICA DA
GENEALOGIA DE NIETZSCHE

CURITIBA

2018

VICTOR CAMPOS SILVA

**A GENEALOGIA COMO *HEILKUNST*: A VIVÊNCIA TERAPÊUTICA DA
GENEALOGIA DE NIETZSCHE**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto-senso em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jelson Roberto de oliveira

CURITIBA

2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Giovanna Carolina Massaneiro dos Santos – CRB 9/1911

Silva, Victor Campos
S586g A genealogia como *Heilkunst*: a vivência terapêutica da genealogia de
2018 Nietzsche / Victor Campos Silva ; orientador: Jelson Roberto de Oliveira. –
2018.
245 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2018
Bibliografia: f. 235-245

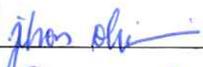
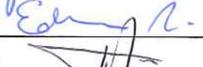
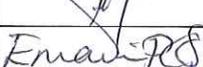
1. Filosofia. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. Genealogia
(Filosofia). 4. Saúde. 5. Doenças. I. Oliveira, Jelson Roberto de. II. Pontifícia
Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDD 20. ed. – 174.9574

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 17
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE

Victor Campos Silva

Aos vinte e sete dias do mês de abril de dois mil e dezoito, às catorze horas na sala de defesa no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Victor Campos Silva** intitulada: A GENEALOGIA COMO HEILKUNST: A VIVÊNCIA TERAPÊUTICA DA GENEALOGIA DE NIETZSCHE. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Oliveira, Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Dr. Antonio Edimilson Paschoal, Dr. Ernani Pinheiro Chaves e Dr. Oswaldo Giacoia Junior. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson Oliveira, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca entregou ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 00 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR			9,5
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca – PUCPR			9,5
Prof. Dr. Antonio Edimilson Paschoal – UFPR			9,5
Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves – UFPA			9,5
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior – UNICAMP			9,5
MÉDIA FINAL	9,5	CONCEITO	A

CIENTE -


Prof. Dr. Ericson Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

VICTOR CAMPOS SILVA

**A GENEALOGIA COMO *HEILKUNST*: A VIVÊNCIA TERAPÊUTICA DA
GENEALOGIA DE NIETZSCHE**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto-senso em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor 1(_____) Instituição 1_____

Professor 2(_____) Instituição 2_____

Professor 3(_____) Instituição 3_____

Professor 4(_____) Instituição 4_____

Curitiba, 27 de abril de 2018

Para minha filha Louise.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais Eliana de Fátima Campos Silva e Oswaldo de Andrade Silva, e minha irmã Jéssica pelo apoio e ajuda constante. Agradeço também à já não tão pequenina Louise pela paciência que teve em permitir que o papai estudasse.

Meus agradecimentos especiais ao professor Jelson Oliveira pela orientação e pelos vitais conselhos; agradeço também ao professor Antônio Edmilson Paschoal, pela ajuda no início da pesquisa e pela confiança que sempre me dispensou.

Agradeço à PUCPR pelos anos de parceria e pelo ambiente sempre mais do que excelente para a produção acadêmica. E por fim, agradeço à Capes por possibilitar a realização desta pesquisa, e a todos aqueles que não podem ser citados aqui: colegas de estudo e debate da PUC-PR, amigos e familiares que, de uma forma ou de outra, foram vitais para este trabalho; a todos vocês: obrigado!

“Ele olha agradecido para trás - agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e vôos de pássaro em frias alturas. Como foi bom não ter ficado ‘em casa’, ‘sob seu teto’, como um delicado e embotado inútil! Ele estava fora de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo - e que surpresas não encontra! Que arrepios inusitados! Que felicidade mesmo no cansaço, na velha doença, nas recaídas do convalescente! Como lhe agrada estar quieto a sofrer, tecer paciência, jazer ao sol! Quem, como ele, compreende a felicidade do inverno, as manchas de sol no muro? (...) E, falando seriamente: é uma cura radical para todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe -) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, "mais sadio". Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente” (HH, Prefácio, 5).

RESUMO

Partindo da premissa de que a genealogia de Nietzsche é o resultado de uma vivência, buscamos aqui resgatar o horizonte de produção do conceito de genealogia através da ótica de um exercício terapêutico. Para tanto, levamos em consideração o tempo e o contexto em que Nietzsche teve sua formação intelectual, apontando para o fato de que não é possível desconectar a construção desse procedimento crítico -a genealogia- da história de suas vivências. A genealogia não é um procedimento inventado em 1887, mas foi desenvolvida em *Schulpforta*, nas fontes e influências filológicas de *Bonn* e *Leipzig*, nas heterodoxias de sua filologia à época de Basileia, no diálogo com a historiografia, a ciência e a filosofia de seu tempo; na suspeita das origens nada sacras dos valores morais; na desconfiança às promessas de futuro; e na identificação da vontade de poder como “o fato primordial da história” [*das Ur-Faktum aller Geschichte*] (BM 259). Foi somente a partir da vivência dessas diferentes técnicas e perspectivas que o “médico filosófico” (GC, Prólogo 2) foi capaz de criar aquele procedimento que é ao mesmo tempo uma interpretação e uma “arte de cura” [*Heilkunst*] (BM 254): a genealogia. “Fermentada como uma poção mágica a partir de sucos, metais e ossos dos mais estranhos” (HF, p. 8), sua crítica tardia pôde ensejar apresentar-se como uma “arte de cura”, e como um exercício crítico autorreferente em que o “médico” é capaz de “receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses” (HH, Prólogo 5).

Palavras-chave: Genealogia. Terapia. Saúde. Doença. Vivência.

ABSTRACT

Starting from the premise that the genealogy of Nietzsche is the result of an experience, we seek here to rescue the production horizon of the concept of genealogy through the perspective of a therapeutic exercise. For this, we take into account the time and context in which Nietzsche had his intellectual formation, pointing out that it is not possible to disconnect the construction of this critical procedure - genealogy - from the history of his experiences. Genealogy is not a critical procedure invented in 1887, but was developed in *Schulpforta*, in the sources and philological influences of *Bonn* and *Leipzig*, in the heterodoxies of his philology at his time on Basel, in the dialogue with the historiography, science and philosophy of his time; in the suspicion about the origins nothing sacred of the moral values; in distrust of promises of the future; and in the identification of the will to power as “the primordial fact of history” [*of the Ur-Faktum aller Geschichte*] (BM 259). It was only through the experience of these different techniques and perspectives that the “philosophical physician” (GC, Prologue 2) was able to create that procedure which is both an interpretation and an “art of healing” (*Heilkunst*) (BM 254): the genealogy. “Fermented like a magic potion from juices, metals, and bones of the strangest sources” (HF, p.8), his late criticism might present itself as an “art of healing,” and as a self-referential critical exercise in which the “physician” is able to “prescribe to one self health in small doses” (HH, Prologue 5).

Key-words: Genealogy. Therapy. Health. Disease. Experience

Lista de abreviaturas e siglas

A – Aurora

AC – O Anticristo

BM – Além de bem e mal

CW – O Caso Wagner

CI – Crepúsculo dos ídolos

CoEx-II – Considerações extemporâneas-II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida

EH – Ecce homo

FTG – A Filosofia na Época Trágica dos Gregos

GC – A Gaia Ciência

GM – Para Genealogia da Moral

HH – Humano, demasiado humano I

HHII – Humano, demasiado humano II¹

HH-AS – Humano, demasiado humano II – O Andarilho e sua sombra

HH-OS – Humano, demasiado humano II – Miscelânea de opiniões e sentenças

HF – Homero e a Filologia Clássica

NW – Nietzsche contra Wagner

NT – O Nascimento da Tragédia

ZA – Assim falou Zaratustra

As citações dos textos de Nietzsche acompanham a indicação do capítulo em algarismos romanos e a indicação do aforismo em algarismos arábicos. No caso de textos como Ecce Homo e Assim falou Zaratustra, a indicação pode vir demarcada pelo título da seção. Os apontamentos póstumos e a maioria das cartas utilizadas são numerados pelo ano de aparecimento seguindo o modelo da organização numerada do acervo digital facsimile da

¹ Utilizamos este estilo de referência especificamente em para menção ao prólogo do livro de Humano II. Por exemplo: (HHII, Prólogo, 6).

“Nietzsche Source” (<http://www.nietzschesource.org>). No caso das referências dos apontamentos póstumos utilizamos o formato: (NF-1883, 4[34]), indicando os respectivos ano e localização. Para as cartas de Nietzsche, adotamos o formato: (BVN-1888, 973), indicando também o ano e a localização.

SUMÁRIO

Introdução	12
1.1 - Os anos iniciais da formação “filológica” de Nietzsche.....	22
1.1.1- Filologia e Psicologia como Hermenêutica em <i>Schulpforta</i>.....	23
1.1.2 - Uma Filosofia da História para a História da Filologia.....	30
1.1.3 - Nietzsche entre metodologias filológicas	41
1.1.4 - Nietzsche e a filologia como <i>Anschauung</i>	50
1.1.5 - Da crítica ao método histórico à filologia do futuro.....	63
1.2 - “ <i>O filosofar histórico é doravante necessário</i> ”: A retomada do sentido histórico	75
1.2.1 – A perspectiva histórica.....	77
1.2.2 – A história dos sentimentos morais contra a metafísica	83
1.2.3 – Progresso e idealismo	90
1.3- A genealogia de Nietzsche e suas novas questões epistemológicas	95
1.3.1- Devir e Vontade de Poder	98
1.3.2- A “morte de Deus” e a superação da verdade	104
1.3.3- A crítica às teleologias e ao ideário de progresso	109
PARTE II – A VIVÊNCIA TERAPÊUTICA DE NIETZSCHE	121
2.1- Pressupostos da <i>Heilkunst</i> nietzschiana	125
2.1.1- Significações de saúde e doença	126
2.1.2 - A transfiguração nietzschiana de saúde e doença	136
2.1.3- Os diferentes usos de Saúde e Doença nos escritos de Nietzsche	140
2.2 – Um procedimento crítico-terapêutico.....	147
2.2.1- O caráter não metodológico da genealogia de Nietzsche	149
2.2.2- O valor da genealogia de Nietzsche	154
2.2.3 - O médico de si contra a multidão: Do “médico da cultura” ao “médico de si”	159
2.2.4 – O pressuposto fisiopsicológico de Zarathustra ou a necessidade de saúde da “grande saúde”	166
2.2.5- Sobre o destino da terapia nietzschiana	175
2.2.6 - Das “pequenas terapias” à <i>Heilkunst</i> de Nietzsche	183
2.3- Estratégias da <i>Heilkunst</i> de Nietzsche	194

2.4 – “ <i>Die Heilkunst der Zukunft</i> ”: Por uma superação do registro moral....	202
2.4.1- “A vontade de não verdade”: Da Verdade à (Grande) Saúde	204
2.4.2- “A Vontade de Crueldade”: Nietzsche e sua “máquina de guerra”.....	210
2.4.3- “A Vontade de Volúpia”: A Sensualidade contra o Pudor Moral.....	219
2.4.4- “A Vontade de Poder” como seleção e cultivo da grandeza.....	223
Conclusão	232
Referências	235

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto de uma vivência. Ele é o resultado de ensaios e experimentações com o tema que podem ser retrodatadas ao ano de 2010, quando, ainda na especialização, iniciamos nossas primeiras tentativas formais de apresentar uma interpretação dos escritos de Nietzsche. À época, como um deslocado historiador no ambiente da filosofia, ainda procurando uma ambientação em meio à linguagem e estilo do texto nietzschiano, culminamos em um estudo do procedimento genealógico de Nietzsche, neste caso, indagando acerca da possibilidade de *Um Diagnóstico-Terapêutico na Genealogia de Nietzsche*.

Foi a partir desse impulso inicial que ao iniciar o Mestrado nos deparamos com a hipótese de Paul van Tongeren sobre *O filósofo como clínico da crítica à cultura*. Esse texto, que nos agradou não apenas pela tese que defendia, mas também pela forma histórica² com que tratou sua investigação, nos fez repensar nosso posicionamento ao indagar sobre uma terapêutica filosófica em Nietzsche. Essa mudança ocorre, pois em nossos primeiros embates tinha ficado claro que a “tarefa” do “médico da cultura” (NF-1872, 23[15])³ era transformar a moral que é objeto de sua crítica, i. é, sua genealogia filosófica buscaria materialmente criar uma nova moral, “uma moral para o futuro” a partir de uma transvaloração de todos os valores. Essa hipótese, como demonstrou van Tongeren, é perfeitamente plausível se levarmos em consideração os primeiros escritos de Nietzsche como é o caso de suas *Considerações Extemporâneas*⁴. Ali, definitivamente é possível observar um debate que tem como pretensão uma transformação material da cultura *in loco*, ou seja, de fisicamente proporcionar uma transformação da cultura e da moral como um todo. No entanto, de acordo com Tongeren, a materialidade dessa transformação da cultura se modifica ao passo que a história do “perguntar” [*das fragen*]

² Por forma histórica aqui, pretendemos apenas indicar a estratégia do autor de repassar diversos momentos e mudanças dos escritos de Nietzsche para apresentar sua hipótese acerca da modificação no estilo de perguntar e da experimentação nietzschiana.

³ O termo “médico da cultura” é mencionado em uma anotação de projeto de uma obra com o título “O filósofo como médico da cultura” (NF-1872, 23[15]); e em carta a Carl von Gersdorff de 02/03/1873 (BVN-1873, 298); em outra carta à E. Rohde de 1873: “filósofo como médico da cultura” (BVN-1873, 300); e em uma anotação desse mesmo ano de 1873 (NF-1873, 30[8]).

⁴ Esse é o caso da tese apresentada na segunda consideração extemporânea: *Da utilidade e inutilidade da História para a vida*, em que encontramos uma crítica à cultura muito mais ligada ao projeto pedagógico que acompanha o pensamento de Nietzsche à época.

de Nietzsche se torna mais complexa e autorreferente. Nas palavras do intérprete, “alguma coisa se modificou no desenvolvimento do filósofo do início da década de 70 até a ideia de espírito livre do ano de 1886” (TONGEREN, 2010, p. 271). Essa “coisa” que se modifica nos escritos de 1886 é a referência de sua crítica, do seu próprio perguntar, pois cada vez mais “o pensador coloca perguntas a si mesmo que não são retóricas, e que ele frequentemente não consegue responder; ele mesmo então se converte em uma pergunta para si próprio. E cada vez mais esse questionamento se refere à sua pergunta mesma.” (2010, p. 277). Dentro dessa perspectiva autorreferente, sua crítica à cultura passa a ser identificada como o início de uma nova estratégia crítica. A partir dos prefácios de 1886 e do livro V de *Gaia Ciência*, toda forma de crítica à cultura seria, em tese, uma crítica à cultura de si mesmo, onde o filósofo seria, ao mesmo tempo, laboratório, médico, e espécime de uma cura radical empreendida pela crítica genealógica (TONGEREN, 2010, p. 280). Essa autorreferência de seu perguntar, verdadeiro exercício de dobrar a dúvida sobre si mesmo, atua como uma nova estratégia de questionamento que, sem uma distinção cartesiana entre sujeito e objeto ou indivíduo e cultura, permite ao filósofo radicalizar suas questões na forma de um experimento filosófico. Nietzsche, neste caso, não estaria mais preocupado em encontrar instrumentos materiais para transformar a cultura, pois sua crítica se daria no próprio corpo do filósofo que realiza a crítica, em sua própria vivência filosófica (*cf.* GC, Prefácio, 3). Essa foi a base da ideia que à época chamamos de “grande terapia”.

Ao falar de “*A Genealogia como Heilkunst*”⁵, também não podemos deixar de

⁵ No que se refere à escolha do termo alemão *Heilkunst* e da palavra “terapêutica” para servir como título desta tese, não encontramos uma razão especial para além daquela que cerca nossa hipótese, de que nos escritos de Nietzsche é possível identificar não apenas uma retórica de saúde e doença presente em todos os escritos de Nietzsche, mas a própria construção de sua crítica genealógica parece ser gestada no berço de uma retórica médico-curativa em que o filósofo passa a colocar a si mesmo como experimentador dos problemas da cultura. O uso da palavra *Heilkunst* e sua tradução como “terapêutica” no título não possui nenhuma razão especial para além da fidelidade com nossas primeiras intuições. Segundo Ernani Chaves, a tradução da palavra *Heilkunst* nos escritos de Nietzsche é controversa em função de sua ligação com o sentido moderno da palavra “terapia”, facilmente associado à medicina e psicanálise, o autor dá preferência ao uso da tradução como “Arte de Curar” (*cf.* CHAVES, 2007, p. 112, nota 1). Paulo César de Souza, por sua vez, utiliza duas formas para traduzir o termo *Heilkunst*, “Arte da Cura” em (BM 234) e, no mesmo texto “Terapia” (BM 254). De nossa parte, não vemos problemas nos dois usos, na verdade, intercalamos *Heilkunst*, terapia, terapêutica e arte de cura em nosso texto como sinônimos. Desde que tenhamos sempre em mente que, nenhuma metodologia científica ou receita de conduta acompanha o uso da palavra terapia/terapêutica associada ao texto de Nietzsche. Dos autores que compõem o debate em torno das temáticas de saúde em Nietzsche, poderíamos conjecturar -em sentido lato- que uma das primeiras interpretações que associam a ideia de “cura”, “terapia” e “cuidado” ao pensamento de Nietzsche pode ser atribuída à Michel Foucault e sua caracterização em 1881-82 da estreita relação entre a história da filosofia

dever à hipótese de Tongeren na atual pesquisa, no entanto, com toda a certeza exploramos aqui novos rumos da terapia nietzschiana. Se deixarmos de lado por um momento nosso título principal -mais geral e abrangente- e focarmos a especificidade do subtítulo: *A Vivência Terapêutica da Genealogia de Nietzsche*, encontraremos dois pontos que, coadunados, tornam esta pesquisa única no debate nietzschiano. Em primeiro lugar, tomamos como hipótese central de trabalho algo que, embora possa ter sido intuído em nossa pesquisa anterior, com toda a certeza não foi diretamente problematizado: a ideia de que a própria genealogia enquanto instrumento de crítica filosófica já atua como a própria “arte de cura” expressa nos prefácios de 1886 e nos textos de 1888. Como segundo ponto, levantamos a hipótese de que a formação desse procedimento curativo, se associado ao procedimento genealógico, não pode ignorar ou ser lido à parte da história de vivências e experimentos que compuseram a formação dessa genealogia. Nesse contexto, partimos do princípio de que não se pode fugir de sua própria história, do

Ocidental e o imperativo ético do “cuidado de si” [*souci de soi*]. No entanto, o artigo de Malcon Pasley (1978) *Nietzsche's Use of Medical Terms*, tem o mérito de ser o primeiro estudo formal sobre os termos médicos nos escritos Nietzsche. Neste texto, Pasley nos oferece uma das primeiras leituras sobre a temática da saúde e dos termos médicos nos escritos de Nietzsche, trata-se de um texto que é muito feliz no resgate das metáforas médicas de Nietzsche, mas que perde o rumo ao tomar como ponto central de sua crítica a relação entre a saúde pessoal de Nietzsche e sua filosofia. O artigo de Mark Letteri (1990), *The theme of health in Nietzsche's thought*, aparece como no início da década de 1990 adiantando algumas hipóteses contemporâneas acerca do naturalismo nietzschiano em sua busca pela compreensão do tema da saúde em Nietzsche através do rastreamento de suas teses sobre o “corpo”, a “terra” [*earthliness*] e o “poder”. Na sequência, poderíamos mencionar a publicação do trabalho de Patrick Wotling (1991), que apesar de tratar as questões de saúde e doença de forma indireta em seu texto: *Nietzsche et le problème de la civilisation*, tem o mérito de ter sido um dos primeiros trabalhos a associar o pensamento de Nietzsche à uma “metáfora médica”, em especial, ao abordar a temática da substituição da verdade pela saúde como referencial de sua crítica. Em sentido similar, o trabalho de Daniel Ahern (1995), *Nietzsche as Cultural Physician*, analisa de forma introdutória os conceitos de saúde e doença, oferecendo um “ponto de vista clínico” do filósofo como “médico da cultura” sem, contudo, estabelecer uma diferenciação entre a medicina de sua extemporânea e seus escritos tardios. No Brasil, o breve texto de M. Cristina A. Vieira (2000) sobre a “grande saúde” que oferece uma breve leitura desse conceito e de sua relação com a perspectiva sacerdotal. Nos autores franceses, encontramos Laurent Cherlonneix (2002), a argumentar em Nietzsche: *santé et maladie, l'art*, que o trabalho filosófico de Nietzsche poderia ser sumariamente identificado como uma “arte de cura” e uma “filosofia médica” da cultura. Em *La Maladie, critère des valeurs chez Nietzsche: Prémices d'une psychanalyse des affects*, Ariane Bilheran (2005), oferece uma análise psicanalítica do pensamento de Nietzsche. Já Michael Ure (2008), primeiro autor a usar o termo terapêutica para definir o pensamento de Nietzsche, estabelece em *Nietzsche's Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*, uma leitura psicológica dos escritos intermediários Nietzsche, associando-o ao pensamento de Freud, à noção de “cuidado de si” de Foucault, e ao estoicismo. Por último, é necessário mencionar o trabalho de Marta Faustino (2013), *Nietzsche e a Grande Saúde: Para uma Terapia da Terapia*. Este é, a nosso ver, uma das mais interessantes contribuições sobre a ideia de terapia nos escritos de Nietzsche, sobretudo, pela oposição que apresentamos para com suas teses. Para Faustino, o trabalho de Nietzsche oferece um claro roteiro para a recuperação e reforma da cultura como um todo, algo que identificamos ser extremamente problemático associar ao filósofo que compreende que “Nada é tão pouco sadio, em meio à nossa pouco sadia modernidade, como a compaixão cristã. Ser médico nisso, ser implacável nisso, nisso manejar o bisturi” (AC 7).

acúmulo de experiências e vivências que, no perfazer de uma vida, promovem a construção de uma subjetividade no homem. Compreender a formação da genealogia de Nietzsche como uma vivência é literalmente lê-la como o perfazer de uma vida, como o resultado cumulativo de suas experiências e de uma construção não planejada de um projeto filosófico que, tal como o mito, revela somente no fim o caminho trágico de seu protagonista. Demonstramos assim, que é impossível separar a genealogia de Nietzsche da história que a compõe como uma forma de crítica e interpretação filosófica. Pois assim como sua leitura do conceito de “grande saúde” enseja a necessidade de contrários e de uma multiplicidade de espectros de saúde, também sua genealogia é a expressão de um percurso múltiplo.

Tomando a genealogia como objeto primário de nossa investigação, partimos do pressuposto de que não se separa a genealogia do corpo que a faz, e assim, buscamos compreender a história da formação de seu procedimento crítico como o roteiro de uma vivência, de uma práxis investigativa em direção ao conhecimento, (re)conhecimento e transfiguração de si mesmo como doente; processo este que é fundamental para toda forma de cura (*Kur*) e recuperação (*Genesung*) presente no discurso nietzschiano (cf. HH, Prefácio, 5). A hipótese central que embasa esta pesquisa, portanto, está representada na ideia de que a genealogia, se compreendida como uma vivência, se apresenta como a história de um procedimento terapêutico. Sua genealogia filosófica, enquanto um exercício de recuperação e convalescença da cultura, coaduna com o percurso de suas vivências e, tal como em sua descrição da filologia clássica, foi “emprestada de outras ciências e fermentada como uma poção mágica a partir de sucos, metais e ossos dos mais estranhos” (HF, p. 8).

No que se refere à opção metodológica apresentada nesta pesquisa, constatamos que a grande maioria dos estudos acadêmicos sobre Nietzsche datam do início do século XX, polarizando-se ao longo dos anos em dois grupos aparentemente distintos. De um lado, temos uma vertente pouco preocupada com o estudo histórico-filológico da obra de Nietzsche, e que buscava tomar sua filosofia como uma espécie ferramenta ou

metodologia crítica. Esses intérpretes, como Foucault, Deleuze⁶ e Derrida, “buscavam pensar a atualidade através do pensamento de Nietzsche, mas não buscavam propriamente pensar a atualidade do pensamento desse filósofo” (MARTON, 2011, p. 114), quiçá, a história de seu desenvolvimento e produção. Nietzsche, nesse contexto, era tomado como uma espécie de novo milagre grego, dado que a superação da metafísica e a originalidade de sua crítica o deslocavam em relação a seus pares. Acima de tudo, ele era o filósofo da crítica, o “filósofo da suspeita”⁷, da extemporaneidade. Essa linha de interpretação, notadamente francesa, preferiu ler o filósofo alemão removido da tradição metafísica que o precedia.

Por outro lado, assumindo uma postura mais histórica para com o pensamento de Nietzsche, desenvolve-se uma linha de interpretação que entende sua filosofia como uma espécie de desdobramento e esgotamento das ideias e esperanças gestadas pelas discussões filosófico-científicas do século XIX⁸. Para esse variado e plural conjunto de interpretações, a preocupação não é propriamente uma apropriação do pensamento de Nietzsche, mas uma tentativa de, debatendo suas teses, apresentar-lhe novas leituras e diferentes possibilidades de interpretação. Um elemento que pode ser destacado nesse conjunto de leituras é a compreensão da contingência e contextualização dos textos de Nietzsche, ou seja, de que longe da tão afamada solidão e extemporaneidade, Nietzsche estaria, na verdade, em contato com os principais debates acadêmicos, políticos, e

⁶ A própria noção de “conceito”, se tomada como a matéria prima da filosofia, como afirmou Deleuze (cf. 1976, p. 4), pode servir como um elemento de distanciamento entre o filósofo, suas ideias e a história de sua produção. Nietzsche, por sua vez, já foi apontado como sendo um dos mais clássicos exemplos de um filósofo deslocado de seu tempo: um “extemporâneo”, um “imoralista”, uma “dinamite” para os tempos modernos. Se somarmos a esse contexto o tom profético de Assim falou Zaratustra e seu constante afastamento dos referenciais mais básicos da filosofia ocidental, fica ainda mais fácil compreender a razão de Nietzsche ter sido considerado, por uma grande quantidade de comentadores, um filósofo deslocado de seu tempo, um extemporâneo no melhor sentido do termo.

⁷ Esta descrição foi primeiro cunhada por Paul Ricoeur, que sugeriu que Marx, Nietzsche e Freud poderiam ser considerados uma “escola de suspeita”. Ver: RICOEUR, P.. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage (New Haven and London: Yale University Press, 1970), pp. 32–6.

⁸ No que se refere à adoção de uma postura histórico-filológica dos escritos de Nietzsche alguns pesquisadores se destacam. Poderíamos apontar, por exemplo, a metodologia presente na edição crítica das obras de Nietzsche realizada pelos italianos G. Colli e M. Montinari, as pesquisas realizadas por Werner Stegmaier e sua chamada “interpretação contextual”. Destacam-se também os trabalhos realizados por pesquisadores anglo-saxões, como a exemplo de: R. Geuss, R. Schacht, A. K. Jensen, Babette Babich. No Brasil, a metodologia de pesquisa de O. Giacóia Junior é uma referência metodológica dessa análise contextual a um período e pode ser entendida como uma espécie de roteiro metodológico de nossa pesquisa. (cf. GIACÓIA JUNIOR, 2013).

filosóficos de seu tempo.

Entende-se desse modo, que ao contrário do que se poderia imaginar, Nietzsche pretendeu sim dialogar com os problemas políticos e filosóficos de seu tempo, e esteve sempre atento aos limites de uma crítica objetiva que se estruturava como a única resposta plausível aos anseios metodológicos dos filósofos e cientistas do oitocentos, passando a criticar tanto a rigidez de seu método, como suas crenças infundadas (verdade/ teleologia moral/ idealismo progressista).

Segundo Raymond Geuss⁹, existe uma tendência de se pensar a filosofia como uma “história da filosofia”, ou seja, como uma rede contínua de debates e discussões. Nesse contexto, tenta-se forjar uma concatenação discursiva entre filósofos de épocas e localidades distintas, fazendo com que os conceitos e questões filosóficas de um filósofo, levem à resposta e às questões de outro, e assim sucessivamente. À universalização dessa dinâmica, supõe-se uma certa continuidade na história da filosofia, uma continuidade em que se poderia concatenar diálogos entre tradições filosóficas e autores que debatem entre si. Nessa ótica, a filosofia seria um ambiente contido em si mesmo, e os filósofos, estariam metodologicamente respondendo as questões filosóficas que outros antes colocaram. Suas questões, compreendidas verticalmente, ou seja, desligadas do tempo em que foram produzidas, poderiam ser retomadas e discutidas no termo da universalidade de seus temas: o problema da causalidade, a união/separação entre livre arbítrio e determinismo, o problema da consciência, etc. Ora, a despeito de suas aparentes contribuições metodológicas, consideramos que uma tal verticalidade filosófica não poderia ser aplicada à filosofia de Nietzsche. Afinal, para Nietzsche, toda forma de pensamento possui uma historicidade (*cf.* GM, II 13), uma história de transformações, esquecimentos, e fabricações que compõem a base de tudo que existe, incluindo aí o próprio filósofo e suas perguntas. Por essa razão seguimos um percurso metodológico que pretende de maneira confessa integrar a filosofia de Nietzsche ao perfazer de uma história. Seguindo a indicação de Sergio Sánchez¹⁰:

Essa leitura atenta à minuciosa documentação das fontes de Nietzsche não nega a originalidade do filósofo alemão, mas sim, desmentindo e

⁹ Conferência realizada em Cambridge University, 22/07/2012.

¹⁰ Como demonstra Sánchez, ao citar Giuliano Campioni, isto permite o alargamento da compreensão do texto de Nietzsche e de sua história: “reduzir o texto a outros fatores que lhe são externos, dissolvendo-o em uma simples rede de remissões ou de influências, mas sim, ao contrário, conferir-lhe a espessura

transcendendo o “conceito filisteu de originalidade” – mistificação propícia às mitificações –, busca “sair de Nietzsche como indivíduo” para restituí-lo “como parte da história”, operação que pressupõe a plena consciência de que seu pensamento não nasceu de iluminações geniais imprevistas; pelo contrário, é um fruto maturado na investigação paciente e ao calor da constante confrontação crítica com sua época. (SÁNCHEZ, 2007, p.10).

Na interpretação nietzschiana¹¹, a esquecida historicidade de toda moral é apresentada como aquilo que é, a saber, uma sucessão de interpretações situadas historicamente no plano das relações de poder. Tomando essa abordagem como referência, compreende-se que, para além de qualquer extemporaneidade, também Nietzsche está inserido em uma contingência histórica. Sua extemporaneidade não deve ser lida através da ótica da atemporalidade de suas questões filosóficas, mas, pelo contrário, como o restabelecimento de uma forma específica de historicidade. Como uma interpretação que busca resgatar a historicidade de tudo que existe, pois, como menciona Nietzsche em uma anotação de 1885: “Filosofia, da forma que eu sozinho compreendo, como a forma mais geral de história, como uma tentativa de descrever e de algum modo abreviar em símbolos o vir-a-ser heraclitiano.” (NF-1885, 36[27]). Tendo isto em mente, passo à análise do percurso histórico das vivências de Nietzsche.

específica que lhe é própria, logrando de tal modo lê-lo na profundidade histórica que lhe corresponde”. (CAMPIONI, Giuliano. *Leggere Nietzsche. Alle origini della Edizione critica*. Pisa: ETS, 1992, p. 148. apud SÁNCHEZ, Sergio. Giuliano Campioni e a arte de ler Nietzsche, *Cadernos Nietzsche* 22, 2007, p. 10.]).

¹¹ Para o autor de *Humano, demasiado humano*, uma interpretação universalista e a-histórica pode ser relacionada ao que ele chama de “idiosincrasia dos filósofos [...] sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma de vir-a-ser, seu egipcismo” (CI III, 1), isto é, à crença de que questões filosóficas estão pré-determinadas na forma de conceitos e são, em sua grande maioria, reposições de problemas antes colocados.

PARTE I – A GENEALOGIA COMO HISTÓRIA DE UMA VIVÊNCIA

“O trabalho histórico sem compreensão filosófica é cego, o pensamento filosófico sem conteúdo histórico é vazio”¹²
M. Montinari

A pesquisa que aqui toma sua forma inicial é uma tentativa de compreender formação da genealogia de Nietzsche como uma vivência, é por essa razão que a tarefa central da primeira parte do nosso trabalho está situada na análise das transformações do procedimento investigativo de Nietzsche. Afinal, se o objetivo geral desta pesquisa é compreender as nuances do procedimento genealógico, em especial, sua relação com as artes médicas do filósofo; seu objetivo específico primário deve ser uma averiguação das condições em que Nietzsche constrói sua forma de interpretação e crítica que conhecemos como genealogia. Nesse contexto, suas fontes, referências, influências, e o histórico da interpretação elaborada pelo filósofo fornecem um roteiro da formação e desenvolvimento dessa vivência filosófica.

As perguntas iniciais da primeira parte desta pesquisa, portanto, estão ligadas ao trajeto de formação e desenvolvimento das suas diferentes tendências, influências e modificações de percurso, ou seja, a história de ensaios, desvios, e experimentos¹³ que, de um modo ou de outro, pavimentaram a construção de um procedimento crítico-terapêutico. Trata-se de uma discussão, no entanto, que conduzimos através de uma prerrogativa histórica, ou seja, observando as nuances e o desenvolvimento dos diferentes procedimentos de investigação e crítica que o filósofo de Röcken desenvolveu ao longo dos anos. Dentro do possível, buscamos rastrear suas vivências ao longo de sua carreira intelectual de seus anos de estudante na década de 1860 até a formação material de sua genealogia na segunda metade da década de 1880.

Iniciamos nosso debate levando em consideração o tempo e o contexto em que Nietzsche tem sua formação intelectual, observando particularmente, as influências de sua formação como filólogo e historiador dos textos clássicos. Pois, para além de qualquer

¹² Texto inédito citado por Campioni em: CAMPIONI, Giuliano. **Leggere Nietzsche**: Alle origini della Edizione critica. Pisa: ETS, 1992., p. 148.

¹³ A noção de “experimento” que aqui utilizamos é baseada na ideia de que nas obras de Nietzsche é possível encontrar diferentes tentativas e soluções para problemas similares sem que isso incorra na anulação da proposta anterior. Um experimento é uma tentativa, o que não impede que múltiplas tentativas convivam em um mesmo texto ou filosofia.

teoria do milieu, trabalhamos aqui com a hipótese do engajamento de Nietzsche com os problemas e questões de seu tempo. Compreendemos que ao longo de seus escritos, seja como filólogo, historiador, ou filósofo, Nietzsche irá apresentar diferentes tentativas de diálogo com os problemas que se interpõem aos homens do século XIX. Esse é o caso, por exemplo, de sua crítica à metafísica cristã; ao teleologismo das filosofias da história; ao idealismo; positivismo; e todo o historicismo que acompanha a ideia de transformação biológica. Suas estratégias de sondagem e crítica dessas interpretações, irão variar ao longo do tempo, mas como irei demonstrar, vão quase sempre coadunar dois elementos complementares: 1) o criticismo histórico-filológico, 2) e a hermenêutica psicológica. Ambas, são estratégias que tem sua origem e desenvolvimento associado aos anos de juventude de Nietzsche, ou seja, muitos anos antes da publicação de seus primeiros ensaios de cunho filosófico. Essa constatação, aliada à nossa hipótese de que o procedimento genealógico deve ser compreendido como uma vivência, revela a importância do retorno aos seus primeiros escritos e fontes para a apreensão de seu procedimento crítico.

A necessidade dessa investigação se torna ainda mais evidente se levarmos em conta que sua relação com as filosofias e metodologias de seu tempo não serve apenas para caracterizar as fontes que ajudaram a moldar seu procedimento crítico, mas sobretudo, porque o compuseram como uma alternativa filosófica¹⁴ à *weltanschauung* cristã, à objetividade científica, às filosofias da história, ao positivismo, e a todo àquele conjunto de filosofias modernas herdeiras dos ideais de pureza e verdade de cunho socrático-platônico-cristão.

Como é conhecida, a solução de Nietzsche para lidar com os problemas criados por estas diferentes interpretações passa pelo diagnóstico da vontade de poder¹⁵, pela

¹⁴ Neste caso, circunscrevemos o pensamento de Nietzsche àquilo que Werner Stegmaier chamou de uma filosofia da interpretação e elucidação de signos: “Compreender a filosofia como interpretação do mundo ou como elucidação de signos através de signos significa deixar conscientemente em aberto que outros possam constantemente compreender aquilo que eu interpretei desta e daquela maneira, isto é, os signos que utilizei de outra maneira. Segue-se daqui que entre indivíduos nada está estabelecido, mas que o que quer que deva ser estabelecido terá de ser determinado apenas entre indivíduos.” (2013, p. 93). Afinal, é algo muito similar a essa leitura aquilo que vemos surgir ao longo de seus escritos, a saber, um constante e variado debate sobre as formas e possibilidades de interpretação do mundo, suas representações, e consequências.

¹⁵ Optamos aqui pela tradução do termo alemão *Wille zur Macht* como “vontade de poder”. Estamos cientes, contudo, da possibilidade de traduzir o termo alemão como “vontade de potência”. A nosso ver, a despeito de algumas particularidades já vastamente debatidas, os dois termos são úteis para traduzir o conceito, e se aqui damos preferência à tradução “vontade de poder”, o fazemos não apenas em função de uma preferência

compreensão das formas de vida como imposição de sentido (BM 36/GM, II 12), pela desconstrução da verdade como possibilidade concreta, e pela recondução do devir histórico através do perspectivismo. Neste contexto, serão as interpretações e seus resultados os objetos primários da crítica de Nietzsche; diferentes interpretações e *weltanschauungen* foram criadas no ocidente, mas todas elas correspondem a um tipo de “moral antinatural” [*widernatürliche moral*], a tipos doentios (oriundos de configurações fisio-psicológicas deficitárias) e/ou a outros erros de leitura e interpretação. Buscamos definir neste capítulo, justamente o percurso metodológico das críticas de Nietzsche a algumas dessas interpretações, experimentos, tentativas de resposta, mas sobretudo, buscamos rastrear as origens de seu procedimento crítico. Um processo que tem seu primeiro esboço na passagem da segunda metade do século XIX, quando, no debate com as metodologias de pesquisa da filologia e história, Nietzsche inicia sua jornada como historiador e filológico.

Segundo Ernani Chaves (2013, p. 333), a edição crítica dos escritos e notas filológicas de Nietzsche -ao iniciar sua publicação a partir da década de 1990- estabeleceu uma divisão entre o material filológico e o material filosófico de Nietzsche. Nesta pesquisa, desconsideramos completamente essa aparente distinção e coadunamos com a tese de Chaves de que os estudos filológicos de Nietzsche devem ser considerados como uma peça central no processo de discussão e compreensão de seu pensamento filosófico. Essa mesma ideia é corroborada por James Porter em *Nietzsche's Philology of the Future*, para o autor, a ignorância e o desleixo com os escritos filológicos de Nietzsche é uma marca de distinção dos problemas que cercam a moderna historiografia nietzschiana e os estudos das obras de Nietzsche na atualidade. Um problema que tem seu melhor exemplo

pessoal e para permanecermos fiéis aos nossos escritos que desde a dissertação tratamos por “vontade de poder”, mas sobretudo, pela ideia de apropriação, e conflito que a palavra “poder” parece apropriadamente indicar na leitura do termo alemão. Ademais, muito embora não haja prejuízo em utilizar o termo “vontade de potência” na tradução, a carregada relação do termo potência na história filosofia poderia sugerir uma confusão entre uma potência de agir aristotélica ou uma potência do ser spinoziana. Replicamos aqui a nota explicativa de Oswaldo Giacóia em *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*: “Optei por vontade de poder, não pelo corrente termo vontade de potência, para traduzir o conceito nietzschiano *Der Wille zur Macht*. A tradução tem o inconveniente de arriscar-se a circunscrever o conceito demasiadamente no registro da filosofia política, mas apresenta também a vantagem de evitar a ressonância e a evocação da distinção metafísica entre ato e potência — o que certamente contraria a intenção de Nietzsche —, assim como de manter presente um dos mais fundamentais aspectos de seu pensamento, qual seja, uma concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação.” (1997, pp. 51-52).

na classificação desmedida de *O Nascimento da Tragédia* como um texto não filológico¹⁶.

Com isso em mente, tomamos seus escritos de estudante em *Schulpforta*, suas notas e artigos universitários (Bonn/Leipzig), assim como as preleções de suas aulas em Basileia, como parte integral de sua “obra” e da construção de suas estratégias de interpretação. Neste capítulo, portanto, partimos da ideia de que formação filológica de Nietzsche é um elemento central do desenvolvimento de sua habilidade crítica e de sua prática filosófica. Nossa pretensão é demonstrar que muitos elementos do procedimento crítico de seus últimos textos, tem sua primeira experimentação nos anos iniciais de sua formação histórico-filológica¹⁷, em especial, sua genealogia¹⁸ tardia.

1.1 - OS ANOS INICIAIS DA FORMAÇÃO “FILOLÓGICA”¹⁹ DE NIETZSCHE

Identificando na filologia as origens mais básicas das influências metodológicas de Nietzsche nos debruçamos nas cinco seções que seguem ao rastreamento dessas primeiras influências de seu procedimento crítico. Como hipótese geral desta primeira seção estabeleço uma relação de complementaridade entre os elementos da metodologia histórico-filológica empregada nos primeiros escritos de Nietzsche com o desenvolvimento da crítica que o filósofo irá construir em seus escritos tardios, através

¹⁶ Porter indica que essa divisão entre textos filosóficos e filológicos de Nietzsche é inteiramente arbitrária e desnecessária (cf. PORTER, 2000, p. 2). “Classicista que não vão além de O nascimento da Tragédia (e mesmo aqueles que, ocasionalmente, vão) e leitores de Nietzsche que não olham para os escritos anteriores à 1872 estão pelo menos nisto de acordo: o primeiro livro de Nietzsche é quase sem exceção visto como uma despedida de seus primeiros caminhos filológicos e clássicos. A recepção dividida de Nietzsche criou uma barreira para a compreensão de seu pensamento em ambos os lados de seus leitores.” (PORTER, 2000, p. 1).

¹⁷ Será sua formação como filólogo, por exemplo, que lhe oferecerá o conjunto de ferramentas para criticar as correntes filosóficas de seu tempo, os problemas do positivismo, e os limites do método científico que quer estabelecer verdades e fabricar leis de interpretação. Sua vivência como um historiador dos textos clássicos da antiguidade lhe permitirá constatar a historicidade de tudo que é humano e que em matéria de coisas humanas, não existem coisas primeiras ou entidades desinteressadas. Em suma, foram as experiências filológicas que deram a Nietzsche as primeiras ferramentas de sua interpretação filosófica.

¹⁸ Seria evidentemente um anacronismo utilizar o conceito de “genealogia” em um contexto tão anterior e distante das teses e práticas comuns ao texto de Para Genealogia da Moral. Contudo, utilizamos o termo genealogia aqui em sentido amplo, ou seja, como uma forma de investigação do processo psicológico dos autores e suas intenções, seus vícios e preconceitos na construção/transcrição de um determinado texto.

¹⁹ É evidente que a passagem de Nietzsche por *Pforta* não pode ser formalmente descrita como um momento de sua formação filológica, que se inicia na Universidade de Bonn em meados de 1865. Todavia, como ilustro adiante, a passagem de Nietzsche por *Pforta* parece ter sido importante, senão fundamental, para o início de sua forma de investigação e para o desenvolvimento de suas habilidades de pesquisa filológica.

daquilo que reconhecemos como “genealogia”. A nosso ver, o trabalho de Nietzsche como crítico da modernidade e como genealogista é inteiramente atravessado de práticas comuns às ciências da história e filologia do século XIX.

1.1.1- Filologia e Psicologia como Hermenêutica em *Schulpforta*

Porquê Nietzsche se tornou um filólogo? Porque não mais um historiador naquele que já foi chamado de o século da história? Ou, quiçá, qualquer outra área de conhecimento com desenvoltura no período como a filosofia ou talvez o direito?²⁰ Porque a filologia? Como demonstrarei a seguir, o tipo de educação recebido por Nietzsche, desenvolvido e cultivado sob atenção de seus professores em *Schulpforta*, não inferiu apenas no seu estilo investigativo, ele atuou na própria definição de sua carreira como erudito e estudioso dos textos clássicos da antiguidade. Definitivamente, não foi por acaso, que depois de *Schulpforta* a filologia tornar-se-á quase que instintiva para o jovem Nietzsche (cf. BROBJER, 2008, 1-*Nietzsche as a reader*)²¹.

Em setembro de 1858, Franziska Nietzsche autorizara a transferência de seu filho, F. W. Nietzsche -à época com 14 anos de idade-, do *Domgymnasium* de Naumburg para o *Gymnasium* da prestigiada escola de *Schulpforta*²². É impossível precisar, no que se refere à transição de ambientes escolares, a totalidade do impacto que a mudança de ambiente provocara no desenvolvimento cognitivo do jovem Nietzsche, contudo, como irei demonstrar, os anos que marcam a passagem do jovem pelo novo *Gymnasium* (1858-1864) -respectivamente dos 14 aos 19 anos de idade- apresentam algumas das primeiras

²⁰ Esta, em especial, foi uma disciplina que foi objeto de interesse de outro célebre aluno de Bonn: Karl Marx.

²¹ Por se tratar de uma referência de livro digital, não é possível citar o número da página, pois o mesmo pode variar de acordo com o espaçamento das linhas ou tamanho da fonte. Assim, citamos no caso dessa obra de Thomas Brobjer, a seção em que a referência se encontra.

²² De acordo com Brobjer, ao contrário do que é geralmente suposto, Nietzsche não recebe uma bolsa de estudos na prestigiada escola em função de suas qualidades acadêmicas ou notas [como afirma E. Foster-Nietzsche], mas em função do jovem ser um órfão de um pastor e ser estudante de um *Gymnasium* em Naumburg. Nas palavras de Brobjer: “A vaga não foi oferecida a Nietzsche como resultado de suas qualificações acadêmicas, mas porque ele tornou-se órfão depois que seu pai que tinha trabalhado para o Estado como um pastor [...]” (cf. BROBJER, Thomas H., **Why did Nietzsche receive a scholarship to study at Schulpforta?**, Nietzsche Studien 30, Berichte, 2008, pp. 322-328.)

influências metodológicas do futuro filólogo²³.

A escola de *Pforta* detinha um status social de superioridade, muito embora seu curriculum e o grau de dificuldade exigido de seus alunos se equiparasse ao das escolas alemãs típicas²⁴. Seria um erro, contudo, definir *Schulpforta* apenas por seu nível acadêmico, pois, como demonstrou Curt Paul Janz -ao transcrever os princípios educacionais que balizavam a instituição- a experiência de *Pforta* correspondia à formação completa de seus alunos, em nível intelectual e moral:

É uma instituição educacional, na qual um certo número de alunos, durante um determinado período de tempo são preparados para a alta vida acadêmica ou para posições acadêmicas. Aquilo que faz *Pforta* diferente é que ela se constitui um auto-contido estado acadêmico no qual a vida dos indivíduos é totalmente absorvida em todas as suas relações. A escola se transforma na alma *Mater* não apenas no que se refere ao ensino, como é no caso para um *Gymnasium* cidade, mas também no que se refere a formação de sua moralidade e caráter, para que seus pais, ou guardiões, transfiram para a escola com confiança, todos os direitos parentais na totalidade de sua criação e educação, e para que os alunos ali em alguns sentido, possam encontrar mais do que uma segunda casa, na qual passam os anos mais importantes de formação “desde a infância madura até transferência para a universidade”. (JANZ, 1978, p. 65-66)²⁵.

A instituição, portanto, tinha uma vocação erudita, isto é, declaradamente tomava a formação intelectual e o rigor acadêmico como uma de suas metas mais centrais. E apesar da formação moral de orientação religiosa, a realidade é que um dos primeiros elementos dignos de destaque da educação recebida por Nietzsche em *Pforta* foi o criticismo histórico das fontes bíblicas, ou seja, a prática de interpretar estes textos como documentos históricos em oposição à sua leitura teológica e sacra²⁶.

No que se refere à filosofia, a realidade é que os anos de educação em *Pforta* não ofereceram ao jovem Nietzsche muitas fontes de conteúdo filosófico, mesmo no que se

²³ Dentre os alunos ilustres de *Schulpforta* que irão contribuir para a formação teórica do jovem Nietzsche poderíamos destacar: Otto Jahn, Fichte, e o historiador Leopold von Ranke.

²⁴ O perfil dos alunos de *Pforta* correspondia ao estilo de sua educação integral, em geral, filhos de funcionários do governo, oficiais, e aqueles que melhor encaixavam-se à estrutura disciplinar da escola, órfãos (cf. BROBJER, 2001, p. 325).

²⁵ JANZ, Curt Paul, Friedrich Nietzsche: Biographie. 3 Vol. München, Wien 1978. Vol. I, p. 65-66.

²⁶ Para Brobjer, este foi um dos elementos que contribuíram para o rompimento de Nietzsche com a teologia cristã que lhe foi tão familiar durante a infância (cf. BROBJER, 2008, p. 1149). Ainda neste contexto, poderíamos lembrar o comentário do filósofo no prefácio à *Para Genealogia da Moral*: “Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal por trás do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles?” (GM, Prefácio 3).

refere à filosofia clássica²⁷, as disciplinas com maior destaque na instituição são, em ordem de importância: 1) o latim e o grego²⁸, 2) as demais disciplinas, como os estudos históricos, as ciências matemáticas e história natural.

A passagem de Nietzsche por *Pforta* reflete, portanto, o espírito da educação linguística e histórica que permeava a escola. Um exemplo desta formação são as primeiras pesquisas de fundo histórico-filológico realizadas por Nietzsche à época, notadamente, seu trabalho investigativo sobre a saga de Ermanarich, Rei dos Ostrogodos, publicada em outubro de 1863 com o título: “A lenda do rei dos Ostrogodos, Ermanarich. Sua evolução até o século XII”²⁹ (cf. KGW I/2, 274-284).

De acordo com Campioni, o interesse de Nietzsche pela saga de Ermanarich persiste por vários anos, mais especificamente, de 1861 à 1865. Neste período, Nietzsche compõe músicas, escreve poemas, e esboça uma tragédia sobre o tema (cf. 2007, p. 28-29). No entanto:

Nem a via da tragédia e nem aquela da música parecem satisfazer o jovem que, em vez disso, decanta definitivamente todo material da lenda de Ermanarich antes num estudo histórico “muito seco” (julho de 1861), e depois num trabalho de caráter filológico de outubro de 1863 (A lenda do rei dos Ostrogodos, Ermanarich. Sua evolução até o século XII), sobre cujos resultados exprime uma “quase” satisfação. (CAMPIONI, 2007, p. 29).

²⁷ Sobre as influências filosóficas de Nietzsche à época ver: BROBJER. Nietzsche’s Philosophical Context: An Intellectual Biography. In: *International Studies*, 2008. p. 629.

²⁸ Em ambas as disciplinas Nietzsche mostrava-se abaixo da média na passagem do *Domgymnasium* para *Schulpforta*. O “certificado de saída” [*Abgangszeugnis*] -encontrado por Brobjer- realizado por seu professor no último trimestre de 1858, ilustra com clareza essa dificuldade linguística inicial do futuro filólogo: “Friedrich Wilhelm Nietzsche, geboren zu Röcken bei Lützen den 15. Oct. 1844, Sohn des daselbst verstorbenen Pastors Herrn Nietzsche, ist von Michaelis 1855 bis jetzt Schüler des hiesigen Domgymnasiums gewesen u. hat das letzte Semester der Tertia desselben angehört. Er empfahl sich seinen Lehrern jederzeit durch Folgsamkeit u. ein wohlgesittetes Betragen in u. außer der Schule. Im Schulbesuch war er gewissenhaft u. in den Lectionen zeigte er sich stets aufmerksam u. theilnehmend. Auch sein häuslicher Fleiß war wohlbefriedigend, u. er machte daher im Allgemeinen die nöthigen Fortschritte. Was seine Kenntnisse und Leistungen betrifft, so lautet in dieser Hinsicht seine gegenwärtige Censur folgendermaßen: in der Religion gut; im Deutschen, im Französischen, in der Geschichte, Geographie, Naturgeschichte und Mathematik (in der er die Congruenz der Dreiecke, die Flächengleichheit und die Lehre vom Kreise, soweit sie ohne Proportionen genommen werden können, sowie die Lehre von den Summen, Unterscheiden, Producten u. Quotienten u. die Rechnungen mit Dezimalbrüchen gehabt hat) ziemlich gut. Weniger befriedigend sind seine Leistungen im Lateinischen u. Griechischen, worin er Jul. Caes., Ovid’s Metamorph., Xenoph. Anab. u. Homer’s Od. zu lesen angefangen hat.” (*ibid*).

²⁹ No que se refere aos trabalhos filológicos, para além da aula magna de 1969, Nietzsche produz no ano de 1867 uma história dos textos e princípios da composição da coletânea de sentenças de Teógnis; em 1868 produz uma análise da lírica da Grécia antiga (A canção das Danardes de Simonides); realiza um estudo das fontes gregas de Diógenes Laércio de 1868 à 1870; um tratado sobre Homero e Hesíodo em 1870; e edita alguns textos com aparato crítico em 1873.

Contudo, este levantamento historiográfico realizado pelo jovem Nietzsche enfrenta um problema comum à maioria das investigações de cunho histórico-filológico, o problema das fontes. Ou seja, o problema das lacunas e aparentemente insondáveis reinterpretações e apropriações de significado ao longo do tempo. Para além de suas predileções pessoais, fica muito clara a razão pela qual o futuro filólogo se interessa pela saga de Ermanarich, o que lhe interessa é justamente o teor de contaminação e confusão que cerca sua origem. Mais do que uma *vulgata*, a saga de Ermanarich no século XIX beira o indefinido teor de uma lenda. Como aponta Campioni:

Nietzsche é fascinado sobretudo pela primeira figura da história germânica, Ermanarich, o rei dos Ostrogodos, cujo domínio se estendia do Mar Negro ao Báltico e cuja lenda se desenvolve, a partir da crônica latina de Jordanes, *De origine actibusque Getarum*, escrita em torno de 552, pelo menos por sete séculos, contaminando-se com lendas nórdicas, dinamarquesas e com a saga nibelúngica. Desse modo, a morte por suicídio de Ermanarich, em 375, testemunhada por Ammiano Marcellino, transforma-se, em A saga dos Volsungos e no cancionário édico (Incitamento de Gudrum e O canto de Hamdhir), num sanguinário e sombrio assassinato por vingança. (CAMPIONI, 2007, p. 28)

De um ponto de vista estritamente metodológico, fica evidente que o acesso às fontes confiáveis é um problema nesta pesquisa de Nietzsche, afinal, elas se misturam a uma série de diferentes lendas e contos, que vão do épico inglês de *Beowulf*, ao *Jörmunrekkr* das terras nórdicas³⁰. Essa dificuldade aparente, no entanto, pode ser entendida como um ponto positivo no estudo das metodologias de trabalho de Nietzsche, pois será frente à ausência de fontes, e frente à textos contaminados por transcritores e tradutores que irá brilhar a figura do filólogo, afinal, como comenta Ritschl, é tarefa do filólogo, “a reprodução da vida na antiguidade clássica através da intuição e do conhecimento” (*apud*, RIBBECK, 1879, p. 85)³¹.

Segundo Anthony Jensen, em seu trabalho sobre o Rei Ermanarich: “Nietzsche procede de forma a traçar uma genealogia hipotética que deveria explicar gradualmente, e em camadas, a construção da saga.” (2013, p. 9). Seu objetivo é, como também aponta Campioni, “recuperar o núcleo originário, histórico, da figura ‘germânica’ de Ermanarich” (2007, p. 30), o que coloca sua pesquisa em estreita conexão com a filologia.

³⁰ Para conferir a leitura de Jensen sobre Nietzsche e Ermanarich, ver: Anthony K. Jensen, *Nietzsche's philosophy of history*. Chapter 1: Philological Centaurs, 2013.

³¹ Ribbeck, Otto (1879–1881), **Friedrich Wilhelm Ritschl**: Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie, 2 vols. (Leipzig: Teubner).

Seu “ensaio filológico percorre analiticamente, em todas as ramificações e variantes, os momentos e as escansões da tradição que transfiguram negativamente a figura histórica de Ermanarich” (CAMPIONI, 2007, p 30). No entanto, frente à baixa confiabilidade de suas fontes, Nietzsche apresenta o primeiro indício de sua habilidade de interpretação filológica, uma criativa especulação discursiva que, no embate com as diferentes fontes, busca reconstruir as motivações psicológicas dos agentes que produziram determinados relatos. Esta mesma estratégia de investigação psicológica e especulação pode ser observada tanto no estudo da saga do Rei Ermanarich como nos escritos filológicos que imediatamente o sucedem, como é o caso da análise sobre o poeta grego Teógnis de Mégara³², e do “historiador da filosofia” Diógenes Laércio.

Nietzsche estabelece como principal instrumento dessas investigações aquilo que Anthony Jensen chama de “uma descrição cético realista combinada com uma especulativa explanação psicológica” (2013, p. 34), isto é, uma prática especulativa cuja função é dialogar com as fontes, complementar suas lacunas, e finalmente, refinar suas apropriações de sentido para que uma compreensão mais abrangente do passado possa surgir. A marca desses primeiros experimentos é, portanto, uma interpretação psicológica que busca rastrear a genealogia de um texto, algo que preferimos chamar de “hermenêutica psicológica”, e que como veremos, será uma marca frequente em suas investigações³³.

Essa estratégia para lidar com o problema das fontes não é, contudo, um subjetivismo interpretativo ou uma especulação desprovida de fundamentação, sua estratégia resume-se pelo processo de estabelecer, como resume Jensen, “uma artisticamente plausível, mas filologicamente inverificável solução” (2013, p. 11).

Ele, na verdade, construiu um caráter hipotético de Ermanarich para explicar o que o registro dos ‘fatos’ não podia provar. Sua filologia utiliza suposições psicológicas para completar as lacunas daquilo que a filologia crítica não podia demonstrar” (JENSEN, 2013, p. 11).

³² Em 1864, Nietzsche estabelece um estudo sobre Teógnis de Megára, com o título *De Theognide Megarensi* (KGW II/I. I, p.58). Muito embora sua publicação só ocorra em 1867 com o título *Zur Geschichte de Theognideischen Spruchsammlung*, publicado na *Rheinisches Museum für Philologie* 22 (1867), pp. 161-200. A marca metodológica desses escritos é, contudo, a relação entre o cuidado com as fontes e a especulação psicológica. Segundo Nietzsche, Teógnis foi deliberadamente moldado para parecer deplorável, vítima dos intérpretes cristãos que consideravam de forma negativa suas influências pagãs, a imagem preservada de Teógnis é uma paródia das intenções reais do filósofo. (cf. KGW II. 1, p.37).

³³ Vislumbramos aqui, ainda indiretamente, o nascimento de uma das bases de sua genealogia filosófica. A combinação da capacidade de especular aliada à avaliação hermêutica-psicológica de um texto.

Ele estabelece-se assim uma crítica hermenêutica com elementos psicológicos em sua base, e é por esta razão que preferimos chamar este procedimento de “hermenêutica psicológica”. Uma metodologia de trabalho que tem sua origem ligada aos anos iniciais de sua pesquisa em *Pforta*, particularmente, aquela que foi desenvolvida sob a orientação de seus prestigiados professores: Steinhart, Keil, Volckmann, Corsen, Peter, e Koberstein³⁴. Todos eles, eruditos e, como Nietzsche atesta em carta, partícipes fundamentais em sua formação e no desenvolvimento de suas habilidades de pesquisa (cf. BVN-1866, 523). Foi em *Schulpforta*, por exemplo, que Nietzsche aprendeu a cultivar essa estratégia que nos parece tão familiar e recorrente em seus textos: a combinação entre uma investigação documental e uma especulação de cunho psicológico. Como afirmou Jensen,

[...] em seus primeiros artigos publicados sobre Teógnis e Diógenes Laércio, construiu um caráter especulativo retratado para de fato complementar as peças que faltavam na história. Tal ponto de vista, uma meta-história em duas fases -um realismo cético acerca das fontes históricas combinado com uma psicologia construtivista- foi de fato cultivado pelos instrutores em *Schulpforta*. (JENSEN, 2013, p. 23)

Portanto, o que vale destaque neste primeiro esforço filológico do jovem Nietzsche não é propriamente a relevância filológica ou a profundidade filosófica de sua pesquisa, mas a criatividade das soluções metodológicas do jovem pesquisador. Destacando-se neste caso, a interpretação especulativa utilizada com o objetivo de reconstruir as motivações biográficas e psicológicas de agentes históricos, uma prática

³⁴ Karl August Koberstein, foi um historiador da literatura, autor de *Grundriss der Geschichte der Deutschen National-litteratur*, e reitor de Pforta à época de Nietzsche. Segundo Anthony Jensen, o professor foi particularmente importante para a formação do jovem Nietzsche. Em nota de seu livro, ele argumenta que a observação dos escritos filológicos que marcam a passagem de Nietzsche de *Schulpforta* para *Bonn* não mostram uma grande diferença, mas pelo contrário, apontam a permanência do estilo e metodologia que o jovem estudante tinha adquirido sob influência de Koberstein (cf. JENSEN, 2013, p. 42, nota 39). A relação elogiosa entre Nietzsche e Koberstein também foi anotada por Curt Paul Janz: “Nietzsche escreveu um independente, corajoso, e historicamente-crítico trabalho sobre a saga de Ermanarich e o submeteu a Koberstein. ‘Ele ficou muito satisfeito e cheio de elogios pela erudição, perspicácia, e pelo caráter dedutivo e elegância estilística do seu aluno. Desde que Koberstein, que era um tanto taciturno à mesa de jantar, havia se expressado a mim com tanta alegre excitação, que eu encontrei causa para tomar conhecimento de Nietzsche. Mesmo após sua entrada na *Untersekunda*, eu já tinha percebido que ele era intelectualmente muito superior a seus colegas de classe, e que ele iria realizar algo grande’.” (JANZ, 1976, p. 96). (cf. KOBERSTEIN, Karl. A.. **Grundriss der Geschichte der Deutschen National-litteratur**. Leipzig: Vogel, 1827).

interpretativa que, em diferentes contextos será utilizada em quase todos os seus escritos.

Em sentido lato, os experimentos iniciais que marcam a passagem de Nietzsche por *Pforta* podem ser definidos, grosso modo, como uma combinação de realismo e romantismo juvenil. Nietzsche é um realista na medida em que acredita ser possível adquirir uma correta compreensão histórica do passado; e romântico, como demonstrou Campioni, em função de seu fascínio pelo heroísmo mitológico germânico (CAMPIONI, 2007, pp. 23-64)³⁵. Muitos anos depois, em *Ecce Homo*, Nietzsche chega a confirmar essa hipótese ao comentar sobre seu estilo no período: “Meu velho mestre Ritschl³⁶ chegou a afirmar que eu concebia mesmo meus trabalhos filológicos como um *romancier parisiense* — de modo absurdamente excitante”. (EH, porque escrevo livros tão bons, 2).

No entanto, apesar de encontrarmos indícios de elementos genealógicos nos textos que marcam a passagem de Nietzsche por *Pforta*, é evidente que ainda não é possível falar em genealogia aqui, não ao menos no sentido que o termo ganha em 1887. Como uma plataforma para seus estudos filológicos, *Pforta* foi a primeira base material da construção de seu despojado estilo crítico, isto é, da combinação de seu ceticismo frente às fontes documentais com a investigação do caráter psicológico de um autor. Esse estilo investigativo é sem dúvida alguma algo muito similar daquele conjunto de ferramentas e técnicas que será utilizado pelo filósofo em sua genealogia tardia.

Registramos assim, que foi em *Schulpforta* que teve início, ainda que em sentido lato, a história do procedimento genealógico de Nietzsche. Foi ali que, pela primeira vez, surgiram indícios de uma prática recorrente em seus escritos: a combinação de informações factuais com uma especulação psicológico-intuitiva. Essa estratégia de investigação, uma combinação de suas intuições psicológicas e de seu cuidado com o estudo das fontes, é uma característica que reconhecemos como sendo parte indistinguível do conjunto de procedimentos que iremos chamar de genealogia³⁷.

Três são, portanto, os pontos de destaque da passagem de Nietzsche por

³⁵ CAMPIONI, Giuliano., **Friedrich Nietzsche**: paixão e crítica da moral heróica, Cadernos Nietzsche 22 – São Paulo – 2007, pp. 23-64.

³⁶ Embora a influência de Ritschl seja posterior à *Schulpforta*, a similaridade metodológica entre os anos de *Schulpforta* e *Bonn* é tamanha que chega a se difícil estabelecer-lhes uma distinção. Voltaremos a tratar deste ponto adiante.

³⁷ Evidentemente há uma ligação entre esse contexto histórico-especulativo dos anos iniciais de pesquisa de Nietzsche com a filologia dos anos de Bonn e Leipzig. Em ambas, como demonstro a seguir, (*cf. 1.3 Nietzsche entre metodologias filológicas*) observamos a convivência entre a investigação histórica e a especulação argumentativa.

Schulpforta:

1) sua herança metodológica caracterizada por um profundo realismo crítico das fontes;

2) sua investigação psicológica, ou seja, a prática de investigar como autores e transcritores de um texto podem ser identificados através de sua biografia, predileções culturais, psicológicas, e o reconhecimento dessas características em um texto;

3) sua forma de investigação, que mesmo antes de Wagner, Schopenhauer, Ritschl, e Jahn, já denunciava uma metodologia muito similar àquela que se tornou característica do futuro filólogo: a união de uma pesquisa histórica com a especulação discursiva. Essa foi a herança mais importante de *Schulpforta* para Nietzsche. Uma prática que, além de fornecer as primeiras experiências de sua crítica textual, influenciou -direta ou indiretamente- seu ingresso no curso de filologia, uma cadeira que será fundamental na construção de seu estilo crítico e no fornecimento de seu primeiro arsenal metodológico.

No entanto, antes de tratarmos da formação acadêmica de Nietzsche faz-se necessário responder: o que é, e do que efetivamente trata a filologia. A despeito da aparente digressão, faz-se necessário explicar o horizonte de formação dessas ciências do conhecimento histórico, pois é justamente neste cenário que se dá o desenvolvimento do pensamento crítico de Nietzsche.

1.1.2 - Uma Filosofia da História para a História da Filologia

O significado etimológico da palavra “filólogo” é literalmente “amor ao *logos*”³⁸. Nesse sentido, como demonstrou Basseto, “o filólogo é aquele que apreende a palavra, a expressão da inteligência, do pensamento alheio e com isso adquire conhecimentos, cultura e aprimoramento cultural”. (BASSETO, 2002, p.17)³⁹. O conceito de Filologia, no entanto, é heterodoxo. Seu sentido e o significado de sua prática irá se alterar ao longo

³⁸ cf. BERMAN. *Bildung et Bildungsroman*, p. 150. Para verificar a origem do termo “filologia” e sua história cf. VASCONCELLOS, José Leite de. *Lições de filologia portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1959 [4. ed., 1966]. Conferir também: SANDYS, John Edwin, **A History of Classical Scholarship**, vol. iii: *The Eighteenth Century in Germany, and the Nineteenth Century in Europe and the United States of America* (Cambridge University Press), 1908.

³⁹ BASSETO, Bruno. *Elementos da filologia Românica*. São Paulo: EDUSP, 2002.

do tempo, particularmente em razão do universo cultural em que se insere. Desse modo, “se alguém deseja ter uma ideia clara da origem e desenvolvimento desta ciência, é necessário que a veja à luz dos vários períodos históricos em que operavam aqueles que a ela se dedicaram” (VIDOS, 1996, p. 29). Essa interpretação histórica do sentido de filologia é partilhada também por Babette Babich, para a autora, a filologia e suas ferramentas e técnicas estão imersas à particularidade de um lugar e tempo:

O estilo de filologia: em algumas culturas filológicas e épocas, mais gramática; em outras, mais arqueologia (as coisas mesmas, como eram); em outras, mais pedaços da vida cotidiana (como os Romanos/Gregos viviam/morriam, sua alimentação, seu dinheiro); os códigos, a leitura de inscrições, ou história distante (e as vezes às custas da) gramática, o papel das crianças, o papel das mulheres, dos homossexuais, etc. (BABICH, 1994, p.158).

No Léxico Nietzsche, Hubert Cancik define a filologia como uma espécie de desdobramento progressivo dos interesses e heterodoxias rastreáveis à antiguidade clássica, de acordo com sua interpretação:

A Antiguidade clássica se caracteriza a partir de uma reflexão intensa sobre a linguagem, o pensamento, os textos, as artes (escultura, música, mitos, drama) e também sobre as condições, a proveniência e o desenvolvimento da cultura, do direito e da religião. [...] Essas observações e esses conhecimentos foram sistematizados, compreendidos e nomeados conceitualmente; um processo profundo, concreto, abrangente de cientificização e historicização da própria cultura cria gramática e filosofia da linguagem, retórica e poética, lógica rítmica e harmonia, a história da literatura e da arte, a história crítica do método, a técnica de edições e comentários, a filologia. A essência do processo formativo na Antiguidade, por meio da literatura “canônica” é orientada por esse desenvolvimento na direção da boa linguagem, da oratória pública, da compreensão e da redação de bons textos também em direito, administração e ciência, fundamentada, fortalecida filosófica e cientificamente. Com isso se constitui esta dupla função dos *studia humaniora* e da filologia clássica como ciência e como formação [...] A ciência da antiguidade do século XIX, tal como percebemos a partir do número de suas diferentes especialidades, caminhou na direção de uma ciência histórica da cultura, tornou-se, provisoriamente, a ciência diretriz do século e o paradigma para outras “filologias nacionais/ciências da Antiguidade” (CANKIK, 2014, p. 213-214).

Da filologia que mais nos interessa⁴⁰, aquela que tem sua origem nos estados

⁴⁰ É fundamental compreender a filologia do fim do século XVIII e meados do século XIX, através desse processo poderemos dar sentido às questões do jovem Nietzsche e suas principais influências metodológicas. No que se refere aos trabalhos filológicos de Nietzsche: seus temas tratam “da reconstrução da recepção de manuscritos, crítica textual, história da redação, crítica das fontes, tendências críticas” (CANKIK, 2014, p. 214).

germanos do fim do século XVIII e meados do XIX,

[...] seu mundo contextual será o do assentamento da burguesia pós-revolucionária no poder, após o fracasso do projeto mais radical da Revolução Francesa e da derrocada definitiva da expansão napoleônica, sem mencionar o contexto decisivo da consolidação dos grandes estados nacionais que precisavam agora exercer um controle mais efetivo sobre a sua população, sobre o seu território e sua imagem. (BARROS, 2013, p. 07).

Nascida da preocupação com os rumos da cultura e com a preservação da antiguidade, a filologia alemã tem sua origem integrada à quimera casual das ideias da ilustração, dos interesses do nascente estado Alemão⁴¹, e das interpretações historiográficas que debutam no século XIX⁴² -dentre elas a filologia- como ciências no sentido formal.

De acordo com José D’Assunção Barros (2013, pp. 7-18), a formação da historiografia moderna nos séculos XVIII e XIX é um resultado direto do embate político-

⁴¹ Como mencionado anteriormente (*cf.* pp. 10-16), o jovem Nietzsche tem um enorme interesse na mitologia heroica de fundo germano, o que pode (ou não) justificar aqui uma ligação com o “espírito” da época, afinal, o estado alemão em construção e o crescente nacionalismo do período será estimulado por um conjunto de discursos heroicos na formação da nova nação.

⁴² De acordo com José D’Assunção Barros, o romantismo, o positivismo, e o historicismo são, junto das filosofias da história, as principais interpretações historiográficas dos séculos XVIII e XIX. Apesar de sua difícil classificação, Barros nos apresenta uma breve definição dessas historiografias. No caso do Romantismo, “Denomina-se ‘Romantismo’ a esta vertente que começa a fazer a crítica da Razão Iluminista já na sua própria época (sobretudo a partir das últimas décadas do século XVIII), e que se estenderá pelo século XIX, adquirindo ainda maior força. Ao contrário da perspectiva universalista do Iluminismo, os românticos desenvolvem uma perspectiva particularizante – seja valorizando a singularidade das localidades e povos específicos, seja ressaltando a singularidade de cada indivíduo. A ideia de uma Razão Universal lhes parecia estranha [...]” (2013, p. 65). Por outro lado, “a oposição fundamental entre Positivismo e Historicismo dá-se em torno de três aspectos fundamentais: a dicotomia Objetividade/Subjetividade no que se refere à possibilidade ou não de a História chegar a Leis Gerais válidas para todas as sociedades humanas; o padrão metodológico mais adequado à história (de acordo com o modelo das ciências naturais, ou um padrão específico para as ciências humanas); e a posição do historiador face ao conhecimento que produz (neutro, imerso na própria subjetividade, engajado na transformação social). [...] a distinção fundamental entre Positivistas e Historicistas, de um lado, refere-se ao contraste de suas perspectivas sobre o Homem – percebido como uma natureza imutável, pelos positivistas, e como um ser em movimento e em processo de diferenciação, pelos historicistas. De outro lado, os dois paradigmas também se opõem precisamente no que se refere ao papel da objetividade e da subjetividade na produção do conhecimento histórico. Aferrados a um modelo cientificista que procura aproximar ou mesmo fazer coincidir os modelos das ciências naturais e das ciências sociais e humanas, os Positivistas tendem a enxergar a subjetividade – do mundo humano examinado, mas também do historiador – como um problema para uma história que postula ocupar um lugar entre as demais ciências. Em contrapartida, os Historicistas, que construirão seus posicionamentos em torno desta questão ao longo das várias décadas do século XIX, tenderão no limite a enxergar a subjetividade não como um problema, mas sim como uma inestimável riqueza, ou mesmo como aquilo que precisamente permite à História constituir-se em um conhecimento de novo tipo, dotado de uma especificidade própria.” (2013, pp. 48-49). Todas essas classificações, devemos lembrar, são apenas ferramentas e não representam um todo fechado e estanque. Elas servem para estabelecer uma divisão conceitual útil à caracterização de setores e interesses distintos no processo de formação das diferentes perspectivas sobre a história. (*cf.* BARROS, 2013, p. 15).

intelectual entre diferentes formas de interpretação da história, do humano, e do papel do homem no tempo. No segundo volume de *Teoria da História*, Barros demonstra que as correntes historiográficas do período se subdividem cronologicamente em quatro grupos: 1) Em primeiro lugar, os pensadores da ilustração e seus principais herdeiros: a chamada “filosofia da história”; 2) em segundo, a reação político-metodológica do positivismo; 3) o romantismo em terceiro; 4) e por fim, a crítica particularista do historicismo. Essas estratégias irão compor a grande maioria das “ciências da sociedade” (BARROS, 2013, p. 33) no decorrer do século XIX, dentre elas, a filologia e a história.

A moderna historiografia científica nasce, portanto, deste entremeadado bastante complexo, tecido e entretecido a partir de pequenas e grandes coisas: das esperanças e utopias iluministas às decepções e pessimismos românticos, das técnicas de crítica documental desenvolvidas pelos filólogos da Igreja com vistas a desmascarar uns aos outros ao emblemático tempo retilíneo do cristianismo, por vezes já secularizado pela filosofia neoclássica; do desejo de encontrar a unidade da natureza humana ao encantamento diante da extrema diversidade de todos os homens. Da equilibrada contradança realizada pela Objetividade e pela Subjetividade aos momentos em que um destes dois dançarinos assume a posição “a cavalheiro” para conduzir o outro, por vezes para anular o outro. (BARROS, 2013, p. 10-11).

Se atentarmos neste momento apenas à ilustração e à filosofia da história que lhe segue, perceberemos que a ideia de uniformidade e universalidade da natureza humana é uma convicção que permeia a maioria desses filósofos e cientistas. Da matemática de Condorcet (1743-1794), passando por Kant (1724-1804)⁴³ e Hegel (1770-1831), dominava a ideia de que seria possível apreender a lógica por trás da diversidade histórica, de que era possível decifrar as leis do desenvolvimento das sociedades humanas, mas acima de tudo, de que a história se situa no centro do pensamento filosófico. Esse conjunto de filosofias irá tomar como possível a reconstrução intelectual do passado e da história, seja esta a história de organismos, sociedades, ou da humanidade como um todo. A filologia, por sua vez, surge no bojo desse paradigma de conhecimento e reforma. Suas primeiras experiências dar-se-ão no contexto dessas filosofias idealistas que aqui

⁴³ De acordo com José D’Assunção Barros (2013, p.62), Kant “se ocupará de elaborar a sua própria filosofia da história, já sustentava o pressuposto de que a história deveria ser examinada sob o duplo prisma da racionalidade e universalidade. Em *Ideia de uma História Universal* sob o ponto de vista cosmopolita (1784), o filósofo alemão já argumentava que, por um lado, a História deveria abarcar toda a humanidade, constituindo-se em ‘história universal e geral’. Por outro lado, seu objetivo deveria ser o de favorecer a decifração dos “desígnios secretos da natureza”, da racionalidade que se ocultava por trás das ações aparentemente individualistas, e por vezes insensatas, dos seres humanos”.

agrupamos sob o nome de “filosofia da história”.

Herdeiros do racionalismo não apenas em sua oposição ao empirismo positivista, os filósofos da história se destacam pela teleologia pedagógica de suas de suas teses e pela atribuição de uma hierarquia moral-evolutiva em sua compreensão da história (Hegel), da humanidade (Kant), e da cultura (Winckelmann).

[...] acreditava-se que a idade da superstição e da barbárie estava a ser progressivamente substituída pela ciência, pela razão e pela compreensão, atribuindo-se à história uma linha evolutiva de carácter moral. Sob a influência de Herder, Kant levou esta ideia mais longe, de tal modo que a filosofia da história se converteu na procura de um sistema grandioso sobre o desdobramento da evolução da natureza humana, testemunhado em fases sucessivas (o progresso da racionalidade ou do Espírito). Esta filosofia da história essencialmente especulativa encontrou um complemento extra-kantiano em Fichte, para quem a associação da mudança temporal com a implicação lógica introduz a ideia de que os próprios conceitos são o instrumento dinâmico da mudança histórica. Esta ideia só é imediatamente inteligível no quadro do idealismo absoluto, onde o mundo da natureza e do pensamento acabam por identificar-se. A obra de Herder, Kant, Fichte e Schelling foi sintetizada por Hegel: a história tem um enredo. Este consiste no desenvolvimento moral do homem, concebido como algo que é equivalente à liberdade no Estado; esta liberdade, por sua vez, consiste no desenvolvimento da autoconsciência do espírito, um processo de desenvolvimento lógico ou intelectual onde sucessivamente se atingem e superam vários momentos necessários na vida de um conceito. O método de Hegel atinge o seu melhor quando o assunto é a história das ideias, e quando a evolução do pensamento avança a par e passo com as oposições lógicas, e com a sua resolução apresentada pelos diversos sistemas de pensamento. (BLACKBURN, 1997, p. 91)⁴⁴.

Foi assim que muitos filósofos e historiadores do setecentos buscaram obter uma compreensão das experiências dos antigos, seu objetivo era moldar a modernidade através do descobrimento de suas relações de parentesco com a antiguidade clássica. No esteio desse processo de assimilação da cultura grega poderíamos destacar Winckelmann (1717-1768), Lessing (1729-1781), e Heder (1744-1803)⁴⁵, como aqueles que no conjunto das interpretações do século XVIII contribuíram diretamente para a formação da filologia. Winckelmann foi um dos primeiros a tentar combinar as descobertas e investigações arqueológicas com o estudo dos textos clássicos, como se observa em *História da Arte Antiga* (1764). Sua visão representava uma das primeiras tentativas formais de

⁴⁴ BLACKBURN, Simon. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Gradiva, 1997.

⁴⁵ Para acompanhar o percurso historiográfico da formação da filologia conferir: Sandys; Nisbet, H. B., **German Aesthetic and Literary Criticism**: Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller, Goethe., Cambridge University Press, 1985.

estabelecer uma conexão entre o mundo antigo grego e a vida moderna alemã (cf. SANDYS, 1908, p. 22-24). Para ele, “a única forma de nos tornarmos grandiosos, e de fato -se possível- imitáveis, é através da imitação dos antigos.” (apud, NISBET, 1985, p.33)⁴⁶. As preocupações de Lessing, por sua vez, também estavam ligadas às investigações estéticas da época. Preocupado com a arte grega, buscava identificar a relação entre a descrição da arte nos textos da antiguidade e as novas descobertas arqueológicas. Portanto, assim como Winckelmann, encontrara na antiguidade as características mais importantes da cultura moderna (cf. JENSEN, 2013, p. 35). Já no caso de Herder, “o sacerdote ambicioso” (HH-AS 118), seu particularismo⁴⁷ é um claro exemplo do tipo de pedagogia-romântica e teleológica que cercam as filosofias da história. Geralmente reconhecido como fundador da filologia comparativa⁴⁸, ele sintetiza os primeiros experimentos da moderna filologia em uma história calcada nas transformações linguísticas. E o faz, através da união do conceito de individualidade da cultura (Teoria do *Volk*) com a noção de que haveria elementos de transmissão cultural entre a antiguidade grega e a modernidade germana, notadamente, aquela marcada pela transmissão linguística. Desse modo ele supõe identificar o fundamento das “transformações evolutivas” que conduziram as mudanças na história e nas nações. John Edwin Sandys, ao comentar a interpretação de Herder, explana o idealismo dessa concepção filosófica da história e seu teleologismo de progresso cultural e melhoramento:

[...] ele publica sua “Uma Nova Filosofia da História” começando com um esboço do processo do homem em sua primeira infância no leste, passando por tempos de menino no Egito e Fenícia e sua juventude na Grécia, até que em

⁴⁶ Uma introdução histórica da obra de Winckelmann é fornecida por Gerd Bornheim no já citado artigo “Introdução à leitura de Winckelmann”, em seu livro, *Páginas de Filosofia da arte*, pp. 78-113. Para uma discussão dos aspectos hermenêuticos da obra de Winckelmann o artigo de Kaufmann é uma referência importante: KAUFMANN T.. **Antiquarianism, the History of Objects and the History of Art before Winckelmann**, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 3 - (Jul., 2001), pp. 523-541.

⁴⁷ Diferente de Kant e outros filósofos universalistas que partiam do princípio de uma universalidade da natureza humana, -e consequentemente da história, a chamada história universal- Herder era um particularista, ou seja, partia da noção de que cada cultura era particular e única. De acordo com Barros: “A atenção de Herder à particularidade de cada povo o coloca como um precursor das preocupações relativistas do realismo historicista que iria dominar a historiografia no século XIX, e, já nos seus *Fragmentos sobre a Literatura Alemã Moderna* (1766-1767), Herder enfatizava a singularidade do ‘gênio literário de uma nação’, associando-o ao ‘gênio de sua língua’. Estas ideias, e outras atentas aos particularismos nacionais, serão aprimoradas nas obras posteriores: *Ensaio sobre a origem da linguagem* (1772), *Mais uma Filosofia da História para a educação da humanidade* (1774), e *Ideias sobre a Filosofia da História da humanidade* (1784-1791).” (BARROS, 2013, nota 43).

⁴⁸ Em função de sua concepção sobre as origens das linguagens, e sua divisão de “leis naturais” de formação das línguas (SANDYS, 1908, p. 33)

Roma ele atinge o estado de homem, atingindo sua idade madura na Idade Média e na modernidade. (SANDYS, 1908, p. 34).⁴⁹

Como é possível observar, há um claro teor subjetivo e etnocêntrico nesse tipo de leitura, visto que não é propriamente uma metodologia científica o que se destaca aqui, mas suas preocupações pedagógicas e, sobretudo, o teor metafísico de suas análises. Como ressalta Nietzsche:

Voltemos o olhar para Schiller, Wilhelm von Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Schelling, leiamos sua correspondência e penetremos em seu grande círculo de seguidores: o que é comum a todos eles, o que neles tem sobre nós, tal como somos agora, efeito ora insuportável, ora comovente e digno de compaixão? Primeiro, o anseio de a todo custo parecer moralmente excitados; depois, a ânsia por generalidades brilhantes e sem vértebras, juntamente com a deliberação de ver tudo (caráter, paixões, tempos, costumes) como mais belo — infelizmente, “belo” conforme um gosto vago e ruim, que, no entanto, gabava-se de uma procedência grega. (A 190).

É nesse sentido que essas primeiras experimentações do estudo da antiguidade podem ser resumidas através daquilo que Anthony Jensen chamou de “*common thread*” do classicismo alemão, a saber, um conjunto de interpretações marcadas por “um desdém característico na análise crítica das fontes, códices, e análise da gramática, pela preferência à exposição de um mundo clássico que estivesse de acordo com seus propósitos educacionais, artísticos e culturais” (JENSEN, 2013, p. 38).

Objetivamente, será apenas com Friedrich August Wolf (1759-1824)⁵⁰ que a filologia alemã do final do século XVIII e início do XIX tomará sua forma mais característica como uma autêntica “*Altertumswissenschaft*” [ciência da antiguidade]⁵¹.

⁴⁹ Este tipo de teleologia progressista, em que a superioridade cultural da civilização ocidental moderna é destacada, também pode ser observada em E. Kant, A. Comte, e, segundo O. Giacóia-Junior, também indiretamente em Nietzsche (cf. GIACÓIA-JUNIOR, O.. **O Humano como Memória e como Promessa**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2013, p. 287 - iBooks).

⁵⁰ O arranjo de autores discutidos neste capítulo segue uma disposição arbitrária e não deve ser tomado de forma cronológica. Afinal, Wolf era amigo pessoal de Wilhelm von Humboldt e de Goethe, e como é sabido, suas investigações filológicas ajudaram a moldar as explorações argumentativas e imaginativas do poeta alemão Goethe e de muitos outros. A realidade é que a cientificidade de Wolf convive com um grande número de interpretações e teses que somente de forma muito leviana poderia ser classificadas como científicas, e como irei demonstrar adiante, isto acontece mesmo com o próprio Wolf.

⁵¹ Segundo Mahler, dois objetivos podem ser destacados com relação à filologia e August Wolf: 1) Sua preocupação central durante toda a sua vida foi certamente o estabelecimento da filologia como uma disciplina científica na nova universidade alemã; 2) o estabelecimento da filologia como parte de um programa maior de formação da cultura nacional (*Bildungsprogramm*) (MAHLER, 2011, p. 187). Em fragmento de 1875 Nietzsche aponta Wolf como o ponto de nascimento da filologia: “F. A. Wolf für sich den Namen stud. philol. erfand, ist der Geburtstag der Philologie” (NF 3[2] de 1875). A tese de que Wolf inaugura a filologia moderna é também defendida por: JENSEN, K. Anthony, **Nietzsche’s Philosophy of History**, Cambridge press, 2013.; M. Pattison, **Essays I**, ed. by H. Nettlehip, Oxford, 1889.; J. L. Myres,

Wolf, como destaca Fabiano Lemos, é capaz de sintetizar o impulso à objetividade com o desejo de uma apreensão pedagógica da antiguidade clássica:

Foi preciso que Wolf, na passagem do século XVIII para o XIX, investisse a arte antiga como objeto de estudo científico, e para isso substituísse as descrições e discussões de ordem artísticas da estética greco-romana por uma crítica inspirada no modelo kantiano, que visava, antes de mais nada, sondar as condições de emergência dessa estética, tanto histórica quanto filosoficamente. A revolução copernicana de Wolf assinala, assim, o início da filologia clássica como ciência na Alemanha. (LE MOS, 2009, p.137)

Wolf representa, portanto, a síntese do esforço pela formação de uma ciência profissional de estudos da antiguidade, uma ciência que, a longo prazo transformar-se-á numa alternativa à filosofia da história. Ele será o primeiro a assumir uma “posição analítica”⁵² do estudo das epopeias homéricas e irá introduzir alguns dos principais métodos que irão compor a moderna filologia⁵³.

A *Altertunwissenschaft* de Wolf⁵⁴, como indicou Bolter, é composta de três elementos centrais: 1) Em primeiro lugar, da crença de que o estudo dos clássicos deveria ser uma atividade profissional, e não algo aberto ao público em geral, pois o contrário poderia levar à superficialidade das leituras. 2) Um segundo ponto, é o entendimento de que a rigorosidade do método científico e a busca de evidências históricas deveria ser central ao trabalho filológico. Afinal, “quando os métodos do criticismo filológico são apropriadamente aplicados, eles conduzem a uma verdade ‘que não é menos convincente do que aquelas que as ciências exatas são tão orgulhosas’” (WOLF, *apud* BOLTER, 1979, p.86). Para Wolf, portanto, a filologia aborda o universo moral e a história de forma objetiva, e muito embora seus métodos não sejam exatamente os mesmos das ciências

Homer and his Critics, ed. by D. Gray, Oxford, 1958.; E. Sandys, **A History of Classical Scholarship III**, Cambridge, 1954.; R. Pfeiffer, **History of Classical Scholarship from 1300 to 1850**, Oxford, 1976.

⁵² A leitura dos textos clássicos à época contava com duas estratégias de leitura que se ligavam ao problema das epopeias homéricas: a questão da unidade “posição unitária” ou da disparidade “posição analítica”. Como é conhecido, Nietzsche em sua aula inaugural na Universidade de Basileia assumirá claramente a posição unitária. Para Nietzsche, “‘o poeta da *Iliada* e da *Odisseia*’ não é mais [...] nenhuma ‘tradição histórica’, ‘mas um JUÍZO ESTÉTICO’ (BAW 5, 299)” *cf.* Verbete: *Homero e a filologia clássica*, p. 285.; in: NIEMEYER, **Léxico de Nietzsche**, São Paulo, Edições Loyola, 2014.

⁵³ *cf.* MAHLER, Anthony. **Did Philologists Write the Iliad?** Friedrich August Wolf’s Criteria of Style and the Demonstrative Power of Citation. University of Chicago, 2011.

⁵⁴ Esta metodologia é amplamente discutida em: “Darstellung der Altertumswissenschaft”, um apanhado de estudos clássicos publicado em 1807 no *Journal Museum der Altertumswissenschaft*. (Cf. BOLTER, Jay. **Friedrich August Wolf and the Scientific Study of Antiquity**, University of North Carolina, Chapel Hill, 1979, p. 84).

naturais, a realidade é que, enquanto “[...] o físico usa a matemática, o filólogo usa o julgamento histórico e seu conhecimento das linguagens clássicas. Mas seus resultados são comparáveis.” (BOLTER, 1979, p.86). Desse modo, o objetivo do filólogo deveria ser adquirir um conhecimento completo do homem antigo. 3) E este é o ponto justifica sua metodologia como uma “nova ciência”; uma ciência que, ao observar os vestígios históricos da antiguidade, permitiria ao filólogo formar um “retrato organicamente desenvolvido” do “caráter nacional” de culturas e povos, e conseqüentemente, da natureza humana. “Estas, então, são as virtudes cardinais da nova ciência de Wolf: que pode ser praticada apenas por acadêmicos profissionais; que é uma exata e rigorosa ciência como a matemática e a física; e cujo objetivo é o conhecimento empírico da natureza humana”. (BOLTER, 1979, p.87).

Não se deve, contudo, associar o pensamento de Wolf a um anacrônico positivismo, pois apesar de sua contribuição ser fundamental para a formação da filologia acadêmica, a realidade é que alguns elementos pedagógicos ainda acompanham sua compreensão dos objetivos da filologia. Em sua obra, *Prolegomena ad Homerum*, por exemplo, Wolf apresenta como um modelo de filologia uma hierarquia bem definida entre a fundamentação histórica e a comparação estético-estilística. Para ele, a “filologia é uma disciplina científica que historicamente analisa fragmentos da antiguidade e justifica a si mesma como disciplina tendo como base afirmações estéticas e sua tarefa pedagógica”⁵⁵ (Wolf, *Encyclopädie* 8, *apud.* MAHLER, 2011, p.187). Para além de seu aspecto acadêmico, portanto, a filologia possui para Wolf a tarefa de complementar a formação moral do homem, em especial, através da capacidade que só a filologia teria de estabelecer um horizonte objetivo para a compreensão da natureza humana. De acordo com Wolf, o estudo da antiguidade através da filologia foi criado para:

[...] alargar o conhecimento através do que é digno de conhecer [*Wissenswürdiges*], para aguçar o senso para a verdade, para tornar mais refinado seu julgamento do belo, para dar aos seus sonhos pesos e regras, e para despertar todos os poderes da alma através de suas tarefas e práticas atrativas [*anziehende Aufgaben*], e para moldá-las em proporção. (Wolf, 1985 [1807], p.139)⁵⁶

⁵⁵ Esta tarefa pedagógica é exemplificada na própria motivação de Wolf na construção de *Prolegomena ad Homerum*, uma obra que é resultado de uma preocupação pedagógica de Wolf com a formação filológica de seus alunos.

⁵⁶ WOLF, F. A.. **Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert**, Berlin: Realschulbuchhandlung; repr. Berlin: Akademie Verlag, 1985.

Essa tarefa moralizante se difere das alternativas anteriores em função de seu método, que é – ao menos em pretensão- científico, analítico, e tem as fontes como ferramenta principal. Para Wolf, somente com tal conhecimento científico da antiguidade seria possível “levar a pura humanidade a um elevado aprendizado [*zur hörern Ausbildung reiner Menschlichkeit führen*]”⁵⁷, um aprendizado que evidentemente só seria possível através da compreensão filológica dos clássicos e do conhecimento sobre a natureza humana que esse estudo revela. Trata-se de algo muito similar àquilo que iremos encontrar nas interpretações sobre o sentido e função da filologia nos escritos do jovem Nietzsche.

Em uma série de palestras proferidas no verão de 1871 e no fim do inverno de 1873-1874 intituladas “*Encyclopaedie der klass. Philologie*”, Nietzsche explica aos seus alunos como eles devem proceder para que se tornem bons filólogos, “Como alguém se torna um filólogo?” ele pergunta: através de exemplos, “comece pela apreciação dos grandes filólogos” (KGW II. 3, p. 366). Dois anos antes em um debate direto com a interpretação wolfiana de Homero e o sentido da filologia, Nietzsche⁵⁸ argumenta que, a despeito dos diferentes significados de filologia na história, haveria um intrincado nexos que serviria de roteiro para a filologia clássica, neste caso, uma certa arte de equilíbrio entre história, ciência natural e estética:

Sobre a filologia clássica não há em nossos dias uma opinião uniforme e clara que possa ser reconhecida publicamente. [...] A causa [disso] reside em seu caráter multifacetado, na falta de unidade conceitual, no estado inorgânico de agregação das diversas atividades científicas que estão coligadas apenas pelo nome “filologia”. Numa palavra: deve-se confessar honestamente que a filologia é de certo modo emprestada de outras ciências e fermentada como uma poção mágica a partir de sucos, metais e ossos dos mais estranhos; e inclusive que ela ainda resguarda em si um elemento artístico imperativo no terreno estético e ético, o qual está em duvidoso conflito com sua gesticulação puramente científica. A filologia é tanto um pouco de história quanto um pouco

⁵⁷ *idem*, p. 10.

⁵⁸ Ainda temos muito a dizer sobre o percurso da formação universitária de Nietzsche em Bonn e Leipzig, assim como sobre o contexto das influências metodológicas que recebeu de Ritschl, e de filósofos como Schopenhauer. Por esta razão, dispensei para o próximo item deste capítulo uma discussão mais completa da filologia de Nietzsche. Neste momento, apenas destaco alguns pontos superficiais de seu entendimento para indicar ao leitor a dificuldade de caracterização desta área do conhecimento. Sobre o discurso inaugural de Nietzsche, ele foi proferido em 28 de maio de 1869, em função de sua entrada na instituição. Como é sabido, o conhecimento e a desenvoltura de suas análises garantiram a Nietzsche a cátedra de professor de filologia clássica na Universidade de Basileia em 1969 sem a conclusão de uma tese de doutoramento, evento este raro mesmo para a época (*cf.* KAUFFMAN, 2001, p. 121).

de ciência natural e de estética: história, na medida em que quer compreender as manifestações de determinadas nações [*Volksindividualitäten*] em quadros sempre novos, a lei imperante na fugacidade dos fenômenos; ciência natural, enquanto pretende indagar o instinto mais profundo do ser humano, o instinto lingüístico; e finalmente, estética, porque a partir de uma série de antiguidades erige a chamada Antigüidade “clássica”, com a pretensão e o propósito de desenterrar dos escombros um mundo ideal e confrontar à atualidade o espelho do clássico e eternamente exemplar. (HF, p.8)⁵⁹

Em matéria de método, é difícil simplificar e unificar o trabalho de pesquisa filológica em uma única corrente, filosofia ou estilo investigativo⁶⁰. A pluralidade de ciências e técnicas que o filólogo tem de incorporar para realizar sua investigação faz com essa área do conhecimento seja um universo acadêmico em que um consenso interpretativo seja geralmente algo raro. Não por acaso, Nietzsche utiliza a metáfora do “centauro” para se referir à filologia e argumenta que, para além do entendimento e descrição, a tensão agonística que caracteriza a filologia deveria fazer dessa disciplina um arte da interpretação do texto. Pois, para além das “leis morfológicas” e estratégias de leitura, faz-se necessário ao filólogo, como intérprete, ultrapassar formalidades, isto é, captar o “maravilhoso elemento formador [*das wunderbar Bildende*], o aroma genuíno da atmosfera antiga” (HF, p. 10)⁶¹.

Em resumo, poderíamos afirmar que as origens da filologia como ciência estão profundamente elencadas à época e à cultura que a realiza. Na modernidade, tanto a filologia quanto o trabalho do jovem Nietzsche estiveram imersos no cenário de sonhos e esperanças que cercavam o nascimento das ciências históricas no século XIX. Em

⁵⁹ Discurso inaugural proferido por Nietzsche em 28 de maio de 1869 na *Aula* da Universidade da Basileia, por ocasião da sua posse da cátedra de Filologia Clássica. Extraído de “*Homer und die klassische Philologie*”, in: *Die Geburt der Tragödie/Der griechische Staat*, Leipzig, Alfred Kröner (Kröners Taschenausgabe, Band 70), 1930, pp. 1-25. Tradução, apresentação e notas de Juan A. Bonaccini.

⁶⁰ Na mesma medida, e em estreita sintonia com a definição de Nietzsche, Friedrich Schlegel (1772-1829) aponta que o trabalho crítico do filólogo deve ser um trabalho de constante equilíbrio, correções e mudanças de rumo. Assim como Nietzsche, ele entende o multifacetado trabalho do filólogo como uma forma peculiar de ciência e arte: “O bom crítico deve observar de maneira fiel e conscienciosa como o médico, medir com precisão como o matemático, estabelecer classificações cuidadosas como o botânico, dissecar como o anatomista, analisar como o químico, se comover como o músico, imitar como o ator, abraçar como o apaixonado, abarcar tudo com o olhar como o filósofo, se aprimorar continuamente como o escultor, ser severo como o juiz, conservador como o antiquário, captar o momento como o político etc.” (*apud*, BERMAN. *Bildung et Bildungsroman*, p. 151).

⁶¹ “Se nos colocarmos cientificamente na Antigüidade, poderemos tentar conceber o passado com olhos de historiador ou, à maneira do pesquisador da natureza, poderemos classificar, comparar, quando muito reconduzir as formas lingüísticas das obras-primas da Antigüidade a algumas leis morfológicas: sempre perderemos o maravilhoso elemento formador [*das wunderbar Bildende*], o aroma genuíno da atmosfera antiga; esqueceremos aquele saudoso estímulo que com o poder do instinto, como o mais gracioso auriga, conduz nosso sentir e fruir aos gregos” (HF, p.10).

especial, os anseios de resgate da antiguidade como um modelo de conduta moral para a formação (*Bildung*) de uma nova cultura, do desejo de que a filologia se apresente, assim como a matemática e a física, como uma ciência objetiva.

Estratégias de leitura a parte, a realidade, portanto, é que será justamente no cenário de tensão entre esse conjunto de interpretações subjetivas e os limites da cientificidade o que irá situar a crítica de Nietzsche. Neste caso, exatamente o problema metodológico entre subjetividade e objetividade que passa a dividir a comunidade filológica à época de Nietzsche. De um lado, teríamos a suposta objetividade da *Sprachphilologie* e de outro a subjetividade aparente da *Sachphilologie*, duas “escolas” e linhas de interpretação que irão propalar suas convicções e certezas e, no limite, obrigarão o próprio Nietzsche a tomar uma posição.

1.1.3 - Nietzsche entre metodologías filológicas

No início de setembro de 1864 -com 19 anos de idade- Nietzsche finaliza seus exames em *Schulpforta* e recebe o chamado “certificado de maturidade” [*Zeugnis der Reife*]⁶². No mês seguinte, passa a cursar teologia na Universidade de Bonn, curso que deixará no segundo semestre em favor de uma cadeira mais similar às investigações de *Pforta*, decide-se pela filologia⁶³. Sua passagem pela universidade acontece em um momento em que a filologia carrega o prestígio de ser uma das mais importantes ciências de investigação do passado. Suas estratégias linguísticas, a construção do caráter de um autor, a crítica interna e externa da materialidade de um texto, sua genealogia, assim como as inovações metodológicas da arqueologia e da nascente “história social” fazem da filologia uma verdadeira “jóia da coroa das disciplinas históricas” (JENSEN, 2013, p. 35). Esse prestígio, no caso do jovem Nietzsche, será potencializado pelo excepcional quadro de professores de Bonn, como à exemplo de Otto Jahn (1813-1869), que foi um verdadeiro inovador no campo da arqueologia e no uso da arqueologia nos estudos filológicos; e Friedrich Ritschl (1806-1876) que, como veremos, soube passar à Nietzsche

⁶² Dois anos antes, em 1962, Ulrich V. Wilamowitz-Moellendorff, passava a estudar em *Schulpforta*.

⁶³ No início de 1865 Nietzsche já se decidira pela troca do curso de teologia para filologia. Ele escreve em carta à família: “E isto: Eu definitivamente decidi mudar para filologia” (KGB I-2, #460 p.40).

uma boa medida de equilíbrio metodológico entre objetividade e especulação⁶⁴.

Como iremos demonstrar, a convivência de Nietzsche com estes professores (Jahn-Ritschl)⁶⁵ foi fundamental à sua formação acadêmica e a profissionalização de suas estratégias de investigação⁶⁶. No entanto, é interessante notar que no processo de formalização da filologia como ciência, esses mesmos professores, e futuramente também Nietzsche, defenderão diferentes projetos de filologia.

A questão mais problemática para a filologia e para todas as áreas do conhecimento que investigam as relações humanas -como a história e a filosofia- sempre foi a questão do método. Ou melhor, a tentativa de responder: como é possível, partindo do modelo de objetividade das ciências naturais, tornar a investigação do passado e das relações humanas uma ciência legítima e objetiva; o problema da filologia e do conjunto de ciências da sociedade se refere, portanto, à necessidade de estabelecer uma metodologia confiável para a interpretação do passado.

Nas universidades de Bonn e Leipzig⁶⁷ a filologia acadêmica pode ser dividida em duas metodologias filológicas distintas: a *Sprachphilologie* (escola gramática ou objetiva) preocupada com “questões de gramática, métrica e estilo” e a *Sachphilologie* (escola histórica ou subjetiva) preocupada em “investigar todas as manifestações do espírito do velho mundo clássico” (SANDYS, 1908, p. 89)⁶⁸. Essas duas orientações

⁶⁴ Nietzsche comenta em carta à mãe -em novembro de 1864- a impressão que os dois professores tinham lhe causado: “Pode sequer imaginar estes heróis da ciência [*Wissenschaft*] - homens como Ritschl, que realizou uma palestra sobre filologia e teologia para mim, e como Otto Jahn, que, como eu, faz filologia e música sem fazer uma ou outra de forma acidental - exercem uma grande influência sobre mim.” (BVN-1864,451).

⁶⁵ É muito provável que Nietzsche tivesse tomado conhecimento de ambos os professores ainda nos anos de estudante em *Schupforth*, afinal, seu professor de *Pforta*, Dietrich Volkmann foi aluno de Ritschl, e Karl August Koberstein, professor de Otto Jahn.

⁶⁶ Karl Jaspers explica que a influência metodológica dos professores de Nietzsche é uma marca importante dos primeiros escritos do filósofo. Como ilustra Jaspers, Ritschl’s apresenta a Nietzsche uma série de estudos “não-filológicos, incluindo até mesmo numerosos médicos, [que] participaram de uma visão de construção do ‘método’ ... a arte de distinção do real do irreal, do factual do fictício, do conhecimento demonstrável da mera opinião, e certeza objetiva da preferência subjetiva”. (1997, p. 30). JASPERS, Karl. **Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity**. Translated by Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz. Baltimore: Johns Hopkins, 1997.

⁶⁷ A passagem de Nietzsche da universidade de Bonn para Leipzig esta ligada à saída de Ritschl para Leipzig. Isto ocorre em função do acirramento das indisposições metodológicas entre os Ritschl e Jahn, ambos membros de posições metodológicas distintas. cf. Hermann Oldenberg, **Die Religion des Veda**, Stuttgart: Cotta, 1915, pp. 281-283.

⁶⁸ Essa disputa metodológica nos interessa não apenas pelo fato dela compor grande parte do processo de formação filológica de Nietzsche, mas também em função do contexto que esse diálogo irá ocupar em suas futuras críticas à filologia, em sua aproximação da filosofia, assim como, em seu posterior retorno à ciência e a história em *Humano, demasiado humano*. Fabiano Lemos -ao citar Glenn Most- ilustrou alguns dos

metodológicas agrupavam a maioria dos estudiosos de filologia clássica do século XIX, incluindo Nietzsche e seus professores.

O contexto do debate entre estas diferentes escolas de filologia tem sua origem mais distante na antiga oposição entre o idealismo romântico da “filosofia da história” e a objetividade analítica de Wolf. As duas escolas, portanto, surgem no âmbito do debate metodológico e da caracterização das metas da pesquisa histórica.

A busca de uma leitura objetiva do passado através da crítica textual era a principal ferramenta da *Sprachphilologie* de Gottfried Hermann (1772-1848). Ex-aluno de *Schulpforta* e um dos mais renomados alunos (e professor) da universidade de Leipzig, Hermann buscava incorporar em sua leitura o status de objetividade das ciências naturais e evitava ao máximo a intrusão subjetiva da interpretação. Esperava-se assim que se pudesse “deixar o texto falar”, afinando evidências históricas e linguísticas que pudessem ser compreendidas por todos como parte do chamado “texto original”. Na análise dos textos clássicos, as questões ligadas à gramática, métrica, e estilo, eram suas principais ferramentas, sendo a crítica textual realizada com base no conhecimento do idioma grego. No caso de corrupção do texto, ou seja, de corrupção das fontes primárias, buscava-se sua recuperação através de exegese daquilo que o autor realmente queria dizer. Ao mencionar a metodologia de Hermann, Sandys menciona:

O criticismo textual, ele afirma, deve caminhar de mãos dadas com a exegese. O expositor dos Clássicos deve explicar as palavras individuais, elucidar as referências históricas, demonstrar o objetivo do autor, e do esquema geral de sua obra, com seus méritos e defeitos. Mas ele deve estar sempre consciente dos limites de nosso conhecimento de mundo antigo: - *est quaedam etiam nesciendi ars et scientia*. [arte e ciência também é uma espécie de ignorância] (SANDYS, 1908, p. 92)

Junto do *insight* de Hermann, foi importante para o desenvolvimento do criticismo

principais problemas da divisão categórica em torno das supostas *Sprach* e *Sach-philologie*: “Glenn Most acusa a distinção entre *Sach-philologie* e *Sprachphilologie* de ser infértil na análise das diferenças intrínsecas do debate filológico do século XIX, e toma como exemplo a controvérsia entre Gottfried Hermann e Karl-Otto Müller: ‘A disputa entre Hermann e Müller é melhor entendida, não nos termos polêmicos e obscuros de *Sprachphilologie* (filologia da linguagem) e *Sachphilologie* (filologia da coisa), como historiadores da ciência clássica normalmente a descrevem, mas, antes, como parte de uma tensão mais profunda no interior da ciência clássica moderna entre o que se pode chamar de abordagens classicizantes e historicizantes da compreensão do mundo antigo’. Seja como for, ainda que essa divisão não possa ser imputada como síntese última do problema, ela é estrategicamente útil na medida em que revela, ao menos, que critérios, legítimos ou não, estão envolvidos nessa generalização operada nos limites mesmos do debate filológico – e não, como Most afirma, como objeto de análise extrínseca, historiográfica”. (LEMOS, 2009, nota 491).

textual o trabalho de Karl Lachmann⁶⁹. Que ajudou a fundamentar o horizonte metodológico da moderna filologia como viria a apontar Willamowitz-Möller em sua crítica ao *Nascimento da Tragédia*: “a filologia na Alemanha tinha sido levantada a uma altura nunca antes imaginada, graças, sobretudo, aos serviços de Gottfried Hermann e Karl Lachmann”. (*apud*, PORTER, 2000, p. 227). Segundo Timparano, a crítica textual de Lachmann apresenta-se basicamente segundo as seguintes regras básicas:

1) o repúdio da *vulgata* e a exigência de não se recorrer irregularmente aos códices, mas de os empregar como fundamento da edição; 2) a desconfiança em relação aos códices da época humanista; 3) **a reconstrução da história do texto e, particularmente, das relações genealógicas que ocorrerem entre os manuscritos que subsistiram**; e 4) a formulação de critérios para determinar mecanicamente, sem se recorrer ao juízo (latim *iudicium*) do editor, qual, dentre várias lições, remonta ao arquétipo. (TIMPARANO, 2002) [Grifo nosso].

Nesse trabalho de reconstrução crítica do texto estudam-se as fontes e testemunhos, verifica-se a tradição direta ou indireta das fontes⁷⁰, para, na sequência, partir para o cotejo rigoroso das cópias, palavra a palavra, registrando suas variantes. Será a partir da observação das variações que se poderá indagar pela genealogia dos testemunhos através da comparação, podendo interpretá-las como uma indicação de parentesco, quando ocorrem em mais de um texto, indicando uma dependência entre eles, ou, como uma indicação de uma separação, quando ocorrem em apenas um texto. A partir da identificação das variações seria possível comparar os lugares comuns em que elas ocorrem, para assim estabelecer uma relação genealógica entre os testemunhos, facilitando a compreensão da “personalidade do autor” e, conseqüentemente, do “texto base”.

A *Sachphilologie*, ligada a August Boeckh (1785-1867), -que foi aluno de Wolf e Schleiermacher- apresentava uma interpretação que pretendia combinar a metodologia wolfiana e as metas pedagógicas da “filosofia da história”; seu objetivo principal era tentar apreender o espírito dos clássicos. Para um *Sachphilolog* o passado também deveria ser compreendido através dos textos e da palavra escrita, com a ressalva de que a esse horizonte interpretativo deveriam ser agregados outras evidências, como é o caso das

⁶⁹ cf. TIMPANARO, Sebastiano. **La genesi del metodo del Lachmann**. 2. ed. Torino: Liviana, 2002.

⁷⁰ As primeiras, as fontes diretas, são as cópias ou edições do texto propriamente dito; as fontes indiretas são traduções, paráfrases, citações, fontes de segunda mão, etc.

descobertas arqueológicas; o contexto das artes; a indumentária; a arquitetura; as ferramentas de uma época; a numismática; suas práticas sociais; etc. O problema é que esses fenômenos não possuem uma linguagem direta como no caso do texto, o que obriga que lhe seja empregada uma interpretação, isto é, certa subjetivação da leitura (cf. JENSEN, 2013, p. 38)⁷¹. Segundo Benedetta Zavatta:

No final do século dezenove, foi August Boeckh que desenvolveu a concepção de filologia como *Altherthumsstudien* que Wolf tinha introduzido. Boeckh considera o objeto da pesquisa filológica como “aquele com o qual filósofos **aprendem o princípio de pessoas e épocas**, o mais interno *kernel* da totalidade do seu ser” (Boeckh 1877, p. 56; *apud.* ZAVATTA, 2012, p. 266 [Grifo nosso]).

Para a *Sachphilologie* somente através de uma noção de conjunto do passado seria possível atingir uma formação com base nos clássicos da antiguidade. É por essa razão que Boeckh via a gramática e a filologia como meras técnicas e ferramentas a serviço daquilo que deveria ser o trabalho mais importante, a compreensão do espírito de uma época (cf. JENSEN, 2013, p. 39). Ou seja, a construção de “um sistema completo, conjurado pelas mãos de um mestre.” (BOECKH, 1877, p. 75)⁷², precisamente este, o trabalho de interpretação do filólogo.

É evidente que ambas as escolas respondem a uma temática comum à época⁷³, e que são, à sua própria forma, uma tentativa de superação das filosofias da história e de outras leituras ideológicas do passado. Todavia, os dois extremos que representam as duas escolas não são por si só excludentes, afinal, ambas as escolas carregam os ideais pedagógicos de Wolf e compreendem a si mesmas como uma forma objetiva de ciência da antiguidade. De um lado, temos aqueles que compreendem que a história deveria, assim como as ciências naturais, trabalhar apenas com fatos e discursos capazes de demonstração; e de outro, aqueles que consideravam os fatos um elemento secundário, apenas um meio para um fim em particular. Em resumo, “a primeira preocupava-se com as palavras, a segunda com as coisas; a primeira preocupava-se com a linguagem e

⁷¹ Para maiores detalhes sobre as metodologias em questão deve-se conferir: SANDYS, 1908, pp. 89-92.

⁷² BOECKH August, **Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften**, E. Bratuscheck, Leipzig: B. G. Teubner. 1877.

⁷³ O problema da filologia, da história, e de todas as ciências que estudam as relações humanas sempre foi -e de certo modo ainda continua sendo- o problema do método, ou melhor, a pergunta pelo melhor método a ser utilizado na interpretação do passado e das coisas humanas.

literatura; a segunda com as instituições a arte e arqueologia” (SANDYS, 1908, p. 89).

Como mencionado, nem Nietzsche nem seus professores estavam isentos do imbricamento nesta disputa metodológica da filologia, pois, se as descobertas arqueológicas e a influência de Boeckh fizeram de O. Jahn um *Sachphilolog*; Ritschl, seguindo a orientação de Hermann, pode ser considerado um verdadeiro integrante da *Sprachphilologie*⁷⁴.

Neste momento, um leitor dos textos de Nietzsche apontaria o estranhamento, pois rapidamente identificaria a familiaridade da *Sachphilologie* com as estratégias investigativas do autor de *O Nascimento da Tragédia*. Afinal, suas especulações discursivas e o caráter argumentativo de suas discussões filológicas parecem estabelecer uma clara ligação entre Nietzsche e a *Sachphilologie* - ou não?

Em carta à Gersdorff de 25 de maio de 1865, Nietzsche reconhece momentaneamente a superioridade da posição da *Sachphilologie* ao comentar a oposição metodológica entre Ritschl e Jahn: “Aqui em Bonn, ainda permanece o maior escândalo, o rancor em função da disputa Jahn-Ritschl ainda domina. Da minha parte, considero que Jahn esteja absolutamente certo [*Ich gebe Jahn unbedingt Recht*] (BVN-1865, 467). A realidade, no entanto, é que Nietzsche nunca seguiu propriamente o pensamento de Otto Jahn. Suas pesquisas filológicas eram todas elas claramente ligadas à Ritschl, e se somarmos a isto seu total desinteresse por arqueologia, fica ainda mais evidente que a principal referência metodológica de Nietzsche não era a *Sachphilologie* de Jahn, mas a *Sprachphilologie* de Ritschl.

Novamente somos surpreendidos por um estranhamento, afinal, como é possível? Como é possível que Nietzsche se apresente como um *Sprachphilolog* à exemplo Ritschl com toda sua tendência a especulação? E isso para não falar de suas críticas à filologia e dos textos que escapam às metodologias filológicas como é o caso de *O Nascimento da Tragédia*.

Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que suas críticas à filologia e as ideias apresentadas em *O Nascimento da Tragédia* referem-se a um contexto peculiar e epocal

⁷⁴ Para além de seus professores, contudo, existem indícios de contato direto de Nietzsche com os trabalhos de Hermann e Boeck. Em suas preleções de aula sobre Platão, por exemplo, Nietzsche procura fazer uma revisão da literatura para que seus alunos possam compreender as diferentes correntes de interpretação. E dentre as obras situadas nesta revisão estão os trabalhos de Karl Friedrich Hermann, *Platonic Dialogues* (1851-1858), e o trabalho de August Boeck, *Untersuchungen über das Kosmische System des Platon* (1852). cf. CHAVES, 2013, p. 340 - nota 7.

da produção de Nietzsche, posterior à 1870 e ligado ao seu afastamento de gradual de Ritschl e aproximação de Schopenhauer e Wagner. Portanto, em um cenário diferente daquele em questão⁷⁵. Em segundo lugar, é preciso ressaltar que o estranhamento da relação de Nietzsche com a *Sprachphilologie* de Ritschl é geralmente provocado por uma má-interpretação da filologia de Ritschl, ou melhor, pela identificação arbitrária de Ritschl como um filólogo objetivista, como um frio e direto *Sprachphilolog* que pouco, ou nada, ligava-se à qualquer especulação, ou seja, à errônea classificação de Ritschl como uma espécie de filólogo positivista⁷⁶.

Longe de ser um puro *Sprachphilolog* como Hermann ou Lachmann, Ritschl com frequência combinava traços das duas metodologias, *Sprach* e *Sachphilologie*. Para Ritschl, se é verdadeiro que não se pode fazer filologia sem prescindir de uma prévia crítica textual e gramatical, também é verdadeiro que sem uma especulação ponderada e uma boa hermenêutica nada se pode criar. Deixou claro Jensen, apesar de seu posicionamento, Ritschl via o valor e utilidade de ambas as metodologias:

Cada um dos seus "*Zur Geschichte der classischen Philologie*", "*Gutachten über philologische Seminarien*" e "*Zur Methode des philologischen Studiums*" aparecem fortemente influenciados por Boeckh, mas são "corrigidos" por meio de um tom analítico mais sério. Boeckh e os românticos que ele ajudou a inspirar -Goethe, Hölderlin, e a chamada filosofia "histórica" dos hegelianos-muitas vezes negligenciavam essas etapas preliminares antes de construir sua *Gesamtbilden* do mundo antigo. A especulação sem rigor crítico, Ritschl ensinava, continua a ser mera adivinhação. Em suas palestras sobre métrica, Ritschl procurava, "a reprodução da vida da Antiguidade clássica através da intuição e conhecimento." **Enfatizar a combinação era fundamental: não se pode reduzir a filologia, quer ao conhecimento do *Sprachphilologen* ou às intuições da *Sachphilologen*.** Assim, os estudiosos não devem categorizar Ritschl em uma escola ou na outra. **O destino de Ritschl foi Boeckh, mas seu caminho era distintamente o de Hermann.** Como um lembra um de seus estudantes: "Ele era rígido até a letra, mas ele lia em cada título da letra a revelação do espírito." [grifo nosso] (JENSEN, 2013, pp. 44-45).

⁷⁵ Tratarei deste tema a seguir, no item 1.4- *Nietzsche e a filologia como Anschauung*.

⁷⁶ Ainda no que se refere à Ritschl, apenas Charles Andler, e mais recentemente Anthony K. Jensen, comentam a influência de Ritschl à Nietzsche. Andler defende a visão clássica de: "Ritschl foi um puritano da ciência." (ANDLER, 1958, p. 298), o que não é verdadeiro. A pergunta que fica neste cenário é: como é possível que tantos autores se dediquem ao estudo da filologia de Nietzsche e ao seu período de formação ignorando completamente a influência deste filólogo que, no decorrer do século XIX foi professor não de apenas de um, mas de dois dos maiores filósofos alemães: Friedrich Lange e Friedrich Nietzsche. Ou quando muito fazendo o que seria ainda pior, assumindo em suas pesquisas a tese de que Ritschl foi um defensor de uma espécie objetividade filológica rígida, colocando-o no mesmo plano das filosofias positivas.

A realidade, portanto, é que Ritschl pode ser lido tanto como um *Sprachphilolog* (como faz Anthony Jensen) quanto como um *Sachphilolog* (como faz Fabiano Lemos). Sua metodologia de pesquisa, assim como a orientação acadêmica que dispensa à Nietzsche indica que ele não se configura nem como um puro filólogo da linguagem nem como um puro especulador, mas como um profissional que, muito próximo dos ensinamentos de Wolf, compreendia a necessidade da gramática, da métrica, e da crítica textual para a fundamentação de uma discussão, e que compreendia que a partir daí abriam-se possibilidades de interpretação que deveriam ser exploradas. Foi nesse contexto que o professor de Bonn e Leipzig viu uma promessa de futuro no jovem aluno de Naumburg; foi no contexto da boa medida entre o cuidado analítico dos textos clássicos e as especulações psicológicas que surgia a promessa filológica do jovem Nietzsche; isso é claro, até o derradeiro encontro de Nietzsche e Schopenhauer. Deste encontro, promovido por um “demônio”, inicia-se uma nova fase de sua pesquisa filológica, uma fase profundamente idealista e romântica, que o levará à filosofia, e em última instância, ao rompimento momentâneo -e apenas momentâneo- com a metodologia ensinada pelo velho professor de Bonn e Leipzig.

Fica claro, portanto, que a relação entre *Schulpforta* e *Leipzig* foi para Nietzsche mais uma relação de continuidade que ruptura. A tutela dos professores de *Bonn* e *Leipzig* -em especial a de Ritschl- sem dúvida alguma contribuíram para que o jovem filólogo adquirisse o rigor necessário à especialização do seu ofício, mas não provocou necessariamente nenhuma mudança drástica na estratégia de leitura que gestara nos anos de *Pforta*. Nietzsche -como fiel aluno de Ritschl- soube coadunar e dosar o realismo cético necessário ao estudo historiográfico com o caráter especulativo proveniente da hermenêutica psicológica dos autores e textos que estudava. Sua postura como filólogo era evidentemente a de um cético⁷⁷ realista, ou seja, compreendia que era possível adquirir um conhecimento real do passado através do estudo concreto das evidências

⁷⁷ Como demonstrou Rogério Lopes, a principal herança da filologia para Nietzsche foi essa “resistência do ceticismo”, ou melhor, a incorporação do criticismo em suas avaliações filosóficas sobre o passado, e na construção de sua filosofia como uma espécie de crítica que é ao mesmo tempo, histórica, filosófica, científica e especulativa. Em um fragmento de 1885, Nietzsche comenta: “O melhor que a Alemanha teve foi sua linhagem crítica [*kritische Zucht*] – Kant, F. A. Wolf, Lessing, Niebuhr etc. Resistência do ceticismo. – Audácia mais forte e mais resoluta, a segurança da mão que guia a faca, prazer na negação [*Neinsagen*] e na dissecação [*Zergliedern*]. Contra-movimento [*Gegenbewegung*]: os românticos, com Richard Wagner como a síntese do último romântico, - - -” (NF 1885, 34 [221]).

linguísticas. Mas seu trabalho era realizado em paridade com a especulação de uma análise hermenêutica, afinal, é tarefa do filólogo buscar preencher os espaços e as lacunas deixadas pelas contaminações e distorções de um texto ao longo tempo.

Inspirado por Ritschl, o jovem de Naumburg não se deixa seduzir nem pelo totalitarismo da métrica linguística (*Sprachphilologie*), nem pelo subjetivismo da interpretação arqueológica (*Sachphilologie*). Nietzsche, assim como seu mestre, compreende que se é verdadeiro que não se pode fazer filologia sem prescindir de uma prévia crítica texto-gramatical, também é verdadeiro que nada se pode criar sem uma boa hermenêutica, sem aquela necessária interpretação que praticamente justifica o trabalho do filólogo. Caminhando próximo de suas intuições em *Schulpforta*, a filologia defendida por Nietzsche não busca nem a objetividade de uma ciência positiva, nem a pura especulação da “filosofia da história”, mas uma interpretação que, como enfatizou Ritschl, seja "a reprodução da vida da Antiguidade clássica através da intuição e conhecimento." (JENSEN, 2013, pp. 44-45), ressaltando neste caso, a necessária união entre intuição e conhecimento como ponto nevrálgico dessa arte.

Foram os ensinamentos de Bonn e Leipzig e o realismo histórico de suas análises que deram forma a sua oposição à filosofia da história e de outras interpretações metafísicas. Ao invés de se balizar pela: Razão (Kant), pelo Eu (Fichte), pela *Kultur* (Schelling), pelo determinismo linguístico (Humbolt), ou pelas mudanças históricas do espírito (Hegel), Nietzsche, estabelece como foco de suas investigações, o texto, as motivações humanas de seus autores, e seu conteúdo psicológico; isso, temperado pela especulação discursiva e hermenêutica, estabelece o contexto de suas primeiras investigações e tendências metodológicas. Sua estratégia de investigação, embora ainda muito distante da “genealogia” que reconhecemos em sua filosofia tardia, procede de forma familiar ao combinar realismo e especulação. Quase poderíamos imaginar que se trata de uma estratégia de pesquisa que pretende “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro pelo outro” (GM, Prólogo, 4).

A seguir, daremos continuidade a essa investigação sobre o procedimento investigativo do filósofo alemão, observando algumas das peculiaridades e transformações que ocorrem em sua perspectiva filológica, em especial, aquelas que se

dão a partir do contato com o pensamento de Arthur Schopenhauer.

1.1.4 - Nietzsche e a filologia como *Anschauung*

Apesar de nunca ter se afastado da filologia por completo, a primeira metade da década de 1870⁷⁸ é marcada pelo distanciamento de Nietzsche daquela combinação entre psicologia e filologia que marcou seus anos de estudante. Desta data em diante o filólogo passará progressivamente a dar preferência à intuição no lugar do conhecimento técnico, e substituirá a ciência pelo conhecimento artístico-intuitivo.

Para que possamos compreender a formação desse novo experimento estético, trabalhamos aqui com três hipóteses: Em primeiro lugar, defendemos a tese de que o contato de Nietzsche com o pensamento de Schopenhauer não implica em um afastamento completo da filologia como instrumento investigativo, afinal, a própria tese central de *O Nascimento da Tragédia* se liga à elementos de uma tradição filológica contemporânea de Nietzsche. A segunda hipótese que apresentamos, é que o contato de Nietzsche com o pensamento de Schopenhauer aprofunda a tendência especulativa desenvolvida pelo filósofo desde sua juventude; o que, aliado às suas novas influências filosóficas e a insatisfação com a metodologia científica, solidifica sua transição para uma espécie de filosofia intuitiva. Por fim, demonstramos que em alguns escritos do final da década 1870 Nietzsche passa a ter como principal instrumento metodológico a *Anschauung*⁷⁹ schopenhauriana; algo que, se não exclui, ao menos modifica sua relação com as metodologias filológicas que tratamos anteriormente. Apesar de Nietzsche nunca ter se afastado da filologia por completo, a primeira metade da década de 1870 é toda ela marcada pelo seu distanciamento daquela combinação entre psicologia e filologia que marcou seus anos de estudante, o filólogo passará agora a dar preferência à intuição no lugar do conhecimento técnico, e irá substituir a ciência pelo conhecimento artístico-

⁷⁸ Poderíamos apontar os trabalhos de 1870 e 1871: *Sócrates e a tragédia*, e *A visão de mundo dionisíaca*, como ensaios e apresentações das teses que irão formar *O Nascimento da tragédia*. Textos que foram preparados e experimentados nos cursos que o jovem professor apresentava no *pädagogium*, e atuavam como verdadeiros experimentos de suas palestras, estudos e teses.

⁷⁹ Anthony Jensen argumenta pela utilização do termo “intuição estética” (2013, p. 57) para definir o termo *Anschaaung*. Paulo César de Souza, utiliza o termo “introversão” em suas traduções. Não vemos problema em nenhuma das traduções, muito embora, consideramos que o termo *Anschaaung* pode ser traduzido pelo seu significado mais direto, a saber, “intuição”. Sempre que possível, contudo, utilizaremos o termo em alemão.

intuitivo. É em função dessa nova postura que apresentamos a hipótese geral de que os escritos de Nietzsche com maior influência da filosofia de Schopenhauer representam um momento peculiar entre o realismo especulativo de seus primeiros experimentos filológicos e o retorno à pesquisa histórica que ocorrerá em *Humano, demasiado humano*. Basicamente, buscamos aqui compreender como: “*philosophia facta est quae philologia fuit*” [O que outrora fora filologia, tornou-se filosofia] (HF, p. 23)⁸⁰, ou melhor, buscamos responder à pergunta: do que afinal se trata a aparente passagem da filologia à filosofia em *O Nascimento da Tragédia*?

A tese central de *O Nascimento da Tragédia*, “o contínuo desenvolvimento da arte [...] ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco” (NT 1), não é de forma alguma uma proposição desligada do universo acadêmico da filologia alemã do século XIX⁸¹. Na verdade, uma tese com uma proposição similar à dicotomia apolíneo-dionisíaco no mundo grego já tinha sido ensaiada em 1861 pelo seu colega de Basiléia, J. J. Bachofen⁸², e a discussão em torno da questão da tragédia faz parte de toda uma discussão antiga na história da filosofia. Neste caso, à antiga disputa entre uma tradição crítica que apresenta uma interpretação da tragédia grega centrada na ideia de catarse como “descarga aliviante” [*erleichternder Entladung*], e uma linha de interpretação mais tradicional da tragédia que, através da recepção da *Poética* de Aristóteles, toma a leitura da tragédia como instrumento de edificação moral. Essa leitura moralizante condicionava de tal

⁸⁰ Nietzsche inverte a frase de Sêneca, que havia dito: “*quae philosophia fuit, facta est philologia*,” i.e. [o que antes fora filosofia, ora havia se tornado filologia]. (Epístolas, 108.23).

⁸¹ cf. CRESCENZI, L. **Filologia E Classicismo Alemão**: Nietzsche Como Leitor De Paul Graf Yorck Von Wartenburg. Estudos Nietzsche 1, 2010, p. 391. & CHAVES, Ernani, **Ética e estética em Nietzsche**: Crítica da moral da compaixão como crítica dos efeitos catárticos da arte. RIO DE JANEIRO, V.11, N.1 E 2, P.45-66, 2004.

⁸² Em sua tese sobre o papel matriarcal das sociedades antigas Bachofen descreve a evolução da cultura grega em quatro fases: uma fase nômade e hedonística ligada à Afrodite; uma fase matriarcal associada ao florescimento dos cultos a Demeter; uma fase de masculinização dionisíaca onde a violência é integrada nos ritos orgiásticos; e finalmente uma fase apolínea que revela instruções civilizadas e ritos seculares. ver: Bachofen, J. J., **Das Mutterrecht**: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart: Kraiss und Hoffmann, 1861. (cf. JENSEN, 2013, p. 108, nota 116). Sobre a relação de Nietzsche e Bachofen seria interessante consultar a obra de Lionel Gossman, *Basel in the age of Burckhardt*. De acordo com o autor, apesar da diferença de idade entre Nietzsche e Johann Jacob Bachofen, ambos foram muito próximos nos primeiros anos de Nietzsche em Basiléia, em especial, devido a amizade de Nietzsche com a esposa de Bachofen, Louise Bachofen-Burckhardt. Segundo Gossman, um outro ponto em que o contato de Nietzsche e Bachofen pode ser referenciado é no que se refere ao plano metodológico, pois de forma similar a Nietzsche o professor Bachofen compreendia que o trabalho do historiador também deveria ser constituído através de uma correta apreensão psicológica do sentido histórico. A investigação psicológica deveria ser uma premissa de todo trabalho histórico. GOSSMAN, Lionel, **Basel in the Age of Burckhardt**: A Study in Unseasonable Ideas. The University of Chicago Press, Chicago, 2000. p. 413.

forma a interpretação da tragédia que Willamowitz-Möllandorf, ao analisar *O Nascimento da Tragédia*, criticará, dentre outros pontos, justamente a aparente ousadia do “Sr. Nietzsche” de se colocar como um melhor intérprete da tragédia e não dar o devido crédito às interpretações clássicas como as de Lessing e Aristóteles:

[...] evidentemente, Aristóteles e Lessing não entenderam o drama. O Sr. Nietzsche entendeu. Ao senhor Nietzsche ‘foi concedida uma visão tão estranha e singular do mundo helênico que toda a orgulhosa ciência dos nossos helenistas clássicos necessariamente lhe pareceria ter-se alimentado até agora <isto é, até o Sr. Nietzsche> só de jogos de sombras e de superficialidades’ [...] entre os ‘que se esforçaram ao máximo para aprender com os gregos’, em contraposição aos que ‘desconhecem a Antiguidade’, o senhor Nietzsche inclui além de Schiller e Goethe, apenas Winckelmann [...] Mesmo um otimista inteiramente ingênuo, deveria aqui esperar que Lessing fosse citado (WILLAMOWITZ-MÖLLENDORF, 2005, p. 57).

Apesar da crítica, a realidade, contudo, é que a despeito do que pensa Willamowitz-Möllandorf, Nietzsche estabelece sim um diálogo filológico em seu primeiro livro. A despeito de sua ligação com a filosofia de Schopenhauer e do fortalecimento de suas tendências filosóficas, Nietzsche dialoga -como destacou Rohde⁸³ com aquela corrente de interpretação que identifica através da noção de catarse⁸⁴, uma

⁸³ De acordo com Chaves, a problemática envolvendo a catarse na tragédia grega é “uma idéia que não é nova, que já é considerada na Renascença, mas que é utilizada por Bernays de maneira inversa à tradição de estudos sobre a Poética, que insistia na tendência moralizante. Desta perspectiva, Aristóteles, ao utilizar-se de um termo médico, transportando-o para a música (no Livro VIII da Política) e, ao mesmo tempo, ao atribuir à tragédia os mesmos efeitos ‘catárticos’ dos ‘cantos sagrados’, ‘espera – escreve Rodhe na esteira de Bernays - que seus leitores se aproximem destas impressões musicais, a partir de uma disposição de fato trágica’. Assim, tornar-se-ia explicável – a idéia é ainda de Bernays – que tanto a música quanto a tragédia, pudessem produzir o mesmo efeito ‘purgativo’. Com isso, Bernays criticava abertamente a tradução de ‘katharsis’ por *Reinigung*, ‘purificação’, proposta por Lessing na Dramaturgia de Hamburgo, preferindo *Entladung*, ou seja, conforme dissemos acima, a ‘descarga’ da compaixão e do medo que elevados à máxima excitação, deveriam conduzir após este ápice bastante perigoso para o indivíduo, a um ‘alívio’ prazeroso. Rohde acreditava encontrar esta mesma posição em Nietzsche.” (CHAVES, 2004, p. 48).

⁸⁴ De acordo com Lucas Crescenzi, Nietzsche já conhecia o tratado de Bernays desde a universidade. Ele também indica que no período citado (1869-1871), Nietzsche emprestou não menos do que dez trabalhos sobre o mesmo tema. Transcrevo aqui a nota de Crescenzi destas referências: “Em 10/11/1869, Nietzsche emprestou da Biblioteca Universitária da Basileia o escrito de Jacob Bernays: Brief na Leonhard Spengel über die tragische Katharsis des Aristóteles. *Rheinisches Museum*, n. 14 p. 367-377, 1859. Segue-se então Eduard Muller: *Geschichte der Theorie des Kunst bei den Alten*, Breslau 1834-37 (24/11/1869); Adam Torstrick: “Zur Katharsis”. *Philologus*, n. 19, p. 581-582, 1863 (7/12/1869); Paul Graf von Wartenburg: *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*, Berlin 1866 (4/5/1870); Leonhard Spengel: “Zur ‘tragischen Katharsis’ des Aristoteles”. *Rheinisches Museum*, n. 15, p. 458-462, 1860 (4/5/1870); Jacob Bernays: “Zur Aristotelischen Katharsis-Frage”. *Rheinisches Museum*, n. 15, p. 606-607, 1860 (4/5/1870); Gustav Teichmüller: *Aristotelische Forschungen*, Bd. 1: “Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles”, Halle 1867 (12/5/1870); Jacob Bernays: *Die Grundzüge der verlorene Abhandlung de Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Breslau 1857 (9/5/1871); Joseph Hubert Reinkens: *Aristoteles über Kunst, besonders über Tragödie. Exegetische und kritische Untersuchungen*, Wien, 1870 (9/5/1871); Friedrich Überweg: “Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und Wirkung der Kunst”. *Zeitschrift für*

leitura não moralizante da tragédia. Tornada célebre nas teses de Jacob Bernays (1824-1881)⁸⁵ e Paul Graf Yorck von Wartenburg (1835-1897), o problema da leitura da tragédia era, como apontou Chaves, uma questão problematizada desde a Renascença:

A famosa passagem sobre a finalidade da tragédia como sendo a catarse da compaixão e do medo suscitados pelo espetáculo trágico, provocou inúmeras e diversas interpretações. Dos eruditos da Renascença, passando pelos dramaturgos franceses Corneille e Racine e sua luta contra Shakespeare e chegando à Alemanha, através de Lessing, Goethe e Schiller, Herder e Hölderlin, Hamann e Lenz, Hegel e Schopenhauer, acrescido do intenso debate nos círculos dos filólogos, esta é uma das questões mais candentes da História da Estética. Tratava-se de decidir sobre a verdadeira interpretação do termo “catarse”: se purificação (*Reinigung*) e, com isso, sairia fortalecida a tendência moralizante, se purgação (*Purgation*) ou simplesmente descarga (*Entladung*) dos afetos em questão, o que produziria um “alívio” (*Erleichterung*) prazeroso. A posição de Nietzsche no interior deste debate, sempre foi do lado dos críticos da tendência moralizante. (CHAVES, 2004, p. 46-47).

Essa constatação imerge o texto de *O Nascimento da Tragédia*, em um debate acadêmico que pretende apresentar uma reinterpretação da noção de tragédia como catarse, mais precisamente, “uma interpretação da catarse como terapia das paixões” (CRESCENZI, 2010, p. 394). A tragédia, dirá J. Bernays:

gênero poético [...] que, ao mesmo tempo, mantinha e enobrecia o êxtase báquico originário nos estados sociais intermediários alterados, na medida em que eles substituem o lugar do delírio entusiasmado sem objeto, por uma representação do destino do homem e do mundo ligada a uma excitação, no êxtase, de afetos humanos universais (BERNAYS, 1859, p. 179).

Essa visão, busca substituir a perspectiva moralista da tragédia de Lessing por uma interpretação da tragédia que tem a catarse como referência, notadamente, através da supracitada substituição da tradução do termo grego ‘purificação’ (*Reinigung*), pela variante ‘descarga alivante’ (*erleichternder Entladung*)” (BERNAYS, 1859, p.148)⁸⁶, o que possibilitaria uma leitura completamente nova da tragédia como técnica de cura.

Seguindo este mesmo *leitmotiv* temos a interpretação desenvolvida por Paul Wartenburg, que apresenta grande proximidade à algumas das teses centrais de *O*

Philosophie und phlosophische Kritik, N. F. 50 (1867), p. 16-39 (16/11/1871)”. (CRESCENZI, 2010, p. 392, nota 3).

⁸⁵ Na verdade, em uma carta enviada à Rhode em 07/12/1872, Nietzsche comenta que o próprio Bernays julgava que *O Nascimento da Tragédia*, seguia suas intuições, ainda que de forma muito exagerada. “A mais nova é que Jacob Bernays afirmou que estas seguem sua intuição, apenas de forma muito exagerada.” (BVN-1872, 277).

⁸⁶ Ver: (CRESCENZI, 2010, p. 393).

Nascimento da Tragédia. Para Wartenburg, por exemplo:

dever-se-ia conservar a clara diferença de uma visão de mundo imediatamente desenvolva, entre o teatro grego e o palco moderno. A antiga tragédia parece pertencer à própria vida, parece ser um elemento necessário da vida, enquanto o espetáculo moderno pressupõe um ornamento arbitrário, um estado caracterizado por um artificialismo estético. [...] O método, correto e diferente, de observação que conduz à compreensão da tragédia grega é o seguinte: **É fato conhecido que a tragédia grega se desenvolveu a partir das cerimônias em honra a Dioniso. Mas, este fato repousa como um capítulo morto, embora possa fornecer uma solução para a natureza da criação trágica** [grifo nosso] (WARTENBURG, 1866, pp. 19-21)⁸⁷.

Ora, não é preciso muito esforço para perceber que Nietzsche pretende justamente escrever esse “capítulo morto” com *O Nascimento da Tragédia*. Seu objetivo é acessar pela “intuição estética” [*Anschauung*] o silencioso e ainda inalcançável testemunho da tragédia antiga. Para Nietzsche, -e neste ponto ele difere de Wartenburg- a natureza da trágica grega só pode ser investigada intuitivamente:

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da **introvisão** [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações. Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses. [...] O homem de propensão filosófica tem mesmo a premonição de que também sob essa realidade, na qual vivemos e somos, se encontra oculta uma outra, inteiramente diversa, que portanto também é uma aparência: e Schopenhauer assinalou sem rodeios, como característica da aptidão filosófica, o dom de em certas ocasiões considerar os homens e todas as coisas como puros fantasmas ou imagens oníricas. Assim como o filósofo procede para com a realidade da existência [*Dasein*], do mesmo modo se comporta a pessoa suscetível ao artístico. [grifo nosso] (NT, 1).

Apesar da variação em seus métodos -que trataremos adiante- não é possível negar que há uma grande proximidade entre a noção de catarse de Wartenburg e Nietzsche. Para ambos a tragédia significa o dilaceramento do mundo individual e o resgate de forças afetivas identificadas na natureza; para ambos a tragédia grega representa uma espécie de “fadiga do cotidiano” (WARTENBURG, 1866, p. 23) e apresenta uma tentativa de

⁸⁷ É curioso notar que essa visão da tragédia e do teatro moderno é muito próxima da concepção crítica da tragédia que Nietzsche apresenta em seus escritos tardios, sobretudo na compreensão da tragédia grega como uma necessidade e algo totalmente diferente do que é apresentado na modernidade como espetáculo.

conectar-se com um passado ainda incompreendido pelo homem moderno e sua arte⁸⁸. É no contexto dessa quimera casual que se justifica nossa hipótese de que a tese central de *O Nascimento da Tragédia* se liga a elementos de uma tradição filológica do século XIX, e, portanto, que o texto de *NT* não implica em uma total dissolução dos laços de Nietzsche com a filologia. Como deixou claro James Porter: “O mito de que Nietzsche mais ou menos abandonou a filologia com a publicação de *O Nascimento da Tragédia* é simplesmente equivocado” (2000, pp. 15-16).

A perspectiva contrária, no entanto, não deve ser exagerada, colocando *NT* como apenas mais uma pesquisa científica-filológica como faz L. Crescenzi. De acordo com o autor, a ligação de Nietzsche com essa tradição filológica permite que se compreenda seu contato com Schopenhauer e Wagner como “‘contaminações’ de teses organizadas cientificamente” (*idem*, p. 399). Neste ponto discordamos. Pois compreendemos que a constatação de um fundo filológico em *NT* não é necessariamente uma evidência de sua “organização científica”, mas uma indicação de que o suposto rompimento de Nietzsche com a filologia deve ser no mínimo reconsiderado⁸⁹. Como obra, *O Nascimento da tragédia*, pode ser compreendido como um texto filosófico em matéria de método, mas sem dúvida alguma de pretensões filológicas. Na apresentação à edição brasileira de *Introdução à Tragédia de Sófocles*, Ernani Chaves apresenta uma perspectiva similar à complementariedade entre filologia e filosofia que aqui apontamos em *NT*:

Dentre os chamados trabalhos filológicos de Nietzsche, onde se inclui a sua atividade como professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, entre 1869 e 1879, essas preleções intituladas ‘Contribuição à história da tragédia grega. Introdução à tragédia de Sófocles’ e proferidas no semestre de verão de 1870 ocupam um lugar muito importante. Isto porque constituem – ao lado das conferências ‘O drama musical grego’ e ‘Sócrates e a tragédia’ e do texto ‘A visão dionisíaca do mundo’ – todos da mesma época, um dos exemplos mais importantes do modo como Nietzsche vai construindo seu pensamento sobre a tragédia. [...] A culminância desse processo, que conjuga

⁸⁸ Em extrema proximidade com a tese de Nietzsche comenta Wartenburg (1866, p. 23): “Mas, com o êxtase [*Ekstase*], o prazer que lhe é essencial também experimenta uma modificação. Como o êxtase trágico não elimina completamente a consciência, mas como que apenas a adormece, então o prazer que o acompanha não é o delírio sem sensações da orgia báquica, mas sim que por meio dele, mesmo se também como um momento fugidivo, a consciência é mantida, surgindo então um deleite arrepiante provocado pela oscilação da alma entre os pólos do se manter e do se perder, sob o qual se completa o abandono do indivíduo ao todo da natureza”.

⁸⁹ Em Nietzsche contra Schleiermacher: O Oral e o Escrito em Platão, Ernani Chaves apresenta uma interpretação similar ao diálogo entre filosofia e filologia que apresentamos aqui como parte da constituição de *NT* (*cf.* 2013, p. 336). Para Chaves, “[...] estes escritos, sejam os do estudante Nietzsche (incluindo, inclusive, os trabalhos escritos ainda em Pforta), ou os do professor Nietzsche, fazem parte de sua obra.” (2013, p. 334).

filosofia e filologia num outro patamar, é sem dúvida seu primeiro livro, O nascimento da tragédia. (2006, p. 7)⁹⁰.

Desse modo, em *NT* não teríamos nem uma filologia formal, nem uma filosofia desprovida de filologia. Criticando a leitura moralista da catarse tanto quanto o formalismo da própria filosofia, Nietzsche acredita ter encontrado em uma solução mais elegante através da ideia de tensão e “jogo” curativo que ele identifica na tragédia. Como indicou Ernani Chaves, se tomarmos a ideia de “jogo” como elemento heurístico dessa relação entre artista e espectador poderíamos ampliar a leitura da tragédia e aproximá-la da ideia de algo experimentado no corpo, uma vivência: “Um jogo que se estabelece também entre artista e espectador. Se aquele é, efetivamente, o criador, este, entretanto, não é apenas um ‘paciente’ em busca de sua “beberagem curativa”, mas um participante ativo da preparação do seu remédio” (2004, p. 50).

Partindo para nossa segunda hipótese, justificamos a seguir que o contato de Nietzsche com o pensamento de Schopenhauer aprofunda a tendência especulativa desenvolvida pelo filósofo desde sua juventude; o que, aliado às suas novas influências filosóficas e a insatisfação com a metodologia científica, solidifica sua transição para a filosofia. Esse percurso, no entanto, nunca deve ser compreendido de forma dogmática, pois, se é verdadeiro que a estética schopenhauriana atua como uma peça central na construção das teses de *NT*, também é inegável que a filosofia de Schopenhauer está longe de ser a única influência metodológica desse período.

O historiador suíço Jacob Burckhardt, por exemplo, é uma influência peculiar nos escritos da década de 1870. Como demonstrou Peter Burke (2009), há definitivamente uma relação de paridade entre os temas proferidos por Burckhardt em suas aulas e aquilo que Nietzsche escreve sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida. As similaridades passam por conceitos como: grandeza e na crença da inexistência de grandes homens na modernidade; na influência da arte no processo de criação; e até mesmo nas críticas ao historicismo e ao progresso da história. Burckhardt rejeitava tanto o hegelianismo quanto o positivismo que atribuía à história um caráter de neutralidade científica. Em seus cursos, ensinava aos seus alunos que suas aulas sobre o estudo da história estavam dissociadas de “qualquer filosofia da história” visto que a filosofia era

⁹⁰ NIETZSCHE, F. Introdução à tragédia de Sófocles. – apresentação à edição brasileira, tradução do alemão e notas Ernani Chaves. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

a-histórica⁹¹ (BURKE, 2009, p. 19-20). Neste sentido, compreendia de forma curiosamente similar à Nietzsche, que a história deveria ser vista como uma forma de arte, ela deveria ser lida como uma modalidade literária equivalente à poesia, pois era uma arte produzida para agradar o espírito, compreende-se daí sua ojeriza ao trabalho dos acumuladores de fatos como Leopold von Ranke. Em sua visão, os fatos necessários ao homem são aqueles que traduzem uma ideia de grandeza ou que marcaram de forma extraordinária uma época (BURKE, 2009, p. 19-20), não sem razão seu estudo sobre a Renascença italiana. Assim como na interpretação nietzschiana, a tarefa artística do historiador deveria ser caracterizada por uma força magistral que estivesse a serviço da vida e que fosse capaz de gerar grandes homens, aqueles que são verdadeiramente necessários.

Um grande homem é aquele sem o qual o mundo nos pareceria incompleto, porque determinadas grandes ações só poderiam ser concretizadas por ele, em sua própria época e ambiente, sendo inconcebível sem ele. O grande homem está fundamentalmente ligado ao grande fluxo central das causas e efeitos. Há um provérbio que diz: ‘nenhum ser humano é indispensável’, mas justamente os poucos que os são, são grandes homens (BURCKHARDT, 1961, p. 214-215).

Como se percebe, muitos autores e filósofos impactaram o pensamento do jovem Nietzsche: (Emerson, Platão, Kant, Lange⁹², Burckhardt) são apenas alguns, contudo, é o pensamento de Schopenhauer aquele que irá exercer uma marca mais direta e profunda nos escritos da década de 1870 (cf. BROBJER, 2008, p 802). Desde aquele primeiro encontro com o *magnum opus*⁹³ de Schopenhauer no final de 1865 Nietzsche se torna

⁹¹ Como o pensamento é permanente, não haveria nenhuma uma história da filosofia, e como não existem princípios teleológicos ou um sentido para a história, não haveria uma filosofia da história nos moldes do hegelianismo.

⁹² O contato de Nietzsche com *A História do Materialismo* de Lange (1866) fornece ao estudante de Basileia uma maior familiaridade com o método científico e as ciências naturais. De acordo com Brobjer, “[...] parece que foi o fascínio crescente de Nietzsche com a filosofia [...] bem como sua leitura de Lange em 1866 e 1867, o que o levou a ter um interesse mais abrangente nas ciências naturais.” (BROBJER, 2004, p. 26). Em um texto posterior Brobjer complementa essa ideia de que Lange foi uma das principais fontes filosóficas e científicas de Nietzsche: “A *magnum opus* de Lange, *Geschichte des Materialismus*, é ao mesmo tempo uma detalhada história do materialismo (e em parte uma história da filosofia) e uma crítica do seu lado metafísico.” (BROBJER, 2008, p. 34).

⁹³ Falamos é claro de *Die Welt als Wille und Vorstellung* [O Mundo como Vontade e Representação]. Uma dúvida sobre o primeiro contato de Nietzsche e Schopenhauer foi trazida à tona por Thomas Brobjer (2008, p. 1205). Para o autor, Nietzsche pode ter tomado conhecimento dos escritos de Schopenhauer pouco antes do famoso contato da livraria no outono de 1865. Brobjer aponta para o fato de que em outubro de 1864 Nietzsche lê a obra de Karl Fortlage, **Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant**, Leipzig, 1852. Uma obra que apresenta um resumo de uma série de filósofos, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, mas também Schopenhauer. No ano seguinte, no verão de 1865, Nietzsche assiste às aulas de história da filosofia de

progressivamente schopenhauriano⁹⁴.

Nietzsche lia frequentemente Schopenhauer; persuadia seus amigos a lê-lo (e tornarem-se schopenhaurianos); louvava continuamente Schopenhauer em suas cartas, referindo-se a ele como um semideus, o maior filósofo dos últimos mil anos, e assim por diante; e tratava os críticos de Schopenhauer como inimigos pessoais. (BROBJER, 2008, p. 801).

Schopenhauer será uma das mais importantes fontes de conhecimento filosófico para o jovem Nietzsche. Um verdadeiro guia de história da filosofia e um de seus principais referenciais da filosofia alemã. Isso pode ser observado se atentarmos para o fato de que grande parte de *O Mundo como Vontade e Representação*, discute diretamente com as ideias de Kant, e que os dois primeiros capítulos de *Parerga e Paralipomena*, - que Nietzsche lê em 1865- debatem a história da filosofia moderna.

No que se refere às inovações metodológicas apresentadas em *NT*, especialmente aquelas decorrentes do contato com Schopenhauer, partilhamos da tese defendida por A. Jensen de que a metodologia de trabalho de *NT* é inteiramente marcada pela apropriação feita por Nietzsche da *Anschauung*⁹⁵ schopenhauriana (cf. 2013, p. 61). Seguindo esse *insight*, constatamos que a apresentação da tese central de *NT*: “o contínuo desenvolvimento da arte [...] ligado à duplicidade do apolíneo e do dionísio” (NT 1), é imediatamente sucedida pela afirmação de que não é uma “intelecção lógica” que justifica essa tese, mas a “certeza imediata de uma *Anschauung*” (NT, 1). Isto é, ela segue um procedimento de trabalho bem diferente das antigas *Sach* e *Sprachphilologie*. Neste caso, não se justifica o “desenvolvimento da arte” através do debate com as evidências históricas, ou através de uma hermenêutica psicológica, mas pelo viés de uma intuição [*Anschauung*]. Como destacou Scarlett Marton, “não é enquanto esteta ou historiador da

Karl Schaarschmidt, e o conjunto de notas oriundo desse curso apresentam anotações sobre: Locke, Berkeley, Hume, Condillac, Bonnet, Condorcet, Buckle, Kant, e uma página da visão de Schopenhauer sobre a crítica de Kant. No geral, portanto, “essas notas mostram que já neste momento, cedo, antes de sua descoberta de Schopenhauer, Nietzsche já tinha se deparado com o pensamento de Schopenhauer”. (BROBJER, 2008, p. 1215). Seu encontro com Wagner, por sua vez, se dá três anos depois, no outono de 1868.

⁹⁴ Ao menos até o abandono da “metafísica de artista” a partir de 1876.

⁹⁵ O termo *Anschauung* não possui uma tradução fixa. Anthony Jensen prefere utilizar o termo “*aesthetic intuition*” [intuição estética] (idem, p. 57) para definir a palavra alemã, Paulo César de Souza, utiliza o termo “introversão” em suas traduções. No entanto, independente da tradução que se dê preferência, o importante é que a tradução do termo *Anschauung* reflita a ideia de uma espécie de intuição, algo para além da lógica e da racionalidade e que apenas pode ser definido como um sentimento, uma expressão estética intuída pelo corpo, a união entre arte e filosofia.

arte que ele [Nietzsche] se posiciona” (MARTON, 1999, p. 4)⁹⁶, mas como um artista que é capaz de intuir filosoficamente a tragédia.

Este é o diferencial filosófico da argumentação de Nietzsche em *NT*, a principal variação em sua metodologia e o problema central que é apontado por seus críticos, a saber, a progressiva desaprovação das ciências históricas e filológicas como ferramentas eficazes para a apreensão do passado. A argumentação de Nietzsche, neste caso, confessa um claro distanciamento da ciência filológica e da história como método, pois passa a eleger uma intuição estética e uma intuição do passado através da experiência única do gênio. Curiosamente, neste momento, Nietzsche está mais próximo dos ideais pedagógicos e metafísicos da filosofia da história do que da hermenêutica filológica de seus anos anteriores. O filólogo passa a ver o passado com os olhos de um filósofo, e para tal, serve-se de elementos metafísicos, e por vezes, até mesmo incongruentes com as evidências históricas⁹⁷. Essa desconexão com a história ocorre em função do deslocamento de sua metodologia que; no lugar daquela hermenêutica histórico-psicológica de outrora, passa a ser guiada pelos interesses pedagógicos de uma leitura filosófico-metafísica. Como apontou Christian Emden:

No início da década de 1870, Nietzsche procurou corrigir a consciência política de seu tempo com uma noção homogênea de cultura que se baseava em uma mistura peculiar de ideais neo-humanistas e crenças estéticas enraizadas em uma Grécia antiga imaginária em oposição ao moderno tecnocrático Estado-nação da nova Alemanha imperial (2008, p. 4).⁹⁸

⁹⁶ Que arte e filosofia se conjuguem em seu pensamento tampouco se deve tão-só ao fato de Nietzsche debruçar-se sobre diferentes manifestações artísticas, buscando compreender o seu significado e avaliar o seu alcance. É bem verdade que já no Nascimento da Tragédia no espírito da música examina o surgimento da tragédia na Grécia antiga. Se até então filólogos, historiadores e críticos haviam sublinhado apenas um princípio na arte grega, o apolíneo, a ele contrapõe o dionisíaco. Apolo, o deus da bela forma e da individuação, permite a Dioniso que se manifeste. Dioniso, o deus da embriaguez e do dilaceramento, possibilita a Apolo que se exprima. Um assegura ponderação e domínio de si; o outro envolve pelo excesso e vertigem. Conjugados na tragédia, esses princípios são manifestações de duas pulsões cósmicas; na análise da arte grega, ambos mostram-se imprescindíveis. Mas não é enquanto esteta ou historiador da arte que ele se posiciona. MARTON, Scarlett. **Décadence, um diagnóstico sem terapêutica**: Sobre a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter. cadernos Nietzsche 6, p. 3-9, 1999.

⁹⁷ Como indica Jensen, em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche estabelece algumas conexões que historicamente podem ser lidas como questionáveis. “A afirmação de Nietzsche de que Eurípides é uma espécie de fantoche de Sócrates é facilmente contestada pelo fato de que estado tinha apenas catorze anos quando Eurípides já era uma celebridade internacional. [...] Nietzsche não distingue Pan, Sileno e sátiros; Ele supôs erroneamente que a canção popular era mais velha que a elegia e, portanto, negligenciava ostensivamente a elegia não musical como a origem da poesia lírica; Ele confunde o coro de tragédia ática com o mais antigo coro sátiro; e cometeu vários erros cronológicos em seu tratamento de Esquilo e Sófocles”. (JENSEN, 2013, p.59). Outros exemplos de problemas filológicos de Nietzsche podem ser observados no capítulo 5 do livro de James Porter (2000).

⁹⁸ De acordo com Emden, é curioso notar que a partir da metade de 1870 Nietzsche irá adotar uma posição

Não sem razão, torna-se prolífera nesse período sua crítica ao excesso de racionalidade da cultura moderna, compreendida na maioria das vezes como um reflexo do “Socratismo sem significado para a terra pátria [*Vaterland*], senão apenas para o estado [*Staat*]. Sem simpatia pelo futuro da arte germânica.” (NF-1869, 1[8]).

Na contracorrente desse racionalismo de estado, sua interpretação buscava resgatar algo inatingível para o filólogo formal: o (in)documentável espírito da tragédia intuído na música dionisíaca. Pois, objetivamente falando, ou seja, falando a linguagem da *Sach* e *Sprachphilologie*, não há qualquer possibilidade de um resgate da música dionisíaca ou da tragédia ser cientificamente escavado em artefatos arqueológicos ou descoberto nas minúcias da métrica. Apenas através da intuição seria possível resgatar essa silenciada vivência trágica. É isso o que Nietzsche busca compreender através de sua *Anschauung* sobre a tragédia e que acredita ter reconhecido na música wagneriana. Ele pretende resgatar não apenas elementos da “arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea”, mas também “a arte não figurada [*Unbildlichen*] da música, a de Dionísio” (NT, 1).

Para compreender esse processo intuitivo é preciso lembrar que os elementos básicos da estética de Schopenhauer passam invariavelmente pelo pensamento de Kant: “Ele [Schopenhauer] se utiliza da distinção feita por Kant entre mundo dos fenômenos e da coisa-em-si e introduz, em sua metafísica, algo que não existe no kantismo: o contraste entre a representação e a vontade, a pluralidade e a unidade” (DIAS, 1997, p.9). Neste contexto, o entendimento para Schopenhauer envolverá sempre uma representação que passa pelas categorias kantianas de: tempo e espaço [Princípio de individuação] e de causalidade [Princípio de Razão], ou seja, “o indivíduo que conhece, como tal, e a coisa individual por ele conhecida, sempre estão em algum lugar, um momento, e são membros da cadeia de causas e efeitos.” (MVR, 34), portanto, toda forma de representação lógica do mundo está condenada à subsumir frente ao mundo dos fenômenos. Como complementa Dias:

que o coloca bem próximo dos ideais do cosmopolismo esclarecido, o que o afasta do esteticismo do período schopenhauriano. (cf. 2008, p. 4-5)). A seguir, em *Da crítica ao método histórico à filologia do futuro*, tratamos exatamente dessa mudança de posicionamento do filósofo, em sua revalorização do conhecimento histórico. EMDEN, Christian. **Friedrich Nietzsche and the Politics of History**, Cambridge University Press, New York, 2008.

Schopenhauer mostra que, graças ao tempo, espaço, causalidade, dispositivos do intelecto humano, “o ser único de qualquer espécie”, “a essência genérica dos objetos naturais” se apresenta como multiplicidade de seres da mesma espécie, num nascer e perecer incessantemente renovado, numa sucessão infinita. [...] como impulso cego e gratuito, como anseio ávido de vida, a vontade se objetivaria imediatamente em ideias e mediatamente em fenômenos. Para saciar o seu desejo incessante de vida, a unidade primitiva da vontade se multiplicaria por meio do princípio de individuação e de causalidade, espalhando-se em miríades de parcelas que constituiriam o mundo dos fenômenos, mas, até no menor e no mais isolado desses fragmentos, permaneceria inteiramente una, produto e expressão da vontade. (DIAS, 1997, p. 9-10).

A expressão unificadora da vontade deve, portanto, ser considerada hierarquicamente anterior ao processo de individuação e de pulverização da vontade em indivíduos. Antes de indivíduos, a vontade se apresenta em formas eternas e imutáveis, formas fora do espaço, do tempo, e da história. Ela é, em todos os sentidos, uma força que age na natureza. É contudo, na possibilidade de acesso intuitivo à “vontade” que Schopenhauer se difere de Kant. Para ele, a intuição estética da vontade se apresenta como uma alternativa, como uma nova forma de compreensibilidade fora do universo da subjetividade e da intelecção. Esse processo, como ilustra o filósofo ateu, é atingido pela dissolução da separação entre intuição e intuído:

Quando, erguidos pela força do espírito, abandonamos o modo comum de examinar as coisas, cessando de acompanhar somente suas relações entre si, cujo objetivo último é sempre a relação com a própria vontade, pelo fio condutor das configurações do princípio de razão, sem mais considerar nas coisas o onde, quando, por que e para que, mas única e exclusivamente o que; não permitindo também que se aloje na consciência o pensamento abstrato, os conceitos da razão; entregando porém todo poder de nossa mente à *Anschauung*, submergindo nesta inteiramente, permitindo o preenchimento pleno da consciência pela tranqüila contemplação do objeto natural ocasionalmente presente, seja uma paisagem, uma árvore, um rochedo, uma construção, ou o que for; ao nos perdermos inteiramente neste objeto (*sich gaenzlich in diesen Gegenstand verliert*), num significativo modo de expressão alemão, ou seja, **esquecendo nosso indivíduo, nossa vontade, continuando a subsistir somente como sujeito puro, límpido espelho do objeto**; de tal modo que tudo se passasse, como se existisse unicamente o objeto, sem alguém que o percebesse, **não se podendo mais distinguir portanto a intuição do seu intuídor** [*den Anschauenden von der Anschauung*], mas ambos se tornaram um, ao ser a consciência plenamente preenchida e ocupada por uma única imagem intuitiva [...] [Grifo nosso] (MVR, 34).

Nietzsche, por sua vez, compreende que apenas pela ótica do gênio seria possível intuir a tragédia em sua totalidade, somente através desse procedimento místico-civilizatório intuído através do tempo o exemplo grego poderia ser novamente experimentado. Ao assumir para si mesmo a prerrogativa de gênio schopenhauriano,

Nietzsche pretendia intuir “a doutrina misteriosófica da tragédia” (NT, 10):

[...] mística do gênio - uma das pilastras em que se assentava a metafísica de artista -, com base na qual o jovem Nietzsche interpretava monumentalmente a história como obra exclusiva das singularidades geniais e a cultura como continuidade, em certo sentido atemporal, de um diálogo sempre retomado de um gênio com outro gênio. (GIACÓIA JÚNIOR, 2014, p. 17).

A *Anschauung*, portanto, será o meio utilizado por Nietzsche para apreender a tragédia perdida no tempo e nas contaminações históricas da inteligência racional e científica. Esse processo, não é o resultado de uma metodologia científica, mas de uma doutrina misteriosófica da tragédia: “o conhecimento básico da unidade de tudo o que existe, a consideração da individuação como causa primeira do mal, a arte como a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade restabelecida.” (NT, 10). Se tomarmos essa citação como exemplo da metodologia presente em *NT*, fica evidente a razão da depreciação de Nietzsche no meio acadêmico. Seu principal problema não era propriamente a tese em questão defendida, pois como vimos, existiam experimentos e tentativas similares - Bernays e Wartenburg-, seu principal problema era a forma, ou melhor, a impossibilidade de se falar em termos acadêmicos, de *Anschauung*, gênio, ou mesmo vontade⁹⁹.

Percebe-se assim o quão radical foi o deslocamento de suas metodologias de trabalho; o antigo filólogo gradualmente transfigura sua investigação em uma verdadeira metafísica ao preferir a lógica em favor da intuição. A “doutrina misteriosófica da tragédia” (NT, 10) tomará o lugar da metodologia científica, e o “gênio”, através de sua *Anschauung* [intuição estética], passará a ser o único capaz de apreender os ensinamentos

⁹⁹ Frente tal estratégia metodológica, nada mais coerente que a crítica de Wilamowitz-Moellendorf: “Sr. Nietzsche de maneira alguma se apresenta como um pesquisador acadêmico. Ideias conquistadas por intuição são apresentadas parte como estilo de púlpito, parte lógica jornalística - por demais intimamente relacionado com o ‘escravo de papel do dia’ (20, 122/130). Como um profeta do seu deus, o Sr. N anuncia milagres já realizados e os que ainda estão por vir - sem dúvida algo bem edificante para seus ‘amigos’ fiéis. [...] Em suma, após essas ‘experiências gloriosas’ (22, 132/142) de verificação da tragédia, qualquer um que ‘não sinta que está acima do processo patológico-moral, deve se desesperar ante sua natureza estética’ (22, 133/142). Aristóteles e Lessing, naturalmente, não entendiam a tragédia: Sr. N. entende. Ao Sr. N. ‘foi concedida uma visão tão surpreendente e incomum do caráter Helênico que necessariamente lhe pareceu como se a nossa ciência clássica-Helênica que carrega em si tão orgulhosamente teve até agora (ou seja, até o Sr. N) planejado para subsistir, principalmente, jogos de sombra e fontes externas’ (16, 101/104).” (VCS) BABICH, Babete, **Future Philology!** by Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf - Translated by G. Postl, B. Babich, and H. Schmid". *New Nietzsche Studies*, Volume Four: Nos. 1 & 2, Summer/Fall 2000, pp. 1-33.

da tragédia perdida no tempo e nas contaminações da inteligência científico-racional.

Seu afastamento da filologia, contudo, é apenas momentâneo, pois o registro de seu gradual afastamento de Schopenhauer irá demonstrar como a filologia e a história foram indispensáveis à sua genealogia filosófica.

1.1.5 - Da crítica ao método histórico à filologia do futuro

O consenso sobre os escritos de Nietzsche posteriores ao *NT* -pelo menos até 1876- é de que eles estabelecem uma crítica direta ao método científico, especialmente, as metodologias da filologia e história e sua pretensa objetividade científica (cf. BROBJER, 2007, p.155)¹⁰⁰. Sua *II Consideração Extemporânea: Da vantagem e desvantagem da história para a vida* (1874)¹⁰¹, seria apenas o caso mais evidente, uma clara indicação de seu antagonismo às metodologias científicas e de sua passagem definitiva à uma metodologia filosófica. A realidade, contudo, é que a relação de Nietzsche com as metodologias científicas de seu tempo é um pouco mais complexa do que essa afirmação poderia nos levar a crer.

Evidentemente, a crítica de Nietzsche no período das *Extemporâneas* também se liga a já mencionada *Anschauung* schopenhauriana e às novas influências filosóficas e culturais do jovem professor, como é caso do romantismo e da música de Richard Wagner. No entanto, não é possível ignorar o contexto histórico em que Nietzsche escreve. Falamos neste caso, do nascente estado alemão (1871) e do ambiente reforma e formação [*Bildung*]¹⁰² da cultura que permeava a época.

Observando o contexto político-cultural da primeira metade da década de 1870,

¹⁰⁰ De acordo com Brobjer: “Nietzsche é frequentemente considerado como um dos mais importantes críticos e opositores do método histórico e das abordagens introduzidas no século XIX. Georg Iggers, por exemplo, afirma que Nietzsche 'negou a possibilidade, bem como a utilidade da pesquisa histórica e da historiografia acadêmica' ". (BROBJER, 2007, p. 155-156).

¹⁰¹ Nesse mesmo contexto encontramos sua crítica aos estabelecimentos de ensino da primeira extemporânea; a crítica à filologia tradicional em *O Nascimento da Tragédia*, e a grande maioria das virtudes de *Schopenhauer como educador*. Todos esses textos são, de uma forma ou de outra, uma crítica ao método tradicional de se fazer ciência. O curioso é que esse processo de autocrítica metodológica o irá conduzir, por fim, a uma tentativa de ultrapassamento das limitações da ciência, do positivismo, e da própria metafísica.

¹⁰² Traduzida aqui livremente como “formação” e ou “formação cultural”, a temática da *Bildung* foi tornada célebre nos estudos sobre Nietzsche. Esse conceito, no entanto, não é o foco desta pesquisa. Desse modo, compreendemos que adentrar em uma discussão pormenorizada desse conceito seria pouco produtivo. Uma discussão ampla sobre o conceito pode ser encontrada nos trabalhos de WEBER, José F.. **Formação**

não seria um exagero afirmar que a crítica de Nietzsche em seus primeiros escritos esteja ligada à ideia de um percurso pedagógico voltado para a formação e construção de uma nova cultura alemã. Afinal, esse tema não perpassa apenas suas *Extemporâneas*, mas será uma constante no cenário de unidade e crescente nacionalismo que cercam os anos do vitorioso projeto de unificação da *Kleindeutschland* (1871). Na verdade, de acordo com Christian Emden (2008)¹⁰³, entre os anos de 1869 e 1873 a preocupação de Nietzsche se volta basicamente para o problema da formação cultural [Bildung] da recém unificada Alemanha Imperial (EMDEN, 2008, p. 9)¹⁰⁴. Não sem razão, o projeto filosófico do período é geralmente interpretado como uma filosofia da educação e da formação (cf. WEBER, 2011).

É preciso ter em mente que os anos que marcaram a formação intelectual de Nietzsche (do fim de 1850 ao início de 1870) correspondem a um duplo cenário político-intelectual: por um lado, temos a falência dos ideais revolucionários oriundos do século XVIII; e por outro, a popularização dos movimentos nacionalistas. As novas nações que surgem nesse contexto irão estimar filosofias e metodologias que valorizem a ordem e os preceitos morais, assim como, a construção de elementos que forneçam identidade e reconhecimento a um estado recém fundado e carente de uma história nacional¹⁰⁵. Frente tal cenário, uma conduta bem específica é demandada dos jovens estudantes da cultura e futuros professores: a de atuarem como guias e formadores dessa nova unidade nacional.

Nem Nietzsche nem sua crítica, portanto, escapam do contexto epocal em que

(Bildung), educação e experimentação em Nietzsche. - Londrina: Edsel, 2011.; BRITTO, Fabiano L. **Uma Pedagogia da Solidão em Nietzsche, Educação e Filosofia.** Uberlândia, v. 26, n. 51, p. 251-262, jan./jun. 2012.; SUAREZ, Rosana, **Nota sobre o conceito de Bildung (Formação Cultural)**, KRITERION, Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005, p. 191-198.

¹⁰³ EMDEN, Christian. **Friedrich Nietzsche and the Politics of History**, Cambridge University Press, New York, 2008.

¹⁰⁴ “No período compreendido entre 1869 e 1873, uma das principais preocupações de Nietzsche é a formação política da Alemanha Imperial como Estado-nação moderno unificado, e as conseqüências desse desenvolvimento para a visão da cultura-política alemã. A observação de Nietzsche sobre esses desenvolvimentos é predominantemente moldada pela presença de ideais neo-humanistas e ligeiramente anti-moderno de Basileia, e que podem ser representado por Johann Jakob Bachofen e Jacob Burckhardt. Na verdade, após sua breve experiência da Guerra franco-prussiana, Nietzsche começa a adotar uma posição mais crítica frente a construção política dos mitos da fundação histórica da Alemanha Imperial, que até o início da década de 1870 ainda eram marcados por referências às Guerras de Libertação contra Napoleão como um ponto de viragem histórico que dominou a política cultural da Alemanha liderada pela Prússia”. (EMDEN, 2008, p. 8-9).

¹⁰⁵ Poderíamos recordar aqui que o primeiro esforço historiográfico do jovem Nietzsche foi justamente uma tentativa de recompor o mito de *Ermanarich* como parte integrante da tradição cultural alemã (cf. p 12).

ciências como a história, a filologia, e a erudição acadêmica de forma geral passam a direcionar seus interesses e teses no período. Como destacou Britto:

Das ciências naturais às assembléias políticas, das cátedras de filologia às associações estudantis, o tema da urgência de uma *Bildung* por vir, capaz de resgatar no povo alemão sua identidade e grandeza, condicionou o tom do discurso predominante em todos os círculos onde a idéia de cultura pudesse ter alguma relevância ao longo do século XIX. Preocupada em constituir para si a imagem unificada de sua nacionalidade nas décadas que se prepararam dificilmente para a unificação de 1871, a sociedade alemã procurou enxergar no problema da *formação cultural* sua história, sua eficiência política e econômica, sua destinação, e fez dele a *tabula rasa* de todo e qualquer discurso que se pretendesse como alemão [...] (BRITTO, 2009, p. 28).

Ora, a despeito da atemporalidade que professam suas *Extemporâneas*, Nietzsche também é um homem de seu tempo, e assim, também partilha -de certa forma- dessa *Weltanschauung*. É nesse contexto que ele compreende que as ciências da época, se deixadas a serviço dos interesses objetivistas da erudição acadêmica, não seriam capazes de levar adiante um processo sadio de formação cultural [*Bildung*]. Será justamente nesse cenário de oposição entre o processo de *Bildung* e a moderna ciência que passa a aparecer com maior clareza o projeto que ocupa a mente de Nietzsche no período (1869-1876), a saber, uma transformação das metodologias de pesquisa históricas e filológicas. Como deixa claro Fabiano Britto ao mencionar a metodologia de Nietzsche à época:

Há aí uma subordinação clara da metodologia científica sob a idéia de *Bildung* ou *Kultur*, que orientou também sua visão da antiguidade. Nesse sentido, as conseqüências que Goethe pôde retirar de seu idealismo foram incorporadas por Nietzsche na defesa de uma reforma da filologia, que seria reconduzida, assim, a seu modelo pré-moderno, propriamente clássico. [...] Essa é a chave hermenêutica do elogio que se faz a Goethe e a Schiller de forma especialmente enfática nas conferências sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino proferidas em 1872. (BRITTO, 2008, p. 154).

É preciso relembrar, contudo, que apesar de suas críticas, a reforma da filologia pretendida por Nietzsche não implica em uma completa condenação das metodologias de pesquisa histórico-filológicas¹⁰⁶. Ela simboliza, isto sim, uma crítica a um tipo específico

¹⁰⁶ Na já mencionada apresentação a *Introdução à Tragédia de Sófocles*, Ernani Chaves reforça a peculiaridade dessa relação de Nietzsche com a filologia, segundo o autor: “[...] é bom dizer de antemão que Nietzsche não rompe com a filologia *tout court*, mas com o tipo de filologia dominante na universidade alemã e no mundo erudito da época. Vinculada ao empreendimento historicista – cuja crítica será o objeto da Segunda consideração extemporânea –, a filologia, no seu afã em contribuir para uma reconstrução “científica” do passado, acaba por apagar o que para Nietzsche já era fundamental: a ligação entre o passado e o presente, a certeza prévia e necessária de que investigar o passado só se justifica tendo em vista o presente do investigador. Além disso, a filologia acadêmica parecia-lhe desviar-se do ideal humanista

de produção historiográfica, aquela que se pretende científica, neutra e objetiva. Em seus primeiros escritos, Nietzsche é extremamente cético para com os resultados da pretensão de objetividade das pesquisas filológicas e historiográficas, para ele: “A assim chamada escrita objetiva da história é algo impensável” (NF-1873, 29[137]), a filologia objetivista deveria ser vista como castradora [“*objektive-kastrirte Philolog*”] (NF-1875, 5[109]), e o excesso de “sentido histórico”¹⁰⁷ será um dos problemas centrais da *II Extemporânea*.

A temática da história, as metodologias filológicas, a objetividade, e as metas de uma cultura voltada para a formação de eruditos serão elementos permanentes na mente do jovem filólogo na primeira metade da década de 1870. É nessa época, por exemplo, que encontramos as palestras: *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino (Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten, 1872)*¹⁰⁸ e as palestras intituladas: *Enciclopédia de filologia clássica (1871-1875)* (cf. KGW II. 3, p. 375); da mesma época são suas *Considerações Extemporâneas (Unzeitgemässe Betrachtungen): David Strauss, o Confessor e o Escritor (David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller, 1873); Das Vantagens e Desvantagens da História Para a Vida (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1874); Schopenhauer como Educador (Schopenhauer als Erzieher, 1874);* e o projeto inacabado *Nós Filólogos (Wir Philologen, 1874-1875)*; todos estes, projetos que tem como problema direto ou indireto a formação educacional e as metas da moderna cultura alemã.

Na visão de Nietzsche, o conhecimento histórico, apesar de indispensável, era utilizado de forma leviana e inconsequente por uma cultura cujo foco na “fabricação” de professores e eruditos distanciava o filólogo de sua tarefa real: a da preparação de

cultivado na Escola de Pforta, onde ele fizera sua formação fundamental. Esse ideal implicava reconhecer nos estudos da tradição clássica uma espécie de farol que deveria iluminar as gerações futuras. Nas palavras da Segunda consideração extemporânea, o estudo dos clássicos precisa assegurar a permanente ligação entre conhecimento e vida. Ora, nesses dois pontos fundamentais – a ligação entre passado e presente, por um lado, e entre conhecimento e vida, por outro – a filologia acadêmica, em nome dos métodos e técnicas que se propunham a assegurar a “verdade” do conhecimento a ser alcançado, afastava-se do ideal de *Bildung* largamente fomentado em Pforta.” (NIETZSCHE, F. Introdução à tragédia de Sófocles. – apresentação à edição brasileira, tradução do alemão e notas Ernani Chaves. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p.7).

¹⁰⁷ O termo “sentido histórico” é ambíguo nos escritos de Nietzsche. Em *Da Vantagem e Desvantagem da História para a Vida*, e na maioria dos escritos do início da década de 1870 ele é utilizado com um sentido negativo, já em *Humano, demasiado humano* (HH 2) e em *A Gaia Ciência* (GC 337), Nietzsche passa a utilizar o termo de maneira afirmativa.

¹⁰⁸ Utilizamos a tradução de Noéli Correia: *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, In: *Escritos sobre educação*. Tradução e apresentação de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/Editora PUC-Rio, 2003, p.41- 137.

intérpretes capazes de elevar a cultura. Neste caso específico, o trabalho filológico não deveria ser uma tentativa de resgatar uma suposta “pureza moral” da antiguidade (Schiller), de medir sua rima através da métrica (Karl Lachmann)¹⁰⁹, ou vasculhar preposições que lhe atribuam uma lógica interna (Gottfried Hermann), seu trabalho de crítica deveria ser um instrumento para a formação da cultura. Pois, a “crítica por si mesma não pode ser a meta, mas apenas um meio para o entendimento completo. Nesta medida, a crítica é apenas uma fase da hermenêutica.” (KGW II. 3, p. 375). É nesse contexto que devemos entender sua crítica ao academicismo, à ciência objetivista, e à “doença histórica” (*Historische Krankheit*), pois ali faltava uma meta. O adoecimento histórico de que trata sua *II Extemporânea* é justamente um exemplo dessa falta de metas da cultura:

[...] um processo de hipertrofia ou excesso de preocupação histórica; um contínuo olhar para trás, ou uma extremada paixão pelo passado que é expressa como uma espécie de dispepsia frente ao movimento da vida; ou seja, um excesso de memória que promove o contínuo adoecimento da cultura. Segundo a tese de Nietzsche, a incapacidade de esquecimento, ou a hipertrofia do sentido histórico (*der historische sinn*), contribui diretamente para a culminância de um processo de desequilíbrio instintual no homem. [...] Nietzsche identifica neste enfraquecimento instintual o principal sintoma da doença moderna. Ele obstaculiza no homem moderno a capacidade de criar e a produção do novo, pois, imerso na hipertrofia da memória, oscila continuamente entre representações e cosmovisões que não lhe são próprias. Em resumo, acúmulo de erudição não deveria ser classificado como sinônimo de cultura. Ciência e historicismo não são indicativos de uma “cultura moderna”, mas apenas instrumentos e técnicas empregados para compreender outras culturas. E nessa ótica, o excesso de preocupação com o passado e a neutralidade científica representam apenas a incapacidade de criar uma cultura própria e afirmativa, ou seja, a história não se apresenta a serviço da vida, da criação e produção de uma cultura vigorosa, mas como uma contínua obsessão pelo passado, cujo resultado só pode ser a imobilidade e pobreza cultural da qual a cultura moderna é refém. (SILVA, 2013, p. 64).

¹⁰⁹ A aversão de Nietzsche ao estilo filológico de Lachmann foi documentada em suas notas, em uma breve anotação do ano de 1875, Nietzsche compara Lachmann a uma espécie de oposição à Aristóteles: “O oposto de Aristóteles, ou a busca de números como Necessidade - em Lachmann quase uma doença” (NF-1875, 3[36]). Na palestra intitulada *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche menciona: “Outros, mais de uma vez, passam suas vidas ao contar o número de versos escritos por poetas gregos e romanos, e estão encantados com as proporções 7:13 = 14:26. Finalmente, um deles traz sua solução para uma questão, como os poemas homéricos considerados do ponto de vista das preposições, e pensa que ele tirou a verdade do fundo do poço com *ἀνά* e *κατά*. Todos eles, no entanto, com os objetivos mais amplamente separados, visíveis, cavam e enterram no solo grego com uma inquietação e uma estranheza torrencial que certamente deve ser dolorosa para um verdadeiro amigo da Antiguidade” (*Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*: Vortrag III). Nietzsche não está exagerando aqui. Aquele que se diz considerar os poemas homéricos na perspectiva de suas preposições não é outro senão Gottfried Hermann, que escreveu sobre os hinos homéricos em 1806. Hermann, com sua dissertação centrada na palavra *ἀπό* escreveu quatro volumes inteiros sobre a partícula *ἀν*. Nietzsche denomina esse tipo de pesquisador de “micrologista pedante”.

Foi com as metas da cultura em mente que Nietzsche publicou sua crítica à erudição e ao conhecimento científico presentes na *II Extemporânea*¹¹⁰. Em sua visão, foi na tentativa de criar uma identidade cultural para si mesma que a moderna nação alemã caiu na armadilha da hipertrofia do sentido histórico. E assim, impossibilitou a si mesma de qualquer tipo de significação, produção de sentido, ou criação de uma cultura mais vigorosa e original. Como destacou Oswaldo Giacóia:

[...] o radical ajuste de contas de Nietzsche com a cultura histórica (*historische Bildung*) triunfante em seu tempo, não pode prescindir de um solo teórico que lhe sirva de fundamento e lugar de surgimento (*Entstehungsherd*), uma vez que a crítica nietzschiana compreende e diagnostica o triunfo da cultura histórica como vampirismo em relação a vida; diagnóstico onde se fundamenta, outrossim, a contrapartida desta crítica, constituída pela esperança no renascimento de uma cultura trágica brotada das lavas vulcânicas da obra de arte de Richard Wagner. (GIACÓIA JÚNIOR, 2014, p. 7).

Sua crítica à história, portanto, se direciona ao academicismo e à erudição objetivista que pretendia se afirmar como um modelo de cultura e não necessariamente à história como um todo. “O que ele se opôs principalmente entre seus contemporâneos foi que o conhecimento histórico fosse considerado como um objetivo em si, ao invés de um meio, e, conseqüentemente, que a história fosse colocada acima filosofia.” (BROBJER, 2007, p. 155). Como indicou no prefácio crítico ao *Nascimento da Tragédia*, suas suspeitas e críticas engendram uma clara desconfiança para com o método científico (cf. NT, Tentativa de autocrítica, 7), o que não se traduz em uma condenação do método científico em si, mas de suas metas. É nesse sentido que sua crítica à história se justifica como uma tentativa de estabelecer uma nova forma de interpretação, uma interpretação calcada na ideia de transformação da cultura, e cuja esperança é depositada no seu

¹¹⁰ Em *Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods*, (2004), Brobjer afirma que a tese da *II Extemporânea* é imediatamente abandonada nos anos de 1875-76, e que essa, portanto, não pode ser, utilizada como padrão de uma concepção geral de história em Nietzsche. Ao comentar este artigo em outro texto Brobjer argumenta: “Eu demonstro que não apenas Nietzsche possui uma visão diferente da história e do academicismo histórico depois de 1875–1876, o que é claramente visível no seu próximo livro, *Humano, demasiado humano*, (*Menschliches, Allzumenschliches*), mas também que em muitas ocasiões ele rejeita explicitamente a visão proposta em *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Por exemplo, em 1877 ele escreve: ‘Eu quero informar expressamente aos leitores de meus escritos anteriores [i.e., *O Nascimento da Tragédia* e as *Considerações Extemporâneas*] que eu acabei por abandonar as visões artístico-metafísicas que fundamentalmente os governavam: eles são livros agradáveis, mas insustentáveis” (BROBJER, 2007, p.156, nota 4).

renascimento.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche volta a comentar sobre a *II Extemporânea*, e define o problema tratado naquela obra da seguinte forma:

A segunda Extemporânea (1874) traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida enferma desse desumanizado engenho e maquinismo, da “impessoalidade” do trabalhador, da falsa economia da “divisão do trabalho”. A finalidade se perde, a cultura — o meio, o moderno cultivo da ciência, barbariza... Neste ensaio, o “sentido histórico” de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio. (EH, *As Extemporâneas*, 1).

Esse cenário apresentado pelo filósofo é extremamente similar àquela hipertrofia dos “homens aos quais falta tudo” (ZA, II, Da Redenção) descrita em *Assim falou Zaratustra*. No caso, aqueles tipos que, em analogia aos especialistas do método científico, são descritos através da metáfora do “grande olho”, da “grande boca”, e da grande orelha; aquele “aleijado às avessas” que possui especializações em excesso e por isso não é capaz de perceber a deformidade que perpassa sua própria busca por objetividade. Nas palavras de Zaratustra:

Vi e vejo coisas piores, e várias tão abomináveis que não desejo falar de todas, mas tampouco silenciar sobre algumas: homens aos quais falta tudo, exceto uma coisa que têm demais — homens que não são mais que um grande olho, ou uma grande boca, ou uma grande barriga, ou algo mais de grande —, aleijados às avessas, eu os chamo. E, quando saí de minha solidão e por esta ponte passei pela primeira vez, não acreditei em meus olhos e olhei, tornei a olhar e disse enfim: ‘Isso é uma orelha! Uma orelha do tamanho de um homem!’. Olhei com mais atenção ainda: e, realmente, debaixo da orelha movia-se algo que era pequeno, mirrado e franzino de dar pena. Verdadeiramente, a enorme orelha estava sobre um pequenino e estreito caule — mas o caule era um homem! (ZA, II, Da Redenção).

Estes são, segundo o filósofo, os pontos negativos da historicidade “que tanto se orgulha este século”, que toma a ideia de progresso como o eixo medular de suas heterodoxias científicas e que é incapaz de perceber que sua meta, a busca de uma neutralidade e objetividade científica, é inatingível. Isso, à ótica de Nietzsche, é o sinônimo de um cultivo doentio, ou melhor, de uma cultura doentia, pois não apenas se busca compreender o passado através da limitação de um conjunto de regras problemático (objetivo-neutro), mas se impõe sobre o passado -sob a pretensão de neutralidade- uma perspectiva e os interesses do presente. Desse modo, reforçamos nossa afirmação de que a despeito da influência de Wagner e Schopenhauer, que sua crítica nas *Extemporâneas*,

deve ser considerada como parte integrante da construção de sua genealogia filosófica, particularmente aquela direcionada à pretensão de objetividade e neutralidade científica.

Nesse horizonte, seria interessante ler as críticas de Nietzsche à filologia e à história como um esforço para o ultrapassamento do método científico, como uma tentativa de construir uma alternativa à filologia tradicional. Algo muito próximo do que apontou James Porter ao classificar a metodologia de trabalho de Nietzsche como uma “escola de filologia cética” (2000, p. 17), isto é, uma escola de suspeita em cuja pretensão máxima estaria a superação da simples crítica documental.

Para Porter, é evidente que o trabalho de investigação histórico-filológico envolve a suspeição quanto aos documentos, testemunhos, metodologias, e tradições; no entanto, ele aponta que com Nietzsche as perguntas comuns à filologia, como sobre a autoria de um texto, as contaminações de um testemunho, e a personalidade de um autor, passam gradualmente a se transformar em perguntas sobre a própria validade dessa ciência e a possibilidade de se fazer filologia (PORTER, 2000, p. 22). Nietzsche, se volta assim, contra todo tipo de leitura que seja incapaz de vislumbrar seus próprios interesses sobre o passado e antagoniza aqueles que, ingenuamente, colocam a neutralidade científica como uma realidade concreta. Irá, sobretudo, se indispor contra aqueles que depositam no “seu estimado positivismo histórico, uma fé ingênua na habilidade de reconstituir e captar o passado em sua condição original” (PORTER, 2000, p. 9). Partindo de sua pretensa objetividade, a moderna historiografia projeta uma imagem sobre o passado que, do presente, inventa para si mesma uma ideia de antiguidade¹¹¹; é por isso que, para Porter (2000, p. 17), a denominada “filologia do futuro” de Nietzsche passa a se apresentar como uma “contra-filologia”. Na visão de Porter, “a filologia [e em especial a filologia de Nietzsche] não descobre o passado. Ela descobre o presente à luz da inesgotável futuridade do passado” (2000, p. 14), ela seria, metaforicamente falando, uma análise realizada no “futuro do pretérito”.

É perceptível, portanto, que o germe dessa suspeita esteja ligado ao processo de questionamento psicológico e cultural dos anos de sua formação como filólogo. Um exemplo desse estilo de questionamento pode ser observado em *A Filologia na Época Trágica dos Gregos*. Neste texto, ao realizar uma espécie de resumo psicológico da

¹¹¹ Como menciona Porter: “A filologia não descobre o passado. Ela descobre o presente à luz da inesgotável futuridade do passado” (2000, p. 14).

história da filosofia, Nietzsche acaba por nos apresentar algumas indicações de sua metodologia de trabalho: ali, suas questões estão inteiramente direcionadas à “questão da personalidade” daquele que introduz uma determinada forma de ler e interpretar. Ao invés de demonstrar teses e descrever sistemas filosóficos, Nietzsche se preocupa em estabelecer um registro psicológico que marca a grandeza desses filósofos e historiadores da antiguidade.

Ora, os sistemas filosóficos são só inteiramente verdadeiros para seus criadores: os filósofos posteriores consideram-nos normalmente um erro enorme, e para os espíritos mais fracos não passam de uma soma de erros e de verdades, enquanto fim supremo são, em todo o caso, um erro e, por isso condenável. Eis porque tantos desprezam o filósofo: é porque os seus fins diferem dos fins que aqueles se propõem; esses só de longe nos dizem respeito. Quem, em contrapartida, se alegra com grandes homens, também tem a sua alegria em tais sistemas, pois, mesmo que sejam inteiramente errôneos, não deixam de ter um ponto completamente irrefutável, **uma disposição pessoal**, uma tonalidade; podem utilizar-se para **construir a imagem do filósofo: assim como a partir de uma planta se podem tirar conclusões sobre o solo**. [...] Vou fazer a narração de uma versão simplificada da história desses filósofos: de cada sistema quero apenas extrair o fragmento de personalidade [...] é um começo para reencontrar e recriar essas naturezas através de comparações. [Grifo nosso] (FTG, Prefácio, 1).

Diferentemente dos manuais de filosofia, seu objetivo não é uma descrição de determinados sistemas filosóficos ou a enumeração de suas teses, mas sim, apreender a personalidade de seus autores. Interessa a Nietzsche compreender aquilo que a universalidade de uma tese geralmente faz silenciar: “o que é pessoal”, a personalidade, afinal, complementa Nietzsche: “em matéria de sistemas que foram refutados só pode interessar a personalidade, uma vez que é a única realidade eternamente irrefutável. Com três anedotas é possível dar a imagem de um homem; vou tentar extrair três anedotas de cada sistema, e não me ocupo do resto.” (FTG, Prefácio, 2). É dessa forma que Nietzsche se distancia das metodologias científicas mais tradicionais, elegendo o sujeito e a análise da psicológica como seu principal objeto de preocupação e tomando a intuição especulativa como uma ferramenta válida. Desde seus anos de estudante Nietzsche tinha aprendido a observar os elementos silenciados de um texto; a combinar suas descobertas com suas intuições, incorporando, sempre que possível, a psicologia, as relações culturais, intenções, hesitações, desvios e silêncios, como parte de sua investigação.

É nesse espírito que devemos compreender o elogio feito por Nietzsche aos historiadores gregos, àqueles que com sua sensibilidade e capacidade de ouvir, digerir, e

vivenciar um relato, compreendiam o verdadeiro sentido da palavra *ἱστορία* [história]:

Um erro especialmente se pensa que uma seca, erudita, e cronologicamente arranjada apresentação marca os mais antigos historiadores. [*Hekataeus*] não cresceu nos corredores das bibliotecas; ele entendeu a necessidade de ouvir, de ver, de questionar as pessoas mais viajadas, e durante toda sua vida ele praticou a arte de narrar e de ouvir narrações. Precisamente isto é *ἱστορία*. (KGW II. 5, p. 229).

Será esse foco na psicologia e no sujeito o principal diferencial da metodologia de trabalho de Nietzsche em contraponto à filologia convencional:

Os critérios de inadequação aqui não são objetivos, como seriam no caso da filologia convencional. Antes, eles são internos e sintomáticos. Inconsistências de argumento, traços de raciocínio projetivo, toques anacrônicos, motivos não expressos e possivelmente nem mesmo compreendidos – esses são os signos reveladores de uma imagem inautêntica e autoenganadora do passado. A crítica é em primeira instância cultural e psicológica, não epistemológica por natureza, e esse foco no sujeito ao invés do objeto de conhecimento é igualmente uma constante em Nietzsche mesmo além de seus dias na Basileia. (PORTER, 2000, p. 8).

Seu foco no sujeito, ou melhor, na “personalidade”, é uma ótima indicação de suas estratégias e preocupações ao se deparar com um texto, mas também, uma excelente referência à conexão entre seus anos de estudante e sua filosofia tardia. Se atentarmos, por exemplo, para a célebre aula inaugural de Nietzsche, é possível observar uma clara indicação dessa genealogia que, através de indagações psicológicas busca reconstruir uma complexa história:

Desde que a história da literatura cessou de ser um registro, ou de poder sê-lo, faz-se a tentativa de captar e formular as individualidades dos poetas. O método traz consigo um certo mecanismo: deve-se esclarecer, deve-se derivar a partir de princípios por que esta e aquela individualidade se mostram assim e não de outro modo. Utilizam-se agora os dados biográficos [do poeta]: sua intimidade, suas relações, os acontecimentos da época; e da mistura de todos estes ingredientes acredita-se ter fabricado a personalidade exigida. Lamentavelmente, esquece-se que justo o ponto de fuga, o indivíduo indefinível, não pode ser extraído como resultado. Quanto menos se define sobre a vida e a época, tanto menos aplicável se torna aquele mecanismo. Mas se apenas temos as obras e o nome [do poeta], torna-se pior comprovar sua individualidade, pelo menos para os amantes daquele mecanismo mencionado, e muito especialmente quando as obras são bem perfeitas, quando são poemas nacionais. Pois onde primeiro aqueles mecânicos ainda podem captar o individual é nos desvios do gênio popular, nos abusos [*Auswüchse*] e nas entrelinhas: assim, quanto menos abusos tem um poema, tanto mais parece empalidecer a figura individual do poeta. (HF, p.192)¹¹².

¹¹² **Homero E a Filologia Clássica.** apresentação tradução e notas de Juan A. Bonaccini., Princípios, Natal, vol. 13, nos. 19-20, jan./dez. 2006, p. 169-199.

Apesar do evidente tom negativo à busca da “individualidade dos poetas”, sua crítica neste momento não é uma condenação da busca pela personalidade, mas à aplicação desse procedimento em uma metodologia pretensamente científica. É evidente que é impossível reconstruir a personalidade de Homero¹¹³, muito embora, seja possível reconstruir indícios dessa personalidade, seus: vícios, tendências, inclinações, em suma,

¹¹³ Em aula Magna de 1969, intitulada *Homero e a filologia clássica*, Nietzsche busca debater um problema clássico da filologia -a questão da personalidade de Homero- ao mesmo tempo em que tenta apresentar uma nova forma de trabalho e compreensão da tarefa da filologia. A questão e o problema da personalidade de Homero se iniciam com a tese de Wolf em *Prolegomena ad Homerum*. Wolf argumenta que da transcrição das obras homéricas, de 700 aC. até as edições Alexandrinas passaram por repetidas revisões. Desse modo, os trabalhos “unificados” que reconhecemos como matrizes da *Ilíada* e *Odisséia*, seriam o resultado de releituras e emendas feitas por críticos Alexandrinos que tentaram homogeneizar o estilo dos épicos. Ou seja, a *Ilíada* e a *Odisséia* que conhecemos não teriam sido escritas por Homero, mas seriam o resultado de uma história de revisões, no lugar do gênio literário Homero, ter-se-ia o trabalho de coesão realizado pela filologia. Os filólogos Alexandrinos, estes sim, seriam os verdadeiros autores da *Ilíada* e *Odisséia*. A partir desta ótica, Nietzsche levanta a questão da personalidade: “Evaporou-se paulatinamente a personalidade de Homero, até tornar-se um nome vazio, pelo fato de que não se podia apreendê-la? Ou corporificou-se e tornou-se visível naquele tempo, sob a figura de Homero, de modo ingenuamente popular, toda a poesia heróica? *Fez-se então um conceito a partir de uma pessoa ou uma pessoa a partir de um conceito?*” (HF, p. 14). Para a filologia clássica alemã não se tratava de um único Homero, mas de um nome praticamente vazio utilizado para rubricar um monte de fragmentos de diferentes épocas e estilos. A questão homérica, Nietzsche diz, a questão da personalidade, tornara-se coisa ociosa e desinteressante. É desse modo que ele reconsidera o problema da personalidade através da metafísica do gênio, para ele, o problema da personalidade de Homero indica a presença de uma interpretação equivocada, uma interpretação dualista que pretende opor poesia nacional e poesia individual: “Há diferenças características entre as expressões do *indivíduo genial* e a *alma nacional poética*? [...] Não há nenhuma oposição mais perigosa na estética moderna do que aquela entre *poesia nacional* e *poesia individual*. [...] Mas na realidade não existe de modo algum uma oposição semelhante entre poesia nacional e poesia individual: bem antes toda poesia, e naturalmente, toda poesia nacional, precisa de um indivíduo singular mediador.” (HF, p.16-17). Nietzsche compreende que o “indivíduo singular mediador” Homero foi, como poeta da *Ilíada* e da *Odisséia*, um juízo estético. “Todavia, [explica Nietzsche] com isso ainda não foi dito absolutamente nada contra o poeta das epopéias mencionadas, no sentido de que ele seja um mero produto da imaginação [*eine Einbildung*]” (HF, p.19). Para o filólogo, Homero deveria ser entendido como um indivíduo singular, um mediador do sentimento popular [*Volkstümlich*]. Basicamente, seria indispensável a presença de indivíduos geniais no seio de um povo, só assim a experiência de uma cultura poderia ser apreendida; somente através desse excesso de forças históricas que é o gênio. Pois como diz o filólogo, a alma de uma nação não gera uma grande poesia por si só, mas sim através de um gênio, um gênio muitas vezes inominável, esquecido, e a que damos o nome Homero: “Aquela era que inventou as inumeráveis fábulas homéricas, que poetizou o mito de uma competição entre Hesíodo e Homero, que considerou todos os poemas cíclicos como homéricos, quando pronunciava o nome “Homero” não sentia uma singularidade estética mas material. Homero, para esta leitura pertence à série de nomes de artistas como Orfeu, Eumolpo, Dédalo, Olimpo; à série daqueles seres míticos que descobriram um novo ramo da arte, aos quais por isso foram consagrados em agradecimento todos os frutos posteriores que cresceram sobre este novo ramo. E, na realidade, também aquele gênio maravilhoso a quem devemos a *Ilíada* e a *Odisséia* pertence a esta grata posteridade; também ele imolou seu nome no altar do pai arcaico da poesia épica heróica: Homero”. (HF, p. 21). Desse modo, Nietzsche compreendia que ainda que nem tudo que se encontra na *Ilíada* e na *Odisséia* seja genuinamente “homérico”, ainda que o escriba de todas estas epopéias não seja Homero, foi a sua genialidade inaugural que nos legou a poesia épica remanescente da época clássica. Fica claro, portanto, que apesar de a metafísica Schopenhauriana ocupar uma grande parte de seu discurso, Nietzsche não dispensa por completo a pesquisa histórica, mas a utilizará como um instrumento e como uma ferramenta de sua interpretação.

diagnosticar um tipo. Assim, se de fato é historicamente impossível apreender “o ponto de fuga, o indivíduo indefinível”, certamente, não será impossível utilizar estas mesmas estratégias de sondagem psicológica para construir filosoficamente um horizonte interpretativo, seja através da construção de tipos, ou através da tão necessária sensibilidade histórica que falta aos modernos.

O próprio Nietzsche identifica o tom psicológico de suas investigações ao comentar os textos das extemporâneas em *Ecce Homo*. De acordo com sua interpretação, a colocação do “problema psicológico” de Schopenhauer e Wagner é adiantada com “profunda segurança instintiva”:

Quanto às Extemporâneas que levam os nomes de Schopenhauer e Wagner, eu não afirmaria que elas possam servir especialmente à compreensão ou mesmo à colocação do problema psicológico dos dois casos [...] Por exemplo, o fundamental na natureza de Wagner já é caracterizado, com profunda segurança instintiva, como um talento de ator, de que os métodos e intenções não passam de consequências. No fundo, com esses escritos eu desejava fazer algo bem diferente de psicologia — um problema de educação sem equivalente, um novo conceito de cultivo de si, defesa de si até a dureza, um caminho para a grandeza e para tarefas histórico-universais exigia sua primeira expressão. [...] Considerando que naquele tempo meu ofício era o de erudito, e talvez que eu entendia do meu ofício, **não é sem significância um acre fragmento de psicologia do erudito que aparece subitamente nesse trabalho**: ele exprime meu sentimento de distância, a profunda segurança sobre o que em mim pode ser tarefa ou apenas meio, entreato e ocupação secundária. É inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares, para poder tornar-me um — para poder alcançar uma coisa. Por um tempo eu tive de ser também erudito. — (EH, As Extemporâneas, 3) [grifo nosso].

Desse modo, o problema da personalidade, ou melhor, a investigação das nuances psicológicas de um texto no tempo, seu impacto, as motivações de seus analistas, assim como suas interações na história, continuarão sendo centrais em quase todos os escritos de Nietzsche. Pois como indicou Porter:

Uma das preocupações centrais ao longo de sua carreira, e uma que será central para esse estudo, foi determinar as formas nas quais a filosofia e a filologia são sintomáticas de hábitos culturais modernos, ideologias, e imaginações. Nietzsche talvez tenha delineado o mais corrosivo dos modelos até agora disponíveis para exumar os espectros da sociedade ocidental, na forma de uma antropologia cultural. Uma preocupação incessante com a sintomatologia do “sujeito” moderno – seus transtornos, suas ilusões, e os signos de sua presença insuprimível – é, eu acredito, o que unifica a obra de Nietzsche mais do que qualquer questão particular. (PORTER, 2000, p. 4).

Esse tipo de questionamento, histórico-psicológico por excelência, é e continuará

sendo uma parte indistinguível de sua estratégia de investigação. Trata-se do primeiro impulso, do primeiro e mais característico esforço de sua estratégia de investigação e crítica que reconhecemos como genealogia. Uma forma de investigação que, sem sombra de dúvida, foi gestada e desenvolvida no percurso de sua formação escolar e acadêmica como filólogo, mas que mostra sua maturidade apenas ao colocar a ciência objetiva como um problema e a apreensão real do passado como questionável.

Em resumo, poderíamos afirmar que o *factum* que marca a relação de Nietzsche com a filologia é bem claro: Nietzsche define a si mesmo como um filólogo e continuará a fazer isso ao longo de todos os seus escritos, seja na etimologia apresentada na primeira dissertação de *Para Genealogia da Moral*; seja na identificação dos conceitos em função de sua ancestralidade gramatical de *Além de Bem e Mal* (cf. BM 20); ou mesmo no proposital estilo performativo de sua prosa. A filologia e o conjunto variado de técnicas e áreas de conhecimento que se agregavam a ela, possibilitaram à Nietzsche desenvolver um sentido próprio para sua interpretação, uma técnica que o filólogo, como filósofo, irá aplicar à crítica do método científico, da metafísica, do romantismo alemão, e do conjunto de interpretações metafísicas que tomam por inversas toda boa arte de interpretação. A filologia será, portanto, um instrumento nietzschiano para filosofar, ou, como ele mesmo disse invertendo a frase de Sêneca: “*philosophia facta est quae philologia fuit*” [O que outrora fora filologia, tornou-se filosofia] (HF p. 23)¹¹⁴. Seu rompimento com a metafísica de artista em 1876 é uma indicação do aprofundamento desse processo de reformulação da filologia e da história como ferramentas filosóficas, em especial, a sua oposição às teleologias e à objetividade científica. Esse percurso, como veremos, enseja o roteiro futuro de uma superação do realismo, de uma crítica à verdade, e de um ainda mais profundo retorno à historicidade em *Humano, demasiado Humano*.

1.2 - “O FILOSOFAR HISTÓRICO É DORAVANTE NECESSÁRIO”¹¹⁵: A RETOMADA DO SENTIDO HISTÓRICO

Seguindo o objetivo geral do capítulo de rastrear as principais tendências que

¹¹⁴ Trata-se de uma inversão da frase de Sêneca: “*quae philosophia fuit, facta est philologia*” (Epístolas, 108.23), (o que antes fora filosofia, ora havia se tornado filologia).

¹¹⁵ (HH 2).

fundamentaram a genealogia de Nietzsche, tratamos a seguir da transição realizada pelo filósofo a partir do seu afastamento da metafísica de artista¹¹⁶. Nossa intenção é demonstrar que a partir de 1876, com a escritura de *Humano, demasiado humano*, há uma revalorização do conhecimento científico, neste caso, representado pela sua crítica à metafísica realizada através da radicalização da pesquisa histórica e da “hermenêutica psicológica” de sua juventude. Com esse roteiro em mente, discutiremos três teses intercambiáveis que perpassam a construção do livro de *Humano*: (1.6.1) em primeiro lugar, discutimos as implicações de a história voltar a ocupar um papel proeminente na metodologia de trabalho de Nietzsche, sobretudo, em seu afastamento da metafísica de artista e da eleição de um radical devir histórico como regente todas as esferas da realidade humana; (1.6.2) na sequência, debatemos suas críticas às interpretações essencialistas e sua negação do “pensamento metafísico” (HH 15), em especial, aquelas que podem ser associadas ao apriorismo kantiano e outras filosofias da “coisa em si” e do “fenômeno”, algo que, na visão de Nietzsche, estabeleceu uma concepção a-histórica do homem e de seus valores na modernidade; (1.6.3) por fim, tratamos das questões ligadas a sua interpretação do potencial transformador da ciência. Algo que, como veremos, relaciona seu pensamento a elementos da filosofia positivista¹¹⁷, em especial, sua leitura de que o desenvolvimento da ciência e de culturas cientificamente informadas representam uma espécie de progresso em direção à superação de necessidades metafísicas e, quiçá, do próprio sofrimento (cf. HH 108). Apontamos aqui, portanto, mais

¹¹⁶ Para tanto, privilegiamos a relação de seus escritos anteriores com o livro de *Humano, demasiado humano*. Livro, no qual, o filósofo trata de forma mais específica o problema do devir e do filosofar histórico. É preciso ressaltar que com o foco em *Humano*, não buscamos negligenciar outras passagens e textos desse mesmo período, tomando a liberdade de mencioná-los quando forem relevantes para a nossa análise.

¹¹⁷ Essa relação entre o Nietzsche e o positivismo é corroborada por Oswaldo Giacóia Júnior, que utiliza o binômio “*Aufklärer Nietzsche*” para definir o período correspondente à escritura e publicação dos dois volumes de *Humano, demasiado humano* (o primeiro de 1878 e o segundo de 1879-1880); *Aurora* (1881); e os quatro primeiros livros de *A Gaia Ciência* (1881-1882). Scarlett Marton utiliza a definição tornada célebre por Charles Adler e classifica como “Positivismo Cético” o período correspondente às referidas obras. Sem entrar no mérito da validade dessas classificações, é possível afirmar que elas se justificam em função das novas fontes e temas de Nietzsche. Afinal, são muitas as novas influências científicas nos anos que marcam o chamado “segundo período” de seus escritos. Segundo Marton: “Definir o segundo período como o do positivismo-cético é plausível, quando se ressalta que ele então se abre à influência das idéias de Augusto Comte. Nesse contexto, a busca de seu caminho enquanto espírito livre aparece na crítica que dirige a toda sorte de crença e no elogio que faz à ciência por prover ao espírito a disciplina necessária para libertar-se das convicções.” (1990, pp. 24-27). Sobre a relação de Nietzsche com o positivismo poderíamos destacar o artigo de Nadeen Hussain, *Nietzsche's Positivism*, e as já mencionadas questões apresentadas por Oswaldo Giacóia Júnior em *O Humano como Memória e como Promessa*.

um dos experimentos que contribuíram para a formação daquilo que chamamos de uma genealogia terapêutica. O acúmulo de vivências e estratégias de diagnóstico que foram fundamentais no perfazer de sua crítica e futura terapêutica filosófica.

1.2.1 – A perspectiva histórica

Se é verdade que no período de maior contato com o pensamento de Schopenhauer, Nietzsche se distancia da ciência, da pesquisa histórica e da hermenêutica psicológica de sua juventude; com a publicação de *Humano, demasiado humano*, o movimento oposto ocorre. Nesse texto, as tendências histórico-filológicas e psicológicas de sua formação tornam-se mais predominantes e, como indica o próprio Nietzsche, ali sua “tarefa [...] temperada e afiada sob os golpes de martelo da cognição histórica” (EH, *Humano, demasiado humano*, 6) aparece de forma cada vez mais evidente: “cortar pela raiz a ‘necessidade metafísica’ da humanidade” (EH, *Humano, demasiado humano*, 6).

Não é mais, portanto, uma “introvisão” ou uma “intuição estética”¹¹⁸ aquilo que guia sua investigação. Mas sim uma afirmação do “devir” (HH 162) que cerca todas as coisas humanas. Uma suspeita frente a toda interpretação do “fenômeno e coisa em si” (HH 16) que estabeleça para si uma noção imobilidade e “substância” (HH 18). Partindo do princípio de que “[...] nenhuma intuição pode nos levar adiante” (HH 10), Nietzsche irá apresentar uma crítica a todas as filosofias herdeiras do atavismo metafísico que perpassa a história da humanidade como um todo; reforçará as tendências anti-teleológicas que carrega consigo desde a juventude; e irá explicitar sua oposição àquelas filosofias que pretendem negar que, de um modo ou de outro, tudo “*veio a ser*, e está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerado uma grandeza fixa [...]” (HH 16).

Em sintonia com a “hermenêutica psicológica” de sua juventude e como preposto de sua genealogia, o “filosofar histórico” de Nietzsche passa a entender que tudo que existe está imerso no tempo e no movimento do “devir” (GC 112). Essa noção de história, compreendida em sentido lato, agrega ao seu procedimento investigativo as transformações do mundo natural (A 117), do universo químico (HH 1), da física (HH 6);

¹¹⁸ Lembramos que em *Humano* é colocada sob suspeita a ideia de que o artista seria capaz de intuir o passado e a existência. Vontade e coisa em si seriam apenas conjecturas de um artista que supõe uma “inspiração miraculosa”.

busca reconstruir etimologicamente a silenciosa história de nossa linguagem (HH 45), extrapola o tradicional discurso filosófico ao indagar pela história psicológica de nossas ações (GC 111, HH 141) e, no limite, aponta para as contradições de nossa vida gregária (A 9).

Contudo, embora sejam inegáveis as continuidades entre os escritos desse período e os textos de sua juventude, temos de compreender que o texto de *Humano* apresenta mudanças consideráveis em sua forma de filosofar. Essa mudança de perspectivas e técnicas, de acordo com Oswaldo Giacóia (cf. 2014, p. 16)¹¹⁹, pode ser considerada uma das principais características do livro que, em 1878 é dedicado a Voltaire¹²⁰. É nesse período, por exemplo, que Nietzsche modifica a forma como escreve, dando preferência ao estilo aforismático¹²¹, é nessa época também que ele transfigura sua relação com a ciência, e que inviabiliza qualquer forma de intuição metafísica como estratégia de conhecimento.

É claro que muitas dessas novas tendências podem ser atribuídas às novas leituras e fontes adquiridas por Nietzsche no percurso de seu afastamento da metafísica schopenhauriana. É nessa época, por exemplo, que Nietzsche entra em contato com o pensamento de neo-kantianos como Lange¹²², Hartmann, e African Spir; que lê autores

¹¹⁹ cf. GIACÓIA JUNIOR, O.. Filosofia da cultura e escrita da história: Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 3-34, jan./jun. 2014.

¹²⁰ Sobre a relação de Nietzsche com a obra e o pensamento de Voltaire ver: OLIVEIRA, Jelson R.. **Nietzsche e Voltaire**: A propósito da dedicatória de *Humano*, *Demasiado Humano*. Filosofia Unisinos, 13(1): 57-67, jan/apr 2012.

¹²¹ É possível que uma combinação de fatores explique a mudança do estilo de escrita de Nietzsche para além de sua predileção e escolha pessoal. Esse é o caso das novas leituras que o filósofo toma conhecimento no final de 1875 e início de 1876, neste caso, dos escritos de Paul Rée e dos moralistas franceses como La Rochefoucauld, ambos ávidos escritores aforismáticos. É também possível somar a esse contexto o fato de Nietzsche ter adoecido nos anos que marcam essa mudança de estilo, na verdade, seria até mesmo coerente supor uma relação entre a brevidade do aforismo e a necessidade de expressar uma ideia de forma concisa. Scarlett Marton ao comentar as novas fontes de Nietzsche, em *Das forças cósmicas aos valores humanos*, também aponta para algumas das possíveis motivações para a escolha do aforismo como estilo, segundo a autora: “nos anos que imediatamente antecedem o aparecimento de *Humano*, *demasiado humano*, seu primeiro livro em aforismos, o filósofo freqüenta os moralistas e enciclopedistas franceses. No final de 1877, quando reúne e relê todas as suas notas — folhas e folhas cobertas de reflexões sobre diversos temas, sem que nenhum elo aparente as una — pergunta-se porque não publicá-las sob essa forma. Nesse momento, por certo lembra-se de Diderot e Voltaire, com a aversão pelos sistemas filosóficos acabados, e de Chamfort e La Rochefoucauld, com as máximas e pensamentos. Esses dados, sem dúvida, não bastam para explicar por que privilegia o aforismo como modo de expressão, mas a análise das influências, reinscrevendo o discurso nietzschiano numa tradição que data do século XVII, permite relativizar seu caráter inédito.” (MARTON, 1990, p. 15).

¹²² Embora Nietzsche conhecesse Lange desde sua juventude, ele o revisitará durante toda a vida, inclusive adquirindo diferentes versões de *História do materialismo*. (cf. BROBJER, 2008, cap. 1, Lange).

de orientação darwinista como Herbert Spencer¹²³, Oscar Schmidt, e Paul Rée; positivistas como A. Comte, e E. Dühring, cientistas naturais¹²⁴ e filósofos do esclarecimento como Diderot, Helvetius, Voltaire, e Rousseau; é nesse período também que ele dialoga com os filósofos da psicologia como La Rochefoucauld, Chamfort, e Montaigne; com historiadores como William Draper e Walter Bagehot; e com os trabalhos de antropologia e etnologia de J. Lubbock's, e E. B. Taylor¹²⁵. De todos esses autores, contudo, é sem sombra de dúvida o contato com o “positivista” e “darwinisticamente” informado Paul Rée¹²⁶, o influxo mais significativo do período. Foi sob a influência de Rée e desse novo conjunto de autores que o “sentido histórico” (HH 2) passou a ser apresentado como condição para o filosofar, como “aquilo que falta” (HH 2) ou que faltou aos filósofos de até então.

Foi nesse contexto que apareceu pela primeira vez de forma declarada a ideia de que o universo moral possui uma história (HH 4), de que virtudes e valores se modificam através do tempo (HH 36), e de que a própria psicologia e o pensamento estão imersos no devir (HH 16). Essa mudança de atitude com relação às intuições anteriores é destacada pelo filósofo em uma nota do fim de 1876 e verão de 1877, nesta, Nietzsche

¹²³ Theodore Porter argumenta que “O evolucionista social paradigmático do final do século XIX foi Herbert Spencer, foi ele que considerou o progresso biológico e social como instâncias paralelas de uma lei mais geral, uma tendência para que a matéria homogênea se tornasse cada vez mais complexa e diferenciada.” (PORTER, 2003, p.36).

¹²⁴ Em *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Charles Andler argumenta que os interesses de Nietzsche pelos estudos das ciências naturais datam de muito cedo; já em 1868 é possível observar sua inclinação para com o estudo da natureza (1958, p.464). Durante o início da década de 1870/72 o filósofo dedicará grande parte de seu tempo aos estudos da química, física e biologia (cf. ANDLER, 1958, p.464), em 1881, ele voltará a intensificar seus interesses pelo funcionamento do universo físico e natural.

¹²⁵ Para um registro detalhado da relação de Nietzsche com a maioria destes autores conferir: BROBJER, T. **Nietzsche's Philosophical Context**. Chapter 5: “The Middle Nietzsche 1875-82”, 2013.

¹²⁶ O primeiro encontro de Nietzsche e Rée ocorre em maio de 1873, por ocasião de uma visita de Rée à universidade de Basileia sob o intermédio do colega de curso Romundt. Será, no entanto, só a partir de 1875, após a leitura do recém publicado *Observações Psicológicas* [*Psychologische Beobachtungen*] que Nietzsche toma contato com as teses químicas, psicológicas e cientificamente informadas de Rée. Teses estas, reforçadas pelo texto de 1877 *Ursprung der moralischen Empfindungen* [Origem dos Sentimentos Morais], que Nietzsche vê nascer em sua estadia em Sorrento. Ao descrever em *Ecce Homo* o modo como pensava em 1876, Nietzsche afirma ter sido Paul Rée a principal influência na escritura de *Humano*, afirma ter “coroado o excelente dr. Paul Rée” com a “glória histórico-universal”, e que “dessa vez não foi Schopenhauer ou Wagner” que fundamentaram sua crítica, mas sim, o referido amigo de Sorrento: “O modo como eu pensava então (1876) sobre mim mesmo, com que tremenda segurança eu tinha em mãos minha tarefa e o que nela era histórico-universal, [...] e dessa vez não foi Schopenhauer ou Wagner, mas um dos meus amigos, o excelente dr. Paul Rée, a quem aureolei com glória histórico-universal” (EH, *Humano, demasiado Humano*, 6). Em nossas consultas às obras de Rée utilizamos a coleção de textos editados por Richard Schacht, *Paul Rée Basic Writings*, publicado pela *International Nietzsche Studies*.

parece expressar um certo constrangimento com relação aos seus escritos anteriores:

Eu quero informar expressamente aos leitores de meus escritos anteriores [i.e., O Nascimento da Tragédia e as Considerações Extemporâneas] que abandonei a visão da metafísica de artista que fundamentalmente os governava: eles são confortáveis, mas insustentáveis. Aquele que publicamente fala cedo é em geral rapidamente forçado a se retratar publicamente. (NF-1876, 23[159]).¹²⁷

Não é de se estranhar, portanto, que Nietzsche identifique que os escritos desse período devam ser considerados como um “tempo da primeira maturação, com um forte resto de acidez.” (HH 599)¹²⁸ e que ao longo de sua obra, aponte para o fato de que o ultrapassamento dessa “primeira maturação” é o que ocorre na transição de uma interpretação “misteriosófica” (NT, 10) ao “mais novo dos métodos filosóficos”, aquele “que não se pode mais conceber como distint[o] da ciência natural”: a “filosofia histórica” (HH 1).

Ao destacar a história como “o mais novo dos métodos filosóficos” o “*Aufklärer* Nietzsche”¹²⁹ segue o roteiro de uma inversão hierárquica de perspectivas, onde o “espírito livre” e o conhecimento científico-filosófico assumem o lugar do conhecimento intuitivo do “gênio” e da arte. Como apontou Oswaldo Giacóia:

Em *Humano, Demasiado Humano* verifica-se uma certa inversão de perspectivas de valor concernentes às relações entre arte, vida e conhecimento, relativamente à hierarquia que a “metafísica de artista” estabelecia entre tais termos. Se o jovem Nietzsche considerava a arte como dimensão propriamente metafísica da atividade humana, como instância adequada para apreciar e julgar o valor da ciência em relação à vida, o *Aufklärer* Nietzsche inverte os termos da relação, atribuindo ao conhecimento de tipo científico uma decidida preponderância de valor sobre a atividade artística, conhecimento esse investido de uma espécie de virtude libertadora do espírito. (2014, p. 16).

Esse novo elogio ao “método científico” (HH 635) deve ser compreendido

¹²⁷ Não referenciamos o ano de 1877 nesta nota pois seguimos o padrão empregado na versão digitalizada da Nietzsche Source. Ver: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

¹²⁸ Mais adiante neste mesmo aforismo Nietzsche descreve aquilo que o filósofo chama de “idade da presunção”: “o autêntico período de presunção, nos homens de talento, está entre os vinte e seis e os trinta anos de idade”; o que para alguém nascido em 1844 são justamente os anos que datam de 1870 à 1874, curiosamente o período coincide com o momento de maior influência da estética schopenhauriana em seus escritos. Uma outra citação crítica aos primeiros escritos pode ser observada em fragmento do outono de 1883, Nietzsche escreve: “Por trás do meu *primeiro período* brilha a face do *jesuitismo*: Quero dizer, o deliberado apelo à ilusão e a forçada anexação da ilusão como a *fundação da cultura*.” [Grifos do autor] (NF 16[23] de 1883). No entanto, é preciso ressaltar que essa negação de seus textos anteriores é menos importante do que o destaque a crítica das interpretações metafísicas que eles sustentam. Pois como veremos, existem elementos de ligação entre a crença no potencial da arte como instrumento transformador da cultura e o novo papel que a ciência assume no livro do “espírito livre”.

¹²⁹ O termo foi cunhado por Oswaldo Giacóia Júnior (cf. 2014, p. 15).

contudo como um novo experimento de sua crítica filosófica. Neste, o filósofo do “espírito livre” não vê mais o conhecimento como um empecilho para a vida, pelo contrário, o conhecimento a potencializa, ele liberta o espírito. Utilizando a ciência como ferramenta¹³⁰, o filósofo acredita ser possível não apenas compreender os processos históricos que compõem a formação da moral, do conhecimento humano, e de suas falsificações metafísicas, mas pretende também fazer ruir os alicerces culturais da moral ocidental: a religião cristã, a arte romântica, e a filosofia metafísica (cf. OLIVEIRA, 2009, p. 560).

Objeta-se assim a tarefa de desvelar a falsidade das interpretações metafísicas e suas ficções instrumentais, afinal, somente através do “filosofar histórico” seria possível “impedir o triunfo da superstição e do contra-senso” (HH 635). Ou pelo menos esse parece ser o sentido de uma anotação que data de 1880 em que o filósofo diz: “Vamos supor que um bom médico encontrasse um povo primitivo..., Quão superior ele não seria em comparação com todos os feiticeiros. Da mesma forma é todo bom historiador em comparação com todos os profetas!” (NF-1880, 4 [62]). Nessa perspectiva, confiar no filosofar histórico é apostar em um filosofar informado pela ciência, é também a afirmação de um novo papel para o filósofo: a atenção as coisas tipicamente humanas.

Ao tomar o “homem” e sua temporalidade como objeto, Nietzsche busca distanciar a atividade filosófica da ideia de causa *sui generis* que anima a maioria das filosofias desprovidas de sentido histórico. Como se observa no aforismo 270 de HH intitulado “A arte de ler”: ciência, filologia e conhecimento histórico se transformam na expressão do conhecimento metodológico necessário àquilo que Nietzsche compreende como “boa leitura”¹³¹:

¹³⁰ Como sintetizou Gregory Moore: “O pensamento de Nietzsche pode não possuir qualidades rigorosamente científicas [...] mas isso não significa, é claro, que ele não tenha sido moldado pelo debate científico contemporâneo”. (MOORE, 2004, p. 2). Utilizar a ciência como ferramenta, contudo, não é uma indicação da adoção do “método científico” por Nietzsche como indica Brian Leitner, mas apenas um exemplo da multiplicidade de suas fontes. Tal como na filologia, a ciência é uma das fontes de sua crítica, mas não a única. Sobre a relação de Leitner com o pensamento de Nietzsche ver: SILVA, C. V. A “natureza” da genealogia de Nietzsche: uma análise do naturalismo nietzscheano, Estudos Nietzsche, v. 4 n. 2 Jul./Dez., pp. 211-229, 2013.

¹³¹ É preciso sempre ter mente que quando se fala de filologia, ciência e história em referência aos escritos de Nietzsche posteriores a 1878 falamos sempre de uma perspectiva historizante, isto é, quando falamos de filologia e de natureza também falamos evidentemente de uma ‘arte de ler’ as transformações temporais do mundo material.

Toda orientação forte é unilateral; assemelha-se à direção da linha reta e é exclusiva como esta, ou seja, não toca em muitas outras direções, como fazem os partidos e naturezas fracas em seu ir-e-vir ondulatório: portanto, também aos filólogos devemos perdoar que sejam unilaterais. **O estabelecimento e a preservação dos textos, ao lado de sua exegese, realizados numa corporação durante séculos, fizeram com que agora se chegasse enfim aos métodos corretos:** toda a Idade Média foi incapaz de uma exegese estritamente filológica, isto é, de simplesmente querer entender o que diz o autor — não foi pouco encontrar esses métodos, não subestimemos esse fato! **A ciência inteira ganhou continuidade e estabilidade apenas quando a arte da boa leitura, isto é, a filologia, atingiu seu apogeu.** [Grifo nosso] (HH 270).

De acordo com Thomas Brobjer, o texto de 1878 deu à pesquisa histórico-filológica uma importância que rivaliza até mesmo com a filosofia (*cf.* BROBJER, 2008, p. 158). Afinal, não apenas em *Humano*, mas em todos seus escritos posteriores -inclusive em sua *Genealogia*- tudo passa a ser observado pelo prisma da história, da temporalidade, do conhecimento adquirido através da observação do devir. Isso ocorre de tal forma que, religião, arte, moral, linguagem, e o próprio pensamento passam a ser compreendidos como parte de uma história. Seja esta a “história da gênese do pensamento” (HH 16), a “história da evolução dos organismos e dos conceitos” (HH 10), a “história da gênese desse mundo como representação” (HH 16), ou a “investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais” (HH 37). É nesse sentido que, como indicou van Tongeren, é possível estabelecer uma relação entre o procedimento crítico à época de *Humano* e o texto de *Para Genealogia da Moral*, segundo este autor:

Existe uma razão para a aceitação de que, a partir de *Para genealogia da moral*, o conceito de ‘genealogia’ esteja no lugar daquilo que Nietzsche, desde a época de *Humano*, demasiado humano I, caracterizou como ‘química’, ‘psicologia’, ‘história’, ‘história natural’ etc. A nova expressão enfatiza a perspectiva histórica na qual as análises anteriores também foram escritas (TONGEREN, 2012, p. 87).

Embora a perspectiva histórica não tenha seu início em *Humano*, pois é inegavelmente um legado da filologia, foi nesse texto que pela primeira vez se colocou como experimento aquela velha intuição do vir-a-ser heraclítico. Foi no texto de *Humano*, que pela primeira vez foi radicalizada aquela perspectiva histórico-filosófica que, anos mais tarde irá levar Nietzsche a afirmar que: “Filosofia, da forma que eu sozinho compreendo, como a forma mais geral de história, como uma tentativa de descrever e de algum modo abreviar em símbolos o vir-a-ser heraclítico.” (NF-1885,

36[27])¹³².

1.2.2 – A história dos sentimentos morais contra a metafísica

A história dos sentimentos morais, é apenas o exemplo mais evidente de uma tendência que Nietzsche carrega consigo desde seus anos de *Schulppforta* e que apenas se torna mais proeminente a partir do escrito de 1878: o questionamento psicológico. Como destacou Oliveira, o uso estratégico do conhecimento psicológico é a base de sua nova ciência da interpretação:

[...] a *Wissenschaft* proposta por Nietzsche deve ser interpretada como uma tentativa de compreensão das “coisas humanas” e de interpretação da moralidade, da religião e do fenômeno artístico a partir dos sentimentos. Em outras palavras: a história dos sentimentos morais e a própria psicologia (como análise do fundo donde nascem esses sentimentos) são vistas como meios que, ao desvendarem as origens das valorações humanas, conduzirão ao desmonte das religiões e morais baseadas na metafísica. Esse é o uso estratégico feito por Nietzsche daquilo que ele entende e pratica como psicologia. (OLIVEIRA, 2009, p. 561).

Essa investigação psicológica¹³³ do passado é o ingrediente fundamental para o diagnóstico daquela “dupla pré-história” (HH 45) que é capaz de inverter valorações e de inventar para si mesma uma “psicologia falsa” (HH 135). Ela atua basicamente como um instrumento de crítica às filosofias metafísicas e religiosas, aquelas que são capazes de eleger para si mesmas uma justificação a-histórica baseada na crença e na “fé” (HH 225)¹³⁴. Afinal, para Nietzsche, “tudo o que até hoje tornou para eles valiosas, pavorosas,

¹³² No conjunto digitalizado das obras de Nietzsche denominado “Nietzsche Source”, essa breve anotação (NF-1885,36[27]) é acompanhada de um comentário de Giuliano Campioni. Em um artigo anexado à nota Campioni argumenta que a afirmativa heraclitiana é uma indicação de que “contra Schopenhauer que se opôs à filosofia e história, Nietzsche não renunciará a uma tentativa de um filosofar histórico” (1). Esse mergulho na historicidade, radicalizado em *Para Genealogia da Moral*, é segundo ele: “A genealogia da moral reúne e organiza, em muitos aspectos, o trabalho “histórico” iniciado com o *Humano, demasiado humano*” (2). CAMPIONI, G. **Verso qual meta si deve viaggiare**. Lettura dell’ aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche, 2014. em: <http://www.nietzschesource.org/SN/campioni-2014,1>

¹³³ A relação entre a história e a psicologia nos escritos de Nietzsche é descrita por Paul van Tongeren como “o duplo domínio metódico no interior do qual Nietzsche desenvolve sua crítica à moral” (2012, p. 87). Segundo Tongeren, “A psicologia da moral pergunta por tudo aquilo que vem a luz em uma moral, mostra várias morais possíveis em lugar de apenas uma moral única, e investiga a variedade de motivos que ocultam as posturas morais. [...] Ao lado da análise histórica há, ainda a psicológica. Nietzsche tenta seguir as pegadas das forças impulsionadoras no interior dos fenômenos morais. [...] do ponto de vista psicológico, mas às vezes também sociológico e fisiológico”. (TONGEREN, 2012, p. 88).

¹³⁴ “[...] não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé.” (HH 225).

prazerosas as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas.” (HH 9).

A crítica histórico-psicológica de Nietzsche, enquanto método cognitivo mais coerente, irá de encontro àquelas filosofias e formas de pensar sistemáticas e estruturantes, como é o caso do apriorismo transcendental. Apesar de Nietzsche estar de acordo com a intuição central que cerca a “revolução copernicana” de Kant¹³⁵, sua historicidade não lhe permite reconhecer como válida a ideia de uma filosofia *sui generis*; ou mesmo a possibilidade de produzir qualquer forma de conhecimento adequado através de uma intuição da realidade. Como indica o próprio Nietzsche: “Nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante”, por isso, “com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (HH 10). Numa inversão de sua perspectiva anterior, o realismo histórico lhe permite compreender como absurda a ideia de que o filósofo deveria ser uma espécie de mestre da intuição, solitário, introspectivo, um verdadeiro feiticeiro que faz nascer a partir de si, via *Wunder-Ursprung*, o próprio sentido da realidade, a trama secreta do tecido do real, seja dado a ele o nome de “razão”, “Deus”, ou “coisa em si”.

Curiosamente, a crítica à filosofia transcendental apresentada por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* incorpora certos elementos da filosofia kantiana, ou melhor, do neokantismo de Friedrich Albert Lange¹³⁶. Nietzsche dá prosseguimento à ideia de

¹³⁵ Como apontou Alice Medrado: “Nietzsche estaria de acordo com a intuição central da ‘revolução copernicana’ promovida pela filosofia kantiana, isto é, a ideia de que o objeto é formatado pelas disposições internas do sujeito, mas seguiria ainda a tendência de naturalização daquilo que Kant chamou de ‘condições transcendentais do conhecimento’” (cf. MEDRADO, 2011, p. 294).

¹³⁶ A discussão em torno dos limites e horizontes da consciência e interpretação humanas são temas recorrentes na segunda metade do século XIX, particularmente, nos problemas apresentados pelas interpretações antropológicas de kantianos e neo-kantianos como Arthur Schopenhauer, African Spir, e Friedrich Lange. Para R. Lopes é nesse cenário (por volta de 1860/70) que os grandes sistemas filosóficos começam a perder terreno frente aos estudos científicos; a metodologia científica torna-se gradualmente a metodologia, a forma “correta” de ver e interpretar. Como menciona Moore ao citar Nietzsche: “‘Não é a vitória da ciência que caracteriza o século XIX, mas a vitória do método científico sobre a ciência’ (KSA 13.442, 15[51]). É este ceticismo [...] que representa o grande legado da Ciência.” (MOORE, 2004, p. 6). Isso ocorre segundo Lopes, em decorrência do cenário de oposição intelectual entre uma perspectiva pautada pelo método científico e a filosofia especulativa oriunda do kantismo e do idealismo hegeliano, ambos temas que constituem grande parte das disputas filosóficas dessa época. Essa situação chegará às suas últimas consequências após os violentos eventos de 1848. Nesse caso, a progressiva crítica dos hegelianos de esquerda à religiosidade e o grande pavor que a “primavera dos povos” produzira, foi capaz de incutir nos homens esclarecidos do século XIX um grande receio frente aos grandes sistemas de fundo

Lange de que as formas condicionantes do conhecimento não devem ser justificadas por um esquema transcendental, mas sim através de uma hierarquia psico-física do sujeito consciente. Um processo químico, fisiológico, e passível de apreensão pelo melhor dos métodos de conhecimento, isto é, o método científico. A diferença da interpretação de Nietzsche, neste caso, é a radicalização de sua perspectiva histórica. Algo que em última instância irá propor uma visão completamente historicizada do mundo biológico, insistindo na leitura de que tudo, inclusive qualquer *a priori* do conhecimento se encontra imerso no devir. Esse pensamento contrapõe-se àquelas leituras que buscam simplificar o mundo através de um princípio identitário universal.

Essa busca por unidade, como aponta Arno Wehling (2001, p. 61) em *A Invenção da História*, pode ser resumida através da ideia de um princípio sistêmico ou elemento que justifique de forma homogênea uma determinada leitura de mundo. Trata-se de uma linha de pensamento que pode ser observada tanto na biologia de Lineu (*Systema Naturae*, 1735), como na busca pelo “espírito das leis” de Montesquieu (*De l'esprit des lois*, 1748)¹³⁷, trata-se de um esforço comum pelo descobrimento das "causas permanentes" da natureza e da atividade humana. É essa também a questão de Descartes, que parte da certeza de que a descoberta de regras dedutivas através da razão autorizaria a percepção infalível de verdades eternas e imutáveis:

As ações memoráveis... a elevação da mente... podem até mesmo ajudar a formar um juízo, mas de qualquer outra forma são de pouco valor. Porque estudar a caótica amálgama de histórias pueris sobre o passado, e ainda menos as paixões e crimes de nossas escuras origens, quando a razão pode dar-nos as respostas finais e verdadeiras para os problemas que desconcertaram nossos antepassados irracionais? (DESCARTES, René. **La recherche de la vérité**. Paris: Adam et Tannery, [s.d.]. p. 503).

Essa linha de interpretação, que Ortega e Gasset chamou de “compreensão absolutista da natureza”, parte do princípio de que há um texto natural que forneceria aos

hegeliano. Esse cenário foi o suficiente para que o modo oficial de se fazer filosofia no século XIX acabasse “por se converter numa atitude de franca hostilidade em relação a toda variante de filosofia especulativa.” (LOPES,2011,p.314).

¹³⁷ As interpretações mecanicistas a-históricas podem ser rastreadas à *Principia matemática* de Newton de 1687. Em oposição às antigas interpretações do cosmos, suas conclusões sobre o conhecimento científico tornam-se rapidamente paradigmáticas, obtêm-se assim a regularidade dos fenômenos naturais, e a tradução de regularidades em leis. Neste caso, na identificação *De l'esprit des lois*, de Montesquieu, mas também nos “fatos sociais” de Durkheim, na “ciência” de A. Comte, e em muitos outros que, seja através do objetividade do método ou da regularidade da história buscaram acertar a materialidade do mundo em regras e padrões.

cientistas os elementos básicos a serem apreendidos de forma objetiva, bastando para tanto, que se pudesse decifrar as leis gerais dessa ordem.

Inimiga da perspectiva histórica, as transformações temporais são e passam a assumir que todas as transformações na história seriam, invariavelmente, derivações de uma "natureza" imutável, ou de um *a-priori* que justifica uma categoria. Não seria possível, portanto, falar de uma metodologia que privilegiasse a sucessão e as transformações, sejam estas históricas, físicas, biológicas ou químicas. O pensamento de Kant, expresso na racionalidade inerente ao mundo (a natureza) e no “plano secreto da razão”, pode ser considerado um desdobramento dessa forma de pensar. Pois como indica Barros:

A racionalidade da natureza, segundo Kant, estaria sempre pronta a reciclar em favor do bem coletivo e do progresso da humanidade as ações interesseiras e individualistas dos homens. Assim, a vaidade humana produziria a inveja competitiva, e das ações de dominação geradas por esta punha-se em movimento o próprio progresso da humanidade, ultrapassando-se a preguiça natural que teria conservado a humanidade estabilizada em um estado primitivo, caso este processo não se desenrolasse. De igual maneira, se a avareza e a ambição de enriquecimento pessoal geravam a “busca do ganho”, esta terminava por gerar o comércio, que se tornaria fundamental para ampliar os intercâmbios humanos e favorecer desenvolvimentos materiais como os transportes e os eficientes sistemas de organização escriturária. **Haveria, então, um plano secreto da Razão por trás das ações humanas aparentemente mais mesquinhas:** da vaidade pessoal de terem seus nomes lembrados surgiriam nas pessoas os atos beneméritos e a fundação de hospitais e asilos; através das guerras, as civilizações entrariam em contato. **A ambição e a cobiça, deploráveis em si mesmas, haviam sido no entanto necessárias para que a humanidade pudesse ter dado seus primeiros passos em direção à cultura.** Tudo tinha a sua finalidade, e cabia ao historiador ou ao filósofo da história decifrá-la, recuperar aquele sentido oculto e coletivo por trás do que era aparentemente desordenado, gratuito, voluntarioso. Especificamente para Kant, era um bem concatenado jogo entre a “discórdia e a concórdia” – no contexto da concorrência entre homens que, em última instância, dependiam uns dos outros – o que se apresentava como o principal instrumento do qual se valia a Razão (a Natureza) para urdir os desenvolvimentos históricos com vistas a uma racionalidade, a um fim último que terminaria por beneficiar toda a humanidade. Este antagonismo entre “concórdia e discórdia” é, portanto, elevado por Kant ao estatuto de uma lei geral que rege os desenvolvimentos humanos, e na “quarta proposição” de seu ensaio ele enuncia uma frase emblemática: “O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie e quer a discórdia”. [grifo nosso] (BARROS, 2013, p. 62-63).

Esse tipo de interpretação, direcionada à naturalização de uma suposta “única causa” é compreendida por Nietzsche como uma interpretação anacrônica. Trata-se de uma leitura que segue a tendência natural do intelecto à simplificação, ao desejo de

controlar e finalmente desvelar todos os mistérios da unidade natural que seria a “máquina humana”, a natureza, a vida, o próprio cosmos. No fundo, trata-se da perpetuação daquele antigo sonho mecanicista¹³⁸; um sonho que se apresenta de forma semelhante em quase todos os homens de conhecimento; trata-se do sonho de que uma vez descoberto os elementos e as relações de funcionamento das coisas poderíamos solucionar, desvendar, e por fim, controlar, tudo o que existe. Essa leitura, imortalizada nas palavras de Laplace, parte do princípio de que:

[...] uma inteligência que conhecesse num momento dado todas as forças que atuam na Natureza e o estado de todos os objetos que a compõem, e que fosse suficientemente ampla para submeter esses dados à análise matemática, ela, então, poderia expressar numa única fórmula os movimentos dos maiores astros e dos menores átomos. Nada seria incerto para ela; e o futuro, tal como o passado, estariam presentes aos seus olhos. (LAPLACE, 1814/1951, p. 04)¹³⁹.

“Contra Laplace-Kant” (NF-1885, 43[2]), Nietzsche aponta justamente para a incoerência de uma leitura totalizante baseada na ideia de unidade. É assim, por exemplo, que em uma anotação do outono de 1885 ele ressalta:

Contra Laplace-Kant. Luta dos átomos, assim como dos indivíduos, mas, havendo determinada diferença de poderio, de dois átomos surge um, e de dois indivíduos um. Do mesmo modo, pelo contrário, de um surgem dois quando o estado interior provoca uma desagregação do centro de poder. – Portanto **contra os conceitos absolutos “átomo” e “indivíduo”!** (NF-1885, 43[2])¹⁴⁰.

É em oposição a esse tipo de leitura totalizante que Nietzsche irá retoricamente perguntar: “Como pode algo se originar do seu oposto [...] o racional do irracional, o

¹³⁸ No espírito dessa busca pela verdade última, as esperanças e “certezas” do mecanicismo cartesiano atuam como uma bússola moral para as condutas e metas humanas. Um exemplo desse cenário pode ser observado no *Discurso do Método* de Descartes, para o autor: “[...] a lei que nos obriga a procurar, no que depende de nós, o bem geral de todos os homens. Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza (DESCARTES, 1983, p. 63).

¹³⁹ É interessante observar o quanto a moderna física ainda partilha desse antigo ideal de Laplace. Mesmo em temas de física quântica e princípios da incerteza que impedem uma categorização nominal do cosmo, ainda é aquela vontade de ordenamento que guia a física e astronomia contemporâneas.

¹⁴⁰ Em uma outra nota deste mesmo ano ele reforça a ideia de que o átomo é uma construção idealizada e a associa à noção de alma: “- a hipótese dos átomos é apenas uma consequência do conceito de sujeito e de substância: em algum lugar precisa haver ‘uma coisa’ a partir da qual provém a atividade. O átomo é o último derivado do conceito de alma.” (NF-1885, 1[32]).

sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?” (HH 1). Inaugurando o primeiro aforismo de *Humano* com uma crítica certa ao imobilismo da metafísica e à crença na formação a-histórica das coisas, ele busca apontar para como:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da "coisa em si". Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica [...] (HH 1).

Ao endossar uma interpretação historicizada do mundo biológico, Nietzsche contextualiza sua crítica às novas tendências do século XIX como é o caso da importância da história e as transformações biológicas. É preciso recordar que o desenvolvimento crítico das ciências biológicas do século XIX se dá em função de uma radical historicidade cujo desdobramento se dá através de duas tendências principais: o transformismo biológico e a crítica ao mecanicismo cartesiano. A primeira, apresenta uma justificação científica e naturalista que, diferente das leis newtonianas, tem seu principal foco na ideia de mudança e processo. Já a crítica ao mecanicismo estende a ideia de mudança e processo histórico ao campo da filosofia e das ciências humanas. Gradualmente, a analítica cartesiana de conclusões derivadas de um sistema vai sendo substituída pela descrição de um processo. Nessa linha de raciocínio, não há propriamente uma conclusão lógica a ser desvelada, mas apenas a descrição de um percurso de transformações que se dá no tempo, ou seja, historicamente. É nesse contexto que ocorre o gradual desaparecimento das explicações de fundo providencialista e o concomitante aumento das interpretações que dão um maior peso à ideia de processo histórico. Vico, Wolf, Niebuhr, Ranke, Hegel, e Burckhardt, são diferentes expressões desse processo de historização do pensamento, mas como vimos, também Nietzsche¹⁴¹. (cf. BROBJER,

¹⁴¹ Segundo Thomas Brobjer (2007, p. 155), Nietzsche tinha um profundo conhecimento da historiografia de seu tempo, pois desde o início de sua formação como professor preparara aulas sobre o tema e discutira com seus alunos a utilidade e a forma das principais correntes historiográficas do período. “[...] sua relação com os fundadores da moderna historiografia alemã (Wolf, Niebuhr, Ranke, e Mommsen). Eu demonstro,

2007, p. 155).

Seguindo esse leito de rio cavado pelo historicismo e pelos naturalistas do século XIX (como é o caso de Charles Darwin¹⁴²), Nietzsche irá afirmar a ideia de que o mundo natural possui sua própria história e tomará de assalto os antigos imobilismos fenomênicos e a-históricos das filosofias metafísicas. Essa perspectiva irá focar nas transformações e lhe permitirá afirmar que, fundamentalmente, “não há interior e exterior no mundo”, ou mesmo uma “essência e aparência do mundo”, mas tão somente uma história, um ininterrupto devir. Será essa tese que, como ressaltou Oswaldo Giacóia, lhe acompanhará durante toda a vida e, nos seus últimos escritos, se apresentará um dos principais elementos de sua interpretação genealógica:

Daí decorre uma das mais singulares características da *Aufklärung* de Nietzsche, característica essa que, guardadas certas proporções, acompanhará a obra nietzschiana até suas últimas produções da maturidade. Para o *Aufklärer* Nietzsche, o conhecimento de tipo histórico-genealógico constitui o paradigma de cientificidade, de modo que o conhecimento efetivo dos fenômenos, em geral - de qualquer evento no mundo orgânico: **o conhecimento de um estilo artístico, as formas de um culto, um conceito, o modo de ser de uma prática social, uma espécie, um indivíduo, um órgão, uma função - consiste na reconstituição genealógica dos momentos constitutivos do vir a ser que determina a existência atual do referido fenômeno.** [grifo nosso] (2014, p. 18).

Dissolvendo o dualismo clássico das entidades metafísicas e colocando em cena a fluidez comum à todas as coisas vivas, o *Aufklärer* Nietzsche reafirma a história como supremo horizonte de sentido, justificando nossa tese de que a historização presente no livro de *Humano* representa um elemento fundamental de sua genealogia. É apenas através da filosofia histórica, o mais novo dos métodos e indistinguível da ciência natural

contrariamente à maioria das expectativas, que Nietzsche conhecia bem esses historiadores e que ele fundamentalmente afirmara suas visões do método histórico.” Neste mesmo artigo, poucas páginas adiante, Brobjer volta a afirmar a relação de Nietzsche com os ilustres historiadores, ao destacar sua relação no processo de formação do procedimento crítico do jovem filólogo. “Friedrich August Wolf, Barthold Niebuhr Georg, Leopold von Ranke, e Theodor Mommsen [...]. Eles foram os Galileus e Newtons do campo da história ou como Nietzsche chamou coletivamente (sem nomeá-los), “os novos Colombos do espírito alemão.” [...] Esses novos métodos incluem a crítica das fontes (isto é, determinar autenticidade e credibilidade das fontes), a crítica textual (ou seja, o estabelecimento de consistência e credibilidade interna e externa), e interpretação histórica. Além disso, esses métodos foram baseados em uma consciência de evolução cultural, e em uma independência da tradição eclesíastica e valores e visões contemporâneas [...]. Antes de Wolf, Niebuhr, e toda essa revolução na historiografia, lia-se autores e fontes históricas quase como se lê a Bíblia, como dogma”. (2007, P. 157).

¹⁴² Sobre as fontes e diálogo de Nietzsche com seus contemporâneos evolucionistas ver: Wilson A. Frezatti Jr. (Nietzsche contra Darwin. São Paulo: GEN/ Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001 (Coleção Sendas & Veredas). & MOORE, Gregory, **Nietzsche, Biology and Metaphor**, New York: Cambridge University Press, 2002.

(HH 2), que filósofo - científica e historicamente informado- se torna capaz de superar o anacronismo dos filósofos da “origem miraculosa” [*Wunder-Ursprung*] e da “coisa em si” [*Dinges an sich*]. Como resume Rogério Lopes:

Nietzsche considera legítima a pergunta pela origem e pelo significado das representações e dos afetos metafísicos, mas ele entende que esta não é uma investigação de natureza lógico-transcendental (nos termos de Spir) ou genético-transcendental (nos termos de Schopenhauer), mas empírico-genealógica. Ao optar pelo devir absoluto, ele precisa recusar de antemão a pergunta pela validade objetiva do conceito de incondicionado. Em seu lugar ele coloca a pergunta pela função vital da crença na validade objetiva de tal conceito (a utilidade vital da crença na existência, por exemplo, de substâncias, que tanto Spir quanto Nietzsche interpretam como uma aplicação da noção de incondicionado). Este programa alternativo contesta as duas vertentes da metafísica: a crítica ou pós-kantiana, que tem como ambição definir a priori as condições de possibilidade do conhecimento do mundo empírico (pela substituição da desacreditada ontologia por uma doutrina das categorias); e a dogmática, que pretende nos fornecer um conhecimento do conteúdo do incondicionado (LOPES, 2011, p. 328).

É por isso que a historiografia moderna é classificada por Nietzsche como uma história de eunucos e impotentes (GM, III 26), pela sua incapacidade de ver o múltiplo em todas as relações humanas. Um reflexo do incondicionado e daquela “vontade de sistema” (CI, Sentenças e setas, 26) que busca simplificar a multiplicidade do devir histórico através da criação de conceitos, verdades e outras formas de imobilismo. Nem uma origem metafísica para história da moral como quer a moral cristã, nem uma simplificação que substantive em um único elemento as relações de valor como quer a metafísica. A origem dos valores morais deve ser honestamente compreendida através da tenebrosa avaliação da história das relações de poder, interesses, afetos, e tendências que os formaram.

1.2.3 – Progresso e idealismo

Essa estratégia, inaugurada -ou reforçada- em *Humano* pode ser considerada um dos três pontos mais fundamentais de sua futura genealogia, irmanada apenas pela noção de “vontade de poder”¹⁴³ e pela abolição da verdade e do fundamento com a “morte de

¹⁴³ O termo curiosamente apresenta seu desenvolvimento já no segundo período de Nietzsche, através da ideia de “sentimento de poder” (A 18), só em *Aurora* o termo “sentimento de poder” é citado 23 vezes. Essa ideia também é cultivada em função do seu contato com o pensamento de Boscovich. Esse matemático croata sugeria que se substituísse o conceito de “matéria” pelo conceito de “força”. Seu nome é citado

deus” (GC 125). Esses três pontos estabelecem os principais elementos teóricos da crítica genealógica de Nietzsche, e só não podem ser alocados inteiramente no segundo período de seus escritos em função dos elementos soteriológicos¹⁴⁴ representados pela crença no progresso que ainda anima parte de sua crítica histórica. Afinal, como dirá Nietzsche: o progresso: “ele é possível. Quero dizer: é precipitado e quase absurdo acreditar que o progresso deva necessariamente ocorrer; mas como se poderia negar que ele seja possível?” (HH 24).

Possibilidade do progresso. — Quando um estudioso da cultura antiga jura não mais lidar com pessoas que crêem no progresso, ele tem razão. Pois a cultura antiga deixou para trás sua grandeza e seus bens, e a educação histórica nos obriga a admitir que ela jamais recuperará o frescor; é preciso uma estupidez intolerável ou um fanatismo igualmente insuportável para negar isso. Mas os homens podem conscientemente decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras. Essa nova cultura consciente mata a antiga, que, observada como um todo, teve uma vida inconsciente de animal e vegetal; mata também a desconfiança frente ao progresso — ele é possível. Quero dizer: é precipitado e quase absurdo acreditar que o progresso deva necessariamente ocorrer; mas como se poderia negar que ele seja possível? (HH 24).

Seu cuidadoso elogio do progresso neste aforismo de *Humano* tem a formação de uma nova cultura como seu principal objetivo. Em oposição ao romantismo e às tentativas de resgatar culturas passadas, Nietzsche abre como condição de possibilidade a produção material de uma nova cultura. Não se trata exatamente da mesma tese apresentada pelo “médico da cultura” em sua II Co.Ext, mas de uma variação inspirada pelo conhecimento científico. A esperança no progresso professada por Nietzsche tem como meta não apenas uma “reforma da cultura”, mas toda uma nova perspectiva criada a partir da superação das religiões, das ilusões metafísicas, e do sofrimento que essas interpretações criaram no

várias vezes entre 1881 e 1886, e no geral, a opinião de Nietzsche é a mesma: “Quando penso em minha genealogia filosófica, eu me sinto ligado ao movimento antiteleológico, isto é, espinozista de nossa época, com a diferença, entretanto, que eu considero também ‘o fim’ e ‘a vontade’ em nós uma ilusão; assim como me sinto ligado ao movimento mecanicista (redução de todas as questões morais e estéticas a questões fisiológicas, de todas as questões fisiológicas a químicas, de todas as questões químicas a mecânicas), com a diferença, entretanto, que eu não acredito em ‘matéria’ e considero Boscovich, assim como Copérnico, um dos grandes pontos de inflexão; que eu considero o autoespelhamento do espírito como um ponto de partida estéril e não acredito em nenhuma investigação séria que não tome o corpo como fio condutor. Não uma filosofia como Dogma, mas como um regulativo provisório da Pesquisa [*Forshung*]” (NF 26 [432] de 1884). Sobre a relação de Nietzsche e Boscovich ver: PEARSON, A. K., **Nietzsche’s Brave New World of Force**, In: *Pli: Warwick Journal of Philosophy*, University of Warwick, 2000, v. 9, p. 6-35.

¹⁴⁴ Do grego *Soter* “Salvação”.

homem.

Como demonstrou no aforismo 27 de *Humano*, sua convicção na possibilidade de progresso e no desenvolvimento científico é tão grande que em sua visão passa a existir um padrão de distinção hierárquico-evolutivo entre diferentes tipos e “círculos” de cultura. Em sua leitura, existe um percurso necessário de transformações graduais e naturais de culturas no mundo: “da religião para a concepção científica”, sendo a proximidade ou afastamento do método científico, aquilo que seria capaz de ilustrar o grau de sua hierarquia:

Substituto da religião. — Cremos dizer algo de bom sobre uma filosofia, quando a apresentamos como substituto da religião para o povo. De fato, na economia espiritual são necessários, ocasionalmente, círculos de idéias intermediários; de modo que a passagem da religião para a concepção científica é um salto violento e perigoso, algo a ser desaconselhado. Neste sentido é justificado aquele louvor. Mas deveríamos também aprender, afinal, que as necessidades que a religião satisfaz e que a filosofia deve agora satisfazer não são imutáveis; podem ser enfraquecidas e eliminadas. Pensemos, por exemplo, na miséria cristã da alma, no lamento sobre a corrupção interior, na preocupação com a salvação — conceitos oriundos apenas de erros da razão, merecedores não de satisfação, mas de destruição. (HH 27).

Como se observa, seu apelo à ciência é acompanhado de uma crença soteriológica no potencial do método científico para não apenas superar o “sofrimento” (HH 108)¹⁴⁵, mas também a chamada “necessidade metafísica” e suas ficções de conforto. A ciência aparece dessa forma como um novo instrumento para o esclarecimento do humano, desvelando a falsificação das categorias que formatam nossa visão do mundo, fornecendo um método capaz de abordar a gênese e o funcionamento dos valores e das ficções culturais, isto é, corrigindo os “erros da razão” (HH 27). Na medida em que a ciência progride a necessidade de consolação metafísica se tornar-se cada vez mais obsoleta.

Quando um infortúnio nos atinge, podemos superá-lo de dois modos: eliminando a sua causa ou modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade; ou seja, reinterpretando o infortúnio como um bem, cuja utilidade talvez se torne visível depois. A religião e a arte (e também a filosofia metafísica) se esforçam em produzir a mudança da sensibilidade, em parte

¹⁴⁵ De acordo com Medrado: “Em MA I/HH I §108, KSA 2.107-9, Nietzsche apresenta a ideia de que o desenvolvimento da ciência permitiria que se identificassem as *causas* do sofrimento, ao invés de simplesmente conferir uma *significação* positiva para o sofrimento, o que seria a função da arte e da religião. Dada a possibilidade de agir diretamente sobre essas fontes psicofisiológicas e culturais de uma série de mazelas humanas, os expedientes de consolação metafísica se tornariam cada vez mais obsoletos.” (2011, pp. 299-300).

alterando nosso juízo sobre os acontecimentos (por exemplo, com ajuda da frase: "Deus castiga a quem ama"), em parte despertando prazer na dor, na emoção mesma (ponto de partida da arte trágica). Quanto mais alguém se inclina a reinterpretar e ajustar, tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio; o alívio e a anestesia momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves. Quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males [...] (HH 108).

Ao apresentar a ideia de que o desenvolvimento da ciência permitiria que se identificassem as causas reais do sofrimento. Nietzsche busca apontar para o novo horizonte de possibilidades alcançado pelo método científico, isto é, para a possibilidade de agir diretamente sobre as fontes fisiopsicológicas e culturais que se apresentam como “causas” do sofrimento, e assim, oferecer uma solução real ao problema do sofrimento.

É curioso notar, no entanto, que a superação do sofrimento pelo despertar do conhecimento científico da filosofia histórica apresenta como pano de fundo de sua discussão uma hierarquia teleológica-evolutiva entre tipos de cultura e sociedades, algo que perigosamente aproxima o pensamento de Nietzsche de tradições como o positivismo¹⁴⁶. Como destacou Oswaldo Giacóia:

Dupla consequência decorre dessa nova posição: em primeiro lugar, a história se transforma, como já ressaltado, numa espécie de paradigma de cientificidade; em segundo lugar, cumpre notar que o modelo histórico subjacente à *Aufklärung* nietzschiana é constituído por uma retomada, em certo sentido positivista, da dialética histórica em que se inspirara a metafísica de artista. A concepção do homem teórico como desenvolvimento do artista (e não mais como sua oposição) subjaz uma interpretação da história da humanidade como processo de desenvolvimento, partindo da infância teológica, através da mediação artístico-metafísica, em direção à plena maturidade científica. (GIACÓIA JÚNIOR, 2014, p. 19).

Seguindo o *insight* de Giacóia, notamos que a noção de “círculos de ideias” (HH 27, 419) e culturas de transição (HH 222, 472) são imagens que aparecem com bastante frequência no contexto da superação de uma “necessidade metafísica”, sendo descrita por Nietzsche como parte do passado cultural “evolutivo” da espécie, algo passível de superação nas fases mais científicas da cultura. Em suas palavras:

As fases habituais da cultura espiritual que se atingiu ao longo da história são recobradas pelos indivíduos de modo cada vez mais rápido. Atualmente eles

¹⁴⁶ De acordo com Brobjer, Nietzsche lê entre 1875 e 1876 muitos volumes da série chamada *Internationale Wissenschaftliche Bibliothek*. Em sua biblioteca constava os volumes do número 1 ao 19, assim como os números 22, 39, 40 e 45. Segundo Brobjer a leitura dessa coleção é um indício da tendência mais positivista do pensamento de Nietzsche à época. (cf. BROBJER, 2008, p. 1605).

começam a entrar na cultura como crianças movidas pela religião, e aos dez anos de idade atingem talvez a vivacidade maior desse sentimento, depois passando a formas mais atenuadas (panteísmo), enquanto se aproximam da ciência; deixam para trás a noção de Deus, de imortalidade e coisas assim, mas sucumbem ao encanto de uma filosofia metafísica. Esta lhes parece também pouco digna de crédito, afinal; e a arte parece prometer cada vez mais, de modo que por algum tempo a metafísica só persiste e sobrevive transformada em arte, ou como disposição artisticamente transfiguradora. Mas o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda e mais modesta. Nos dias de hoje, tudo isso costuma suceder nos primeiros trinta anos da vida de um homem. É a recapitulação de um trabalho que ocupou a humanidade por talvez trinta mil anos. (HH 272) [Grifo nosso].

Como é possível notar no aforismo supracitado, elementos positivistas permeiam o discurso de Nietzsche em *Humano* de tal forma que podemos ligá-lo à teleologias de cunho evolutivo como é o caso da “*Lei da evolução intelectual da humanidade ou lei dos três estados*” de Augusto Comte. O que nos leva a crer que há no texto de *Humano*, um claro processo de otimismo nos potenciais do espírito e na construção de novos e mais esclarecidos tipos de homens, valores e sociedades¹⁴⁷. Em *Humano*, jaz sub-repticiamente uma teleologia fundada na crença de um progresso físico e material como possibilidade decorrente do avanço científico, além é claro, de uma crença na possibilidade de progresso moral através do desenvolvimento do conhecimento histórico, ou seja, se “é precipitado e quase insensato crer que o progresso deva necessariamente ocorrer; [...] quem poderia negar que ele é impossível?” (HH I, 24).

Essa noção de progresso representa um problema para a genealogia de seus escritos tardios, pois como demonstrou Oswaldo Giacóia, será justamente o abandono dessas prerrogativas otimistas¹⁴⁸ uma das condições para o aparecimento de seu

¹⁴⁷ Embora esse otimismo nunca seja abandonado por completo no texto de Nietzsche, é possível perceber uma postura mais crítica e cínica para com o futuro em seus últimos escritos. Particularmente nos escritos de 1887 e 1887 o filósofo diminui consideravelmente suas argumentações acerca de um possível progresso moral para o futuro, dando mais atenção às suas vivências e superações do que possíveis especulações de morais e valores futuros. Voltamos a discutir essa questão adiante.

¹⁴⁸ O abandono do otimismo como condição de sua genealogia aponta para uma questão de nosso segundo capítulo. A reforma da cultura, tema que preocupa Nietzsche desde sua juventude e está intimamente relacionado à temática do “médico da cultura”, ou seja, às esperanças de reformar a cultura através de uma prerrogativa médico-salvacionista. Esse projeto é transfigurado a partir de 1876 com o afastamento de Nietzsche da metafísica de artista, mas ainda mantém sua premissa reformista através da ciência. No segundo capítulo, ao perseguir as metáforas de médico-terapêuticas de Nietzsche, demonstramos que aquilo que chamamos de “*Heilkunst*” em Nietzsche aparece de forma mais concreta nas temáticas de saúde de 1886, isto é, justamente no período em que se dá o abandono do salvacionismo inerente às propostas do “médico da cultura” e na concretização de sua genealogia tardia. Compreendemos que nestes últimos escritos Nietzsche não pretende mais reformar a cultura, mas busca apresentar condições para o surgimento de novas formas individuais de vivência da cultura.

procedimento genealógico (cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2014, p. 20). Para que sua genealogia pudesse de fato, vir-a-ser, seria ainda necessário abandonar o otimismo frente à metodologia científica (GC 344), aprofundar sua noção de devir através do conceito de “vontade de poder”, além de ampliar seu ceticismo frente a possibilidade de verdade (GC 344) que acompanha a “morte de deus” (GC 125). Como demonstramos, essa percepção temporal foi uma parte fundamental de sua genealogia tardia, foi apenas no contexto desse amplo “filosofar histórico” (HH 2) que se tornou possível compreender que na maioria das vezes são os erros de interpretação que fundamentam nossa compreensão da existência; e que esses erros fazem parte da própria herança da humanidade em seu processo de adaptação à vida, como é, por exemplo, o caso da crença de “que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre [...]” (GC 110), etc. Esse ceticismo histórico frente às certezas de nossa percepção foi um dos mais importantes elementos de seu pensamento crítico, uma das bases de sustentação daquilo que, com o surgimento do termo genealogia, passamos a reconhecer como uma “genealogia terapêutica”.

1.3- A GENEALOGIA DE NIETZSCHE E SUAS NOVAS QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS

De fato, nos aproximamos da genealogia tardia de Nietzsche com o afastamento da “metafísica de artista” e com o aparecimento de sua “filosofia histórica” em 1878. No entanto, embora a conquista do “mais novo dos métodos filosóficos” (HH 1) tenha sido um passo fundamental para a construção de sua genealogia, não se tratava ainda daquele procedimento que veremos surgir em seus escritos a partir de 1886¹⁴⁹. Afinal, lhe

¹⁴⁹ Os prefácios escritos por Nietzsche em 1886 já foram compreendidos de diferentes formas. Para Marco Brusotti eles são exemplos de uma verdadeira “autobiografia filosófica” de Nietzsche (Brusotti 1, p. 9, apud. BURNETT, 2000, p. 56); Henry Burnett, por sua vez, os classifica como “um dos momentos definitivos e mais significativos da filosofia derradeira de Nietzsche” (BURNETT, 2000, p. 58); e para Viesenteiner, trata-se de um embrionário projeto de sua tardia “autoencenação filosófica” (2016, p. 129). De nossa parte, temos ressalvas com relação a uma “autobiografia filosófica” de Nietzsche, porém, concordamos com a afirmação de Burnett, no que refere ao seu entendimento dos novos prefácios como algo que vai muito além de um mero comentário apostado às suas obras: “Sob diversos aspectos, a redação desses prefácios pode ser considerada como um dos momentos definitivos e mais significativos da derradeira filosofia de Nietzsche; textos que vão além de meros apostos às segundas edições das principais obras de seu período inicial, principalmente porque neles é feita uma ampla autocrítica, com referências aos principais temas enfocados na sucessão de seus escritos. Os prefácios constituem uma proposta de

faltavam ainda as “ferramentas” (GM, Prólogo 4) e o instrumental de conceitos para que, naquele momento, se pudesse fazer genealogia, lhe faltava ainda, uma boa medida de “desconfiança” e “ceticismo” (GM, Prólogo 5) frente às metas da cultura e do progresso humano, mas acima de tudo, lhe faltava ainda uma “linguagem própria para essas coisas próprias” (GM, Prólogo 4). Todavia, no que tange às diferenças de seus escritos anteriores, preferimos não apresentar uma compartimentalização rígida entre os chamados diferentes períodos de sua escrita. Compreendemos ser mais útil ressaltar a história relacional de suas peculiaridades e heterodoxias do que apontar especificamente para uma classificação de períodos, afinal, se podemos tirar uma lição do esforço que empreendemos para rastrear as múltiplas influências de seu procedimento investigativo é que a genealogia é o resultado de uma história não linear, e que, portanto, não pode ser restrita a nichos e períodos estanques. Assim, se por um lado é inegável que existem diferenças entre os escritos de Nietzsche, por outro, é preciso notar que o pensamento contrário também se aplica e que ao longo de toda sua obra é possível vislumbrar semelhanças e continuidades. Foi assim com a noção de “sentimento de poder” (A 18) que já em *Aurora* adiantava elementos da derradeira “*Wille zur Macht*”, com a apresentação da “morte de Deus” (GC 125), aquela catástrofe do pensamento moderno descrita pela primeira vez em *Gaia Ciência*, ou no entendimento da vida como movimento e “devenir” (HH-AS 19), algo que, desde os primeiros aforismos de *Humano*, já nos fornece

releitura, uma reinterpretação da obra (munindo agora seus intérpretes de certezas “incontestáveis” sobre si próprio); principalmente porque já não é possível para Nietzsche comentar os livros a que esses textos remetem do mesmo ponto de vista sob o qual os escreveu” (BURNETT, 2000, p. 58). Independente das reais motivações que levaram Nietzsche à escritura dos novos prefácios, o que se sabe é que eles atendem a uma enorme miríade de situações: uma das primeiras e mais plausíveis explicações se liga ao desejo de Nietzsche de ser compreendido e assim combater as conhecidas críticas – inclusive de amigos – que o classificavam como confuso e sem um sistema filosófico aparente; a esse conjunto também poderíamos adicionar a tentativa de “desencalhar os ainda 500 exemplares de *Humano*, demasiado humano” (KSB, 7, pp. 227-8); assim como, o desejo de religar os problemas já intuídos naquelas obras da juventude com os novos temas e questões que nascem com Zarathustra, acima de tudo, sua “transvaloração de todos os valores”: “Os prefácios dariam ainda instrumental para o entendimento da sucessão dos seus escritos; o Zarathustra era o motor do seu derradeiro período de produção, o ponto a partir do qual seriam desenvolvidas suas teses mais determinantes, ou, por outros termos, sobre as quais ele mais se referiu no período do chamado “último” Nietzsche. Tal obra representa uma espécie de fronteira com o período inicial e intermediário, um momento ímpar em que algo completamente distinto se apresentara a ele. Não há dúvida de que essa nova fase era nítida para o próprio Nietzsche. A compreensão do Zarathustra foi condicionada aos que tivessem vivenciado experiências análogas às suas, só assim esse entendimento poderia ser buscado” (BURNETT, 2000, p. 56). Desse modo, é possível argumentar que os prefácios de 86 se ligam muito mais aos textos produzidos por Nietzsche após Zarathustra que àqueles que eles supostamente deveriam comentar. Trata-se mais de uma filosofia que se desenvolve junto da hipótese da “transvaloração dos valores”, e menos de um comentário às antigas obras, muito embora eles sejam sem sombra de dúvida as duas coisas.

uma indicação dos principais caminhos de sua filosofia terapêutica. Nesse contexto, acolhemos de forma solidária as diferentes influências e metas de Nietzsche ao longo do tempo e compreendemos que suas idiossincrasias e peculiaridades não devem ser esquecidas nem supervalorizadas, pois se de fato Nietzsche fala sempre a partir de um contexto como indicou Werner Stegmaier (cf. 2013, p. 23), é preciso lembrar que esse próprio contexto não é uma ilha isolada em si mesma e faz parte de uma história de correlações.

Metodologicamente falando, seria ainda necessário para a formação de sua genealogia abandonar o elogio ao método científico, afastar de seu pensamento qualquer ligação com o otimismo progressista de seu tempo, e desqualificar qualquer noção de que uma superação do sofrimento através do esclarecimento fosse possível. A superação desse último baluarte de fé na verdade e na ciência será um elemento indispensável ao início material do procedimento terapêutico que reconhecemos em seus escritos tardios sob a alcunha de genealogia. Somente após a gradual desconstrução da verdade (GC 344), após a alocação das metas da ciência como um problema (GC 343), e a desconstrução de qualquer possibilidade de progresso (BM 260) é que, de fato, é possível se falar de genealogia.

Na busca de uma definição sintética desse procedimento, iremos apresentar a seguir os principais elementos materiais de sua crítica genealógica, isto é, o conjunto de conceitos e perspectivas que se apresentam como condição para a formação de sua genealogia terapêutica. Falamos neste caso, do conceito de “vontade de poder”; da superação da verdade e da identificação de sua origem metafísica através da metáfora da “morte de Deus”; e da crítica às teleologias e ao ideal de progresso como manifestações de uma perspectiva idealizada e romântica¹⁵⁰. Essas três ideias, aqui reiteramos, podem ser metaforicamente apresentadas como um tripé de sua genealogia filosófica, um conjunto básico para o início da crítica que, a partir de 1886 e mais especificamente após *Para Genealogia da Moral* (1887) passamos a reconhecer como “genealogia”.

Buscamos aqui apresentar uma definição material de sua genealogia como uma estratégia crítica que tem a declarada pretensão de se apresentar como uma interpretação

¹⁵⁰ No texto que segue, definimos apenas os principais elementos daquilo que epistemologicamente define sua genealogia como um procedimento crítico, ou seja, sua função enquanto um instrumento crítico para a interpretação psicológica de valorações.

das interpretações, uma crítica ao conhecimento científico, metafísico e filosófico que o homem moderno impôs como norma. Isto é, trata-se de uma leitura alternativa aquele conhecimento calcado no apriorismo metafísico, na ficção do conhecimento baseada no princípio de verdade, e na improbidade de toda teleologia moral. Uma interpretação que não tem a pretensão de ser científica, de refutar outras formas de conhecimento, ou de apresentar-se como verdadeira, mas que a partir de seu próprio diagnóstico da história de interesses que cerca tudo que é vivo, é capaz de apontar e estabelecer uma hierarquia entre diferentes perspectivas, visões de mundo, culturas, e formas de vida.

Para compreender esse processo discutimos a seguir o conceito de “vontade de poder” (1.7.1), particularmente, como ele atua como um elemento central das heterodoxias filosóficas de Nietzsche, fornecendo uma base conceitual para suas interpretações sobre as relações humanas, seu universo psicológico-pulsional, e toda a história de imposição de perspectivas que reconhecemos através de nossa cultura e valores; na sequência, discutimos o problema “morte de Deus” no contexto da superação da verdade e do conhecimento científico (1.7.2), demonstrando como será apenas após a superação de ideia de verdade que outros elementos de sua crítica irão adquirir espaço, como é o caso da noção de saúde; num terceiro momento (1.7.3), demonstramos como a união dessas duas perspectivas permitiram ao filósofo superar as teleologias progressistas e o anacronismo evolucionista que prega por um melhoramento moral, tema que coaduna com o ceticismo e a perspectiva anti-salvacionista que identificamos em sua genealogia terapêutica.

1.3.1- Devir e Vontade de Poder

Presente em todas as obras tardias de Nietzsche -de 1883 até 1888¹⁵¹- o termo “vontade de poder” já foi interpretado de diversas formas ao longo do tempo. Uma

¹⁵¹ Segundo W. Stegmaier, a noção de vontade de poder passaria a cumprir um papel secundário – senão inexistente – a partir dos escritos de 1888. “Nossa tese é a de que, em o Anticristo, Nietzsche questiona sua doutrina central da vontade de poder. Com sua ‘teoria do tipo Jesus’, ele esboça uma vida sem vontade de poder [...]” (2013, p. 68). Até onde lemos, não identificamos nos escritos de Nietzsche nenhum tipo sem vontade de poder, particularmente, porque identificamos esse conceito como uma parte integral da dinâmica pulsional humana. Sem esse conflito psíquico, sem essa tensão interna, não há uma psique humana. Identificamos que nos escritos de 1888 seu pensamento se integra completamente à dinâmica de tensão e devir que o conceito expressa. E no que se refere à materialidade do termo, seu uso é contínuo nos textos de 1888 e aparece, direta ou indiretamente, na totalidade das obras escritas nesse período.

das leituras mais comuns desse conceito, embora superficial, é aquela que o associa a uma espécie de vontade de dominação e destruição do outro. Da má-interpretação do elogio nietzschiano à antiga nobreza, passando pelas leituras eugênicas e antisemitas da valorização de um tipo forte¹⁵², até o elogio da brutalidade instintiva [*animalitas*] identificado por Heidegger (2007, p. 150)¹⁵³, encontramos um denominador comum: a hipertrofia uma leitura bélica, focada no sentido apropriador e egoístico do termo *Wille zur Macht*.

Num sentido oposto, mas igualmente equivocado, estão aquelas leituras que, “em certas interpretações mais recentes de Nietzsche, sobretudo alemãs ocidentais, ‘vontade de poder’ se torna quase sinônimo de amor e justiça. Com esse moderno soft-Nietzsche, exagera-se a contratendência, em si legítima, ao uso nazi-fascista desse autor” (MAURER, 1995, p. 178). Esse tipo interpretação, moralizada e incapaz de perceber a contradição de sua própria leitura do texto Nietzsche, é um claro exemplo do perigo que o conceito de vontade de poder é capaz de impingir aos “pássaros incautos” (HH, Prólogo 1) do filosofar¹⁵⁴.

A nosso ver, essas duas leituras se equivocam ao radicalizar o pensamento de Nietzsche. Afinal, o conceito de vontade de poder não representa unilateralmente dominação ou seu oposto compassivo: o amor; ele expressa a integralidade do humano imerso no tempo¹⁵⁵ e na tensão de sua mutável fisiopsicologia. Ele é o elemento heurístico

¹⁵² É curioso contudo, que mesmo em leituras antagônicas como no caso de deformação nazista de Alfred Bäumler e Martin Heidegger, existem pontos de contato, em especial, na relação entre a ideia de busca por domínio e vontade de poder. Sobre a leitura de Bäumler ver: BÄUMLER, Alfred. **Nietzsche und der Nationalsozialismus**. In: Studien zur deutsche Geistesgeschichte. Berlin: Junker und Dünhaupt, 1937, p. 281-294. Sobre a relação entre Nietzsche e o fascismo ver: JULIÃO, José N.. **Nietzsche entre a Pólis Grega e o Terceiro Reich Alemão**. Cad. Nietzsche vol.37 no.1 São Paulo Jan./June 2016.

¹⁵³ Heidegger, ao tratar do pensamento de Nietzsche, propõe justamente que é uma leitura voltada para a agressividade e o instintivo como um dos principais objetivos da suposta filosofia metafísica de Nietzsche: “De modo geral e corrente, a essência do homem é fixada pela história da metafísica como animal *rationale*. [...] Na metafísica de Nietzsche, é a *animalitas* (animalidade) que se torna o fio condutor. Vistos em sua unidade histórico-essencial, os dois levam a *rationalitas* e a *animalitas* a uma validade incondicionada.” (HEIDEGGER, vol II, 2007, p. 150). É assim que Heidegger compreende as hierarquias nietzschianas de saudável e doentio; saudável seriam as condutas e valores associadas ao instinto: o “animal de rapina”, o “bárbaro”, ou a “besta loira”; e doentias seriam aquelas associadas ao ideal racional: o “sacerdote ascético”, o “erudito”, os filósofos. O problema com esse tipo de interpretação é que ela poderia conduzir a uma leitura imoralista dos textos de Nietzsche, como se seu objetivo fosse uma espécie de retorno à animalidade ou alguma forma de desregrada liberdade instintual e *laissez aller* dos instintos e afetos.

¹⁵⁴ Essa leitura moralizada do texto de Nietzsche será tema de nosso próximo capítulo, onde tratamos a questão da crueldade e da exploração em sua crítica terapêutica (cf. 2.4.2- “A vontade de crueldade”: Nietzsche e sua “máquina de guerra”).

¹⁵⁵ Aqui nos servimos muito mais de uma leitura fisiopsicológica e sociológica do conceito de “vontade de

que torna possível inquirir vestígios de uma causalidade insondável, de um devir de tensões que expressam nossa fugidia identidade como espécie.

Como exposto em sua obra, o conceito de “vontade de poder” aparece pela primeira vez no segundo capítulo de *Assim falou Zaratustra*, mais especificamente, na passagem intitulada *Da superação de si mesmo*. Nesta primeira menção, através da linguagem performativa do poeta, Nietzsche indica que é a vontade de poder e não a vontade de verdade, a origem do conhecimento científico e do impulso que animam os “sábios” e homens de conhecimento:

Chamais “vontade de verdade”, ó mais sábios entre todos, aquilo que vos impele e inflama? Vontade de tornar pensável tudo o que existe: assim chamo eu à vossa vontade! Tudo o que existe quereis primeiramente fazer pensável: pois duvidais, com justa desconfiança, de que já seja pensável. Mas deve se adequar e se dobrar a vós! Assim quer vossa vontade. Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo. Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações. Quereis ainda criar o mundo ante o qual podeis ajoelhar-vos: é a vossa derradeira esperança e embriaguez. Sem dúvida, os inscientes, o povo — são como o rio onde um barco prossegue: e nesse barco sentadas, solenes e encobertas, as valorações. Vossa vontade e vossos valores colocastes no rio do devir; uma antiga virtude de poder me é revelada pelo que o povo acredita ser bem e mal. Fostes vós, sábios entre todos, que pusestes tais convidados nesse barco e lhes destes pompa e orgulhosos nomes — vós e vossa vontade dominadora! [Grifo nosso] (ZA, II Da superação de si mesmo).

A falsidade da “vontade de verdade” é, portanto, o primeiro tema que é colocado em xeque com o aparecimento do conceito de “vontade de poder”. Despida de suas ilusões, é o início do fim para toda aquela solenidade e edulcoração que a “vontade de verdade” e outras ficções metafísicas tiveram de inventar para justificar a fantasia de uma origem nobre e divina para os valores modernos. Tornam-se mais profundas, a partir de então, aquelas suspeitas sobre a relação entre afeto e valor desenvolvidas em textos como *Humano, demasiado humano* (cf. HH 45). A antiga “química dos conceitos” (HH 1) e os “sentimentos de poder” (A 18) transfiguram-se gradualmente na base conceitual de uma radical historização que compreende o mundo, nossos valores, e tudo aquilo que reconhecemos como humano, como: “morfologia e teoria da evolução da vontade de

poder” do que de uma definição físico material. No caso, seguimos uma definição do próprio Nietzsche que, em um plano de 1888, separa nessas categorias de observação o conceito de vontade de poder: “[...] 7. A vontade de poder: observação psicológica. 8. A vontade de poder: observação fisiológica. 9. A Vontade de Poder: observação histórico-sociológica” (NF 1888, 13[4]). Estamos cientes da variação conceitual do termo nos escritos de Nietzsche. De seu aparecimento inicial em *Zaratustra*, mais ligado ao aparato fisiológico, orgânico e corporal do homem, e às menções ao inorgânico nos anos de 1885/86. Embora essa distinção não deva ser desconsiderada, ela tem um impacto menor nas teses desta pesquisa.

poder” (BM 23).

Através desse novo conceito toda forma de valor passa a ser compreendida como a história de um conflito, como algo que foi literalmente imerso em uma contínua disputa entre imposições de sentido. A vida mesma, nesse novo cenário, é compreendida através da ótica de uma tensão, de uma constante disputa que atua como um dos principais elementos das transformações históricas. Nessa ótica, a disputa e o conflito passam a ser o próprio “fato primordial da história” (BM 259) [*Ur-Faktum aller Geschichte*]:¹⁵⁶ de tudo que vive:

Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva ao mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco: deste prazer ele não prescinde. E, tal como o menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder com o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder — a vida mesma. (ZA, II Da superação de si mesmo).

O conceito de vontade de poder, portanto, fornece a Nietzsche uma base para pensar o humano e sua história sem condicioná-lo à fixidez de uma categoria ou entidade material. Neste sentido, “o homem [é compreendido] como uma pluralidade de ‘vontades de poder’: cada uma com uma pluralidade de meios de expressão e formas” (NF-1885, 1[58]), o que faz com que qualquer perspectiva de unidade esteja agora condicionada à

¹⁵⁶ Em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche irá apontar a “exploração” [*Ausbeutung*] como sendo “o fato primordial de toda a história” [*das Ur-Faktum aller Geschichte*]: “Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a um corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como princípio básico da sociedade, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência. Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração — mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais — isso ocorre em toda aristocracia sã —, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar domínio — não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder. [...] A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida. Supondo que isto seja uma inovação como teoria — como realidade é o fato primordial de toda a história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto!”. (BM 259). Voltaremos a abordar de forma detalhada esse aforismo adiante (cf. 2.4.2). Pois a nosso ver, ele é não apenas um dos mais honestos aforismos de sua crítica filosófica, mas um verdadeiro mapa para suas heterodoxias filosóficas tardias, em especial, a sua terapêutica-filosófica. Neste caso, representado pela estratégia de integrar afetos e virtudes moralmente negativas como algo necessário e humano.

“ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75).

Isso não autoriza, contudo, que possamos confundi-las com uma espécie de caos ou desordem fisiopsicológica, pois elas são, como apontou Maurer, um conjunto de forças que imprimem hierarquia e ordenamento, elas são o próprio conflito que resulta na criação de significado:

[...] uma pluralidade de vontades de poder que, em caso propício, não provocam nenhum caos, mas procuram criar, cada uma em seu sentido, ordem e hierarquia, e também as criam parcial e temporariamente. Com isso, a vigorosa unificação do múltiplo aparece como algo positivo, ambicionável, tanto se ela ocorre na (possivelmente violenta) imposição de uma perspectiva, como se está ligada com a sábia, também espiritual, visão abrangente (*Uebersicht*) e reconhecimento da fática multiplicidade de perspectivas. (MAURER, 1995, p. 178).

“A vida mesma”, portanto, pode caracterizada como vontade de poder nos termos hipotéticos¹⁵⁷ desse movimento, dessa constante relação de tenção entre “quantas de força” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75):

Supondo, finalmente que se conseguisse explicar toda nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder como é minha tese -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é só um problema - , então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais – (BM 36).

Através dessa “morfologia” das vontades de poder, Nietzsche irá se perguntar pelo “sintoma do que foi silenciado” (BM 23). Irá se aventurar por territórios ainda intocados do conhecimento humano, como é o caso da pergunta pela história psicológica das produções de sentido, da criação de valores¹⁵⁸, de nossos “preconceitos e temores morais”

¹⁵⁷ É preciso destacar aqui que o conceito de vontade de poder se apresenta como uma hipótese e não como um conceito científico, entidade material, ou descrição naturalista.

¹⁵⁸ Fica evidente que a crítica às interpretações feita no contexto da vontade de poder engendra também uma crítica ao valor, ao valor de uma de uma determinada interpretação. O tema do valor, contudo, é um tema que não tocaremos no momento, pois muito embora a questão do valor seja central para a genealogia de Nietzsche, ela ultrapassa os limites epistemológicos que traçamos para este primeiro capítulo. Postergamos esta discussão para o segundo capítulo, pois a relação entre hierarquias de valor sua terapêutica tardia é extremamente rica.

(BM 23), e todas as possíveis inclinações fisiopsicológicas¹⁵⁹ de um “sujeito”, inclusive, nossa própria definição moderna de “sujeito” cognoscente. Segundo Stegmaier, “Nietzsche se afasta da teoria do conhecimento do século XIX. Eles convergem no conceito de interpretação, com o qual o Nietzsche tardio passa a traduzir frequentemente seu conceito de vontade de poder” (2013, p. 66).

A vontade de poder, contra-conceito de uma *Wunder-Ursprung* (origem miraculosa), é a base de uma leitura que associa a matéria ao tempo e tudo que vive a um jogo de tensões. Um ininterrupto duelo de potências que buscam afirmação e sobreposição sobre outros “quantas de força” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75), num complexo nexo de correlações que elimina por completo qualquer forma de explicação metafísica associada à uma ideia de princípio, unidade ou essência.

Por essa razão, não faz sentido associar o conceito de vontade de poder a qualquer noção de substância, entidade, ou mesmo como um princípio metafísico como o faz Heidegger¹⁶⁰. Afinal, a dinâmica conflitiva manifesta através do conceito de vontade de poder não expressa uma entidade metafísica, mas um campo aberto de combate em que, de forma ininterrupta, se chocam e se dão à colisão uma infinidade de forças. Essas forças, como ressaltou Oliveira (2009, p. 60), “se apresentam no seu atuar, não possuindo existência em forma de matéria, mas apenas como ‘quanta de 'vontade de poder' ou 'pontuações de vontade' que só existem no momento do jogo e nele se esgotam””. Diferente da “vontade” schopenhauriana -“um princípio substancial da efetividade, fundamentado em si mesmo” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 70)- o conceito de “vontade de poder” não abriga a ideia de uma volição consciente de si, mas apenas o conjunto de tensões que lhe caracteriza.

Dizer, estudar, e compreender a história de transformações desse movimento é justamente o trabalho do genealogista. Uma tarefa que, no percurso desse *continuum* (cf. MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 45) e na inconstância do devir, apresentar-se-á como a

¹⁵⁹ É uma suspeita desta pesquisa -e que será abordada no próximo capítulo- que a preocupação de Nietzsche com a história fisiopsicológica da humanidade envolve de fato uma tentativa de compreender o que significa ser humano. O que o aproxima bastante de ciências e áreas de conhecimento modernas como a sociobiologia. É preciso notar, nesse contexto, que somente após essa asserção sobre o que de fato é, ou como se deu a construção histórica do humano é que, para Nietzsche, se torna possível falar em terapia, cura, saúde e outras perspectivas de elevação do humano.

¹⁶⁰ Para Heidegger, a crítica de Nietzsche partilha do mesmo idealismo metafísico que critica, apenas invertendo a polaridade do que compreende como humano, ao invés de valorizar o antigo ideal do animal *rationalis*, daria maior ênfase ao *animalitas*.

única “constante” da história humana, “a vontade de poder é o *factum* último em que conseguimos chegar”.

Nosso intelecto, nossa vontade, bem como nossas sensações dependem de nossos *critérios de valoração*: estes correspondem aos nossos instintos e às suas condições de existência. Nossos instintos são redutíveis à *vontade de poder*. **A vontade de poder é o *factum* último em que conseguimos chegar.** (VCS) [Grifo nosso] (NF-1885, 40 [61]).

Em resumo, deveríamos lembrar que esse novo conceito é apenas uma hipótese, uma ferramenta que serve para que o filósofo possa dizer o inaudito, e possa significar, mesmo que de forma limitada, aquilo que desde os tempos de Heráclito não era possível classificar: o transitório, a mudança, o próprio movimento, ele figura como uma estratégia de fuga à “sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram)” (GM, I, 13). Em um mar aberto de inconstância, o conceito de vontade de poder não representa a fixidez de um recife ou mesmo a volição representada no trajeto de uma Nau; ela constitui como apontou Müller-Lauter, “[...] o mar que ondula em si mesmo e que, na visão de Nietzsche, é o mundo” (1971/2009, p. 71).

Através dessa nova leitura, uma visão profundamente cínica para com a história de nossos valores, Nietzsche irá colocar em dúvida a própria tessitura daquilo que, metaforicamente falando, formaria a base de nossa identidade psicológica e cultural no Ocidente: a moral cristã, o racionalismo socrático-platônico, os valores humanistas, o ideal de verdade, as metas da ciência, e a perspectiva de progresso e melhoramento que acompanham esses ideais. O que faz do conceito de vontade de poder uma das bases do tripé conceitual que forma a sua genealogia-terapêutica.

1.3.2- A “morte de Deus” e a superação da verdade

O traumático evento da “morte de Deus” é pela primeira vez debatido de forma mais extensiva no aforismo 125 de *Gaia Ciência*¹⁶¹. Nesse texto, que pode ser tomado

¹⁶¹ Antes de GC 125, o tema da morte de Deus aparece antes no aforismo 108 desse mesmo livro. Neste caso, no célebre aforismo que trata da sombra de Buda. Assim se lê: “Novas lutas. - Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos - uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. - Quanto a nós- nós teremos que vencer também a sua sombra!” (GC 108). Na mesma obra o tema volta a aparecer nos aforismos 125, 153, e 343. A descrição desse problema aparece também no

como um ponto de viragem nas teses de Nietzsche, o filósofo utiliza a figura do “homem louco”¹⁶² para descrever um dos mais traumáticos eventos da história da humanidade: a desconstrução da verdade e o fim do fundamento representado pelo deicídio moderno. Esse evento, gigante¹⁶³ e absurdo por sua própria natureza, fica registrado na linguagem poética empregada pelo “homem louco” que, com sua lanterna em mãos¹⁶⁴ indaga:

[...] “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para 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? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – Também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue? (GC 125).

Como é possível notar, Nietzsche toma o cuidado¹⁶⁵ de utilizar metáforas e personagens -como é o caso do “homem louco”- para identificar a moderna e

segundo livro de *Humano* e em *Aurora*, mas tem em *Gaia Ciência* seu ponto crítico; especificamente, no esgotamento da possibilidade de fé no esclarecimento e na crise da verdade (GC 344) que acompanha a “morte de deus” (GC 125).

¹⁶² Como é sabido, o estilo de escrita encontrado no aforismo 125, sua temática, e os personagens em questão podem ser associados a uma espécie de ensaio de seu *Zaratustra*.

¹⁶³ Esse evento, portanto, “o maior acontecimento recente - o fato de que ‘Deus está morto’” (GC 343) não é ainda algo capaz de ser absorvido em sua plenitude na modernidade, “o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria” (GC 343). Isso pode ser observado no diálogo do homem louco com os homens “esclarecidos” e com os “ateus” do mercado. O “homem louco” se surpreende com a incompreensão daqueles que lhe cercam. Suas anedotas -“Então ele está perdido? [...] Ele se perdeu como uma criança? [...] Está se escondendo? Ele tem medo de nós?”- expressam apenas a incapacidade do homem moderno de perscrutar a dimensão desse dramático evento.

¹⁶⁴ É possível associar a metáfora da lanterna que o “homem louco” carrega ao próprio movimento da *Aufklärung* e do desenvolvimento técnico-científico que marca a modernidade.

¹⁶⁵ Como se sabe, antes de sua formulação no aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche havia experimentado a composição da cena como um suicídio: “Deus está morto – quem, então, o matou? Também esse sentimento, de ter matado o mais santo, o mais poderoso, tem ainda que vir sobre os homens – agora é ainda demasiado cedo! [...] Aqui calou-se Zaratustra novamente, e caiu em profunda meditação. Por fim, disse ele como que sonhando: Ou matou-se ele próprio? Fomos nós apenas as suas mãos?” (NF 12 [77 e 157] 1881).

problemática questão da “morte de Deus”. Em *Assim falou Zaratustra*, por exemplo, será apenas através da boca poeta andarilho que a constatação do referido evento é descrita em sua plenitude (cf. ZA, Prólogo 2). Esse cuidado, aponta para o fato de que o interesse de Nietzsche ao falar da “morte de Deus” vai muito além de uma simples crítica teológica. Afinal, ao contrário do que poderia imaginar um leitor afoito, a constatação da “morte de Deus” nunca foi um questionamento sobre existência de uma divindade¹⁶⁶ ou mesmo um elogio do ateísmo¹⁶⁷ de seu tempo. Na verdade, sua preocupação se direciona a um sentido oposto, pois se liga aos problemas criados pela ausência de uma divindade, ou melhor, aos problemas criados pela constante substituição dos referenciais teológicos-metafísicos por uma perspectiva científico-racional, i. é, pela gradual desconstrução imposta pela “vontade de verdade”¹⁶⁸ e pela incapacidade do homem moderno de reconhecer nessa busca, um princípio metafísico, sobretudo, quando a ciência passa a agir como um substituto laico para o Deus morto. Pois como demonstrou Nietzsche, a origem de

[...] nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica - que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar ascendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (GC 344).

A importância da questão da “morte de Deus” para a formação de sua genealogia começa, portanto, com identificação de seus assassinos, no caso: o humano e a moderna busca da verdade que se realiza através do conhecimento científico. Somente a partir desse novo horizonte, isto é, do fim do fundamento e da abolição da ideia de um absoluto ontológico na forma do Deus cristão, é que se torna possível dissolver o pressuposto salvacionista da busca da verdade como uma solução viável para o homem moderno, algo que, a nosso ver, é indispensável para a construção de sua genealogia tardia. Com a morte de Deus, todas as justificações metafísicas de unidade perdem potência, dentre elas, a própria noção de absoluto, razão, substância, e outros adjetivos do uno e indivisível que,

¹⁶⁶ No prefácio de *Para Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que a dúvida com relação à existência de uma divindade nunca foi uma questão que lhe afligiu, sendo seu ateísmo quase que como um instinto.

¹⁶⁷ Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é óbvio por instinto (...). Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para com nós pensadores –, no fundo até mesmo uma grosseira proibição para nós (...)” (EH, *Por que sou tão inteligente*, 1).

¹⁶⁸ Gostaríamos de ressaltar que apesar das questões correlatas entre o Niilismo e o vazio de significado representado pela morte de Deus, é o problema da verdade aquilo que nos interessa neste momento.

tal como o átomo¹⁶⁹, apenas em aparência possuem unidade.

A morte de Deus, portanto, deve ser compreendida como um movimento incontornável, como um fenômeno ontológico, ela é a consumação dramática do destino abissal de uma *weltanschauung* fundada no ideal platônico; o substrato e o desfecho inevitável daquela “vontade de verdade” que possui sua origem não na “utilidade” ou na vontade “de não se deixar enganar” (GC 344), mas sim, naquele princípio metafísico fundado em uma perspectiva filosófico-teológica. Como ressaltou René Girard:

Não é porque os homens inventaram a ciência que eles deixaram de caçar as bruxas, é porque deixaram de caçar as bruxas que eles inventaram a ciência. [...] Em todas as formas clássicas do racionalismo e da ciência, os investigadores contemporâneos descobrem sobrevivências da magia. (GIRARD, 1982, p. 300)¹⁷⁰.

A desconstrução da divindade decorrente da “morte de Deus”, portanto, não engendra apenas a derrocada dos princípios éticos¹⁷¹ nos quais até o momento se sustentou toda a moral ocidental, ela implica também na desconstrução da própria verdade como princípio, e no reconhecimento de que toda noção de verdade parte de um princípio metafísico. Afinal, apesar de Moisés, valores morais não são escritos em pedra, nem doados por uma divindade, eles são o resultado de uma imposição de sentido, de uma interpretação e de uma vontade de poder que, na maioria dos casos, pode e deve ser subvertida.

A “vontade de verdade” e a “morte de Deus” são, nesse sentido, o perfazer quase circular de um mesmo processo: o fim do fundamento. Um esgotamento que só aparece como condição de possibilidade após o movimento de esclarecimento promovido pela busca da verdade que a própria divindade outrora patrocinara. “Deus”, a chama metafísica que dota de sentido a ideia de verdade, será encontrado morto, assassinado, e a arma

¹⁶⁹ Como é conhecido, a desconstrução da ideia de indivisibilidade do átomo fundada no antigo “modelo atômico grego” se inicia em 1911 com a criação do “modelo atômico planetário” de Rutherford, e se completa em 1945 com a derradeira aplicação dos resultados do projeto Manhattan. Todavia, muito embora a divisão do “indivisível” átomo seja anterior a Nietzsche, suas suspeitas para com a estabilidade da matéria e as certezas da física servem como um exemplo de sua total oposição à ideia de permanência e imutabilidade que a metáfora da “morte de Deus” ajuda a expressar.

¹⁷⁰ GIRARD, R. *Le Bouc Émissaire*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1982, p. 300. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Unesp, 1990, p. 38.

¹⁷¹ A “morte de Deus” é a própria constatação da falta de sentido e de uma referência de verdade que funcione como astrolábio da nau da humanidade. Afinal, sem as certezas do fundamento e o imobilismo característico de toda “verdade”, como seria possível conjecturar qualquer forma de saber, como seria possível ousar conhecer frente a incerteza e a inconstância do devir que passam a tomar o lugar daquilo que antes era fixo, imóvel, verdadeiro?

utilizada, neste que figura como o maior dos parricídios, foi a própria verdade.

A dinâmica dessa estranha relação entre “Deus como verdade”, “vontade de verdade”, “Morte de Deus” e “ciência”, se torna mais coerente se atentarmos para o fato de que homem moderno é hipócrita e covarde. Moldado sob o signo da razão esclarecida, ele fica incapacitado de utilizar a ideia de “Deus” como um referencial para suas questões, em função de sua covardia contudo, não pode deixar erigir uma nova justificação frente ao aterrador vazio deixado pela divindade ausente. Afinal, ao mesmo tempo em que busca desconstruir os ideais teológicos através do elogio da razão e do conhecimento científico, ele anseia pelo conforto e pela segurança que a antiga divindade fornecia. É precisamente nesse ponto que ele passa a eleger seus ideais de prosperidade e de “bem aventura universal” como metas passíveis de realização através do potencial de sua incompreendida ciência e razão esclarecida. Essa certeza da razão é a representação mais direta daquela “sombra de Buda” que, mesmo depois de sua morte “ainda foi mostrada numa caverna durante séculos” (GC 108). Como demonstrou O. Giacóia, a razão e os ideais de progresso baseados no conhecimento científico são apenas os imediatos substitutos laicos para o Deus morto.

A propósito, a forma geral da racionalidade lógica provém de uma inspiração congenitamente socrático-platônica, cuja natureza moral aparece como predomínio do pensamento teórico ou especulativo, e sua busca incessante das causas, razões e princípios que, ao explicar a essência, existência e os modos de ação dos entes e de seus processos de transformação, proporcionam ao homem uma perspectiva de sentido e de segurança no cosmos. Desde um ponto de vista genealógico, nossa cultura nasce sob o signo de uma obsessão explicativa, uma espécie de delírio de onipotência da razão. (GIACÓIA-JÚNIOR, 2013, pp. 410-411)¹⁷².

Devemos lembrar contudo, que para Nietzsche, mesmo “nós ateus e antimetafísicos” também estamos inseridos no percurso de catástrofe do esclarecimento. Pois como descrito no prefácio de *Aurora*, a crítica à moral realizada por Nietzsche é também ela feita “por moralidade”, ou seja, sua crítica da vontade de verdade também é realizada por exigência da “veracidade”, ou melhor, por necessidade de coerência e probidade intelectual.

Contudo, embora não seja possível fugir à vontade de verdade em sentido lato,

¹⁷² Utilizamos aqui uma edição digital de *O Humano como memória e como tragédia*, o que inviabiliza um padrão de paginação unificado. Utilizamos qui referência da localização, fornecendo contudo, o capítulo e seção em que o texto foi citado. No caso: Parte 3: Nihilismo e superação da metafísica, primeiro item: A ecalada do nihilismo – Notas para uma genealogia, Parágrafo: 5.

afirmamos, que não há perspectiva mais incoerente com o pensamento de Nietzsche do que o elogio à fixidez da verdade em oposição ao transitório. Pois, ao contrário de Platão, que no livro X de *A República* expulsou os poetas da cidade por se deixarem atrair pelo transitório e efêmero, isto é, por não buscarem a verdade, Nietzsche, compreende que a fixidez e a imobilidade, caracterizada pela ideia de eterno e verdadeiro, é apenas como uma irônica contradição àquilo que pode ser “verdadeiramente” apresentado como uma forma de conhecimento: a interpretação. Ou melhor, a “[substituição do] improvável pelo mais provável e ocasionalmente, [de] um erro pelo outro” (GM, Prólogo 4).

A nosso ver, a morte de Deus e a crítica da vontade de verdade empregada pelo filósofo apontam para a necessidade de superação da própria verdade como supremo referencial para a vida. Em sua genealogia, não se trata mais da busca pela verdade ou por um princípio aglutinador que, como “coisa-em-si” possa explicar a história da efetividade, sua nova tarefa não é mais uma busca da verdade, mas uma genealogia de formas de saúde. Algo muito similar ao que foi demonstrado no aforismo 124 de *Gaia Ciência*, em que Nietzsche utilizando como metáfora a vida em alto-mar, sem continentes e territórios demarcados, argumenta que um sentimento de vertigem e insegurança acompanha essa nova forma de vida, a vida que abandona o fundamento:

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre rugem, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. (GC 124).

A ideia de “Mar aberto”, metáfora que Nietzsche associa frequentemente à “grande saúde” (GC 384) e outros tipos de ousadia dignas daqueles que abandonaram ideais e certezas, serve como exemplo desse tipo de superação necessário para o início de sua genealogia terapêutica. Afinal, o “médico de si mesmo” tem a necessidade de se curar da vontade de verdade e do consolo da ideia de absoluto para que se possa navegar o “mar aberto” dessa grande saúde.

1.3.3- A crítica às teleologias e ao ideário de progresso

O terceiro ponto que define materialmente a construção do procedimento

genealógico de Nietzsche é a sua crítica ao ideal de progresso e às teleologias filosóficas. Neste caso, o procedimento crítico que se solidifica a partir de 1886 não se limita apenas ao surgimento de um novo aparato conceitual, ou mesmo a novas formas de lidar com conceitos clássicos como a ideia de Deus e a verdade, ele se justifica também pela necessidade de uma nova perspectiva frente ao movimento de tensões que caracteriza tudo aquilo que possui história. Sua genealogia, ao assumir o realismo e a transitoriedade do devir também tem de se colocar de forma crítica, ou seja, também Nietzsche precisa criticar aquele ideal de “mais futuro” (GM II, 25) e a perspectiva de que seja possível “‘melhorar’ os homens” (CI, VII, 2). Para ser coerente, a crítica genealógica precisa estar livre das estratégias salvacionistas e dos ideais de melhoramento que se apresentam como constantes nas filosofias políticas da modernidade. Assim, junto do conceito de vontade de poder e do esgotamento da verdade, a desconstrução das esperanças teleológicas de progresso se apresenta como o terceiro ponto do tripé metodológico que caracteriza sua genealogia.

Ao apresentar uma definição do século XIX, a historiadora Lilia Moritz Schwarcz seleciona o binômio “tempo das certezas” para significar uma “época em que o otimismo social tornava-se uma espécie de utopia alentada e o futuro prometia um destino civilizado” (SCHWARCZ, 2000, p. 09). Segundo a autora, essa certeza de futuro se justifica frente a grande efervescência cultural do período e em função dos novos ideais que se apresentavam como uma alternativa à decadência do domínio político-teológico. Afinal, no oitocentos, vigorava uma promessa de futuro que antagonizava com tudo aquilo que era considerado antigo e atrasado, como é o caso da estrutura político-social identificada com o chamado *Ancien Régime*¹⁷³ e a perspectiva teológica cristã (cf. BITTENCOURT, 2011, p. 82)¹⁷⁴. Os novos ideais dessa sociedade, autoproclamados como esclarecidos, serão os representantes e herdeiros de um projeto filosófico que tem como objetivo e meta a transformação total do homem e da sociedade. Esse “projeto iluminista de supressão das superstições e da moral da ignorância se caracteriza assim como uma tentativa de se estabelecer uma nova era da humanidade, [digamos] livre do

¹⁷³ Expressão cunhada pelo democrata oitocentista Tocqueville em: *L'Ancien Régime et la Révolution*, de 1856.

¹⁷⁴ BITTENCOURT, Renato N.. As falácias da ideia de progresso segundo Nietzsche. **Acta Scientiarum**. Human and Social Sciences, Maringá, v. 33, n. 1, p. 81-96, 2011.

obscurantismo [...]” (BITTENCOURT, 2011, p. 82).

Essa é uma visão comum à grande maioria das interpretações filosóficas e políticas no decorrer dos séculos XVIII e XIX. E grosso modo, pode ser identificada por sua crença no potencial humano, na capacidade da razão, da ciência, e da técnica para a solução dos problemas da humanidade. Trata-se, evidentemente, da certeza de que o futuro -se guiado pela instrumentalidade da razão- reservaria à humanidade o “destino natural” e “evolutivo” de seu esclarecimento, seja através da “paz perpétua” de Kant¹⁷⁵, da “sociedade sem classes” de Marx, do “fim do sofrimento” (Nietzsche)¹⁷⁶, ou de outras tantas utopias de um glorioso futuro para o homem esclarecido.

Como vimos, nem mesmo Nietzsche (*cf.* p. 65) passou ao largo das crenças utópicas que marcaram seu tempo. No entanto, serão os filósofos da ilustração, e em especial aqueles que irão compor o desenvolvimento da *Aufklärung* alemã, os principais representantes desse otimismo triunfalista que se apresenta como fundamento e substrato político do projeto civilizatório da modernidade. Trata-se daquela filosofia e forma de pensar que, através da ideia de progresso e melhoramento irá compor a autêntica *weltanschauung* moderna.

De acordo com o filósofo que define “o que é *Aufklärung*”¹⁷⁷, existe uma relação de complementariedade entre o papel da razão na “natureza humana”¹⁷⁸ e a formação da cultura e da civilização¹⁷⁹. Como foi deixado claro em suas obras, aquilo que chamamos de história deve ser reconhecido como uma epopeia de ininterrupto progresso e esclarecimento, a história humana, neste caso, seria toda ela marcada por uma tendência

¹⁷⁵ Kant apresenta a tese da “paz perpétua” no livro homônimo de 1795, e cuja escritura é praticamente um guia para as futuras experiências de cosmopolitismo europeu, como é o caso da União Europeia.

¹⁷⁶ Neste caso, falamos do período referente ao primeiro livro de *Humano*.

¹⁷⁷ “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dele não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere Aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]. A preguiça e a covardia são as causas pelas quais tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha, continuam, no entanto, de bom grado menores durante toda a vida”. (KANT, 2005, p. 63-64). KANT, I. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? In: KANT, I. (Ed.). Textos seletos. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 63-71.

¹⁷⁸ A “natureza humana”, neste caso, é aquela que pode ser definida como a estrutura de funcionamento da razão.

¹⁷⁹ Em seus escritos, a relação entre natureza e cultura pode ser observada já em Ensaio sobre o otimismo (1759) -obra em que Kant irá pensar a história de forma teleológica- mas também pode ser observada no tardio Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita (1784), um texto que foi publicado vinte cinco anos depois do Ensaio, mas que também pode ser descrito pelo seu teor teleológico.

natural: um contínuo processo de melhoramento.

Na primeira proposição de *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*¹⁸⁰, Kant irá afirmar que: “todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado.” (KANT, 1784, p. 5), ou seja, se o humano como espécie possui o instrumental e o potencial para tornar-se melhor, assim deverá ocorrer, afinal, como explica o filósofo, a realização de suas potencialidades naturais é algo inevitável. Essa constatação, é evidenciada pela própria natureza, como se observa no caso da relação causal entre a existência de um órgão e seu uso:

Um órgão que não venha a ser utilizado, uma disposição que não atinja o seu fim é uma contradição na doutrina teleológica da natureza. Se, de facto, renunciarmos a esse princípio, já não temos uma natureza regular, antes uma natureza que atua sem finalidade; e o desolado "mais ou menos" vem ocupar o lugar do fio condutor da razão. [Grifo nosso] (KANT, 1784, p. 5)¹⁸¹.

Para Kant, haveriam duas interpretações históricas possíveis, a “história do mundo” [*Weltgeschichte*] e a “história empírica” [*Historie*]. A primeira, a *Weltgeschichte*, se ocuparia do processo de transformação coletiva referente à história da humanidade, ou seja, do papel da razão na espécie humana, que assim como o desenvolvimento de um órgão se justifica através de suas disposições para o progresso moral, ou melhor, na realização da “doutrina teleológica da natureza”. Já a *Historie*, muito mais ligada à esfera individual, se relaciona ao colecionismo factual e à imprevisibilidade da volição individual. Como apontou Thiago Klein:

O princípio fundamental de uma doutrina teleológica da natureza é o de que “todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado. Esse princípio, ao ser aplicado à condição humana precisa ser modificado, já que a razão não

¹⁸⁰ A partir de então apenas *Ideia*.

¹⁸¹ É interessante notar que o argumento de Kant sobre a necessidade do uso dos órgãos é diametralmente oposta à tese do transformismo biológico que se tornará popular a partir da metade do século XIX. Particularmente, ao pensamento de Darwin em *A Origem das Espécies e de Nietzsche*. Para Darwin, não apenas ocorrem variações nos órgãos, mas, como ele próprio menciona, “Estou convencido que o naturalista mais experimentado se surpreenderia com o número de casos de variabilidade que aparecem em órgãos importantes; pode facilmente tomar-se nota deste fato recolhendo, como eu fiz durante muitos anos, todos os casos verificados por autoridades competentes.” (DARWIN, 1909, p. 1293). Diferentemente de Kant, portanto, Darwin compreende que a existência de um órgão não pressupõe sua utilidade na disposição de um plano metafísico, mas talvez, um uso posterior ou mesmo ancestral: “Quando, após inúmeras gerações, o animal atinge as maiores profundidades, o não uso do órgão tem-se atrofiado mais ou menos completamente, e a seleção natural dá-lhe, algumas vezes, uma espécie de compensação pela cegueira, determinando um aumento nas antenas”. (DARWIN, 1909, p. 1293).

atua instintivamente, mas precisa de tentativas, exercício e aprendizagem para avançar gradualmente de um estágio a outro. Isso faz com que ‘no homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo’. Uma vez que o desenvolvimento das disposições naturais do ser humano só pode ser alcançado pela espécie [...] (2013, p. 79)¹⁸².

Desse modo, o papel do filósofo e do historiador deveria ser uma constante indagação pelos fins racionais dessa *Weltgeschichte*¹⁸³. É assim, por exemplo, que aparece a descrição do texto introdutório do ensaio filosófico *Ideia*, onde Kant argumenta sobre a existência de um “curso regular” na história do desenvolvimento humano. Neste caso, apresentado como parte do desenvolvimento daquilo que ele denomina: “leis gerais da natureza”. (KANT, 1784, p. 3):

Seja qual for o conceito que, ainda com um desígnio metafísico, se possa ter da liberdade da vontade, as suas manifestações, **as ações humanas, como todos os outros eventos naturais, são determinadas de acordo com as leis gerais da natureza. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações**, permite-nos todavia esperar, por profundamente ocultas que estejam as suas causas, que, se ela considerar no seu conjunto o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim aquilo que se apresenta, nos sujeitos singulares, confuso e desordenado aos nossos olhos se poderá, no entanto, conhecer na totalidade da espécie como um desenvolvimento incessante, embora lento, das suas disposições originárias. [Grifo nosso] (KANT, 1784, p. 3).

É curioso, contudo, que um autor como Kant, que reconhece a primazia da liberdade no pensamento filosófico, possa dar entender que a história da humanidade siga um processo de determinação natural e que “as ações humanas, como todos os outros eventos naturais, são determinadas de acordo com as leis gerais da natureza.” (KANT, 1784, p. 3). O que nos surpreende nesta afirmação é a aparente contradição entre a liberdade da vontade e o determinismo que fica implícito na ideia de “leis gerais da natureza”. No entanto, como demonstrou Beraldi, trata-se de uma contradição apenas aparente, pois:

Para a teleologia da história kantiana, o que se mostra desordenado nos sujeitos individuais deve ser perceptível no gênero humano do modo oposto. Então, a despeito de nossas vicissitudes enquanto indivíduos, nossa espécie está

¹⁸² KLEIN, Joel Thiago, Kant sobre o progresso na história. *ethic@* - Florianópolis v.12, n.1, p. 67 – 100, Jun. 2013.

¹⁸³ Essa interpretação de história, como veremos adiante, é diametralmente oposta ao posicionamento da genealogia de Nietzsche.

naturalmente destinada, pela própria necessidade racional, ao seu pleno desenvolvimento. (BERALDI, 2012, p. 2-3.).

Assim, ao indagar pelo destino teleológico da coletividade¹⁸⁴ e pela “história do mundo” [*Weltgeschichte*], o filósofo deve se perguntar pelo “fio condutor” (KANT, 1748, p. 4) que expressa o plano da própria natureza em oposição aos egoísmos e vontades individuais. Kant compreende em um sentido muito peculiar -e extremamente próximo daquilo que também afirmará Hegel- que, a razão se realiza na história, e que o humano, enquanto espécie, estaria determinado pela natureza e pelas suas limitações cognitivas, mas sobretudo, pela racionalidade acumulada por gerações, algo que, inevitavelmente, conduzirá ao progresso e ao desenvolvimento moral.

Identificar a lógica desse processo natural seria precisamente o trabalho do historiador/filósofo:

Não há aqui outra saída para o filósofo porque, nos homens e no seu jogo à escala global, não pode pressupor nenhum propósito racional peculiar exceto inquirir se ele não conseguirá descobrir uma intenção da natureza no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio e, no entanto, em consonância com um determinado plano da natureza. - Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para semelhante história; e queremos, depois, deixar ao cuidado da natureza a produção do homem que esteja em condições de a conceber. (KANT, 1748, p. 4).

A história da humanidade é assim descrita como a realização de um contínuo e ininterrupto percurso de progresso moral, como o acúmulo de pequenos melhoramentos, pelo menos no que se refere às tentativas de passar à “descendência [...] [i. é], transmitir regularmente de um membro das gerações a outro”¹⁸⁵, as condições de possibilidade para

¹⁸⁴ “[...] a livre vontade dos homens sobre aqueles tem tão grande influência, não parecem estar submetidos a regra alguma, segundo a qual seja possível determinar de antemão o seu número, mediante um cálculo; e, no entanto, os quadros anuais dos grandes países mostram que eles ocorrem segundo leis naturais constantes, tal como as alterações atmosféricas, cuja previsão não é possível determinar com antecedência em cada caso singular, mas no seu conjunto não deixam de manter num curso homogêneo e ininterrupto o crescimento das plantas, o fluxo das águas e outros arranjos naturais. Os homens singulares, e até povos inteiros, só em escassa medida se dão conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de harmonia com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento, o qual, se lhes fosse patente, pouco decerto lhes interessaria.” (KANT, 1784, p. 3-4).

¹⁸⁵ A transmissão de um membro das gerações a outro acontece pela via da educação. “. [...] meu dever inato, em todo o membro da série das gerações [...] de atuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor [...] e que assim semelhante dever se poderá transmitir regularmente de um membro das gerações a outro” cf. KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d. p. 96-97.

que “ela sempre se torne melhor”.

Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará. (KANT, sd, p. 96)¹⁸⁶.

É nesse sentido que o progresso técnico e moral passa a ser reconhecido como parte do “destino manifesto” que caracteriza a história humana. Para além do pensamento de Kant contudo, é interessante notar que esse elogio ao progresso se legitima em diferentes filosofias e perspectivas através alguns pontos congruentes, por exemplo: 1) na afirmação de uma lógica teleológica-evolucionista; 2) ao professar uma superioridade técnica e moral de sua própria perspectiva [vide, neste caso, a quase totalidade das filosofias políticas do século XIX, sejam elas: socialistas, anarquistas, liberais, ou democráticas]; 3) e por fim, na crença de possuir -com base em um projeto idealizado de homem e sociedade- um roteiro para o seu contínuo melhoramento moral. Obviamente, trata-se de uma orientação que coaduna com os ideais e esperanças daquele “tempo de certezas” (SCHWARCZ, 2000), e que é fundamental para que possamos caracterizar a distância entre a genealogia tardia de Nietzsche e o idealismo que caracteriza a modernidade.

Se é verdadeiro, portanto, que a teleologia e a promessa de progresso moral definem o pensamento alemão, Nietzsche, para além de seu anti-nacionalismo (cf. A 190)¹⁸⁷, “foi o mais anti-alemão de todos os filósofos alemães” (BROBJER, 2003, p. 41)¹⁸⁸. Dando como superado o elogio ao “progresso” (HH 24) de *Humano*¹⁸⁹, seu pensamento tardio tem como um dos seus pressupostos mais fundamentais o ceticismo frente ao ideal progressista. Essa nova perspectiva surge no enalço do aparecimento dos novos conceitos como é o caso de *Wille zur Macht, Übermensch, Umwertung aller Werte*;

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ É preciso lembrar também, que Nietzsche não apenas abandona sua nacionalidade prussiana ao matricular-se na escola Suíça de Basileia.

¹⁸⁸ Nietzsche chega inclusive a afirmar: “Não poderia eu propor a palavra “alemão” como moeda internacional para esta depravação psicológica?” (EH, CW, 3). cf. BROBJER, Thomas H.. Nietzsche as German Philosopher: His Reading of the Classical German Philosophers, In: LANG, Peter. **Nietzsche and the German Tradition**. European Academic Publishers, Bern 2003.

¹⁸⁹ Como observamos em sua tentativa de superar o sofrimento através do conhecimento científico (cf. HH 108) e no elogio ao progresso que aparece em algumas de suas obras intermediárias (cf. A 550/ HH-OS 215).

se solidifica através do aprofundamento do devir histórico; e passa a ser um ponto central de sua crítica à ideia de verdade e racionalidade da existência. Até onde lemos, a oposição à ideia de progresso passa a ser um ponto incontornável de sua interpretação do jogo de forças da vontade de poder, e um elemento crucial na construção das metáforas médicas que virão a definir seu procedimento genealógico a partir de 1886.

No prólogo de *Ecce Homo*, o filósofo e “discípulo de Dionísio” expressa com uma clareza inigualável o abismo que separa sua filosofia e o ideário de progresso. De acordo com o autor do livro que leva como título a frase de Pôncio Pilatus:

A última coisa que eu prometeria seria “melhorar” a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. Derrubar ídolos (minha palavra para “ideais”) — isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” — leia-se: o mundo forjado e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos — a ponto de adorar os valores inversos aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro. (EH, Prólogo 2).

É dessa mesma temática que trata também o segundo aforismo de “Os ‘melhoradores’ da humanidade”, em que o filósofo menciona:

Eis um primeiro exemplo, bastante provisoriamente. Sempre se quis “melhorar” os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas. **Tanto o amansamento da besta-homem como o cultivo de uma determinada espécie de homem foram chamados de “melhora”**: somente esses termos zoológicos exprimem realidades — realidades, é certo, das quais o típico “melhorador”, o sacerdote, nada sabe — nada quer saber... Chamar a domesticação de um animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada. Quem sabe o que acontece nas *ménageries* duvida que a besta seja ali “melhorada”. Ela é enfraquecida, tornada menos nociva; mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas, ela se torna uma besta doentia. — Não é diferente com o homem domado, que o sacerdote “melhorou”. Na Alta Idade Média, quando, de fato, a Igreja era sobretudo uma *ménagerie*, os mais belos exemplares da “besta loura” eram caçados em toda parte — foram “melhorados”, por exemplo, os nobres germanos. Mas que aparência tinha depois esse germano “melhorado”, conquistado para o claustro? A de uma caricatura de homem, de um aborto: tornara-se um “pecador”, estava numa jaula, tinham-no encerrado entre conceitos terríveis... Ali jazia ele, doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz. Em suma, um “cristão”... Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela estragou o ser humano, ela o debilitou — mas reivindicou tê-lo “melhorado”... (CI VII, 2).

No horizonte desse novo experimento contra o “melhoramento”, o filósofo “não-alemão” se contrapõe diretamente aos preceitos e teses que justificavam o projeto civilizatório da *Aufklärung* e da modernidade cristã. Como destacou Niemeyer, em seus últimos escritos “Nietzsche condena a esperança numa abolição progressiva do sofrimento mediante o progresso técnico-científico e ético-político” (NIEMEYER, 2014, p. 466). Para ele, a certeza no progresso moral, i. é, a crença no desenvolvimento contínuo da humanidade, na ordenação racional do mundo, ou mesmo na possibilidade de harmonia social, torna-se algo tão absurdo quanto a própria ideia de autonomia da razão. Como enfatiza em *O Anticristo*:

A humanidade *não* representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. O **“progresso” é apenas uma idéia moderna, ou seja, uma idéia errada.** O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento *não* significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento. [Grifo nosso] (AC 4).

É nesse sentido que devemos compreender sua oposição e declarado antagonismo ao personagem¹⁹⁰ denominado Kant. Assim como o tipo Wagner, o tipo Kant, para Nietzsche, deve ser compreendido como uma representação sintética do idealismo teleológico que caracteriza a modernidade. Em Kant tomam forma os ideais decadentes da revolução, a vontade de progresso, o otimismo dos nascentes estados nacionais, e sobretudo, o sonho da união dos povos através da chamada “paz perpétua”, nas palavras de Nietzsche:

Kant não viu na Revolução Francesa a passagem da forma inorgânica de Estado para a orgânica? Não se perguntou se existe um evento que não pode ser explicado senão por uma disposição moral da humanidade, de modo que com ele estaria provada, de uma vez por todas, a “tendência da humanidade para o bem”? Resposta de Kant: “é a Revolução”. O espírito equivocado em tudo e por tudo, a antinatureza como instinto, a *décadence* alemã como filosofia — isso é Kant! — (AC 11).

¹⁹⁰ Falamos aqui das tipologias que são comuns na retórica performativa de Nietzsche. Neste caso Kant, Wagner, Schopenhauer, Rousseau, e todos os filósofos e pensadores citados por Nietzsche não devem ser compreendidos como uma menção ao filósofo em questão, mas sim ao tipo Kant, Wagner, etc., na medida em que ele utiliza seu pensamento e personalidade como instrumento de sua crítica, ou como colocou o próprio Nietzsche, como uma caricatura: “Toda sociedade tem a tendência de rebaixar seus oponentes ao nível da caricatura e de fazer minguar sua fala – pelo menos na imaginação. Tal caricatura é, como se diz, nosso ‘criminoso’. No meio da ordem de valor aristocrática Romana, o Judeu foi reduzido a uma caricatura. Entre artistas, o ‘homem honesto e o burguês’ transformam-se em caricaturas.; entre os pios o ateu; sob aristocratas a plebe. Entre imoralistas o moralista: Platão, por exemplo, torna-se uma caricatura para mim.” [Plato zum Beispiel wird bei mir zur Carikatur] (NF-1887, 12[112]).

Seu ataque a Kant é um ataque direto à metafísica do esclarecimento, à ciência, ao progresso, mas também, a tantas outras estratégias de interpretações idealistas, como é o caso do otimismo revolucionário e a chamada filosofia “propriamente inglesa” (GM, Prólogo 4). Esta última, é descrita por Louise Mabile (2009, p. 4) em *Nietzsche and the Anglo-Saxon tradition* [Nietzsche e a tradição Anglo-Saxã], como um dos mais crassos exemplos da oposição anti-teleológica de Nietzsche. Segundo a autora, Nietzsche despreza a filosofia tipicamente inglesa pois compreende que seus principais intérpretes são a própria representação do idealismo. Eles representam, nas palavras do filósofo, “uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica” (GM, Prólogo 4), afinal, são os maiores defensores: a) da fé ingênua na simples e objetiva verdade científica; b) sua atitude frente ao lugar e valor do conflito é a da pacificação; c) e sua teleologia moral é, acima de tudo, utopista, pois, assim como Kant, parte da suposição que o mundo foi feito para o homem e que a moral de sua contemporaneidade é o resultado de uma evolução e inevitável progresso. Como ilustra Mabile:

[...] a filosofia liberal moderna é marcada por uma distinta hostilidade a qualquer sugestão de uma criativa ou inspiracional dimensão de conflito, preterir o conflito em favor do consenso e segurança é sua meta explícita. Isto é particularmente característico da tradição inglesa. Da científica "riqueza comum" (*commonwealth*) de Francis Bacon ao Leviatan de Hobbes e aos ideais socialistas do século dezenove, a filosofia Inglesa tem uma definida dimensão utópica: não é acidente que Thomas More, que cunhou o termo, tenha sido um Inglês. Todos os ideais utópicos têm uma coisa em comum, a saber, sua esperança por um mundo melhor por vir [*a better world to come*]. (2009, p. 4).

Assim como na estratégia sacerdotal, esses sonhos utópicos podem ser compreendidos como indícios de uma insatisfação com o presente, como uma tentativa de escape do mundo, seja através de receitas utilitárias ou regras de ouro. Afinal, se não pode haver redenção através de Deus, criar-se-ão substitutos laicos para o Deus Morto: a ciência, a sociedade sem classes, o fim da pobreza, a justiça social, o *Welfare State* e o livre mercado são apenas alguns dos sonhos e modelos de solução para o cobiçado subterfúgio denominado: um progresso material infinito. A criação desse mundo idealizado, um mundo ordeiro, regulado, e acima de tudo, seguro, é apenas um pouco mais do mesmo, i. é., novas roupagens para aquele velho ideal metafísico, que de uma

forma ou de outra tem a pretensão de melhorar e até mesmo talvez, salvar o mundo.

Tomando diversas formas essas narrativas geralmente se iniciam com uma grande afirmação de que a humanidade se tornou estranhada ou alienada de algo de importância fundamental, assim procedem à descrição de remédios através dos quais esse estranhamento pode ser superado. O modelo soteriológico é ao menos tão velho quanto Platão, mas ainda continua forte e familiar aos ideais contemporâneos, como a campanha de "fazer da pobreza história", ou a tentativa de Richard Dawkins de livrar o mundo dos delírios religiosos. (MABILE, 2009, p. 5).

A meta salvacionista desse tipo de ideal -soteriológica segundo Mabile [do grego Soter: salvação]- é uma ilustração da ingenuidade que pode ser alocada aos idealismos modernos, uma clara indicação das razões que justificam como coerente uma perspectiva antimetafísica¹⁹¹ como a de Nietzsche.

Em retrospecto, podemos compreender que o surgimento material de sua genealogia é, portanto, um resultado direto do coadunar dessas três novas ferramentas: a vontade de poder, a desconstrução da verdade, e a crítica ao ideal progresso. Essas três estruturas críticas inauguram um novo horizonte hermenêutico para o filósofo, uma perspectiva em que a fluidez do devir se opõe ao absoluto, e em que a tragédia se opõe ao ideal. Ao contextualizar suas teses ao devir histórico da vontade de poder, Nietzsche passa a privilegiar o rastreamento genealógico de uma interpretação, assim, ao invés de estabelecer conceitos e princípios filosóficos ele passa a dar ênfase à ideia de percurso, alimenta uma perspectiva não-teleológica da história -desligada de determinismos científicos e filosóficos- e funda nas suspeitas de sua juventude um novo procedimento crítico. Novo, pois irá apresentar novas formas de lidar com a história de tensões e relações de poder que marcam a história de tudo que vive (BM 36), novo, pois apresenta uma nova estratégia para lidar com a investigação dos preconceitos morais e visões de mundo, mas acima de tudo, novo, porque sua preocupação, no bojo das relações de poder, irá se transferir da verdade para a saúde, do diagnóstico para a terapêutica, da

¹⁹¹ Ao identificar conceitos como construções, Nietzsche, assim como *Zarathustra*, apela para que os homens sejam fiéis a terra, apela para que deixem de lado suas "esperanças supraterras" (cf. ZA, Prólogo, 3) e passem a ver o mundo pela primeira vez despido de suas edulcorações morais: "Bem demais sei, também, no que eles próprios mais acreditam. Na verdade, não em trasmundos e gotas de sangue redentoras: mas no corpo creem eles mais que tudo, e seu próprio corpo é, para eles, sua coisa em si. Mas uma coisa doentia é para eles: e bem gostariam de sair de sua própria pele. Por isso escutam os pregadores da morte e pregam trasmundos eles mesmos. Escutai antes a mim, irmãos, à voz do corpo sadio: é uma voz mais honesta e mais pura. De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, o perfeito e quadrado: e ele fala do sentido da terra. Assim falou Zarathustra." (ZA, Dos transmudanos).

compreensão para a vivência.

PARTE II – A VIVÊNCIA¹⁹² TERAPÊUTICA DE NIETZSCHE

“[...] em todo o filosofar até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...”
(GC, Prólogo, 2).

Tendo como meta a compreensão do procedimento genealógico de Nietzsche, dedicamos nossa atenção na primeira parte desta pesquisa ao rastreamento da história que marca o desenvolvimento material de sua genealogia. Partimos do princípio, de que para que seja possível apresentar a tese principal desta pesquisa: a afirmação de que a genealogia de Nietzsche se configura como a vivência de um procedimento terapêutico, era indispensável compreender a história dessa genealogia, isto é, seu horizonte de produção, ensaios e nuances ao longo do tempo¹⁹³. Somente assim, seria possível responder como sua crítica foi gradualmente sendo transfigurada de uma leitura histórico-filosófica para uma avaliação de diferentes interpretações psicológicas, e como, em sua genealogia, a saúde vai gradualmente se tornando mais importante do que a verdade.

Essa investigação, nos levou a perceber que a despeito de sua extemporaneidade o pensamento de Nietzsche segue integrado aos problemas e questões que cercam seu tempo. Seus textos e problemas filosóficos, por exemplo, são todos eles marcados pela contingência de uma trama epocal que se contrapõe aos propalados paradigmas de solidão e extemporaneidade de sua crítica. Sua genealogia filosófica, nesse contexto, segue o trajeto da historicidade de diferentes experimentos, sendo, como em sua descrição da filologia clássica: “emprestada de outras ciências e fermentada como uma poção mágica a partir de sucos, metais e ossos dos mais estranhos” (HF, p. 8).

A relação de seu procedimento crítico com essa multiplicidade de técnicas nos

¹⁹² Traduzida literalmente como aquilo que foi vivido, experimentado, e tornado corpo, a ideia de vivência é uma excelente metáfora para compreender a terapêutica nietzschiana, afinal, como diz o próprio filósofo: “minha maior vivência foi uma *cura*” [*Genesung*] (CW, Prólogo). Sua genealogia terapêutica, enquanto vivência, contrapõe-se àquela aparente oposição entre intuição vs educação; dom vs aprendizagem; talento vs cultivo, afinal, tal como no caso do mito, o aprendizado da vivência desvela seu ensinamento apenas no fim, isto é, apenas após ter sido vivenciado, sendo impossível apreendê-lo por intuição, a-priori, por conceitos ou formalismos científicos.

¹⁹³ Recordamos ao leitor o caráter multifacetado de sua investigação e crítica filosófica. Como no caso de sua investigação, que nem sempre foi chamada de “genealogia”, mas que já foi reconhecida como “história” (HH 1), “psicologia” (GC, Prefácio 2), “filologia” (HH 270), “semiótica dos afetos” (BM 187), “morfologia” (BM 23), “química dos conceitos e sentimentos” (HH 1), e “sintomatologia” (CI, I 1), para citar apenas alguns.

permitiu aprofundar a hipótese foucaultiana da “origem”¹⁹⁴ à própria genealogia de Nietzsche. Nesta leitura, compreendemos que a genealogia não possui uma origem fixa ou um ponto único que a simplifique em uma metodologia formal, afinal, na busca pela “origem” do procedimento genealógico não encontramos uma causa primeira, princípio ou “coisa em si”, mas apenas aquela multifacetada história da “proveniência” [*Herkunft*], um percurso que tem como sua principal característica a interjeição de diferentes técnicas e estilos.

Bom, foi com o objetivo de rastrear essa história plural que iniciamos nosso trabalho de pesquisa observando as primeiras experiências acadêmicas¹⁹⁵ de Nietzsche. Pois, apesar de sua interpretação terapêutica se mostrar mais proeminente apenas a partir de 1886¹⁹⁶, a história da construção de sua genealogia ultrapassa, como demonstramos, as divisões conceituais de seus escritos. Sobretudo, se foi no bojo de suas primeiras influências que teve início a história de mudanças, ensaios e técnicas que, de uma forma ou de outra, vão se fazer presentes na grande maioria de suas investigações genealógicas; como foi o caso de suas técnicas filológicas¹⁹⁷, de seu estilo especulativo, da suspeita

¹⁹⁴ Como indica Foucault, em uma boa genealogia não deve haver linearidade, ordenamento racional, ou qualquer estrutura modelar, seja esta teleológica, orgânica ou metafísica. Uma genealogia no sentido nietzschiano não busca o “princípio”, mas a história do emaranhado de relações de poder que gestaram uma determinada forma de valorar. Como explica o próprio Foucault: “Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar o que era imediatamente, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira” (FOUCAULT, 1979, p. 17).

¹⁹⁵ A passagem de Nietzsche por *Schulpforta* deixa evidente sua pré-disposição para a filologia e a interpretação histórica de textos clássicos. Dentre as práticas herdadas desse período estão a combinação entre conhecimentos de ordem científica e interpretações psicológicas de teor especulativo. (cf. Itens 1.2; 1.4; e 1.5). Também é nesse período que encontramos os primeiros indícios de seu afastamento da fé cristã.

¹⁹⁶ Não devemos ler os prefácios de 1886 apenas como uma espécie de comentário às obras de Nietzsche, mas como uma parte integral de suas heterodoxias filosóficas. Como descrito em *Ecce Homo*, seu “comentário” é tanto um exercício de revisão de suas obras quanto um filosofar. De acordo com Burnet, “[...] esse teor autobiográfico não teria surgido exatamente com os prefácios; desde o período intermediário de sua produção isso já podia ser notado; a intensificação desse teor ocorre à altura do ano de 1886, na verdade, entre outras coisas, em função de algumas questões fundamentais: a separação com Wagner e a crise profunda na qual entrara no período denominado “*in media vita*.” são algumas delas.” (BURNET, 2000, p. 57). Adiante, no item 2.6, discutiremos de forma mais direta a especificidade dos escritos de 1886.

¹⁹⁷ Lembramos aqui que Wotling chama a investigação tardia de Nietzsche de “uma filologia aplicada ao texto do corpo” (2013, p. 152). Na verdade, a união entre filologia e medicina como estratégia de investigação já foi apontada pelo próprio Nietzsche em sua crítica à Paulo em *O Anticristo*: “O ‘Deus’ que Paulo inventou, um Deus que ‘arruína’ a ‘sabedoria do mundo’ (em sentido estrito, as duas grandes adversárias de toda superstição, a filologia e a medicina) [...] Paulo quis arruinar a ‘sabedoria do mundo’: seus inimigos foram os bons filólogos e médicos de formação alexandrina — contra eles fez a guerra. Na

psicológica, e da profunda historicidade de seu discurso filosófico. Foi somente a partir da vivência dessas diferentes técnicas e perspectivas que o “médico filósofo” (GC, Prólogo 2) foi capaz de criar aquele procedimento que é ao mesmo tempo uma “interpretação” (cf. WOTLING, 2013, p. 159) e uma “arte de cura” [*Heilkunst*] (BM 254): a genealogia.

Na verdade, se partirmos do princípio de que a genealogia é o resultado de uma vivência, torna-se impossível desconsiderar suas experiências anteriores, afinal, foi esse conjunto de experiências que possibilitou a construção daquela “sintomatologia das vontades de poder” e daquele diagnóstico que, “partindo de uma representação da vida [compreende] (que não é um querer-conservar-se, mas um querer-crescer)” (NF-1885, 2[179]) aquilo que serve como dinâmica de tudo que vive.

Seguindo esse *insight*, compreendemos que a genealogia de Nietzsche só faz sentido -ao risco de ser classificada como relativista- se lida através ótica de seus experimentos médico/terapêuticos, i. é, através das técnicas de cura e “recuperação” (*Genesung*) que, em oposição à “vontade de verdade”, sua filosofia tardia expressa como uma “doutrina de saúde” (HH-OS, Prólogo 2). Uma forma de pensar e experimentar que assume a premissa da

[...] **noção de saúde, que se substitui ao critério de verdade, representa a articulação capital da teoria da interpretação pois, por falta de um tal critério, a genealogia se afundaria no relativismo**, o filósofo médico seria reduzido a constatar os vínculos filológicos necessários entre corpo e componentes culturais, linguagens figuradas resultantes de um processo constrangedor de interpretação. **Desse modo, a hipótese da vontade de potência não somente permite decifrar filologicamente os valores, mas ela também funda uma teoria do valor dos valores, isto é, do valor das interpretações.** [grifo nosso] (WOTLING, 2001, p. 159).

Essa nova “teoria dos valores” e do “valor das interpretações” é o que aqui chamamos de terapêutica, uma subversão do estatuto de compreensibilidade da maioria dos referenciais do homem moderno, sejam eles políticos, metafísicos ou teológicos. Trata-se de uma tarefa que, como mencionou Burnet, se resume em “uma vontade irrevogável não só de superar os valores do ocidente, mas de fundar uma nova idéia de

verdade, não se é filólogo e médico sem ser também anticristão. Como filólogo, olha-se por trás dos ‘livros sagrados’; como médico, por trás da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz ‘incurável’; o filólogo, ‘fraude’...” (AC 47).

homem.” (2000, p. 71).

Essa genealogia, como interpretação e experimentação terapêutica, não deve, contudo, ser apenas compreendida como um procedimento de “crítica da modernidade”, estratégia para a investigação da história dos valores morais, ou como apenas mais uma espécie de “diagnóstico sem terapêutica” (MARTON, 1999)¹⁹⁸. Afinal, para além da identificação do problema, sua genealogia, enquanto vivência, se expressa como um processo de crítica da cultura que se perfaz no corpo do próprio filósofo que faz a crítica; como um experimento “clínico da crítica de si mesmo”¹⁹⁹ (TONGEREN, 2010) que busca apresentar diferentes estratégias de solução e recuperação para o adoecimento moderno.

Em linhas gerais, a tese que iremos demonstrar a seguir é que a genealogia de Nietzsche deve ser compreendida como um procedimento não-metodológico de crítica da cultura que passa a ser representado pela ótica de uma experimentação terapêutica²⁰⁰. Nesse contexto, ela passa a se dar no próprio corpo do filósofo que realiza a crítica, numa espécie de exercício “autobiográfico” (BURNET, 2000, p. 57) ou “autogenealógico” (VIESENTEINER, 2016, p. 127) em que “ele próprio, como filósofo, torna-se algo como um laboratório da cultura” (TONGEREN, 2010, p. 284). Dentro dessa nova perspectiva não há mais uma distinção entre a crítica do genealogista ao passado e os seus experimentos terapêuticos voltados para o futuro, pois sua crítica da cultura está diretamente ligada àquela capacidade do médico de reconhecer a si mesmo como doente e como coadjuvante²⁰¹ da moral que é criticada. Como nos ensinou Zaratustra com sua propedêutica: “Médico, ajuda a ti mesmo: assim ajudarás também teu doente. Seja essa a tua melhor ajuda, que ele veja com seus olhos aquele que cura a si próprio” (ZA, Da

¹⁹⁸ O título desse breve artigo de Marton é: *Décadence*, um diagnóstico sem terapêutica: Sobre a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter.

¹⁹⁹ Essa ideia nos foi apresentada pela primeira vez no ensaio de Paul van Tongeren, intitulado: *O filósofo como clínico e crítico da cultura*. Texto que discutiremos com mais atenção adiante. (cf. TONGEREN, 2010, p. 265-286).

²⁰⁰ Neste capítulo, portanto, adentramos à questão central que perpassa a hipótese desta pesquisa, a saber, de que no pensamento de Nietzsche, e em particular, no seu esforço de crítica e diagnóstico da cultura moderna, somente a ideia de uma vivência terapêutica é capaz de coadunar com as propostas e teses desenvolvidas em sua genealogia.

²⁰¹ A tarefa de sua genealogia, portanto, é aqui compreendida como o experimentar de diferentes estratégias para a superação daquela leitura enviesada e depressora da vida reconhecida através da moral do adoecimento (cf. GM, Prólogo, 6). Uma superação, contudo, que está muito mais próxima de um processo de espiritualização do que de uma radical negação da moral que é objeto de sua crítica, afinal, ao colocar em questão “[...] o próprio valor desses valores [Nietzsche encontra] sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante [...]” (GM, Prólogo, 6).

virtude dadivosa, 2).

É preciso, contudo, antes ressaltar que a ideia de uma genealogia terapêutica não deve passar a impressão de que a sua *Heilkunst* envolva alguma forma de salvação, recuperação, ou qualquer forma de tratamento para a “moral do adoecimento”. Muito pelo contrário, a terapêutica de Nietzsche, é incapaz de recuperar “aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados” (GM III 14), “esses fracos e doentes sem cura” (GM III 14). A medicina nietzschiana não é compassiva e sua estratégia terapêutica não tem a pretensão de atuar como um remédio para todos, muito menos como um exercício de recuperação da cultura decadente, pelo contrário, sua imoral “arte de cura” busca, na verdade, aplicar-lhe “uma alfinetada, para que estoure...[afinal] nada é tão pouco sadio, em meio à nossa pouco sadia modernidade, como a compaixão cristã. Ser médico nisso, ser implacável nisso, nisso manejar o bisturi [...]” [VCS] (AC 7).

Para finalizar essa introdução, poderíamos afirmar que sua terapêutica genealógica é o resultado de uma combinação de técnicas que culminam na dupla união entre um diagnóstico do passado; que consiste na remontagem das motivações afetivas de valores e perspectivas; com uma terapêutica para o futuro, que através da vivência desse diagnóstico busca experimentar diferentes perspectivas e formas de saúde. É desse modo que compreendemos que em sua genealogia a questão nunca foi propriamente saber, deturpando a frase de van Tongeren, “qual a moral da crítica de Nietzsche à moral?” (TONGEREN, 2013)²⁰², mas sim, indagar pelas relações de poder, ações, valores, e sobretudo, visões de mundo que promoveram o aumento da potência de vida e seu engrandecimento na forma de uma “grande saúde” (GC 382)²⁰³. Sua genealogia irá extrapolar essa “nova saúde” como um exemplo vivo e antítese àquela forma idealizada e romântica de humano que foi desejada e projetada até então.

2.1- PRESSUPOSTOS DA *HEILKUNST* NIETZSCHIANA

²⁰² Falamos aqui de uma “deturpação da frase” título do livro de Paul van Tongeren, porque apesar da aparência não é nem um ensinamento moralizante ou uma moral aquilo que é proposto pela interpretação de Tongeren, mas o próprio

²⁰³ O termo “grande saúde” (*Grosse Gesundheit*) aparece em quatro momentos dos escritos de Nietzsche: no prefácio ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano* (4); no livro V de *A Gaia Ciência* (382), em *Para Genealogia da Moral* (II, 24) e em *Ecce Homo* (Zaratustra, 2).

Neste primeiro item -subdividido em três seções- discutimos algumas das questões que parecem ser fundamentais para uma compreensão mais acertada da “arte de cura” que perpassa o procedimento genealógico. Assim, iniciamos nossa asserção da *Heilkunst* nietzschiana em “2.1.1- *Significações de saúde e doença*”, perguntando pelo sentido desses conceitos. Esse breve exercício filológico é essencial não apenas em função da transfiguração²⁰⁴ desses conceitos nos escritos de Nietzsche, mas também por que, de forma geral, eles continuam válidos na atualidade, compondo nosso entendimento e, em caso de descuido, a leitura do próprio texto de Nietzsche. Na sequência em “2.1.2- *A transfiguração nietzschiana de saúde e doença*”, indagamos pela presença de uma retórica de saúde e doença nos escritos de Nietzsche, e discutimos a reapropriação desses conceitos pelo filósofo. Por fim, em “2.1.3- *Os diferentes usos de Saúde e Doença nos escritos de Nietzsche*”, apresentamos ao leitor um roteiro dos diferentes usos dos conceitos de saúde e doença nos textos publicados e nas anotações de Nietzsche. Esse percurso, não apenas estabelece uma visão contextual dos usos de suas metáforas médicas e de uma retórica terapêutica ao longo de seus escritos, mas reforça nossa hipótese de que a genealogia de Nietzsche pode ser compreendida como um esforço filosófico que, em sua crítica à cultura atua como uma verdadeira “arte de cura” [*Heilkunst*], um exercício filosófico resultante de suas vivências e “[...] uma cura radical [*Gründliche Kur*] de todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira)” (HH, Prefácio, 5).

2.1.1- Significações de saúde e doença

Genealogicamente falando, poderíamos dizer que as raízes mais antigas das modernas concepções de saúde e doença tem sua origem no universo mágico-metafísico

²⁰⁴ Nietzsche tem como adendo a sua prática filosófica algo que ficou conhecido por seus interpretes como “fluidez de sentidos”. Esse termo busca indicar que nos textos do filósofo, e em especial nos seus últimos escritos, ocorre frequentemente uma reassignificação de conceitos. Neste caso, um conceito pode assumir um significado completamente diverso daquele que a tradição lhe reservava. Esse uso dos conceitos como ferramentas fluidas e sujeitas à novas significações é parte integral da compreensão nietzschiana das relações de poder que constituem a história dos valores, além é claro, de ser uma ferramenta filosófica e uma armadilha filológica para os “pássaros incautos” (HH, Prólogo 1) incapazes de “ruminar” seus escritos. Como ressaltou Nietzsche: “[...] nossos economistas ainda não se cansaram de entrever na palavra “valor” uma unidade assim e de procurar o conceito-raiz original de valor. Como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas!” (HH-AS 33).

das cosmovisões animistas. Foi nas imediações desse tipo de leitura mágico-religiosa que foi construída a base do imaginário que cerca os conceitos de saúde e doença. Através de uma simplificação cognitiva -à exemplo daquilo que Oswaldo Giacóia chamou de “erro da causalidade imaginária” (GIACÓIA-JÚNIOR, 2013, p. 297)-²⁰⁵ tornou-se possível estabelecer uma falsa relação de causalidade baseada na crença de que espíritos e entidades sobrenaturais animam o mundo material. Essas forças sobrenaturais seriam a base explicativa dos infortúnios humanos, o elemento de ligação de uma causalidade ficcional que irá conjurar para si mesma uma concepção dualista e maniqueísta de saúde e doença.

Essa relação entre um universo mágico e o conceito de “doença” foi algo ressaltado por Hegenberg em seu trabalho sobre a história do conceito de “doença”. Para este,

a doença foi diversamente contemplada, ora como fruto de invasão do organismo por matéria estranha, ora como "perda da alma", ora em termos de corpo "tomado" por fantasmas, ora como decorrência do rompimento de tabus, ora, enfim, como fruto de ritos mágicos. **Povos primitivos entendem a doença como algo que se deve à ação [...] de forças adversas, humanas ou sobre-humanas.** [grifo nosso] (HEGENBERG, 1998, p. 18).

Ora, esse tipo de concepção de doença, -que é nada mais do que uma criação de sentido a partir do sofrimento- sempre foi, como demonstrou Nietzsche (*cf.* GM I 7), uma das primeiras estratégias e explicações criadas pelo homem para justificar seus infortúnios e a inconstância de sua existência. “Foi com ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu ‘mal’” (GM I 7). Essa criação de significado, mesmo tendo sua origem em uma falsa causalidade parece ser uma necessidade da própria vida, afinal, como descreveu em “a origem do lógico” (GC 111), a rápida interpretação e criação de familiaridades não é apenas uma característica da vida, ela é uma condição da própria sobrevivência:

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo

²⁰⁵ Essa ideia também pode ser relacionada ao que é comumente reconhecido como “*cognitive ease*” [facilitação cognitiva]. No caso, a associação de uma falsa causalidade a um evento natural ou como decorrência deste. Um exemplo, seriam as interpretações de cometas como presságios, ou mesmo do cosmos como uma ordem celestial que responde aos problemas e necessidades do homem.

descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual — uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual — foi o que criou todo fundamento para a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real — por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido [...] (GC 111).

Uma ideia muito similar é expressa também no oitavo aforismo da primeira dissertação de *Para Genealogia da Moral*, onde Nietzsche demonstra que a criação de uma causalidade ficcional parece ser uma necessidade psicológica do animal humano, especialmente, frente à gratuidade da incerteza e do sofrimento:

[...] nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento sem sentido. Para que o sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado, pudesse ser abolido do mundo e honestamente negado, o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos, algo, em suma, que também vagueia no oculto, que também vê no escuro, e que não dispensa facilmente um espetáculo interessante de dor. (GM, II 8).

É no contexto dessa necessidade de falsificação²⁰⁶ que devemos compreender a associação entre uma doença e uma ocorrência sobrenatural. Como demonstrou Oswaldo Giacóia, “a mente primitiva acredita que as ações, pensamentos e atos volitivos particulares são dependentes da vontade dos homens. E projeta essa crença sobre o conjunto dos fenômenos naturais, povoando o universo com hipóstases formadas por entidades subjetivas [...]” (GIACÓIA-JÚNIOR, 2013, p. 298 [iBook]). Segue-se assim, a lógica de que se algo pode ser movido no mundo material pelas mãos humanas, o mesmo deve ocorrer no mundo imaterial com os ventos, as tempestades, as marés, e toda a sorte de evento que escape ao controle da vontade, como é o caso das doenças e da morte. Esse tipo de simplificação cognitiva atua, portanto, como uma espécie de conforto para a mente humana, pois elege como verdadeira uma racionalização que, apesar de falsa, torna aquilo que era outrora incerto em algo familiar e habitual. Trata-se de algo que, como registrou Nietzsche, parte de uma “crença na causalidade” (NF-1885, 1[38]) e de uma má interpretação que “remonta à crença no fato de que eu sou aquele que produz um efeito

²⁰⁶ Sobre a necessidade de falsificação, Nietzsche comenta neste mesmo aforismo: “Todo elevado grau de cautela ao inferir, toda propensão cética, já constitui em si um grande perigo para a vida. Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência oposta de afirmar antes que adiar o julgamento, de errar e inventar antes que aguardar, de assentir antes que negar, de julgar antes que ser justo — não tivesse sido cultivada com extraordinária força.” (GC 111).

[...] Portanto, uma antiquíssima superstição!” (NF-1885, 1[38])²⁰⁷.

Em uma anotação similar do ano de 1887, Nietzsche nos apresenta uma espécie de genealogia da religião ao apontar para o fato de como a necessidade de justificativa e sentido prevalecem frente a “economia anímica” (NF-1887,10[21]) que irá gestar aquilo que chamamos de religião:

Religião: Na economia anímica interna do homem primitivo prevalece o temor perante o mal (*dem Bösen*). O que é o mal (*das Böse*). Três coisas: o acaso, o desconhecido, o súbito. Como é que o homem primitivo combate o mal? Ele o concebe como razão, como poder, como pessoa. Com isso, ele conquista a possibilidade de fazer um contrato com ele e, em geral, de atuar sobre ele por antecipação – de prevenir.

- Outro recurso consiste em afirmar a mera aparência de sua maldade e perniciosidade: interpreta-se as consequências do acaso, do desconhecido, do súbito como algo bem-intencionado, sensato [...].

- Interpreta-se, sobretudo, o que há de ruim como “merecido”, justifica-se o mal como castigo...

- *In summa*: a gente se submete a ele: a inteira interpretação moral-religiosa é apenas uma forma de submissão ao mal.

- A crença em que o mal tenha um bom sentido significa renunciar a combatê-lo.

Ora, a inteira história da cultura representa um decréscimo daquele temor diante do acaso, do desconhecido, do súbito. Cultura significa aprender a calcular, a pensar causalmente, aprender a prevenir, aprender a acreditar em necessidade. (NF-1887,10[21])²⁰⁸.

Como se nota, uma dupla necessidade é atendida por essa criação de sentido. Primeiramente, é saciada aquela demanda por uma justificativa para o sofrimento, e na sequência, através da possibilidade de combater o “mau” e as doenças através de uma barganha sobrenatural, cria-se uma esperança de cura e a ilusão de controle. Afinal, se as doenças e suas dolorosas consequências são a obra de alguma força ou entidade insatisfeita, talvez seja possível aplacar sua ira com sacrifícios, ou combater a sua

²⁰⁷ Um outro sentido para essa “superstição” foi identificado por Nietzsche como uma reação do sacerdote e da interpretação teológica à leitura naturalista da ciência. Nesse contexto, “Quando as consequências naturais de um ato já não são “naturais”, mas tidas como causadas por fantasmas conceituais da superstição, por “Deus”, por “espíritos”, por “almas”, como consequências apenas “morais”, como prêmio, castigo, sinal, meio de educação, então o pressuposto para o conhecimento foi destruído — então foi cometido o maior crime contra a humanidade. — O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem; o sacerdote domina mediante a invenção do pecado. —” (AC 49).

²⁰⁸ Tradução de O. Giacóia (cf. 2013, p. 303).

animosidade através de sortilégios. Ao seguir essa lógica aparente, o humano cria para si uma parcela de conforto na medida em que apresenta -por meio de ritos e beberagens- uma possibilidade de “tratamento mágico” e barganha com o mundo espiritual. Na mesma medida, ao criar uma justificativa para o sofrimento -mesmo que fictícia- o animal que mede [*Den Messenden*] (cf. OLIVEIRA, 2009, 45) também cria para si a ilusão de controle, pois assim como na equação [sofrimento = falta de sentido] (cf. GM I 7), o que realmente apavora esse “animal avaliador” (GM I 8) não é propriamente a doença ou o sofrimento, mas a falta de uma razão e de uma relação causal que explique ou justifique seu sofrimento.

“Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” — esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (— ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bÍlis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc.). Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixezas e aparentes prejuÍzos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma 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 lhes for próximo. “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” — assim pensa toda ovelha doente. (GM III 15).

Assim, se a causa do sofrimento não é evidente, torna-se imperativo inventar uma explicação que apazigue a impotência dessa “ovelha doente” frente ao desconhecido. Estabelece-se assim a necessidade de criar uma explicação que apresente não apenas uma solução para o mistério, mas que também indique uma possibilidade de tratamento, isto é, de controle. Esse temor contra a incerteza e a busca por regularidade é a base psicológica da ligação causal entre o conceito de doença e uma espécie de desordem e desequilíbrio. Trata-se da mesma lógica que, à contraponto, identifica o termo saúde como sendo expressão de algo constante, equilibrado, normal.

Ao seguir esse trajeto, não é difícil compreender porque diferentes leituras de saúde e doença apresentam justamente a busca de uma relação causal como ponto de contato. Isto é, daquela busca que é pautada pela ideia de que há um padrão ou uma forma “normal” de funcionamento do vivente (a saúde); ou pelo menos até o momento em que esse estado é alterado pela ação física ou “sobrenatural” de um ser, força, ou entidade que

pode ser compreendida como a “causa” do sofrimento em questão (a doença). Essa caracterização, não apenas perpassa a perspectiva animista, mas atua como um modelo para grande parte das definições de saúde e doença ao longo do tempo.

Na verdade, não é preciso muito esforço para notar que, na história da filosofia, as antigas divindades serão gradualmente transfiguradas em “elementos” e “substâncias”, e que a velha mágica vai sendo progressivamente substituída por uma concepção abstrata das forças cósmicas. A interpretação filosófica, instrumentalizada em cosmos organizado e coerente, passa a priorizar aquelas leituras que podem ser compreendidas racionalmente (*λόγος*), e que seriam capazes de revelar a *ἀρχή* [arché] que compõe o ordenamento da *Φύσις* [Natureza].

Nessa “releitura” dos conceitos de saúde e doença -que é absolutamente gregatem início uma abordagem mais fisiológica e racional desses conceitos. Trata-se de uma interpretação que, pautada majoritariamente pela “teoria humoral”²⁰⁹, compreende a ideia de equilíbrio como o nexos causal de um cosmos ordenado. Essa “nova” teoria, embora ainda impregnada de uma causalidade ficcional, forneceu uma explicação para os conceitos de saúde e doença que difere, pelo menos em parte, daquelas perspectivas animistas anteriores. Agora, pela primeira vez, as doenças passam a ser compreendidas como fenômenos naturais, algo que, evidentemente, só foi possível em função daquela nova forma de compreender a natureza e o mundo que foi inaugurada pela filosofia jônica da natureza” (JAEGER, 2010, p.1003)²¹⁰. A filosofia, mas também a nascente medicina, não existiria da forma que da forma como a conhecemos sem essa contribuição do pensamento Jônico; sem o gradual afastamento das perspectivas mitológicas²¹¹; e sem a

²⁰⁹ A teoria humoral de Hipócrates (≅ 460 – 370 a.C.) divide o corpo em quatro elementos básicos denominados “humores”: sangue, fleuma, bile amarela e bile negra; estabelecendo uma ideia de isomoiria como saúde, ou seja, ela parte da “(...) ideia de que o estado são e normal depende da proporção idêntica entre os elementos fundamentais de um organismo e da natureza no seu conjunto” (JAEGER, 1986/2010, p. 1006). Segundo essa tese, haveria um equilíbrio constante de um certo número de elementos compreendidos numa relação causal e geral de uma natureza humana, a partir dessa *Psysis* total, o homem “saudável” era o resultado de uma unidade organizada, sendo a saúde, o equilíbrio [*crase*] desses elementos, e a doença, o seu desequilíbrio [*discrase*].

²¹⁰ “Em todo o lado e em todas as épocas houve médicos, mas a medicina grega só se tornou uma arte consciente e metódica sob a ação da filosofia jônica da natureza” (JAEGER, 2010, p.1003).

²¹¹ A nosso ver, foi precisamente essa busca de sentido e ordenamento causal que, aliada aquela “fé” em uma “explicação natural”, o que possibilitou o desenvolvimento da medicina grega para além das artes médicas de seu tempo (cf. JAEGER, 2010, p. 1004). Sem essa nova perspectiva inaugurada pelo pensamento filosófico, estaria comprometido o estatuto mais fundamental das artes médicas, a sua capacidade de relacionar elementos físicos numa relação de causalidade, estaria em perigo, portanto, o elemento mais básico da medicina: sua capacidade de diagnosticar.

construção de uma interpretação que buscasse a correlação da parte com o todo, isto é, sem uma explicação que fosse capaz de estabelecer uma relação de causalidade com o mundo material²¹².

Seguindo essa trilha aberta pelos gregos, seus sucessores nos apresentam concepções muito similares de saúde e doença. Na medicina medieval, por exemplo, poderíamos destacar o trabalho de Avicena (980-1037)²¹³ e a difusão dos ensinamentos de Aristóteles como o ponto alto dos conhecimentos médicos do período. Para além desse contexto, poucas inovações podem ser mencionadas na história da medicina Medieval ou na formação dos conceitos de saúde e doença que, no período, mantém ainda intacta a antiga teoria humoral. Ademais, o desenvolvimento das “artes médicas” fica comprometido frente ao chamado “respeito pela autoridade dos clássicos” e a proibição de experimentos “profanos” como a autópsia. Nesse cenário, “os erros de Aristóteles têm, de hábito, maior peso do que os acertos de outros” (ASIMOV, 1965, p. 754). Carecia ao pensamento medieval precisamente aquilo que Nietzsche via como virtuoso no Renascimento italiano: “emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade e aversão à aparência e ao puro efeito” (HH 237). Todas essas limitações fizeram com que os conceitos medievais oferecessem poucas inovações na medicina e na caracterização das doenças, sendo essas, compreendidas através da mistura de conhecimentos clássicos e superstições religiosas. Mantém-se assim, tanto a falsa causalidade do homem pré-histórico como a ideia de equilíbrio da teoria humoral.

No fim do medievo e início do Renascimento novas ideias começam a surgir. Paracelso (1493-1541), por exemplo, apropriando-se das incipientes descobertas dos elementos químicos passa a dar grande importância à química dos líquidos e fluidos presentes no corpo, compreendendo as doenças como uma espécie de anormalidade química do organismo (*cf.* SILIAR, 2007, p. 33). Assim, mais uma vez, persevera a ideia de que uma espécie de equilíbrio ou regularidade do funcionamento do corpo seja

²¹² Um aspecto positivo dessa racionalização de fundo socrático-platônico foi a abertura de toda uma atitude otimista frente a vida; em especial, através da crença no potencial da razão, e na capacidade do conhecimento de desvelar os mistérios de toda a vida, construindo uma harmonia no caos e simplificando o mundo como uma construção da humanidade.

²¹³ Sobre a peculiaridade da medicina medieval de Avicena, ver o trabalho de: GUTAS, Dimitri. **Avicenna and the Aristotelian Tradition**, ed. BRILL: 2nd edition, 2014.

equivalente à saúde. Mesmo com a descoberta das “células” por Robert Hooke (1635-1702) e sua compreensão como unidades de vida independente, ainda não é possível afastar a ideia de que um processo de normalidade conduziria ao ordenamento daquilo que se reconhece como saúde.

Na modernidade dos séculos XVIII e XIX “o ‘deus’ da mensuração, que tanto êxito havia alcançado na Astronomia e na Física, preparava-se para conquistar a Medicina!” (HEGENBERG, 1998, p. 63). Como vimos (*cf.* p. 66), a largos passos o século XIX se tornava o século da ciência, do procedimento histórico, e da radical extensão da ideia de “processo” ao universo biológico. Como demonstrou Tauber e Podolsky ao mencionar a relação de Darwin com o conceito de saúde:

Com Darwin, uma base materialista foi estabelecida para explicar a emergência e transformação das espécies, abalando o próprio fundamento da concepção precedente de ordem natural. Pelo final do século passado, era geralmente reconhecido que o papel crucial desempenhado por Darwin foi o da introdução da análise histórica no centro do pensamento biológico. Tanto as espécies como os organismos tornaram-se menos entidades do que processos, evoluindo dinamicamente e sempre se diferenciando. O ser foi plenamente realizado como um fluxo heraclítico, um *vir-a-ser*. Essa revolução metafísica que trata do como, de agora em diante, deveríamos consideramos o tempo, o mundo biológico, e fundamentalmente, nós mesmos, foi o desafio ao qual Friedrich Nietzsche buscou responder; em sua resposta ele desafiou as noções pré-darwinianas de saúde. Especificamente, o que Bernard havia defendido como ‘normal’, um ambiente interior estável (ou o que Walter Cannon mais tarde chamaria de ‘homeostase’). (1999, p. 299)²¹⁴.

Aliado a essa perspectiva, toda uma “nova” concepção de corpo e saúde ganhava forma na medida em que as leis da termodinâmica²¹⁵ se solidificavam no contexto daquela cumplicidade entre o ideal de progresso técnico e a compreensão do mundo como um todo ordenado. Como indicou Gregory Moore, com a termodinâmica surge também uma nova linguagem para o corpo:

Desde que Hermann von Helmholtz formulou a lei da conservação da energia em 1847 - segundo a qual as forças da natureza (mecânica, elétrica, química e assim por diante) são formas de uma única energia universal, ou *Kraft*, que não pode ser criada ou destruída - higienistas e fisiologistas se alistaram no novo

²¹⁴ PODOLSKY, Scott H. & TAUBER, Alfred I. Nietzsche’s Conception of Health: The Idealization of Struggle, in: Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science ed. Babette Babich & Robert S. Cohen - Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999.

²¹⁵ De acordo com a primeira lei da termodinâmica -que trata da conservação de energia- toda a energia presente no universo é uma constante, embora possa mudar de forma, não é possível alterar sua quantidade, nem para mais ou para menos.

idioma da termodinâmica para descrever processos corporais. (MOORE, 2004, p. 73).

Assim, em oposição à metafísica da alma platônica, ganhava impulso uma leitura que compreendia o corpo humano como uma continuidade dessa matéria e energia [*Kraft*] do cosmos. Unificando a fisiologia em um todo organizado que, conforme a natureza e o cosmos, teria o seu funcionamento correlato ao de uma máquina de funcionamento regular e preciso. De acordo com Moore, essa racionalização da metafísica da alma em matéria e energia reforça, na fisiologia, a ideia de uma “força nervosa”, um velho conceito do esclarecimento que pode ser descrito como um “sutil fluido invisível canalizado através das fibras nervosas” (2004, p. 73). Articulado à física e às inovações da biologia, esse mecanicismo declarado contribui de forma estrutural para os modernos conceitos de saúde e doença. A saúde, neste caso, seria o “silêncio dos órgãos” de François Bichat (*cf.* SCILIAR, 2007, p. 33), ou a regularidade dos “processos químicos” de Claude Bernard (1813-1878)²¹⁶. Em resumo, essa “nova” concepção de saúde é construída tendo como base a ideia de um possível equilíbrio entre as forças nervosas de um indivíduo, não sem razão, a frequência da preocupação com a alimentação, o clima e a própria digestão nesse período²¹⁷.

Esse tipo de interpretação fornece os elementos básicos para aquilo que em meados do século XX viríamos a conhecer como a definição negativa de saúde, a ideia de que “a saúde é a ausência de doença”. Apesar de materialmente anacrônica ao tempo de Nietzsche, a concepção negativa de saúde possui muitos elementos que a aproximam daquele tipo de interpretação oitocentista que compreende a saúde como uma espécie de ordenamento ou regularidade do corpo. Afinal, tanto as concepções de saúde do século XIX como a noção de saúde como ausência de doença apresentam um cenário em que o corpo humano é compreendido como uma estrutura nosológica capaz de ser simplificada em uma regra geral e universal. Apesar de a Organização Mundial de Saúde definir a saúde nos dias de hoje como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas na ausência de doença ou enfermidade” (Preâmbulo à Constituição da Organização Mundial de Saúde (OMS/ WHO) de 1946); a realidade é que nossa definição

²¹⁶ Segundo o contemporâneo de Nietzsche, Claude Bernard: a regra que continua válida para toda ciência do corpo e da saúde é que “para encontrar a verdade, basta que o cientista se ponha frente à natureza e a interrogue seguindo o método experimental com a ajuda de meios de investigação cada vez mais perfeitos” (BERNARD, 1966, p. 306).

²¹⁷ Volto a comentar a relação dessa concepção de saúde com o pensamento de Nietzsche adiante.

contemporânea ainda bebe na fonte daquele sentido clássico. Como demonstram os manuais contemporâneos, a “saúde” é: um “estado do indivíduo cujas funções orgânicas, físicas e mentais se acham em situação normal” (AURÉLIO, 2010, Verb. Saúde, p. 1889), ou ainda, um “bom estado das funções orgânicas, físicas e mentais” (MICHAELIS, 2008, p.782). Já a noção de “doença” é descrita como uma: “denominação genérica de qualquer desvio do estado normal” (AURÉLIO, 2010, Verb. Doença, p. 735); “falta de saúde, enfermidade, mal, defeito, vício” (MICHAELIS, 2008, Verb. Doença, p. 312). Não parece complicado perceber, portanto, que na modernidade, a noção de saúde à vigorar é aquela que advoga por uma completa oposição entre os termos saúde e doença.

Tomando essas leituras em conjunto, é curioso que à despeito da peculiaridade histórica dessas diferentes concepções de saúde e doença, há aqui indubitavelmente um padrão. Da perspectiva animista ao cientificismo do oitocentos, observamos a recorrência de alguns elementos em comum, como é o caso: 1) daquela necessidade psicológica que busca justificar o sofrimento através de uma lógica causal; 2) das simplificações lógicas que definem a saúde como um estado de equilíbrio ou manutenção da normalidade do organismo; 3) e daquela leitura dualista entre saúde e doença que, no espírito da oposição de Parmênides, afirma que: ou se está “doente” ou se está “não-doente”.

Desse modo, gostaríamos de ressaltar que nossa indagação pelo significado de saúde e doença não tem o objetivo de apenas classificar diferentes leituras, mas também, indicar que existe uma relação de continuidade entre esses termos e aquele projeto idealizado de natureza e homem que mencionamos anteriormente (*cf.* 1.7.3 – *A crítica às teleologias e o ideário de progresso*). A nosso ver, a noção de moderna saúde e seu aparente “oposto”: a doença, podem ser diretamente associados àquela representação moralizada que, partindo de uma interpretação ficcional do que deveria ser o corpo e a vida, procura estabelecer um modelo descritivo e generalizado do que deveria ser a saúde. Em linhas gerais, esse tipo de interpretação pode ser associado àquela antiga “vontade de sistema” (CI 26) que encontramos entrelaçada ao processo de racionalização e à busca por apreender o inapreensível através da unidade do conceito. Trata-se de um exercício de simplificação do múltiplo que, através da noção de saúde, fundamenta a maioria das filosofias terapêuticas do Ocidente. Uma saúde que, à exemplo da vontade de verdade, é baseada na ideia de universalidade, em um funcionamento mecânico do corpo e na completa oposição à doença, isto é, em uma saúde que não possui qualquer margem para

a experimentação. Trata-se de uma leitura de saúde que difere “*toto coelo*” [diametralmente] (GM, Prólogo 4) da interpretação nietzschiana.

Como um homem do século XIX, é evidente que Nietzsche foi influenciado pelas leituras de corpo e saúde de seu tempo. Não é por acaso, que encontramos em seus textos da segunda metade da década de 1880 uma preocupação com o “*nervus sympathicus*” (GM, III, 15)²¹⁸, a “alimentação” (EH, porque sou tão inteligente, 1), a “digestão” (1), o “clima” (2) e outras tantas considerações indispensáveis ao cultivo daquilo que o filósofo chama de “grande saúde” (EH, Zarathustra, 2). No entanto, uma diferença fundamental da leitura nietzschiana está em sua visão de saúde, na compreensão de que não existem identidades sólidas nestes conceitos e que, não só aquilo que chamamos saúde é algo transitório, mas que ela precisa ser perdida, pois também aquilo que chamamos de doença é algo indispensável à experiência de “grande saúde” (GC 382) de que falam seus escritos tardios.

2.1.2 - A transfiguração nietzschiana de saúde e doença

Com maior ou menor intensidade os termos “saúde” [*Gesundheit*] e “doença” [*Krankheit*] aparecem em todas as obras de Nietzsche, de *O Nascimento da Tragédia* ao tardio *Ecce Homo*²¹⁹. Como apontou Pasley, “já em 1867 ele descreve os Gregos como um ‘povo saudável’ (Mus. I, 282)”²²⁰ (1978 p. 124); poucos anos depois, nas notas preparatórias de *NT*, destacava o papel “curativo” da tragédia grega como uma: “força curativa natural [*Naturheilkraft*] contra o dionisíaco” (NF-1869, 3[32]); e em 1873, na publicação de *Filosofia na era trágica dos Gregos*, argumenta que seria apenas através da “saúde de uma cultura” (1) que a filosofia seria capaz de encontrar sua plena realização.

Esse padrão se repete ao longo de seus escritos como é possível observar no debate sobre “doença histórica” [*Die historische Krankheit*] (NF-1872, 19 [330]) da *Extemporânea*, na crítica à “‘sociedade’ com seus doentes e desgraçados” (BM 225),

²¹⁸ Para além de *GM*, o termo “*nervus sympathicus*” também aparece em: (NF-1884, 26[92]); (NF-1885, 38[1]); (NF-1887, 10[144]); (AC 15); (CI, Os quatro grandes erros, 4).

²¹⁹ Em suas anotações esse quadro persiste, pois encontramos indícios da noção de saúde e doença em notas que datam do ano de 1869 (cf. NF-1869,1[9]) até 1888 (cf. NF-1888, 22 [12]).

²²⁰ *Das griechische Musikdrama*, in: **Gesammelte Werke** [Musarion-Ausgabe] ed. R. Oehler, M. Oehler e Fr C. Wurzbach (Munich 1920-9), vol. II, p.346. *apud*. PASLEY, 1978, p. 124.

“doentes crônicos” (BM 244), e toda a sorte de morais e tipos que aparecem em seus escritos tardios como representantes dos “valores de *décadence*” (AC 6): a tipologia do “escravo” (BM 260), do “sacerdote”, e dos “niveladores” (BM 44), são apenas alguns desses exemplos. O mesmo é válido, no sentido oposto, quando encontramos referências à ideia de “recuperação” [*Genesung*] (HH-OS, Prólogo 6), “nova saúde” (HH-OS, Prólogo 6), “cura e restauração própria” (HH, Prólogo 1), “doutrina de saúde”; “cura espiritual” [*Geistigen Kur*]”, “tratamento anti-romântico” [*Antirömantisches Selbstbehandlung*] (HH-OS, Prólogo, 2), e outras tantas referências como o elogio de Zaratustra ao médico que “cura a si próprio” (ZA, Da virtude dadivosa 2). Não se pode negar, portanto, que as metáforas de médicas são uma constante nos escritos desse filósofo que, à época das *Considerações Extemporâneas*, chamava a si mesmo de “médico da cultura”, e que em 1888 elegeu a “grande saúde” como o “pressuposto fisiológico” de Zaratustra (EH, Assim falou Zaratustra, 2). A realidade é que “a medicina fornece a Nietzsche, [...] um modelo interpretativo eficaz, na medida em que tal como o filólogo, o médico é um interprete de sintomas.” (CHAVES, 2007, p. 113).

Dada a frequência dessa retórica de saúde e doença nos escritos de Nietzsche, não seria totalmente incoerente utilizar uma tese similar à de Michael Pasley²²¹ e explicar a presença desses termos através de uma alusão à saúde pessoal do filósofo. Afinal, a despeito de suas heterodoxias filosóficas²²², a realidade é que Nietzsche foi durante toda a vida um homem fisiologicamente debilitado. Ele próprio corrobora essa hipótese nas repetidas vezes em que aponta para o fato de que foram suas experiências de adoecimento e convalescença que lhe permitiram realizar “novos experimentos” (cf. EH, porque sou tão sábio 2), afinal, percorrer “muitas saúdes [...] precisamente esta arte de transfiguração é filosofia” (GC, Prólogo 3).

Não nos parece filosoficamente proveitoso, contudo, estabelecer -à exemplo de

²²¹ Na terceira parte de seu artigo *Nietzsche's use of medical terms*, Michael Pasley adota uma interpretação fisiológica dos escritos de Nietzsche. Para o autor, seria possível realizar uma espécie de inversão do diagnóstico genealógico e aplicá-la ao próprio autor de *Zaratustra* (cf. PASLEY, 1978, pp. 131-136).

²²² Neste caso, nos referimos a textos como o livro de *Ecce Homo*, em que Nietzsche parece desmentir qualquer argumento sobre uma possível debilidade fisiológica de sua pessoa: “Ninguém pôde jamais constatar febre em mim. Um médico que tratou-me por algum tempo como doente dos nervos disse afinal: “Não, não é com os seus nervos, eu é que sou nervoso”. Impossível demonstrar qualquer degeneração local; nenhum mal do estômago de causa orgânica, embora frequentemente, como consequência do esgotamento geral, grande debilidade do sistema gástrico.” (EH, Porque sou tão sábio, 1). Compreendemos, neste caso, que a saúde apresentada no texto se relaciona mais com a performatividade de sua retórica do que com a realidade de sua condição física.

Pasley- uma relação de paridade entre a saúde pessoal de Nietzsche e o significado de suas metáforas de saúde e doença. Compreendemos que é necessário ter em mente que a linguagem e o estilo performativo do texto de Nietzsche tomam constantemente ao seu serviço hipérboles e metáforas para produzir um determinado efeito no leitor; e isso ocorre, sobretudo, com as noções de saúde e doença. Ademais, mesmo que sua saúde pessoal tenha interferido em seu filosofar, ela o fez -como indica o próprio Nietzsche²²³ através de um impulso para mais vida e não como uma espécie de refúgio, remédio ou entorpecimento. Desse modo, para além da saúde pessoal do filósofo, o sentido de saúde e doença que deve ter nossa atenção nos escritos de Nietzsche é aquele que é frequentemente utilizado como uma ferramenta simbólica para subverter uma determinada lógica discursiva, i. é, para criticar a construção histórica de um projeto idealizado de humano. Esse é o foco de sua retórica de saúde e doença.

Na contracorrente daquela interpretação causal e generalista de saúde e doença, Nietzsche compreende que “com a liberdade de opiniões sucede o mesmo que à saúde: ambas são individuais, não se pode criar um conceito de validade geral para nenhuma delas. O que um indivíduo necessita para a sua saúde é, para um outro, motivo de doença [...]” (HH 286). Essa leitura individual e personalista de saúde -tornada célebre dois anos mais tarde no aforismo 120 de *Gaia Ciência*- é uma chave para a compreensão do sentido heurístico de sua genealogia como *Heilkunst*. A inexistência de uma fórmula de saúde ou mesmo de uma definição abrangente do termo apresenta de forma sub-reptícia a ligação entre saúde e experimento, entre a necessidade de saúde e aquele constante autodiagnóstico (ou autogenealogia)²²⁴ que busca ultrapassar as limitações da modernidade.

A saúde da alma. — A apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), “A virtude é a saúde da alma” — deveria ser modificada, para se tornar utilizável, ao menos assim: “Sua virtude é a saúde de sua alma”. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. **Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o que deve significar saúde também para seu corpo.** Assim, **há inúmeras saúdes do corpo**; e quanto mais deixarmos que o

²²³ (cf. EH, porque sou tão sábio 2).

²²⁴ Esse conceito aparece em PASCHOAL, A. E.. **Autogenealogia**: Acerca do “Tornar-se que se é”. Dissertatio [42] 27 – 44 verão de 2015. A questão do caráter pessoal da terapia nietzschiana é uma parte importante desta pesquisa, desse modo, voltamos a tratar desse tema no item 2.4 – O médico de si contra a multidão.

indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da “igualdade dos homens”, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal, juntamente com dieta normal e curso normal da doença. [grifo nosso] (GC 120)

Tal como a transfiguração do latim pelas línguas românicas, Nietzsche compreende que as apropriações de sentido deformam os conceitos ao longo do tempo. É por isso que “não existe uma saúde em si” e porque “todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente” (GC 120). Assim como não há substância, também não existe um conceito isolado, puro, verdadeiro: “[...] todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (GM, II 13). Ora, se essa máxima é verdadeira, assim também deve ser com o conceito de saúde, pois suas individualidades não permitem a generalização de uma “saúde em si” (GC 120).

O conceito de saúde e doença, portanto, são utilizados como uma ferramenta para subverter aquela velha definição de saúde²²⁵. Apontando para uma nova linguagem de saúde e doença Nietzsche compreende ser possível diluir os antigos antagonismos e assinalar para a solidariedade presente nessas duas perspectivas. Pois como afirmou Wotling, o resultado desse novo experimento nietzschiano: “[...] é a solidariedade fundamental entre saúde e doença, a hipótese da vontade de potência implicando na homogeneidade integral da realidade e, portanto, na rejeição de qualquer diferença de natureza entre esses dois termos.” (WOTLING, 1995, p.122). Assim, definitivamente não há nenhum padrão ou fórmula que especifique para Nietzsche o que significa ser saudável. Afinal, não só não é possível criar uma generalização entre diferentes indivíduos, como até mesmo a matéria prima sobre o qual o “médico filosófico” (GC, Prólogo 2) se debruça, o corpo, está em permanente mudança, em um ininterrupto e incessante combate de forças e tensões.

Outrora, não seria incoerente argumentar que como não há uma norma de saúde, talvez seja justamente essa, uma das condições para que uma nova saúde possa ser experimentada. Afinal, se é verdadeiro que não existe uma saúde ideal, uma nova compreensão de saúde só pode vir-a-ser no contexto de uma releitura daquele antigo ideal

²²⁵ Como foi indicado, o sentido clássico e Ocidental de saúde pode ser resumido como: a) uma interpretação dualista: pois acredita na oposição entre saúde e doença; b) normalista: pois toma a ideia de equilíbrio e normalidade do corpo como padrão; c) e fundamentada numa relação causal: pois assume que deve haver uma regularidade explicativa de causa e efeito em toda forma de adoecimento.

castrador; em uma nova visão de saúde que, superando a antiga dicotomia, seja capaz de tomar a doença como parte de si e talvez até como “um enérgico estimulante ao viver” (EH, Por que sou tão sábio, 2). Sem moralizar a doença como algo negativo, Nietzsche transfigura aquele antigo ideal de saúde em um diagnóstico pessoal, e compreende que a antiga oposição entre saúde e doença é apenas uma oposição criada no berço de um dualismo que não é capaz de experimentar “o inteiro compasso dos valores” (GC 382)²²⁶.

2.1.3- Os diferentes usos de Saúde e Doença nos escritos de Nietzsche

Partindo dessa fluidez conceitual, não é de se estranhar que diferentes usos de saúde e doença se apresentem ao longo de sua produção filosófica. Dada a importância que estes termos assumem na *Heilkunst* nietzschiana e em sua crítica de forma geral, seria interessante apresentar aqui alguns dos principais usos desses termos nos escritos de Nietzsche. Neste espírito, apresentamos a seguir algumas dessas definições, começando com uma asserção do conceito de “saúde” [*Gesundheit*], e na sequência, com uma observação dos usos nietzschianos do termo “doença” [*Krankheit*] e suas variantes.

O primeiro registro do uso do termo “*Gesundheit*” num contexto filosófico aparece em uma anotação de 1969, neste caso, na forma de um elogio à “maravilhosa saúde [*Gesundheit*] da poesia grega (e música) [...]” (NF-1869, 1[9]). Essa perspectiva “saudável” da poesia e da música pode ser associada àquele saudável potencial para o contraditório que sua leitura da tragédia identificava no povo grego. É preciso observar, contudo, que o fato de Nietzsche compreender o grego como um povo “realmente saudável” [*wahrhaft Gesunden*] (PHG-1)²²⁷ nada tem a ver com aquelas leituras românticas e idealizadas que enxergavam na cultura grega uma espécie de povo moral, harmônico ou virtuoso no sentido Ocidental-cristão. Sua leitura, como vimos nas influências de Bernays (1824-1881) e Wartenburg (1835-1897), aponta para o elemento de catarse da tragédia como estratégia e exemplo da “serenjoivalidade grega” (NT 9).

²²⁶ A ideia de experimentar o inteiro compasso dos valores sem distinção se remete à tese da superação da castração que trataremos adiante. No caso, à necessidade de tratar os afetos moralmente negativados pelo moral cristã como parte integral do animal humano, algo que não deve ser extirpado ou mesmo desestimulado, mas compreendido como humano e, portanto, como parte da vida. (cf. 2.4.2 – “*A vontade de Crueldade*”: Nietzsche e sua “*máquina de guerra*”).

²²⁷ eKGWB/PHG-1 — Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen: § 1. Abgeschlossen ca. 05/04/1873. Ver: <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/PHG-1>

Essa perspectiva de saúde é assim apresentada em o *Nascimento da tragédia*, como uma forma de tratamento²²⁸ para o adoecimento provocado pela perspectiva socrática de Eurípedes, algo possível de ser alcançado apenas através da catarse daquele fenômeno estético (outrora renascido na música wagneriana). No entanto, independente da relação de NT com a música ou com o pessimismo, é a indicação da primazia do instinto sobre a razão aquilo que aparece como perspectiva de saúde na jovialidade dos gregos, isto é, de uma cura que se apresenta como uma afirmação da vida através da primazia do instinto.

É também nesse contexto instintivo que uma linguagem farmacológica começa a se mostrar presente nos seus escritos (cf. PASLEY, 1978, p. 28). Metáforas como “venenos” (NT 15), “remédios” (NT 2) e “estimulantes” [*Reizmittel*] (NT 18), passam a habitar o imaginário de um Nietzsche que, progressivamente, passa a compreender hábitos culturais e grupos de indivíduos como elementos capazes de atuar de forma positiva ou negativa sob “o fundo vital mais íntimo de um povo” (NT 21). Chegando ao ponto de afirmar inclusive que a cultura humana teria como sua principal função atuar como uma espécie de “estimulante” [*Reizmittel*] contra os elementos depressivos da existência (cf. PASLEY, 1978, p. 129). Essa interpretação, como sabemos, parte de uma leitura profundamente metafórica e romantizada de que a saúde cultural de uma época ou povo, poderia ser recuperada através de elementos artísticos e culturais capazes de atuar como remédio ou estimulante da saúde, seja na forma da tragédia, da arte ou da música²²⁹.

A partir de 1876, no contexto de sua crítica à metafísica e à religião dos escritos desse período, vemos surgir uma nova concepção de saúde, notadamente, em uma nova classificação daqueles estimulantes e anestésicos (cf. HH 140). Em uma nota desse mesmo ano de 1876, por exemplo, Nietzsche irá afirmar que tanto a religião quanto a arte poderiam ser compreendidos de forma negativa como uma espécie de anestésico [*Betäubungen*], i. é, “um nível mais baixo das artes de cura” (NF-1876, 18[33]). Esta, aliás, é exatamente a mesma ideia que é descrita nos aforismos 108 e 109 de *Humano*,

²²⁸ Compreender o livro de O Nascimento da Tragédia como uma forma de terapia ao adoecimento provocado pela cultura socrática fica inda mais coerente se levamos em conta seu prefácio de 1886. Neste, Nietzsche identifica o exercício filosófico da tragédia como o resultado de uma “saúde transbordante” (NT, Prefácio, 4). “de onde deveria então originar-se a tragédia? Porventura do prazer, da força, da saúde transbordante, de uma plenitude demasiado grande?” (NT, Prefácio, 4).

²²⁹ Volto a comentar a questão da mudança em seu discurso terapêutico adiante, particularmente, a mudança que acreditamos ser fundamental para a formação de sua genealogia terapêutica tardia, a transfiguração de uma tentativa de terapia material da cultura para a sua realização no próprio filósofo como objeto da transformação terapêutica.

demasiado humano, na abertura do capítulo que trata da “vida religiosa”:

A religião e a arte (e também a filosofia metafísica) se esforçam em produzir a mudança da sensibilidade, em parte alterando nosso juízo sobre os acontecimentos (por exemplo, com ajuda da frase: "Deus castiga a quem ama"), em parte despertando prazer na dor, na emoção mesma (ponto de partida da arte trágica). Quanto mais alguém se inclina a reinterpretar e ajustar, tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio; o alívio e a anestesia momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves. Quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as **artes da narcose**, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males [grifo nosso] (HH 108)²³⁰.

É também no texto de *Humano*, que encontramos uma das primeiras expressões de uma tese que se apresenta como central em seus escritos tardios, a afirmação de que é possível construir o “enobrecimento pela degeneração” (224), ou melhor, do raciocínio baseado no princípio de que “em geral, todo progresso tem que ser precedido de um debilitamento parcial.” (224) e de que a doença faz parte da saúde. Neste texto, numa análise quase sociológica, Nietzsche argumenta que

O perigo dessas comunidades fortes, baseadas em indivíduos semelhantes e cheios de caráter, é o embotamento intensificado aos poucos pela hereditariedade, que segue toda estabilidade como uma sombra. Em tais comunidades, é dos indivíduos mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos que depende o progresso espiritual: são aqueles que experimentam o novo e sobretudo o diverso. (HH 224)

Apesar da retórica do progresso e da preocupação com a coletividade²³¹ característica do período, é a compreensão de uma doença como instrumento de saúde o que interessa neste aforismo. Sobretudo, em sua compreensão de que um indivíduo ou “um povo que em algum ponto se torna quebrantado e enfraquecido, mas que no todo é ainda forte e saudável, pode receber a infecção do novo e incorporá-la como benefício.” (224). Essa ideia, coaduna com aquelas já mencionadas leituras de saúde (GC120) que confessam a falsidade de uma saúde como ausência de doença ou de um sentido geral de saúde (HH 286). Ou seja, progressivamente, a noção de saúde em Nietzsche vai sendo

²³⁰ Sem levar em conta as peculiaridades de cada período, é incontestável a relação dessas “artes de narcose” com a medicina sacerdotal que o filósofo identifica na terceira dissertação de *Para Genealogia da Moral*. A “mudança da sensibilidade” descrita acima pode ser compreendida como um ensaio da mudança de direção do ressentimento empregada pelo sacerdote no “alívio” criado pela identificação de si mesmo como culpado pelo sofrimento.

²³¹ Compreendemos que há uma modificação importante nas estratégias e nos objetivos de sua crítica terapêutica nos escritos a partir de 1886. Discutimos adiante essa questão.

associada à ideia de um constante *tornar-se* mais do que um *ser* ou *possuir* saúde.

No que se refere aos seus últimos escritos, não há dúvida que a temática da saúde seja um tema central das questões e problemas ali representados. Da descrição do “último homem” como aquele que busca um tipo degenerado de “saúde” (ZA, Prólogo, 5), à compreensão do egoísmo como algo “sadio e sagrado” (ZA, Da virtude dadivosa, 1)²³², é uma dinâmica de saúde e doença aquilo que vemos representado na crítica genealógica de seus últimos escritos. Os prefácios de 1886, em especial, são uma clara indicação do tom médico terapêutico que progressivamente podemos associar à sua genealogia filosófica, e os escritos de 1887/1888 são todos eles profundamente terapêuticos²³³.

Se observarmos agora apenas o uso nietzschiano do termo “doença”²³⁴, iremos notar que esse termo possui no mínimo quatro leituras possíveis nos escritos de Nietzsche: 1) a noção de doença exemplificada na “doença histórica” (CoEx-II 10)²³⁵ de sua *Extemporânea* é um dos primeiros usos do termo *Krankheit* fora do universo da saúde pessoal de Nietzsche; 2) na sequência, temos as metáforas de tipos fisiologicamente decadentes²³⁶ como Sócrates Schopenhauer, Rousseau, Wagner, a perspectiva sacerdotal, e outros tantos tipos de “doentes crônicos” (BM 244); 3) em terceiro, temos as morais decadentes que surgem como resultado da valoração desses tipos, como é o caso da moral socrático-cristã²³⁷; 4) e por fim, temos a forma mais peculiar de adoecimento descrita pelo

²³² Neste trecho do texto, Nietzsche ainda menciona “o egoísmo dos doentes”; “o egoísmo doente”; menciona os termos “doença”, “degeneração”, “corpo enfermo”, e “degenerescência” (ZA, Da virtude dadivosa, 1).

²³³ Voltaremos a falar dos prefácios e dos escritos de 1887/1888 adiante.

²³⁴ Apresentamos uma discussão do sentido do termo doença [*Krankheit*] nos escritos de Nietzsche em: SILVA, V. C.. **Doenças e Doentes nos escritos de Nietzsche**. Poiesis: Revista de Filosofia, v. 12, n. 2, pp. 118-130, 2015.

²³⁵ Em *Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods*, (2004), Brobjer afirma que a tese da II Extemporânea é imediatamente abandonada nos anos de 1875-76, e que essa, portanto, não pode ser, utilizada como padrão de uma concepção geral de história em Nietzsche. A nosso ver, “a partir de *Humano, demasiado humano* e nos textos que seguem *Aurora* e *Gaia Ciência* a “doença da história” já não será mais tomada como um problema central no texto nietzschiano [...] Nietzsche se desloca de um problema específico sobre o adoecimento, - o historicismo da cultura moderna - para o horizonte de um adoecimento humano que mais se aproxima de sua tarefa de investigador da moral; passa a identificar a própria moral como elemento do adoecimento humano, em especial, sua prerrogativa de moral de rebanho e da moralidade do costume (A 9).” (SILVA, 2015, p. 122).

²³⁶ A ideia de doença associada ao conceito de *décadence* e desagregação é um tema recorrente nos escritos de 1888 e um tema central de sua crítica terapêutica. Tratamos especificamente desse tema adiante em “2.5 – Das ‘pequenas terapias’ à *Heilkunst de Nietzsche*”.

²³⁷ Elas são o resultado da fraqueza e da impotência que se dispõem a valorar, da: “[...] impotência que não acerta contas é mudada em ‘bondade’; a baixaza medrosa, em ‘humildade’; a submissão àqueles que se odeia em ‘obediência’ (há alguém que dizem impor esta submissão – chamam-no Deus). O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter de esperar, recebe aqui o bom nome de ‘paciência’, chama-se também a virtude; o não-poder-vingar-se chama-

filósofo, o ocasional adoecimento de tipos que “[são] no fundo sadio[s]” (EH, Por que sou tão sábio, 2), e que por isso, possuiriam -ao menos em tese- a capacidade de recuperação.

Esses diferentes tipos de adoecimento podem ser divididos em três categorias principais: no primeiro caso (item 1), o da “doença histórica” (CoEx-II 10), Nietzsche aponta para um problema peculiar que pode ser identificado como um momento de sua escrita, no caso, sua preocupação com a reforma da educação e a transformação material da cultura alemã, -como vimos- um projeto claramente ligado a elementos de sua *Anschauung*²³⁸ e ao idealismo reformista da época. No segundo e no terceiro caso (itens 2 e 3), encontramos o problema da identificação de tipos e morais doentias, isto é, daqueles que são considerados como incapazes de recuperação. Essa crítica, mais latente a partir de 1876 e dos escritos que são construídos no contexto de seu afastamento da estética schopenhauriana, se remetem ao processo de produção, estabelecimento e perpetuação de uma perspectiva decadente de moralidade. Isto é, daquela moral que, sob o selo socrático da racionalidade e sob o fundo metafísico da *Weltanschauung* cristã passou a projetar no mundo sua própria assimetria e classificar a si mesma como a única moral. Todavia, é preciso apontar aqui para a distinção da crítica de Nietzsche à moral e sua crítica às morais do adoecimento e decadentes. Pois, muito embora Nietzsche possa ser lido como um crítico da moral mesma em sentido lato (como na tese da má-consciência), compreendemos que são as morais descritas como formas de adoecimento (notadamente a cristã) aquela às quais se dirige sua crítica. Por fim (item 4), no caso do adoecimento daqueles que são capazes de “cura e restauração própria” (HH, Prólogo, 1), encontramos aquilo que metaforicamente poderíamos chamar de o “objeto” da terapêutica nietzschiana. O foco de um esforço filosófico que assume para si a ideia de que, a partir de uma disposição natural²³⁹ para a vida (cf. EH, por que sou tão sábio, 2),

se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão (“pois eles não sabem o que fazem – somente nós sabemos o que eles fazem!”) (GM, I, 14).

²³⁸ Diferente de seus escritos tardios, o problema da “doença histórica” -como demonstrou Paul van Tongeren em *O filósofo como clínico da crítica da cultura-* tem como objetivo uma transformação material e direta da cultura, o que difere de seu projeto mais personalista e voltado para o corpo que vemos se tornar mais proeminente a partir de 1886 (cf. TONGEREN, 2010, p. 265-286). Essa questão é tratada com mais atenção adiante. Ver: 2.2.3 - *O médico de si contra a multidão: Do “médico da cultura ao “médico de si”*

²³⁹ “ser no fundo sadio”, é saber que a partir de uma postura afirmativa, um indivíduo pode até mesmo utilizar-se aquilo que normalmente deprimiria um espírito mais fraco, ou seja, “o estar enfermo pode ser até um energético estimulante ao viver, ao mais-viver” (EH, Por que sou tão sábio 2).

torna-se possível recuperar-se da inevitável vivência da moral decadente. Que é possível experimentar uma “nova saúde” (HH-OS, Prólogo, 6), não mais dicotômica, e compreender a doença como parte da vida (*cf.* GC 382). Pois a resposta da questão: “o que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à pressão da doença?” (GC, Prólogo, 2), pode ser tanto, estímulo, curiosidade e mais saúde, quanto refúgio, busca por “sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo” (GC, Prólogo 2). A balança que mede essa peculiar equação é a disposição instintiva de cada indivíduo, sua capacidade ou não de “ser no fundo sadio” (EH, porque sou tão sábio 2), afinal: “O veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte [...]” (GC 19)²⁴⁰.

Desse modo, é preciso ter em mente que não é a ausência de doenças ou mesmo a vitalidade fisiológica o indicador de saúde para o filósofo de Turin, mas sim, o impulso para a vida, para mais poder; aquele desejo de vida que não busca a “satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra” (AC 3). Trata-se, portanto, de uma vontade de vida que busca expandir sua excelência, que procura desenvolver aqueles que possuem

²⁴⁰ Essa divisão dos tipos de doença nos escritos de Nietzsche se assemelha em parte àquilo que Cherlonneix (2002) e Bilheran (2005) apresentaram como uma variação de saúde nas obras de Nietzsche. Como apontou Faustino “De acordo com estes autores, com efeito, seria possível reconstituir, com base no tipo de interações possíveis entre saúde e doença, uma espécie de tipologia de saúdes e de doenças no pensamento de Nietzsche, da qual, por sua vez, resultariam quatro combinações fundamentais. Do lado da doença, existiria a “doença como fim (*la maladie comme fin*)” – a doença sem réstia de saúde, irremediável, incurável –, e a “doença como meio (*la maladie comme moyen*)” – uma doença meramente temporária ou provisória, cuja finalidade seria, na verdade, a promoção da saúde. Do lado da saúde, teríamos por um lado a “grande saúde”, a que os autores chamam “saúde dinâmica (*santé dynamique*)” – em sentido estrito, a única verdadeira saúde, caracterizada pela dialéctica constante com a doença e a sua capacidade de auto-superação permanente – e, por outro lado, a “saúde de equilíbrio (*santé d’équilibre*)” (Cherlonneix) ou “saúde conforto (*santé confort*)” (Bilheran) – próxima da nossa concepção habitual de saúde, enquanto estado (temporário) de equilíbrio não (ainda não ou já não) afectado pela doença e, portanto, livre de qualquer interacção com ela.” (2014, p. 280). Muito embora não possamos coadunar nossa leitura com ideias como a de uma “saúde de equilíbrio (*santé d’équilibre*)”, pois estaríamos inscrevendo o texto de Nietzsche naquele sentido tradicional de saúde, por outro lado, a ideia de uma doença, ou de um tipo de adoecimento irremediável é algo que também identificamos no texto de Nietzsche. Faustino, no entanto, em sua crítica das leituras de Cherlonneix e Bilheran, argumenta que “esta interpretação pressupõe que Nietzsche estivesse, na verdade, de acordo com a definição oficial de saúde, complementando-a apenas com um caso excepcional de saúde, que seria então particularmente valorizado e idealizado – isto é, como se de acordo com Nietzsche se pudesse, de facto, falar de um estado de equilíbrio no organismo, caracterizado pela estabilidade, pela harmonia, e pela ausência de qualquer réstia de doença – correspondendo este à saúde mais vulgar –, ao qual depois se pudesse contrapor o caso mais raro e valioso de uma saúde que se constituísse pela luta e pela capacidade de superar permanentemente a doença e assim se fortalecer continuamente a si própria”. (2014, p. 280). O que em sua visão é problemático em função da compreensão da saúde no horizonte da vontade de poder, ou seja, como movimento. De nossa parte, não vemos problema na interpretação de referências textuais que parecem indicar a necessidade de um pressuposto de saúde para a experimentação da grande saúde (*cf.* EH, Por que sou tão sábio 2), mas de toda forma, voltaremos a discutir a ideia de saúde como pressuposto fisiológico e a ideia de disposição para a saúde na seção intitulada: 2.2.4- *O pressuposto fisiopsicológico de Zarathustra ou a necessidade de saúde da “grande saúde”*.

potencial para além da miséria que o filósofo identifica na modernidade ocidental-cristã. Esse é o “tipo superior de homem” (BM 30) que é identificado em *Além de bem e mal*, a representação da possibilidade de saúde, o exercício de grandeza que nasce dessa nova perspectiva. Nas palavras de Nietzsche:

Existem alturas da alma, de onde mesmo a tragédia deixa de ser trágica [...] O que serve de alimento ou de bálsamo para o tipo superior de homem, deve ser quase veneno para um tipo bem diverso e menor. As virtudes de um homem vulgar talvez significassem fraqueza e vício num filósofo; [...] Há livros que têm valor inverso para a alma e a saúde, a depender de quem os utiliza, se uma alma ignóbil, uma baixa força vital, ou uma superior e mais potente; no primeiro caso são livros perigosos, desagregadores, dissolventes, no outro são gritos de arauto, que incitam os mais valentes a mostrar o seu valor.” (BM 30).

Se partirmos, portanto, da interpretação de que certos tipos de homens e morais podem ser relacionados àquilo que Nietzsche chama de doença, sem dúvida alguma, o percurso de sua genealogia pode ser compreendido como uma “arte de cura”. Nesse contexto, poderíamos dizer que em direta oposição àquele conjunto de visões que busca diminuir e castrar o potencial humano, sua retórica de saúde e doença busca uma nova perspectiva. Ela aponta para o fato de que existem diferentes potenciais entre os homens, uma verdadeira “hierarquia”²⁴¹ de tipos; é isso o que é expresso em suas tipologias de “nobres” (GM, I, 2) e “escravos” (GM, I, 7), ou de tipos “bem logrados” (GM, III, 2) e

²⁴¹ O termo “hierarquia” [*Rangordnung*] é assim como o conceito de “vontade de poder” e “*übermensch*” um tema que se tornou célebre nos últimos escritos de Nietzsche, em especial no “escrito polêmico” de 1887 e nos textos de 1888. Através desse conceito, Nietzsche demonstra como o sentimento de pertencimento a uma ordem superior e o distanciamento [*pathos* de distância] entre grupos de diferentes capacidades é parte da história de relações de poder que compõe a história dos valores morais: “- o sentimento de ordem hierárquica superior deve pertencer de maneira dominante ao sentimento ético: trata-se do autotestemunho das castas mais elevadas, cujas ações e estados são considerados mais tarde uma vez mais como sinal de uma postura, com a qual se pertence e se deveria pertencer àquela casta-” (GM, I, 6). É assim que Nietzsche demonstra como valores possuem uma origem pessoal e só depois são ligados às ações: “- de início, o sentimento ético é desenvolvido em relação ao homem (...), só mais tarde ele é transposto para ações e traços de caráter. O *pathos* de distância está no fundamento mais íntimo daquele sentimento.” (GM, I, 7). A mesma ideia aparece novamente em (GM, I, 10): “O *pathos* de distância, o sentimento da diversidade de posição hierárquica reside no fundo último de toda moral”. Nas anotações, a ideia de hierarquia também aparece ligada à ideia de um *pathos*. É isso o que vemos, por exemplo, em algumas notas do ano de 1885: “- o sentimento de ordem hierárquica superior deve pertencer de maneira dominante ao sentimento ético: trata-se do autotestemunho das castas mais elevadas, cujas ações e estados são considerados mais tarde uma vez mais como sinal de uma postura, com a qual se pertence e se deveria pertencer àquela casta-” (NF-1885, 1[6]). Ou ainda, naquela temática também presente em sua genealogia de como os valores possuem uma origem fisiológica/pessoal e só depois são ligados às ações. “- de início, o sentimento ético é desenvolvido em relação ao homem (...), só mais tarde ele é transposto para ações e traços de caráter. O *pathos* de distância está no fundamento mais íntimo daquele sentimento.” (NF-1885, 1[7]). O mesmo aparece em (NF-1885, 1[10]): “O *pathos* de distância, o sentimento da diversidade de posição hierárquica reside no fundo último de toda moral”.

“doentes” (GM, I, 7). Todavia, longe de ser apenas expressão de uma leitura fisiológica²⁴² ou de um preconceito filosófico, suas metáforas médicas buscam esclarecer a inegável relação de poder que perpassa tudo aquilo que possui história.

Sua busca por saúde não deve ser compreendida, portanto, como a sequela de alguma fragilidade fisiológica ou patologia, mas como o resultado de um exercício de superação e de um conjunto de visões que foram identificados pelo filósofo como doências e decadentes; ela é uma subversão do discurso baseado na ideia de verdade²⁴³; a desconstrução da “crença fundamental dos metafísicos [...] nas oposições de valores” (BM 2); e o relato filosófico de suas vivências e superações. Através desse novo formato discursivo o “médico filosófico” (GC, Prólogo 2) pode -através de sua genealogia- não apenas apresentar um diagnóstico, mas experimentá-lo como diferentes possibilidades de saúde, cura e recuperação.

2.2 – UM PROCEDIMENTO CRÍTICO-TERAPÊUTICO

Para que possamos compreender o procedimento crítico-terapêutico com o qual identificamos a genealogia de Nietzsche é indispensável firmar aqui uma posição sobre os limites e excentricidades da crítica genealógica. Para tanto, dividimos esta parte de nossa discussão em seis subseções que apresentam não apenas uma delimitação material do método, forma, inflexão e abrangência desse procedimento crítico, mas já, de certa forma, indicam também a materialidade de sua filosofia como terapia, dado que aqui não

²⁴² É preciso sempre ter em mente que apesar do “paralelismo entre a psicologia e a fisiologia” (WOTLINK, 2013, p. 121), isto é, a despeito da dimensão fisiopsicológica daquilo que Nietzsche chama de corpo, não existem categorias que estabeleçam uma definição do humano em sentido lato, muito menos de sua saúde. Como destacou Éric Blondel, “para dizer algo sobre o corpo, Nietzsche vai relativizar a linguagem e a filologia. Mas, ao invés de deslocar o acento para a fisiologia, como se poderia esperar, ele procura representar o mundo das pulsões e instintos criando uma nova linguagem” (Blondel, 1986, p.279). Assim, frente à clássica oposição metafísico-religiosa de corpo e alma ou do dualismo biológico entre corpo e mente; o corpo nietzschiano apresenta uma leitura da fisiologia como filologia da interpretação de sintomas. A dicotomia entre corpo e alma é tão falsa quanto a dicotomia entre saúde e doença: “Todo eu sou corpo e nada mais; a alma não é mais que uma palavra que designa uma parte do corpo [...] Essa pequena razão que tu chamas de “espírito”, ó meu irmão, é um pequeno instrumento do teu corpo e um brinquedo da tua grande razão” (ZA, Dos desprezadores do corpo). Experimentada na própria carne filósofo, o corpo é esse “fenômeno múltiplo, composto por uma multiplicidade de forças irreduzíveis” (DELEUZE, 1976, p. 21). Sobre uma possível leitura fisiológico-naturalista do texto de Nietzsche ver: SILVA, V. C. A “natureza” da genealogia de Nietzsche: uma análise do naturalismo nietzscheano, Estudos Nietzsche, v. 4 n. 2 Jul./Dez., pp. 211-229, 2013.

²⁴³ Tratamos da relação entre verdade e saúde como expressão de uma nova forma de compreensibilidade adiante em: “2.7.1 - Da Verdade à (Grande) Saúde: ‘A vontade de não verdade’”.

fazemos distinção entre diagnóstico e terapêutica.

Iniciamos nossa discussão em 2.2.1- *A arte da interpretação não metodológica de Nietzsche*, buscando uma confirmação para nossa hipótese de que a genealogia de Nietzsche deve ser compreendida como um procedimento plural e não metodológico, uma interpretação que, tal qual sua filologia, emprega a perspectiva da plausibilidade sobre a objetividade do método científico. Essa constatação é fundamental para a compreensão de sua genealogia como um procedimento crítico-terapêutico, pois lança as bases de uma leitura da genealogia como uma vivência em oposição à ideia de método. Na sequência, em 2.2.2- *O valor da genealogia de Nietzsche*, discutimos a classificação desse procedimento como expressão de uma quimérica dualidade: a indagação sobre o passado observada em sua pergunta pelas “origens” dos valores e uma crítica hierárquica que substitui a verdade pela saúde. Nossa intenção é apresentar uma interpretação de genealogia como um procedimento não metodológico ligado a uma sintomatologia dos valores; uma incessante busca por compreender as motivações fisiopsicológicas, culturais, e sociais que justificam uma determinada perspectiva. Finalizada a discussão sobre o método e a questão do valor de sua crítica à moral, passamos a indagar pelas variações de sua crítica à cultura como estratégia terapêutica. Assim, tratamos em 2.2.3- *O médico de si contra a multidão: Do “médico da cultura ao “médico de si”*, da questão da mudança de perspectiva que ocorre em 1886, em especial, daquilo que identificamos como uma transformação de sua “crítica à cultura” como uma tentativa material de transformação da cultura ao exercício autorreferente de sua crítica à cultura que ocorre no próprio filósofo. Apresentada essa tese acerca da individualidade da crítica terapêutica de Nietzsche, passamos a indagar em 3.2.4- *O pressuposto fisiopsicológico de Zarathustra ou a necessidade de saúde da Grande Saúde*, pela identidade pelas condições que tornam possível falar de “arte de cura” em Nietzsche, notadamente, das condições materiais que, através da relação da ideia de “ser no fundo sadio” (EH, porque sou tão sábio, 2) com a Grande Saúde (GC 382), apresentam algumas limitações da *Heilkunst* nietzschiana. Seguindo o roteiro destas limitações, discutimos em 2.2.5- *Uma terapêutica individual ou coletiva?*, como a terapia de Nietzsche não pode nem ser compreendida nem como uma tentativa de salvar a cultura decadente nem como mais uma forma de idealismo, mas como um exercício pessoal de experimentação. Por fim, em 2.2.6- *Das “pequenas terapias” à Heilkunst de Nietzsche*, apresentamos o pensamento de Nietzsche como uma

tentativa de resposta às falsas terapias e outros projetos de manutenção de um projeto idealizado de humano, neste caso, representado pelas leituras das filosofias terapêuticas helênicas, pela terapia wagneriana da dissolução do indivíduo nas massas; e pela técnica sacerdotal de manter a doença como meta da vida.

2.2.1- O caráter não metodológico da genealogia de Nietzsche

Se tomarmos como referência os textos publicados ou preparados para publicação por Nietzsche, não iremos encontrar nenhuma menção ao conceito de “genealogia” antes de sua apresentação como “um escrito polêmico” [*Eine Streitschrift*] em 1887. Já em suas notas, o primeiro registro do termo “genealogia” [*Genealogie*]²⁴⁴ aparece em uma difusa anotação da primavera 1871, neste caso, em uma anotação que faz um uso geral da palavra genealogia e não se relaciona diretamente com o tardio conceito filosófico (NF-1871,14[27])²⁴⁵. Seguindo esse rastro etimológico, encontramos apenas mais duas anotações em que o termo “genealogia” é utilizado antes de começarmos a ver indícios dos planos de *Para Genealogia da Moral*²⁴⁶. Neste caso, ambas as citações ocorrem no ano de 1884, ou seja, diferente do caso anterior, habitam já no contexto dos novos conceitos e propostas que aparecem após a escritura de *Assim falou Zaratustra*²⁴⁷. Neste primeiro apontamento de 1884, também encontramos uma breve anotação de plano (NF-1884, 26 [391])²⁴⁸. Contudo, é interessante notar que é a primeira vez que vemos o termo

²⁴⁴ Nesta pesquisa, consideramos os resultados obtidos na busca textual da expressão “*Genealogie*” no banco de dados da eKGWB. Isso significa que fazem parte da pesquisa as obras publicadas e organizadas por Nietzsche e seus fragmentos póstumos a partir de 1869, além das cartas remetidas pelo filósofo desde 1850. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

²⁴⁵ O contexto neste caso, é o período em observamos uma maior influência do pensamento de Schopenhauer nos escritos de Nietzsche. “O sacerdote como um filósofo: a genealogia, a variada sabedoria de mundo, Delphi como um regulador. A sabedoria misteriosófica.” [*Der Priester als Philosoph: die Genealogie, die verschiedenen Weltweisen, Delphi als Regulativ. Die Mysterienweisheit.*] [VCS] (NF-1871,14[27]).

²⁴⁶ A partir de 1886 começam a aparecer indícios dos planos de *Para Genealogia da Moral* (cf. NF 5 [40] de 1886 & NF 5 [74] de 1886).

²⁴⁷ Com a escritura de *Zaratustra* aparecem publicamente pela primeira vez conceitos como “vontade de poder” (ZA, I, Das mil metas e uma só meta), “eterno retorno” (ZA, I, O convalescente 2) e “além do homem” (ZA, Prólogo 3); conceitos que, como vimos, são fundamentais para a formação do procedimento genealógico.]

²⁴⁸ “As muitas falsas “oposições” (sobre a transformação dos afetos, sua genealogia, etc.” [*Die vielen falschen „Gegensätze“ (über die Verwandlung der Affekte, ihre Genealogie usw.)*] [VCS] (NF-1884, 26 [391]). Lembramos aqui, que o termo “*Verwandlung*”, embora tenha sido traduzido livremente como transformação, também pode assumir a ideia de “transfiguração” ou mesmo de “metamorfose”. Na verdade,

“genealogia” ser associado à ideia de uma “transformação dos afetos” [*Verwandlung der Affekte*], ou melhor, à ideia de que há uma genealogia que se configura como uma história das transformações dos afetos.

A segunda, menção ao termo se dá em anotação em que Nietzsche relaciona aquilo que chama de “minha genealogia filosófica” [*meine philosophische Genealogie*] (NF-1884, 26 [432]) a algo similar aquilo que poderíamos identificar como um procedimento investigativo. Mais especificamente, uma investigação associada àquele “movimento antiteológico” e “spinoziano” que toma o corpo e as “questões fisiológicas” como uma das principais referências de sua crítica. Como explica o filósofo:

Se reflito sobre minha genealogia filosófica, então me sinto afinado com o movimento antiteológico, i. é, spinoziano da nossa época, todavia com a diferença de que também considero a “finalidade” e “a vontade” em nós como sendo engodos; assim também com o movimento mecanicista (redução de todas as questões morais e estéticas a questões fisiológicas, todas as fisiológicas a químicas, todas as químicas a mecânicas), todavia com a diferenciação de que não acredito em “matéria” e considero Boscovich um dos grandes pontos de mudança, assim como Copérnico; que considero todo ponto de partida no espírito como algo infrutífero e não acredito em boa pesquisa sem o fio condutor do corpo. Não uma filosofia como dogma, mas como uma pesquisa [*Forschung*] regulatória primária (NF-1884, 26 [432])²⁴⁹.

Como é possível observar, é provável que a menção à “genealogia filosófica” acima não se refira exatamente a ideia de um método, mas ao seu percurso filosófico, àquela história de experiências, tentativas, e heterodoxias que caracterizaram o seu filosofar. Por outro lado, não deixa de ser verdadeiro que essa breve nota engloba alguns dos principais elementos de sua genealogia filosófica, em especial, aqueles que já ressaltamos como sendo fundamentais para a distinção desse novo experimento: a crítica às teleologias; a desconstrução da ideia de unidade (seja esta alma, sujeito, matéria ou substância); e a apresentação da ideia de um jogo de forças através do conceito de “vontade de poder”.

Para além do rastreamento da proveniência etimológica do termo “genealogia” é extremamente difícil estabelecer uma definição sintética do procedimento genealógico de Nietzsche. Afinal, se partirmos do horizonte plural e multifacetado em que sua genealogia

seu uso como “metamorfose” foi tornado célebre nas traduções para a língua portuguesa de uma das mais famosas obras de Franz Kafka: *Die Verwandlung* [A Metamorfose].

²⁴⁹ Tradução de Flávio R. Kothe, in: *Fragments do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885/ Friedrich Nietzsche* – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

foi gestada iremos rapidamente chegar à conclusão de que essa estratégia crítica não se configura exatamente como uma metodologia ou como um conjunto de práticas e técnicas que possam ser tipificadas. Neste caso, dois pontos justificam a hipótese de que o procedimento genealógico não pode ser associado à ideia de uma metodologia: 1) a multiplicidade de sua formação; 2) e sua ligação ao conceito de vontade de poder.

1) Como vimos, a história do procedimento que viemos a reconhecer como genealogia em Nietzsche possui uma longa e nuançada história de tentativas e experimentos: filologia²⁵⁰, filosofia, história, e ciências das mais diversas compuseram seu instrumental interpretativo ao longo do tempo com diferentes pesos e medidas de acordo com os eventos ocasiões. Essa multiplicidade é o primeiro empecilho material para classificação sua genealogia como um método, muito embora, seja também uma excelente ferramenta para a identificação das principais características desse procedimento crítico que chamamos de genealogia.

Com isso, pretendemos atentar para o fato de que talvez essa fusão de ciências e áreas de conhecimento seja justamente uma das características centrais da genealogia nietzschiana. Como uma amálgama de saberes, a genealogia busca distanciar-se daquelas formas tradicionais de se produzir conhecimento. Ela o faz, colocando-se em direta oposição ao método científico e às interpretações filosóficas de seu tempo, como é o caso do materialismo, do positivismo, e do evolucionismo. Afinal, uma de suas marcas mais características é, como aponta Werner Stegmaier: “o filosofar como forma de evitar uma doutrina” (2013, p. 91). Sua filosofia é uma verdadeira estratégia de fuga à banalidade do “supraindividual”, isto é, àquele tipo de generalização comum às leituras científico-filosóficas que buscam estabelecer uma generalização através de um conceito. Segundo Stegmaier, a oposição da genealogia ao conhecimento científico é um problema que pode

²⁵⁰ Como uma arte de interpretação de signos, a genealogia muito se assemelha de tal forma à filologia que poderíamos sem grandes problemas de interpretação substituir a palavra “filologia” por “genealogia” na citação a seguir: “[...] a causa [disso] reside em seu caráter multifacetado, na falta de unidade conceitual, no estado inorgânico de agregação das diversas atividades científicas que estão coligadas apenas pelo nome “filologia”. Numa palavra: deve-se confessar honestamente que a filologia é de certo modo emprestada de outras ciências e fermentada como uma poção mágica a partir de sucos, metais e ossos dos mais estranhos; e inclusive que ela ainda resguarda em si um elemento artístico imperativo no terreno estético e ético, o qual está em duvidoso conflito com sua gesticulação puramente científica. A filologia é tanto um pouco de história quanto um pouco de ciência natural e de estética” (HF p. 8).

ser ligado a própria história da filosofia.

A reivindicação da filosofia como ciência é, assim, circunscrita aos indivíduos que a praticam. Estritamente falando, tal aplica-se também a todas as outras ciências, e os paradigmas da investigação puseram-no em evidência. A filosofia tem apenas uma maior liberdade, mas também, igualmente, uma maior obrigação de o admitir. O objeto de uma ciência, no sentido de uma doutrina rigorosa, de validade universal, só poderia ser um geral supraindividual, que pudesse ser adoptado por cada indivíduo, sem qualquer interpretação ou versão dos signos. [...]. As filosofias da interpretação e do signo, tal como hoje se nos apresentam, não pretendem oferecer qualquer doutrina da interpretação ou do signo, mas, pelo contrário, compreendem-se a elas mesmas como interpretação ou signos. (STEGMAIER, 2013, p. 91-93).

A necessidade de construir um modelo e de caracterizar é compreensível, afinal, trata-se de uma forma de controle, um norte, um ponto de tangência e fundamentação para uma interpretação filosófica. Justamente, aquela tarefa que era comum ao núcleo dos sonhos de cientistas e filósofos que buscam ordenar o universo moral. Nietzsche, em sentido oposto, reconhece o caráter personalista de sua crítica, por isso compreende que seu procedimento não tem a pretensão de refutar, fundamentar, ou de criar estruturas de conhecimento, mas apenas tornar mais coerente, mais proba e honesta –embora nunca neutra- o conjunto de interpretações sobre o qual se debruça. Como em sua crítica ao livro de Paul Rée, seu objetivo não é refutar teses, “que tenho eu haver com refutações! - mas sim, [...] substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro.” (GM, Prólogo 4). Essa “arte da interpretação”²⁵¹ é a “metodologia” não-metodológica de Nietzsche.

2) Uma segunda característica que afasta a genealogia da ideia de método é sua integral vinculação ao conceito de vontade de poder. Partindo de seu dinamismo e transitoriedade, a vontade de poder remete o pensamento de Nietzsche a um estatuto filosófico que não pode ser associado a uma metodologia científica. Tal feito seria um contra-senso, visto que, “[...] não só a vontade de poder não é uma hipótese científica e não poderia fundar uma teoria científica, [...] como também ela tem a função de desqualificar as interpretações científicas do texto da realidade.” (SETGMAIER, 2013,

²⁵¹ Trata-se de um procedimento que, tal como ressaltou Paschoal, figura como “uma arte de interpretação, que ultrapassa em muito qualquer associação com a ideia de pesquisa, produção e acúmulo de conhecimentos.” (2000, p. 1). Revista Diálogo Educacional - v. 1 - n.2 - p.1-170 - jul./dez. 2000.

p. 123-124).

É nesse sentido, que sua genealogia figura como um procedimento interpretativo, que é capaz de dialogar com elementos da ciência sem ter a pretensão de objetividade e certeza dos “maus filósofos” e “genealogistas ingleses”. Trata-se de um tipo de filosofia da interpretação que, como demonstrou Stegmaier, apresenta-se de forma profundamente individual²⁵²:

Compreender a filosofia como interpretação do mundo ou como elucidação de signos através de signos significa deixar conscientemente em aberto que outros possam constantemente compreender aquilo que eu interpretei desta e daquela maneira, isto é, os signos que utilizei de outra maneira. Segue-se daqui que entre indivíduos nada está estabelecido, mas que o que quer que deva ser estabelecido terá de ser determinado apenas entre indivíduos. [...] As filosofias da interpretação e do signo são filosofias da individualidade. (2013, p. 93-94).

Sua genealogia, portanto, não é replicável nem pode ser cientificamente experimentada, seus resultados estão sempre contaminados pela dinâmica fisiopsicológica daquele realiza a interpretação. Esse caráter multifacetado da interpretação genealógica é uma expressão da individualidade de sua crítica, do reconhecimento de sua parcialidade, da incomensurabilidade que perpassa o indivíduo que filosofa ao vivenciar, e por isso mesmo, é uma oposição natural àquela tendência de criar doutrinas. Como demonstrou Stegmaier, doutrinas partem do princípio de que uma transmissão inalterada de significado seja possível, assim, pressupõem erroneamente “que os seus conceitos são independentes em relação aos indivíduos. Exige uma supraindividualidade, um para além dos indivíduos ou, para utilizar o termo clássico, uma metafísica.” (STEGMAIER, 2013, p. 94). Se partíssemos do pressuposto de que a compreensibilidade de uma prática investigativa jaz em seu método, essa prática entraria em colapso frente a genealogia de Nietzsche, pois sua preocupação nunca foi o desvelamento de leis ou verdades, mas a investigação de uma complexa história de interpretações, sendo, ela mesma, mais uma interpretação²⁵³. Compreender assim a genealogia de Nietzsche como corpo e como vivência é submeter às experiências pessoais

²⁵² A individualidade de sua genealogia -associada à ideia de vivência- se relaciona diretamente àquilo que compreendemos como parte do exercício de sua terapêutica genealógica: a experimentação da terapia genealógica na pessoa do próprio filósofo que realiza a crítica.

²⁵³ É preciso aqui deixar claro que embora não exiba um método, sua filosofia busca apresentar um horizonte de plausibilidade discursiva em que sua crítica se assenta. Se sua filosofia é um espaço de especulação filosófica, esse espaço é, contudo, pautado na combinação de evidências científicas com leitura das relações de poder que atuam de forma sub-reptícia em todas as interações humanas.

de toda uma vida a construção desse procedimento crítico.

2.2.2- O valor da genealogia de Nietzsche

No prefácio de *Para Genealogia da Moral*, Nietzsche define brevemente a construção de suas “hipóteses sobre a procedência da moral” [*meinen Hypothesen über den Ursprung der Moral*] como sendo o resultado de uma oposição àquela “espécie contrária e perversa de hipótese genealógica” identificada com a “origem das impressões morais” e produzida alguns anos antes (1877) por seu amigo Paul Rée.

O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz — e maroto —, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu — com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda. O título do livrinho era *A origem das impressões morais*; seu autor, o dr. Paul Rée [...] (GM, Prólogo, 4).

Essa constatação nos permite reconhecer a inspiração negativa do trabalho de Rée como uma ferramenta para a identificação de algumas características da genealogia de Nietzsche. Pois, se de fato existe uma “espécie contrária e perversa de hipótese genealógica”, seu oposto talvez aponte para uma perspectiva mais acertada ou, no limite, sirva como ilustração do que não fazer, ou melhor, daquilo que não é e não deveria ser compreendido como genealogia. Essa forma negativa de abordagem ocorre com bastante frequência na “arte de guerra” que caracteriza sua investigação, na verdade, toda a primeira dissertação de *Para Genealogia da Moral*, é um exemplo, desse tipo de estratégia.

É assim, como antítese de sua própria genealogia, que Nietzsche nos apresenta sua crítica aos chamados “psicólogos ingleses” (GM, I, 1)²⁵⁴ e “historiadores da moral” (GM, I, 2). Em sua leitura, esses “microscopistas da alma” (GM, I, 1) acreditam que pelo

²⁵⁴ Segundo o filósofo, são três, “os traços típicos da idiossincrasia dos psicólogos ingleses [...] ‘a utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’” (GM I 2). Esses genealogistas atuam nessas três esferas revezando a razão principal pela qual seu erro de interpretação é geralmente cometido. Calçados no hábito que já é em grande parte embebido de esquecimento procuram “a fonte do conceito de 'bom' no lugar errado”, se esquecem que na pré-história da moral não pode haver qualquer significação à utilidade coletiva, mas somente uma avaliação narcisística e egoísta. Como quando “os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons” (GM I 1). O tipo de investigação que praticam os “genealogistas ingleses” não é nada mais do que um instrumento de suporte à moral vigente.

simples fato de criticarem a moral estariam oferecendo resistência à metafísica. Não percebem, contudo, que suas certezas são apenas o resultado de uma falácia, de uma interpretação romântica e enviesada que apenas subverte num anacronismo autorreferente a relação entre origem e finalidade. Ao preterirem o “egoísmo” em nome da “compaixão”, ao elegerem a “utilidade” como resultado natural sempre presente na “história” da moral (cf. GM I, 3) eles estão, como bons moralistas que são, “deslocando a utilidade atual de uma ação para a origem da mesma, estão pensando sua finalidade atual como uma causa já estabelecida desde a origem” (PASCHOAL, 2000, p. 7)²⁵⁵, em suma, estão advogando em defesa daquela mesma moral que em tese pensavam criticar²⁵⁶.

Foucault tornou célebre essa distinção entre esses dois tipos de genealogia ao apontá-las como sendo o resultado de duas concepções diferentes de busca das “origens”²⁵⁷: aquela ligada ao conceito de “origem” como *Ursprung*, que estaria associada a ideia de uma “origem miraculosa” [*Wunder Ursprung*] e aquela que estaria relacionada a uma investigação da “origem” como *Herkunft*, ou seja, o resultado de um perfazer histórico, de uma proveniência, e não de um mágico aparecimento²⁵⁸. Nas palavras de Foucault:

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse

²⁵⁵ PASCHOAL, A. E. O Procedimento Genealógico de Nietzsche. Revista Diálogo Educacional - v. 1 - n.2 - p.1-170 - jul./dez. 2000.

²⁵⁶ Lembramos que são também vícios dos “genealogistas ingleses”: a) uma fé ingênua na objetividade e na verdade científica; b) uma atitude negativa frente ao lugar e valor do conflito; c) uma teleologia moral utopista.

²⁵⁷ Tornou-se célebre a classificação feita por Foucault em “Nietzsche, a genealogia e a história”, sobre as variações do termo “origem” nos escritos de Nietzsche e sua ligação com a base motivacional de sua genealogia. De acordo com Foucault, a investigação das origens possui duas variações nos escritos de Nietzsche: um uso associado ao termo *Ursprung* e o outro a *Herkunft*. (cf. FOUCAULT, 1979, p. 17-18). Para Paschoal, “É possível desde já perceber o importante papel que desenvolve o termo “origem” para o procedimento genealógico. É para distinguir entre uma concepção de “origem” que remete a pesquisa histórica a uma busca por aspectos intrínsecos que se encontram no início de algo, e que se desenvolvem na história rumo a uma perfeição cada vez maior, e outra concepção de origem que remete a movimentos de forças que determinam sentidos e que entende a própria finalidade atual como força – como parte de uma estratégia –, que Nietzsche diferencia, ainda que por um momento, os termos “*Herkunft*” (para apontar a própria “investigação”) e “*Ursprung*” (para apontar a pesquisa dos outros genealogistas da moral).” (2000, p. 14). Ora, não é sem razão que a genealogia enquanto hipótese de trabalho e procedimento crítico, tenha sido associada por muitos autores a uma busca das “origens”. Afinal, a própria terminologia da palavra “genealogia” aponta para a ideia de uma busca das origens.

²⁵⁸ É preciso observar, entretanto, que essa divisão entre *Ursprung* e *Herkunft* é apenas uma ferramenta conceitual, ela funciona como indicou Foucault, “pelo menos em certas ocasiões”, mas de forma alguma é uma norma. De nossa parte, não vemos uma distinção nem no uso por Nietzsche dos termos, nem no sentido de *Ursprung* e *Herkunft*, ambos significam “origem”. O cuidado a ser tomado neste caso, não parece estar associado ao termo utilizado por Nietzsche, mas ao próprio contexto do aforismo.

sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar o que era imediatamente, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira (FOUCAULT, 1979, p. 17).

Esse sentido histórico, contudo, mesmo enquanto investigação das “origens de nossos preconceitos morais”, não pode ser o ponto central da genealogia de Nietzsche. Afinal, o objetivo de sua genealogia nunca foi propriamente criar uma história da moral, mas sim apresentar as suspeitas de um “filosofar histórico” que se combina à uma avaliação das hierarquias morais.

Assim, compreendemos que a pergunta do genealogista pode ser hipoteticamente dividida em dois pontos de vista²⁵⁹: a) de um lado, teríamos um questionamento histórico-filológico que descobre determinados momentos no desenvolvimento das morais. Como quando Nietzsche se pergunta pelas “origens” e pela história de um conceito, afeto, psicologia, moral e suas transformações ao longo do tempo; como na “rebelião escrava da moral” (GM, I, 10), no processo de interiorização do “sofrimento” e da “culpa” (GM, II, 12), ou na história da moral do ressentimento. Esse tipo de preocupação, muito mais voltada ao passado, busca resgatar os silêncios e desvelar as falsidades criadas por uma leitura edulcorada da história da moral. Esse é o processo de desconstrução e “demolição de ídolos” de que fala sua filosofia, como se após a gradual desconstrução dos ídolos da moral fosse possível, à ótica da vontade de poder, empreender um verdadeiro “descobrimento da moral cristã” (EH, por que sou um destino, 8). b) Por outro lado, teríamos ao mesmo tempo e na mesma crítica, um questionamento fisiopsicológico muito mais ligado às finalidades e às tentativas de solução dos problemas morais anteriormente

²⁵⁹ É preciso ressaltar que a própria prática filosófica de Foucault se aproxima dessa dupla tarefa do genealogista. Como indicou Roberto Machado na introdução de *Microfísica do Poder*, a obra de Foucault pode ser dividida em dois eixos: 1) em um primeiro momento, em que temos as suas investigações sobre o nascimento de certos saberes, i. é, como eles apareciam e se transformavam; método que ele chamou de arqueologia do saber; 2) em segundo momento, temos a questão do porquê dos saberes, ou seja, uma preocupação com as investigações históricas acerca da questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes. Corroborando essa hipótese, Paul van Tongeren irá afirmar que existem duas estratégias claramente identificáveis na genealogia de Nietzsche: 1) a análise que se concentra no desenvolvimento de um fenômeno. Nas formas assumidas e nos deslocamentos no tempo: (forma histórica); 2) e a análise sintomatológica, que lê os fenômenos como linguagem semiológica. Sem perder de vista questões psíquicas, sociais e fisiológicas de desenvolvimento: (sintomatologia). (cf. TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Além de bem e mal*, tradução de Jorge Luis Viesenteiner – Curitiba, Champagnat, 2012, p. 88).

identificados. Esse é o caso, por exemplo, de quando Nietzsche se pergunta não apenas pela personalidade daqueles que produzem valor (BM 187)²⁶⁰, mas pelas suas consequências. Essa leitura, muito mais ligada a uma preocupação de Nietzsche com o futuro, irá observar as metas e hierarquias entre os diferentes tipos de morais e culturas.

Não é sem razão, portanto, que observamos a preponderância de uma preocupação com o futuro nos escritos posteriores a 1886, justamente onde as questões fisiopsicológicas tornam-se temas centrais de discussão.

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (- o homem é um final -); mas sim que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo querido. Ele foi, isto sim, o mais temido, foi praticamente o temível até agora; - e a partir do temor foi querido, cultivado, alcançado o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão... (AC 3).

Pautado por essa multiplicidade de questões históricas e fisiopsicológicas, o genealogista torna-se capaz de fazer uma avaliação das relações de poder. Ele pode, por exemplo, em referência à história dos valores, perguntar-se pela sua necessidade; pelas condições que os impulsionaram; e sobretudo, pelas suas consequências. É por isso que a genealogia de Nietzsche se apresenta como uma sintomatologia da moral moderna; uma “doutrina dos afetos” (NF-1885, 1[73]) cuja semiótica que se pergunta pelos “afetos” (BM 187) que possibilitaram uma determinada produção de sentido. Essa sintomatologia, compreendida como uma avaliação de hierarquias entre formas de vida, toma como referencial de sua métrica a própria vida, isto é, a medida do aumento e diminuição de poder, afinal de contas, é bom:

— Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? — Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? — O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada. Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra; não a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina) (AC 2).

A história da formação dos valores morais é assim apresentada apenas como um instrumento para a avaliação de suas metas e consequências. Pois como dirá o próprio autor daquele “Escrito Polêmico”, aquilo que lhe interessava não era

²⁶⁰ “o que estes valores podem me dizer sobre os homens que o produziram?” (BM 187).

propriamente a história de um determinado valor, mas o seu fim, suas consequências como promotoras ou depressoras da potência de vida:

No fundo **interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral** (mais precisamente, **isso me interessava apenas com vista a um fim** para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do valor da moral — [grifo nosso] (GM, Prefácio 5).

A genealogia, como uma sintomatologia de hierarquias de vontade de poder (BM 23) e avaliação das avaliações, não possui mais a verdade como meta de suas inquisições²⁶¹, mas apenas as questões que realmente importam, questões como saúde, doença, e o tipo de vida que se busca alcançar com uma determinada forma de valorar.

É evidente, contudo, que no que se refere a sua genealogia, a crítica ao passado [histórica] e a crítica ao futuro [fisiopsicológica] não se separam completamente²⁶². Afinal, a crítica a metafísica e as investigações sobre as origens dos valores morais não se separam da avaliação do aumento ou diminuição de poder de uma perspectiva moral (AC 2). No entanto, a crítica orientada à hierarquia de valores seria aquilo que deveríamos dar mais atenção na genealogia filosófica de Nietzsche, pois se trata de uma crítica que pode ser diretamente ligada às avaliações de saúde e doença que vislumbramos em sua *Heilkunst* filosófica. Será através desse diagnóstico genealógico da saúde e doença de tipos de valoração que, a nosso ver, Nietzsche nos apresenta suas esperanças de futuro, particularmente, seus projetos terapêuticos para a superação das grandes tipificações e modelos de homem, sociedades e culturas. Trata-se de um processo que associamos à ideia de uma “terapia” [*Heilkunst*] ou “arte de cura” que se torna recorrente a partir de

²⁶¹ Essa temática da superação da verdade será tratada especificamente em um item adiante: *cf.* 2.4.1- “A vontade de não verdade”: *Da verdade à (Grande) saúde*.

²⁶² Essa divisão conceitual da genealogia entre história e fisiopsicologia é uma característica comumente apontada por alguns estudiosos de Nietzsche. Para Nehamas, por exemplo, é nesse conjunto de conflitos observados na autodeterminação de sentido do mundo que é possível notar a peculiaridade da interpretação que caracteriza a genealogia. Nesse caso, “o passo mais crucial desse desenvolvimento foi sua desistência da ideia de que uma descrição causal dos objetos e eventos do mundo correspondem a sua natureza” (NEHAMAS, 2006, p. 1585). Também para Tongeren, existem duas estratégias de análise dentro da genealogia. 1) A forma histórica: A análise que se concentra no desenvolvimento de um fenômeno. E aquilo que o autor chama de 2) arte de interpretação: A análise sintomatológica que lê os fenômenos como linguagem semiológica, mas sem perder de vista questões psíquicas, sociais, e fisiológicas de desenvolvimento (*cf.* TONGEREN, 2012, p. 88). Para Richard Geuss, assim como a história tradicional, a genealogia de Nietzsche também se liga diretamente ao estudo do passado. Seu diferencial, contudo, estaria no fato das construções interpretativas de Nietzsche apresentarem-se como “um relato mais plausível e melhor fundamentado de nossa intrigante história do que outras alternativas disponíveis” (GEUSS, 1999, p. 23).

1886. Como veremos a seguir, sua genealogia é a expressão desse experimento curativo, um exercício pessoal de recuperação e convalescença do filósofo que, como “médico e doente em uma só pessoa” (TONGEREN, 2010, p. 266) atua como práxis de sua própria genealogia terapêutica: “ele próprio, como filósofo, torna-se algo como um laboratório da cultura” (TONGEREN, 2010, p. 284).

2.2.3 - O médico de si contra a multidão: Do “médico da cultura” ao “médico de si”

Sem dúvida alguma, uma das interpretações mais coerentes já feitas sobre o texto de Nietzsche é aquela em que Patrick Wotling (2013) identifica a cultura e o problema da civilização como sendo o alvo da crítica nietzschiana. De fato, desde os derradeiros anos de sua juventude, Nietzsche teve a história da cultura e o destino da civilização²⁶³ como preocupação recorrente; foi isso o que vimos, por exemplo, na pesquisa sobre Ermanarich; nos estudos sobre a cultura grega e a tragédia; na preocupação pedagógica de suas *Considerações Extemporâneas*; na crítica à moralidade de rebanho em *Humano e Aurora*; na retórica do adoecimento dos prefácios de 1886; e em toda a crítica à moral da *décadence* de seus últimos escritos.

A recorrência dessa temática voltada para o problema do destino da cultura Ocidental, não deve, no entanto, conduzir o leitor à asserção de uma hipotética unificação do pensamento de Nietzsche. Como se fosse possível ignorar todas as reconhecidas peculiaridades de sua escrita e agregar, sob o binômio “crítica da cultura”²⁶⁴, todas as questões de sua filosofia. Tal como no caso de sua genealogia, as nuances e ensaios fazem parte da formação de sua perspectiva filosófica, assim, se o problema da cultura continua

²⁶³ Por civilização aqui compreendemos o projeto de “formação” [*Bildung*] cultural de seus primeiros escritos, notadamente, a ideia de que o cultivo de um tipo de cultura elevada à exemplo dos gregos era não apenas possível na modernidade, mas desejado. Como vimos, esse projeto de crítica e formação da cultura se modifica ao longo de seus escritos, mas sem dúvida alguma continua latente em todos os seus escritos.

²⁶⁴ De acordo com Paul van Tongeren, a expressão “crítica da cultura” (ou “crítica cultural”), aparece pouco nos escritos de Nietzsche, muito embora, sua temática seja uma constante. “[...] mal a encontramos nos escritos de Nietzsche. Ele a menciona uma vez, porém, com o título ‘Crítica da cultura grega’ (NL 25[405] 11.118); em outro momento ele parece atribuir à expressão mencionada o sentido crítico emprestado da tradição filosófica socrático-platônica e, na verdade, em um apontamento no qual escreve: ‘Crítica da cultura do ponto de vista da ‘moral’ e da dialética!!!’ (NL 7[20] 12.303). Essa quase total ausência da expressão não significa naturalmente muita coisa. Certamente há várias passagens em que Nietzsche fala de uma crítica de coisas, as quais deveríamos compreender como pertencentes à cultura (crítica da religião, dos valores, da moral, etc.)’ (TONGEREN, 2010, p. 267).

presente ao longo de seus escritos, com toda certeza ele apresenta variações. Esse é o caso, por exemplo, das noções que indicam uma possibilidade de cura e medicina da cultura presente em seus primeiros escritos, e a “arte de cura” [*Heilkunst*] e recuperação que se torna mais proeminente nos escritos de 1886-1888. Apesar de em ambos os casos encontramos uma retórica médica-filosófica em torno da questão da cultura e dos valores, há uma drástica mudança tanto na forma quanto no local em que essa crítica se realiza.

Segundo Paul van Tongeren, a temática do “médico da cultura” (NF-1872, 23[15]), cujas notas serão utilizadas na construção da *II Consideração Extemporânea*²⁶⁵, está profundamente ligada às esperanças de reforma da cultura cultivadas por Nietzsche no período. Nos referimos neste caso, àquele ideal pedagógico que busca reformar a educação e empreender uma verdadeira *Bildung* na cultura material alemã (cf. 1.5 - *Da crítica ao método histórico à filologia do futuro*). Algo que, para Tongeren, não parece habitar no mesmo contexto das perguntas e teses dos escritos de 1886. Eles simplesmente operam em um diferente registro de medicina, sobretudo, no que se refere à crítica da cultura. “Como se disse, alguma coisa se modificou no desenvolvimento do filósofo do início da década de 70 até a ideia de espírito livre do ano de 1886.” (TONGEREN, 2010, p. 271), e esse algo foi a forma e o objeto da crítica à cultura de Nietzsche.

Ao perseguir a história do “perguntar” [*das fragen*] de Nietzsche em *O filósofo como clínico da crítica à cultura*, van Tongeren nos apresenta um breve, porém detalhado roteiro da evolução do estilo e da forma do questionamento nietzschiano. Segundo o autor, em *NT* e em seus primeiros escritos, as questões e perguntas que dominam o texto de Nietzsche são majoritariamente retóricas e instrumentais²⁶⁶. Em suas *Extemporâneas*, o “educador filosófico” (2010, p. 276) continua a utilizar suas perguntas como ferramentas de uma crítica material “à estruturação da exposição [...]” (2010, p. 275) de

²⁶⁵ “Segundo Nietzsche, a filosofia deveria ‘ser uma aliança de *força formadora, como médico da cultura*’ (NL 30[8] 7.733). Pelo menos por um longo tempo esta metáfora foi muito importante para Nietzsche, mesmo quando ele não a emprega com tanta frequência. Em um apontamento e também em uma carta a Erwin Rohde Nietzsche anota como título para uma planejada *Consideração extemporânea: ‘O filósofo como médico da cultura’*. Muito daquilo que ele registrou para esta ‘Consideração’ fora utilizado certamente na *Segunda consideração extemporânea*. A doença histórica, sobre a qual ele fala nesse texto, é pelo menos um dos panos de fundo para suas reflexões sobre ‘a *doença histórica como inimiga da cultura*’ (NL 27[81] 7.611), assim como sobre a ‘força e saúde da cultura’ (NL 37[4] 7.829), etc.”

²⁶⁶ “No *Nascimento* [...] Nietzsche não põe a eles nenhuma pergunta em específico, excetuando-se aquelas em que ele mesmo, implicitamente, traz à luz por meio de suas teses sobre essas circunstâncias. Parece-me discutível se, em geral, há no *Nascimento* perguntas genuínas. Em todo caso, fica claro que a maioria das supostas perguntas são apenas instrumentos literários à estruturação e animação da exposição.” (TONGEREN, 2010, p. 274).

suas preocupações pedagógicas do período. Contudo, em *Humano* e nos chamados escritos do segundo período, algumas mudanças já denunciam a radical transformação que se coloca em curso e que iremos observar nas questões de seus escritos tardios. São nestes escritos intermediários que pela primeira vez “o pensador coloca perguntas a si mesmo que não são retóricas, e que ele frequentemente não consegue responder; ele mesmo então se converte em uma pergunta para si próprio. E cada vez mais esse questionamento se refere à sua pergunta mesma.” (2010, p. 277). O que tem início *Humano* -embora não se efetive nesses escritos- é o processo de “autoquestionamento” (2010, p. 278) que é ensaiado em questões como a da individualidade do conceito de saúde (GC 120) e do questionamento do próprio filosofar como questão filosófica. Todavia, se ainda vacilante em seus escritos do segundo período, a partir de 1886 e no livro quinto de *Gaia Ciência* essa autorreferência crítica torna-se o centro de seu filosofar e das questões que ali são apresentadas como problemas.

Os primeiros quatro parágrafos do livro V d'A *gaia ciência* mostram claramente este importante ponto que atingimos. Cito o título: “*O que nos diz de importante nossa serenidade*” (FW 343 3.573); em que ele fala das consequências da morte de Deus (FW 344); “*Em que medida também somos ainda devotos*”, no qual tematiza a ciência e a busca da verdade (FW 345); “*Moral como problema*”, em que trata da moral; e a sequência é finalizada com um resumo sob o título “*Nossa interrogação*” (FW 346 3.579). Parece ser quase uma paródia ao famoso resumo de Kant da filosofia em três questões mais uma: “o que posso saber?”, “o que devo fazer?” e “o que me é lícito esperar?”, todas resumidas como “o que é o homem?”. O pensador questionou minuciosamente cada crença, cada ação e cada conhecimento, e agora se confronta com uma pergunta pessoal, descobrindo que a crença, a moral e a busca da verdade continuam a existir ainda nessa pergunta: “também em nós fala um ‘tu deves’” (M, *Prefácio* 4 3.3.16). Também a filosofia é sintoma de um corpo com sua saúde ou doença (FW, *Prefácio*). (TONGEREN, 2010, p. 280).

Essa autorreferência de seu perguntar, exercício de dobrar a dúvida sobre si mesmo, atua como uma nova estratégia de seu questionamento filosófico. Sem uma distinção cartesiana entre sujeito e objeto, indivíduo e cultura, o filósofo pode radicalizar suas questões na forma de um experimento filosófico, em uma crítica da cultura que se dá no próprio corpo do filósofo que realiza a crítica, em sua própria vivência filosófica (cf. GC, *Prefácio*, 3). Essa é a base desse novo experimento que identificamos aqui como a genealogia terapêutica de Nietzsche. Uma práxis em que “o perguntar se torna expressão de uma postura existencial do espírito livre, quando ele próprio nem sequer mais coloca as perguntas, mas antes que experimenta a si mesmo como ‘um local de encontros [...] de

perguntas e interrogações’, ali onde não é mais claro “quem de nós [...] aqui é Édipo, quem é a esfinge?” (JGB 1 5.15).” (2010, p. 281). Uma leitura similar a esta é feita por Campioni ao apontar a noção tratamento como eixo heurístico das diferentes nuances da escrita de Nietzsche:

“Monumento de uma crise”, *Humano, demasiado humano* é ao mesmo tempo “a história de uma doença e uma cura”. Juntamente com os dois volumes apêndices que o seguem em março e dezembro de 1979, pertence inteiramente à dura terapia que Nietzsche impôs a si mesmo. Nas introduções de 1886, Nietzsche eleva essa “vicissitude pessoal” a paradigma para aqueles que, representando a consciência da alma moderna, “mais espirituais, mais corajosos”, são os únicos que, experimentando mais do que os outros a possibilidade de doença (da transição), podem percorrer o caminho em direção da “nova saúde”. Tal comportamento (reassumido admiravelmente em *Ecce homo* e nos prefácios autobiográficos de 1886) não é fruto da consciência retrospectiva do filósofo que reconstrói o percurso realizado felizmente com a reconquista do “próprio feito” (CAMPIONI, 2011, p. 60).

Nessa linha de interpretação, poderíamos tomar o ano de 1886 como o início de uma nova estratégia crítica das artes médicas de Nietzsche, a partir desse ano, toda forma de crítica da cultura seria, em tese, uma crítica da cultura de si mesmo, onde o filósofo seria, ao mesmo tempo, laboratório, médico e espécime de uma cura radical empreendida pela crítica genealógica²⁶⁷. Essa nova estratégia da relação do filósofo com a cultura e suas possibilidades de transformação, agora passa invariavelmente pela experiência do corpo, i. é, pela sua vivência. E esse é o ponto de diferenciação entre as artes médicas tardias e pregressas de Nietzsche, entre o “médico da cultura” (NF-1872, 23[15]) e o “médico filosófico” (GC, Prólogo, 2). Em resumo,

[...] o médico da cultura descobre que ele mesmo é o paciente que convalesce, que ele é – tal como escreve no prefácio ao segundo volume de *Humano* (5 2.375) – “médico e doente em uma só pessoa”. Assim, só agora Nietzsche descobre efetivamente o que ele, em certo sentido, já sabia também no início dos anos 70, vale dizer, que um médico só consegue ajudar aos doentes de ele consegue ajudar a si mesmo. Mais ou menos como ele o diz com as palavras do evangelho (Lc 4,23): “médico, ajuda-te a ti mesmo, e então ajudarás também teu doente” (Za I, *Virtude* 2 4.100). (TONGEREN, 2010, p. 283).

²⁶⁷ Uma ideia similar a esta relação entre corpo e cultura foi descrita por Chaves em *Nietzsche e os destinos da “arte de curar”*: “A cultura, como o corpo para a medicina ou os textos antigos para o filólogo, deve ser considerada um complexo conjunto de diversos elementos, de diversos textos, de múltiplas intervenções e apropriações apoiadas no corpo. [...] O que o filósofo médico de fato descobre e ausculta é essa ligação absolutamente indispensável para que possamos compreender a nós mesmos e a nossa própria história, entre corpo e cultura. Todo o possível arsenal que ele pode sugerir como perspectivas de tratamento e cura decorrem, por princípio, de um diagnóstico da própria cultura na qual está inserido” (CHAVES, 2007, pp. 113-114).

O que se modifica, contudo, não é apenas o seu autorreconhecimento como médico e doente, mas o próprio local onde se dá a crítica da cultura mesma, a própria materialidade onde é realizado o experimento de sua crítica filosófica:

De um filósofo que considera e critica a cultura no sentido da totalidade das formas de expressão superiores e inferiores dos costumes e dos gostos de um povo, Nietzsche acabou por se desenvolver até um tal estado em que ele mesmo se torna, por assim dizer, uma práxis filosófica, na qual a cultura se comporta para consigo mesmo. Ali onde ele se converte em um ponto de interrogação, ou em “um local de encontro para perguntas e pontos de interrogação”, ali então o médico da cultura inicial, com sua relação de exterioridade para com a cultura criticada por ele, converte-se em uma forma na qual a cultura em si mesma – de uma maneira problematizadora e experimental – se relaciona consigo própria. Enquanto inicialmente ele estava interessado principalmente na relação entre o filósofo e a cultura (nos “efeitos do filósofo sobre os não-filósofos”, ou nos “efeitos culturais da filosofia em geral” NL 29[205] 7.712s), ele próprio, como filósofo, torna-se algo como um laboratório da cultura. (TONGEREN, 2010, p. 284).

Seguindo esse *insight* de Tongeren, poderíamos dizer que aquilo que reconhecemos como “*Heilkunst*” em Nietzsche, se solidifica na intersecção dessa nova forma de crítica e das temáticas de saúde que aparecem a partir de 1886. Isto é, justamente no período em que se dá abandono do salvacionismo inerente às propostas do “médico da cultura” e no nascimento de sua genealogia como interpretação do valor dos valores²⁶⁸. A nosso ver, o deslocamento de sua crítica da cultura para o corpo do filósofo, só é possível porque nestes últimos escritos Nietzsche não pretende mais reformar a cultura, mas sim, apresentar condições para o surgimento de novas formas individuais de vivência da cultura. Em outras palavras,

[...] ali as perguntas de Nietzsche, embora também tivessem como meta uma “crítica à cultura”, operariam sob a ótica de um novo experimento, um experimento em que a “crítica à cultura” não opera mais diretamente sobre a cultura, *in loco*, mas, no exercício autorreferente do filósofo consigo mesmo, ou seja, no próprio filósofo. “Ou ainda, para expressar no vocabulário médico de Nietzsche: o filósofo se torna ele mesmo clínico da cultura e, nessa clínica, ele exerce o papel de ‘médico e doente em uma pessoa’”. (SILVA, 2013, p. 23-24).

Nesse sentido, uma metáfora interessante para compreender tanto essa nova estratégia de crítica da cultura quanto a terapêutica que nela se expressa é a ideia de “autogenealogia”. Tomando de empréstimo essa ideia, apresentamos a seguir uma interpretação do conceito de autogenealogia como chave de leitura para a *Heilkunst*

²⁶⁸ (cf. 2.2.2- O valor da genealogia de Nietzsche).

nietzschiana.

Foram nas aulas e textos de Jorge Viesenteiner que pela primeira vez tivemos contato com a ideia de “autogenealogia”²⁶⁹. Em seu texto mais recente, que trata especificamente da estrutura semântica e formal do conceito, Viesenteiner define a autogenealogia como um exercício filosófico; uma nova “práxis autogenealógica” que se expressa na passagem de uma filosofia de crítica à cultura à ampliação das bases da própria crítica filosófica, realizada através do distanciamento dos métodos tradicionais e no deslocamento de sua crítica para uma autocrítica:

Referir-se então à autogenealogia implica justificar, em primeiro lugar, o movimento conceitual que autorize, intratextualmente, a passagem de uma genealogia da moral para uma práxis autogenealógica de forma plausível. [...] Minha hipótese nesse primeiro movimento do texto consiste em compreender o conceito de genealogia em seu registro crítico, em necessária conexão com uma práxis interrogativa fomentadora de um distanciamento metódico, cuja correlação amplia a margem de atuação do conceito de genealogia, autorizando seu emprego não apenas à moral, mas também em relação à tradição filosófica da verdade e inclusive em relação à autocompreensão genealógica de si mesmo. [...] Minha hipótese é que precisamente aquilo que era elaborado por Nietzsche até 1887 em *Para genealogia da moral*, especialmente pensado com vistas à cultura, é efetivado nos textos de 1888, agora com vistas a si mesmo. Ou seja, as reflexões sobre os dramas do destino da alma expressos com a pergunta “O que significam ideais ascéticos?”, analisados em interlocução com a arte, filosofia, ciência e religião, são desdobrados individualmente em 1888 no próprio Nietzsche, como práxis de diferenciação em relação a cada um desses domínios da cultura, em seus respectivos livros: arte em *O caso Wagner*, filosofia e ciência no *Crepúsculo dos ídolos* e religião em *O anticristo*. Esse movimento argumentativo culmina justamente em *Ecce homo*, na medida em que Nietzsche converte a si mesmo em instância argumentativa, cujo procedimento é realizado por meio de uma autoencenação filosófica (2015, p. 105-106).

Como se percebe, sem dúvida alguma a ideia de uma “genealogia” autorreferente é uma ideia muito interessante, mais ainda, se levarmos em consideração que nossa pesquisa se baseia na hipótese de que a genealogia terapêutica de Nietzsche é construída como reflexo de uma vivência. Como já apresentamos em nossa discussão, o

²⁶⁹ As aulas que aqui mencionamos ocorrem nos anos de 2012 e 2013, no curso de mestrado e doutorado em filosofia da PUC-PR. Com relação aos textos publicados por Viesenteiner que tratam especificamente dessa temática, destacamos: VIESENTEINER, L. J. **Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 189-214, jul./dez. 2014.; VIESENTEINER, L. J. **Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche**. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, v. 20, n. 2 (2015), pp. 105-119.; VIESENTEINER, L. J. **Autogenealogia e Reivindicação de Objetividade Moral em Nietzsche**. PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V. 21, N. 2, P.127-159, JUL./DEZ. 2016. Sobre a mesma temática (autogenealogia) também poderíamos mencionar o trabalho de: PASCHOAL, A. E. **Autogenealogia: Acerca do “tornar-se o que se é”**. Dissertatio [42] 27 – 44 verão de 2015.

procedimento genealógico é o resultado de um acúmulo de experiências, ensaios, e técnicas, que se compõem em uma difusa história de tentativas e apropriações. Das técnicas filológicas, passando por sua heterodoxa especulação filosófica, à reforma da cultura e suspeita sobre o valor da moral, encontramos a base de uma perspectiva crítica que se torna mais complexa à medida em que o filósofo percebe a si mesmo como doente e como partícipe da moral que é criticada.

Partindo do pressuposto crítico da genealogia²⁷⁰, Viesenteiner argumenta que os escritos de 1888²⁷¹ podem ser compreendidos como uma forma de “distanciamento da situação na situação” (cf. VIESENTEINER, 2012, p. 149), ou seja, eles representam, no contexto daquela crítica, a ampliação e transfiguração de “[...] suas principais heterodoxias filosóficas” (2012, p. 148). Trata-se de um movimento crítico que não pode mais deixar de voltar sobre si mesmo a crítica que antes era feita a cultura, desconfiando neste caso, dos elementos mais básicos que fundamentam a própria ideia de crítica filosófica e o fundo de moralidade que lhe acompanha. No contexto desse “distanciamento”, o próprio atuar da crítica genealógica não pode mais ser relegado aos estatutos de compreensibilidade habituais:

O distanciamento metódico capaz de evidenciar as cristalizações morais tem como ferramenta constitutivamente necessária a práxis interrogativa, não apenas para enxergar a “moral como problema”, mas ao lado de tal práxis, para ampliar o conceito de genealogia a outros domínios da cultura e pôr em marcha o mesmo programa de des-velamento de sedimentações. (2015, p. 108).

Dessas novas sedimentações de sua crítica, a saúde com toda a certeza ocupa um

²⁷⁰ Como demonstra Viesenteiner, a ideia da genealógica como crítica pode ser resumida como uma profunda “suspeita contra aquelas morais “que se voltam para ‘todos’, pois generalizam onde não é lícito ser generalizado – todas falando incondicionalmente, tomando-se a si incondicionalmente”. A deshistoricização da moral atinge seu ponto de culminância, escreve Nietzsche em *A gaia ciência* (GC), ali onde a moral mesma não é mais vista “como problema”, mas antes, com os filósofos todos exigindo apenas a “fundamentação da moral”, apesar da moral mesma, porém, vigorasse como “dada”, isto é, sedimentada, cristalizada e convertida em autoevidente no interior de uma cultura. O programa da genealogia como “crítica”, nesse caso, na medida em que se pergunta pelo “valor desses valores”, consiste precisamente em “pôr em questão” aqueles valores que eram tidos como “dados, como efetivos, como além de quaisquer questionamentos”. A genealogia crítica radicaliza os esforços de uma mera “*Entstehungsgeschichte*” [história de surgimento], visto que uma “crítica” pressupõe pôr em evidência e destacar o que, se tornou demasiado invisível e inquestionável em uma estrutura, inclusive além de qualquer questionamento no interior da própria história de surgimento dos valores. A historicização de valores é um importante instrumento cuja função é operar um distanciamento metódico das determinações dominantes e hegemônicas da época, mas que é radicalizado quando o programa crítico põe em evidência suas próprias estruturas que se tornaram demasiadas autoevidentes no interior desse processo.” (VIESENTEINER, 2015, p. 107).

²⁷¹ Diferente de Viesenteiner, retrodatamos essa postura autorreferente da crítica nietzschiana ao ano de 1886 e ao contexto dos novos prefácios e da retórica de saúde que passa a dominar seus escritos.

lugar destaque. Como elemento disruptivo à própria ideia de verdade, o conceito de saúde nietzschiano é a pedra angular da transfiguração de sua crítica da cultura em um diagnóstico do corpo, na autogenealogia de suas experiências de saúde e doença, de ganho e perda de potência de vida como pontos centrais de sua experimentação filosófica.

2.2.4 – O pressuposto fisiopsicológico de Zarathustra ou a necessidade de saúde da “grande saúde”²⁷²

Na descrição da nefasta história da psicologia moral, Nietzsche estabelece -assim como em seus primeiros anos como filólogo - um percurso de coerência especulativa no qual indícios e fontes são compreendidos como elementos de apoio àquela que se apresenta como a “tarefa da descrição” (BM 186): a crítica e apresentação de uma perspectiva mais coerente para a história da moral. Isto é, a improvável (leia-se sem evidências) mas ainda plausível história das variações de perspectivas morais e tipos de “senhores” e “escravos”, “dominantes” e “dominados” (BM 260), “fortes” e “fracos”, que aparecem de forma silenciosa no contexto da formação dos ideais do Ocidente. Foi nesse roteiro que se tornou possível, como em seus primeiros experimentos filosóficos, realizar uma crítica a elementos que tradicionalmente são desprovidos de fontes históricas tradicionais, como é o caso da moral e a história psicológica de suas transformações. Foi através dessa informada especulação filosófica que sua genealogia terapêutica, à revelia do naturalismo científico de seu tempo, foi capaz de identificar que não são os fortes, saudáveis e potentes aqueles que são vitoriosos na história da moral, mas sim os indigentes, os doentes e degenerados, eles sim são a maioria, “eles”, definitivamente venceram. A pergunta, portanto, sobre “aonde pertence nosso mundo moderno, se na exaustão ou ascensão?” (NF-1888,15 [20]) é definitivamente negativa.

Esse é o drama, portanto, da história da moral diagnosticada por Nietzsche e que nos é apresentada em *Além de Bem e Mal* e em *Para Genealogia da Moral* como sendo o resultado de uma silenciosa fábrica de ideais (*Ideale Fabrizirt*) (GM, I, 14). Não apenas a vitória dos doentes e malogrados, mas o deliberado cultivo daquela perspectiva “que

²⁷² Neste item, buscamos avaliar a ideia de “ser no fundo sadio” (EH, porque sou tão sábio, 2) e a saúde do tipo “forte”. Nossa pretensão aqui é compreender a quem se dirige a terapêutica nietzschiana, e com que intuito seria necessário falar de uma Heilkunst, pois, se a princípio, já se é no fundo sadio.

tudo apequena” (ZA, prólogo, 5) e que

“[...] se revela como uma monstruosa inversão e auto-contradição, pela qual uma determinada forma de vida se volta contra as mais poderosas fontes de energia vital, levando a efeito uma formidável empresa cultural de rebaixamento de valor, de cultivo seletivo do humano para o pequeno”. (GIACÓIA, 2004, p. 121).

Essa perspectiva, gestada no seio da debilidade fisiológica (HH, prólogo, 2), se apresenta como uma verdadeira norma para o homem moderno. A pequenez é sua virtude, sua felicidade, com esse tipo homem: **“A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena.** Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa. 'Nós inventamos a felicidade' – dizem os últimos homens [...] [Grifo nosso] (ZA, Prólogo, 5). Ora, como se observa, o texto de Nietzsche nesse ponto é claro, o homem moderno é uma doença, ele é o resultado de um direcionamento que tem por meta o cultivo de um tipo “pequeno”, civilizado, representante máximo daquele animal que pode ser classificado como doente e neurótico em uma só pessoa: “o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão...” (AC 3). Com o homem moderno: “Tudo ficou menor!” (ZA, III, Da virtude que apequena, 1) e o ideal de vida [a que degenera] passou a valer mais que a vida mesma.

É assim que Nietzsche chega à conclusão de que no presente estado dos valores da sociedade ocidental, um tipo mais vigoroso e potente do tipo humano só poderia vir-a-ser como um “acaso feliz” [*Glücksfall*], um acidente, uma ilha de saúde em meio ao oceano de decadência do que foi “cultivado” até então:

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (- o homem é um *final* -); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo *querido*. Ele foi, isto sim, o mais temido, foi praticamente o temível até agora; - e a partir do temor foi querido, cultivado, *alcançado* o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão... (AC 3).

Essa interpretação é corroborada nos comentários de Nietzsche sobre Darwin, em especial, em sua inversão da perspectiva do naturalista inglês e seus exegetas como Herbert Spencer²⁷³. A revelia dos naturalistas Nietzsche compreende que os tipos mais

²⁷³ Sobre a relação Darwin, Nietzsche e Spencer, ver: MOORE, Gregory. **Nietzsche, Biology and Metaphor** - New York: Cambridge University Press, 2002.

ricos, “os acasos felizes do homem” (GM, III, 14), seriam também os tipos mais raros, aqueles que mais se expõem ao perigo e que tem contra si a imensidão do “grande número” de malogrados. Via-de-regra, um tipo “bem logrado”, tal como um bom vinho, tende a ser diluído na imensidão de tipos comuns. Seguindo essa interpretação, o filósofo alemão associa a perspectiva darwinista ao idealismo daquelas leituras tipicamente inglesas (GM, I, 1), que estabelecem a moral Ocidental ou a sociedade contemporânea como o produto de uma história “azul” de “progresso” e melhoramento. Afinal, a despeito do que deseja indicar a tese da “luta pela existência” [a vitória de um tipo forte], é geralmente o oposto o que demonstrado pela história:

Quer-se formular a realidade por meio da moral – assim diz essa moral: os medíocres têm mais valor do que as exceções, as configurações de decadência [*Decadenz-Gebilde*], mais que os medíocres, a vontade de nada predomina sobre a vontade de vida – e o alvo geral [*Gesammtziel*] é, portanto, expresso de modo cristão, budista, schopenhaueriano: melhor não ser do que ser. [...] Eu vejo todos os filósofos, eu vejo a ciência de joelhos diante da realidade [*Realität*] de uma luta pela existência [*Kampfs ums Dasein*] às avessas, como ensina a escola de Darwin – a saber, em toda parte o que predomina, o que sobrevive, compromete a vida, o valor da vida. (NF-1888, 14[123])²⁷⁴.

Assim, se por um lado como Darwin, Nietzsche também concebe a vida como luta e tensão, por outro lado, sua leitura parte do princípio da abundância e da riqueza, em resumo, luta-se para a ampliação do poder, sendo a sobrevivência, isto é, “a luta pela existência” [*the struggle for existence*] (DARWIN, 1909, p. 76)²⁷⁵, algo até mesmo secundário. Como ele menciona em *O Crepúsculo dos Ídolos*:

No que toca à célebre “luta pela vida”, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo poder... (CI, Incursões de um Extemporâneo 14).

Essa contra interpretação da luta pela vida como luta pelo poder, embora não apresente uma sustentação direta na ciência biológica contemporânea, é com toda a

²⁷⁴ Tradução de Wilson Frezzatti (2010, p. 414).

²⁷⁵ Como se sabe, para Darwin a vida se apresenta como um espaço de constante luta e disputa entre as espécies, uma violenta e ininterrupta batalha pela sobrevivência, por alimentos, por recursos. Uma batalha constante e feroz pela manutenção da vida, da prole, do grupo, de espécies contra espécies, com o único objetivo de conservar-se frente as dificuldades e adversidades da natureza, ou, nas palavras do próprio autor: “*struggle for existence*” (DARWIN, 1909, p. 76). Essa “luta pela existência”, sobrevivência e conservação seria o motor mais básico da vida em todos os seus níveis (DARWIN, 1909, p. 76-92). Em 1868, Darwin menciona o termo “batalha pela vida” [*battle for life*] em sua obra intitulada: *The Variation of Animals and Plants under Domestication*. (cf. DARWIN, 1868, p. 6).

certeza uma excelente ferramenta para a compreensão da “evolução” das relações de poder e da construção de valores morais. Pois, definitivamente, o “espetáculo indesejado” (NF-1888,14[123]) que representa a “moral do apequenamento” não é nenhuma síntese de excelência. Pelo contrário, são os doentes e degenerados os vitoriosos.

Todavia, ainda é necessário responder: porque isso ocorre? Porque os degenerados tornaram-se os vitoriosos na história da moral Ocidental? Nietzsche responde essa questão em uma anotação do início de 1888, neste caso, indicando como resposta a já mencionada diluição numérica dos tipos bem sucedidos: “por que a seleção a favor das exceções e dos acasos bem-sucedidos não se realiza: [porque] os mais fortes e os mais bem sucedidos são fracos quando têm contra si os instintos de rebanho organizados, a pusilanimidade dos fracos, a superioridade numérica.” [VCS] (NF-1888,14[123])²⁷⁶. Em resumo, “O grande número tornou-se senhor; o democratismo dos instintos cristãos venceu...” (AC 51). Intuída já em *Aurora*, e em sua crítica ao “rebanho” de *Humano*, essa tese expressa o dilema do tipo grande de homem frente a modernidade. Ele é uma exceção, um “acaso feliz” (AC 3).

Seguindo essa linha de interpretação, não seria um exagero afirmar -a partir da leitura de sua genealogia como *Heilkunst*- que sua “arte de cura” pode ser destinada a apenas alguns poucos, àqueles que, no melhor sentido de “tipos de exceção”²⁷⁷, seriam

²⁷⁶ “O que mais me surpreende, ao dar-me conta dos grandes destinos [*Schicksale*] dos homens, é ver sempre ante meus olhos o contrário do que hoje Darwin com sua escola vê ou quer ver: a seleção a favor dos mais fortes, dos melhores dotados, o progresso [*Fortschritt*] da espécie. É precisamente o contrário que se toca com as mãos: a supressão dos acasos bem sucedidos, a inutilidade dos tipos superiores adaptados [*geratenen*], o inevitável tornar-se senhor [*Herr-werden*] dos medíocres, mesmo dos tipos abaixo da média. Sendo que não nos foi indicada a razão do homem ser a exceção entre as criaturas, eu me inclino ao preconceito [*Vorurtheil*] de que a escola de Darwin se enganou em toda parte. Essa vontade de potência [*Wille zur Macht*], na qual eu reconheço a razão e o caráter últimos de toda mudança, coloca-nos nas mãos o meio de saber precisamente por que a seleção a favor das exceções e dos acasos bem-sucedidos não se realiza: os mais fortes e os mais bem sucedidos são fracos quando têm contra si os instintos de rebanho organizados, a pusilanimidade dos fracos, a superioridade numérica. Minha visão global [*Gesamttaspekt*] do mundo dos valores mostra que, nos valores supremos que hoje estão suspensos acima da humanidade, não são os acasos bem sucedidos, os tipos selecionados que têm o domínio: pelo contrário, os tipos da decadência – talvez não haja nada mais interessante no mundo que esse espetáculo indesejado...” (NF-1888,14[123]). Tradução de Wilson Frezzatti (2010, p. 413-414).

²⁷⁷ “Se é normal a condição doentia do homem — e não há como contestar essa normalidade —, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os acasos felizes do homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes. Isto é feito?... Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos. Isto é sabido?... Grosso modo, não é absolutamente o temor ao homem, aquilo cuja diminuição se poderia desejar: pois esse temor obriga os fortes a serem fortes, ocasionalmente tímidos — ele mantém em pé o tipo bem logrado de homem. O que é de temer, o que tem efeito mais fatal que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande nojo ao homem; e também a grande compaixão pelo homem.” (GM, II, 14).

capazes de exercer sobre si o rigor necessário à uma vivência de “grande saúde” (GC 384), ou seja, aqueles que vivem a despeito do “grande número” e que tem sua própria existência como uma declarada oposição aos valores da moral da *décadence*, como verdadeira guerra aos valores do “bem comum”. Afinal,

O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado em si, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores. (GM, I, Nota).

Como deixou claro em *Ecce Homo*, foi o fato de ser fisiologicamente sadio (EH, porque sou tão sábio, 2) aquilo que permitiu ao filósofo experimentar uma nova perspectiva de saúde, mais profunda e complexa. Foi, sobretudo, porque era já no fundo sadio que a saúde lhe apareceu como horizonte de possibilidade e a compreensão do adoecimento pôde pela primeira vez ser compreendida como um “enérgico *estimulante* ao viver, ao mais viver”:

Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios certos contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam. [...] Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso — qualquer fisiólogo admitirá — é ser no fundo sadio. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais-viver. De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear — fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia... (EH, porque sou tão sábio, 2).

Nesse contexto, é possível supor que existe uma distinção nos textos de Nietzsche referente ao potencial de saúde dos tipos decadentes e aqueles espíritos mais afortunados. De um lado, teríamos àqueles que são uma minoria, mas que são providos daquela “força plástica” (GC 382) e “disposição” (EH, porque sou tão sábio, 2) para a saúde de que repetidas vezes trata sua filosofia; por outro, teríamos “doentes” como o “último homem” (ZA, prólogo, 5), aqueles que são desprovidos do impulso para cima e daquele “pressuposto fisiológico” que é identificado em *Ecce Homo* como uma característica fundamental de Zaratustra: a “grande saúde” (EH, Zaratustra, 2). Para os primeiros e raros, aqueles que são geralmente frutos de um “acaso feliz” (AC 3) e disposição para a saúde, uma *Heilkunst* das doenças que acompanham a modernidade é sem sombra de

dúvida uma realidade passível de concretude, afinal, são eles que possuem aquilo que Nietzsche chamou de “pressuposto fisiológico” para o saudável (EH, porque sou tão sábio, 2).

A compreensão desse processo demanda que possamos assumir uma interpretação transfigurada de saúde, neste caso, aquela perspectiva não linear de saúde e doença que Nietzsche expressou com o paradoxal conceito de “grande saúde”. Como se sabe, a ideia de transfigurar conceitos -a ressignificação de uma palavra ou termo- é uma prática recorrente nos escritos de Nietzsche, sendo essa, particularmente válida para o uso da palavra “grande” [*Grosse*]. Como demonstrou Oliveira, o uso do adjetivo prefixado *Grosse* (“Grande Saúde”, Grande Política”, “Grande Razão”, “Grande Homem”) translitera o sentido de seu sufixo e expressa “[...] a ideia de um para além, não num sentido metafísico e transcendente –radicalmente avesso a toda a filosofia nietzscheana – mas de uma superação a partir da radicalização das vivências tidas como hostis à vida” (OLIVEIRA, 2011, p. 114). Através dessa mudança de sentido, Nietzsche pretende indicar uma superação das formas tradicionais de fixidez e dualismo que podem ser geralmente associadas à ideia de conceito²⁷⁸. Desse modo, tudo aquilo que é adjetivado pelo termo “grande” [*Grosse/Grossen*] se refere, portanto, a um conceito transliterado, refundido sob uma ótica diversa àquela tradicional, ou seja, através da adjetivação grande tem-se um novo conceito. Como apontou Faustino ao falar de ao falar de Stegmaier:

[...] os “grandes” conceitos de Nietzsche parecem ainda muitas vezes (ainda que nem sempre) possuir uma outra particularidade, nomeadamente, o facto de serem fortalecidos, engrandecidos, potenciados precisamente pelo seu suposto contrário. Assim se poderá interpretar, por exemplo, a “grande razão” – a razão do corpo, que transforma a “pequena razão”, a razão tradicional, em sua ferramenta e instrumento –, o “grande amor” – o de Zaratustra pela humanidade, por exemplo, que é no entanto reforçado por um grande desprezo pela humanidade presente –, a “grande liberdade” – aquela que é, porém, a mais sobrecarregada de obrigações e de uma “pesada culpa” (UB III 8) –, a “grande seriedade” – que se constitui, precisamente, através de uma “paródia” relativamente a tudo o que até então fora considerado sério –, e também a “grande saúde”. Neste sentido, a grande saúde seria então aquela que, longe de ser diminuída, enfraquecida ou destruída pelo seu suposto contrário, a doença, antes seria por ela fortalecida, potenciada, exponenciada. (FAUSTINO, 2014, pp. 278-279).

²⁷⁸ Como apontou Zaratustra, tal como um rio, os conceitos são coisas fluidas e não entidades: “Quando há pranchas sobre a água, quando passarelas e parapeitos se erguem sobre a corrente: então ninguém acredita, em verdade, naquele que diz: ‘Tudo flui’. Pelo contrário, até os imbecis o contradizem. ‘Como’, dizem eles, ‘tudo flui? Passarelas e parapeitos estão acima do que flui!’ ‘Acima do que flui está tudo firme, todos os valores das coisas, pontes, conceitos, todo o ‘bem’ e o ‘mal’: tudo isso está firme!’” (ZA, De velhas e novas tábuas, 8).

Neste caso, aquilo que antes, como “saúde” no sentido tradicional era a normalidade ou a ausência de doença, à ótica da “grande saúde” pode ser até mesmo a necessidade do adoecer como forma de experimento para a vida e seu fortalecimento. A noção de saúde que é compreendida assim como uma ressignificação do termo “grande saúde” se apresenta paradoxalmente como um experimental jogo de tensões entre saúde e doença, de constante ganho e perda. Como experimento, a “grande saúde” é mais uma ferramenta à disposição para a sabotagem das estruturas formais da compreensibilidade, pois contrário do princípio do ser de Parmênides, a grande saúde não é, pois tão logo a possua é preciso abandoná-la e pôr-se novamente em experimentação com a doença (GC 382). Essa ousadia experimental, um verdadeiro desperdício de forças para aquele tipo mais debilitado, que quer apenas “sobreviver”, é sem dúvida alguma algo que demanda, ainda que em potência, uma disposição inicial para a vida, para cima. Isto é, para que sequer possa ser experimentada a “grande saúde” pressupõe saúde, ou melhor, “ser no fundo sadio” (EH, porque sou tão sábio, 2).

Frente esse cenário, torna necessário perguntar como se dá a relação desses tipos sadios com a terapia de Nietzsche, afinal, se a base para toda “grande saúde” (EH, Zarathustra, 2) é “ser no fundo sadio” (2), há ainda a necessidade de uma terapia?

O aforismo 370 do livro V de *Gaia Ciência* pode ser instrumental tanto como uma resposta dessa questão como para uma acertada compreensão da relação desses “tipos de exceção” com o procedimento terapêutico que faz parte de nossa hipótese. Neste, comenta o filósofo:

Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, **os que sofrem de abundância de vida**, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. [grifo nosso] (GC 370).

Primeiramente, é preciso atentar para a generalização feita por Nietzsche para a necessidade de remédios e cuidados: “Toda arte, toda filosofia [...]”, diz o filósofo, pressupõem sempre “sofrimento e sofredores” (GC 370). Podemos conjecturar a partir dessa generalização que aí pode ser incluída também a sua própria, aquela filosofia que, ao menos em hipótese corresponderia aos tipos sadios. A questão, portanto, não é apenas

saber se uma terapia é possível frente a premissa fisiopsicológica da grande saúde, mas sobretudo: porque e do que sofrem esses tipos sádios? Por qual razão um indivíduo em que a vida é abundante e transbordante se disporia a qualquer forma de filosofia como forma tratamento? Afinal, não era: “ser no fundo sadio”²⁷⁹ o elemento mais básico de sua recuperação e disposição para a vida?

Esse não parece ser o caso. Pois se a disposição para a saúde fosse o suficiente, não seria necessário nenhuma filosofia ou genealogia terapêutica, bastaria que se permitisse à natureza seguir seu curso; numa espécie de *laissez aller* guiado por um naturalismo confesso. Definitivamente, não é essa a ideia presente no aforismo em que Nietzsche realiza uma associação entre a necessidade de ter saúde para alcançar a saúde:

Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios certos contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam. **Como *summa summarum* [totalidade] eu era sadio,** como ângulo, como especialidade era *décadent*. [...] **Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo:** a condição para isso — qualquer fisiólogo admitirá — é ser no fundo sadio. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico estimulante ao viver, ao mais-viver. De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear — fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia... [grifo nosso] (EH, Porque sou tão sábio 2).

Como se observa, a primeira condição da *Heilkunst* nietzschiana é de fato “ser no fundo sadio”, contudo, como expressa o filósofo, o processo não para por aí, pois a experimentação com as doenças, com a moral doente e suas consequências é uma parte integral desse procedimento de cura de que fala o supracitado aforismo. Fazer dessa “vontade de saúde, de vida, a [sua] filosofia” [VCS] (EH, porque sou tão sábio 2) é expor-se ao perigo e adoecer para só para novamente recuperar a saúde. A máxima “Ser no fundo sadio”, portanto, não dever ser compreendida como uma garantia²⁸⁰, embora seja

²⁷⁹ “Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é ser no fundo sadio. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico estimulante ao viver, ao mais-viver” (EH, Por que sou tão sábio, 2).

²⁸⁰ Lembramos aqui do papel do sacerdote ascético e de seu papel como “feiticeiro e domador de animais de rapina” (GM, III, 15). Como disse o filósofo: “O sacerdote é a primeira forma do animal mais delicado, que despreza mais facilmente do que odeia. Não lhe será poupado fazer guerra aos animais de rapina, uma guerra de astúcia (de “espírito”) mais que de violência, está claro — para isto lhe será necessário, em certas circunstâncias, desenvolver-se quase que em um novo tipo de animal de rapina, ou ao menos representá-lo — uma nova ferocidade animal, na qual o urso polar, a elástica, fria, expectante pantera, e também a raposa,

um pré-requisito para a grandeza, é ainda aquela arte de cura, o “tomar a si mesmo em mãos” (2), a tarefa necessária àquele que, pelo menos em potência, é capaz de vislumbrar uma vivência de “grande saúde”. Tal como foi expresso no livro quinto de *Gaia Ciência*: “a grande saúde — uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...” (GC 382). Essa atitude experimental frente a doença é uma das mais concretas evidências da arte de cura nietzschiana:

[...] híbris é nossa atitude para com nós mesmos, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos vivissecionamos nossa alma: que nos importa ainda a “salvação” da alma! Depois curamos a nós mesmos: estar doente é instrutivo, não temos dúvida, ainda mais instrutivo que estar são — os que tornam doente nos parecem mesmo mais necessários do que homens de medicina e “salvadores”. Violentamos a nós mesmos hoje em dia, não há dúvida, nós, tenazes, quebramos da alma, questionadores e questionáveis, como se viver fosse apenas quebrar nozes; assim nos devemos tornar cada vez mais passíveis de questionamento, mais dignos de questionar, e assim mais dignos talvez — de viver?... (GM, III, 9).

Essa vivissecção experimental permite conjecturar o conceito de grande saúde como uma estratégia de subversão das estruturas lineares entre doença, remédio e cura. Pois à ótica da grande saúde não só não pode haver uma cura no sentido tradicional da afirmação, como a própria ideia de saúde, doença e busca da saúde parecem se fundir em um exercício de “restabelecimento” (1), uma verdadeira e confessa práxis de sua genealogia-terapêutica:

Restabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*... Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* **este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência**, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para deslocar perspectivas: **razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “transvaloração dos valores”** (EH, por que sou tão sábio, 1).

Sem deixar de lado a clara afirmação do caráter individual de sua crítica -“talvez somente para mim seja possível uma ‘transvaloração dos valores’”- com essa linha de

parecem juntados numa unidade tão atraente quanto aterradora. Supondo que a necessidade o obrigue, ele andará entre os outros animais de rapina, sério como urso, venerável, prudente, frio, superior-enganador, como arauto e porta-voz de poderes misteriosos, decidido a semear nesse terreno, onde puder, sofrimento, discórdia, contradição, e, seguro bastante de sua arte, fazer-se a todo instante senhor dos sofredores.” (GM, III, 15).

interpretação devemos compreender, que apesar de sua disposição para a saúde, o tipo “no fundo sadio” está mergulhado naquelas mesmas dificuldades e necessidades que os tipos que “sofrem de empobrecimento de vida”, embora diferentes, estão todos no mesmo jogo de vontades de poder, imersos no mesmo pântano conceitual da moralidade de *décadence*. Afinal,

as mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem — um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto —, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. (BM 242).

É frente esse cenário que uma disposição natural “para cima” e para a vida se torna indispensável, porém, não o único fator necessário ao médico que é capaz de “curar-se a si mesmo” (EH, Porque sou tão sábio 2). Pois esse “homem forte, caso singular e de exceção” (BM 242), também tem de construir a si mesmo; também esse homem do futuro tem de se livrar dos “instintos ruins” [*schlechten Instinkte*], “pois todos temos ainda no corpo, de algum modo, os instintos ruins, cristãos” (AC 59), e para tanto, é imperativo desenvolver uma “arte de cura” [*Heilkunst*].

2.2.5- Sobre o destino da terapia nietzschiana

Partindo da hipótese nietzschiana de um tipo de exceção, particularmente, da ideia de que se coloca como tarefa propedêutica de um tipo destacado: cultivar novas formas de saúde. Gostaríamos de apresentar a hipótese de que no pensamento de Nietzsche, não existe qualquer possibilidade de se pensar em uma reconstrução ou recuperação da cultura decadente. Esse projeto soteriológico ficou relegado ao passado, ao tempo em que o progresso e uma reforma material da educação ainda era uma de suas preocupações filosóficas.

Uma ideia muito similar a essa argumentação acerca da impossibilidade de uma reforma da cultura de *décadence* nos foi apresentada por Scarlett Marton em um texto que, pelo menos em seu título, argumenta pela impossibilidade de uma terapêutica em Nietzsche. Ao comentar a interpretação de Müller-Lauter em *Décadence, um diagnóstico*

*sem terapêutica*²⁸¹, Marton nos oferece uma interpretação do conceito de *décadence* que, a despeito da aparência, não apresenta uma crítica direta à ideia de terapêutica em Nietzsche, mas por outro lado, justifica nossa hipótese da impossibilidade de uma terapia para a cultura decadente. Ao apontar para os vícios da cultura de *décadence* apresentada no célebre texto de Müller-Lauter, Marton atenta para o fato de que o debate acerca da *décadence* wagneriana seria uma das mais concretas evidências da impossibilidade de uma terapêutica nietzschiana, afinal, Nietzsche definitivamente apresenta um diagnóstico sem terapêutica à cultura socrático-wagneriana, aquela que, em sua leitura, “resume a modernidade” (CW, Prólogo) em sua *décadence*²⁸².

Ora, aqui não é possível discordar da autora, pois, de fato não é mais possível falar de terapêutica nietzschiana se, por terapia compreendermos uma tentativa de tratar ou recuperar tipos decadentes, sejam estes indivíduos ou culturas. Como ilustrado em *O Anticristo*, “nada é tão pouco sadio, em meio à nossa pouco sadia modernidade [...]” (AC 7) como a cultura decadente representada pela “religião da compaixão” e “santidade” (AC 51), esse tipo de perspectiva, não possui qualquer possibilidade de terapia ou recuperação da saúde, pois sua condição é, como confessa o filósofo, a do “corpo empobrecido, enervado, **incuravelmente corrompido!**...” [grifo nosso] (AC 51), neste caso, o melhor

²⁸¹ Publicado nos Cadernos Nietzsche número 6, esse breve texto de Marton é uma espécie de apresentação e resenha do texto de Müller-Lauter que segue publicado nesta mesma revista imediatamente após o comentário da autora. No caso, trata-se do texto de Wolfgang Müller-Lauter, intitulado: *Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*.

²⁸² No que se refere ao tema da terapêutica, notamos que o próprio Müller-Lauter citado por Marton não menciona ou aponta em momento algum a ideia de terapia ou terapêutica como um problema. Muito pelo contrário, na verdade, o termo “médico” e “cura” aparece frequentemente em seu texto associado à ideia da possibilidade de uma cura daquela vivência doentia, aquela que é expressa pela cultura de *décadence*. Uma cura, no entanto, que só é possível a partir do horizonte de tipos fisiopsicológicos específicos, aqueles que carregam consigo uma disposição para a grande saúde. Esse caráter individual e particularista das artes médicas de Nietzsche é destacado por Müller-Lauter em sua menção à falsa tentativa de cura de Sócrates: “Sócrates torna-se senhor dos instintos, na medida em que produz “contra os desejos sombros uma permanente luz do dia”. Nietzsche fala nessa relação, retomando um conceito do *Nascimento da tragédia*, da “superfetação do lógico” em Sócrates (NT 13). A razão que se expande anômala luta contra os instintos e os enfraquece. Perturba-se com isso a cooperação orgânica das funções fisiológicas. Esta permanece em *décadence*; apenas recebe uma outra forma de expressão. Sócrates é um médico, que só cura em aparência. Seus meios até preservam do perecimento no confronto dos instintos, mas apenas protelam a decadência. O médico, que põe um fim à *décadence*, não é Sócrates, mas a morte. Por fim, Sócrates queria morrer; talvez porque soubesse que assim correspondia à mais íntima intenção da *décadence*”. (1999, p. 19). Poucas linhas adiante, Müller-Lauter nos faz lembrar as estratégias do falso médico e enfermeiro da *décadence*: o sacerdote ascético. Aquele que é incapaz de tratar o sofrimento e que com suas “pequenas terapias” pode apenas realizar uma “medicação de afeto”, um hipnotismo e hipertrofia da vida, o adormecimento, isto é, uma prática curandeira cujo objetivo -assim como na música de Wagner- não é o efeito terapêutico realizado pelo engrandecimento do humano, da vontade de poder no homem, é, pelo contrário, sua castração, a diminuição de seu poder e o amortecimento de seus afetos.

mesmo seria aplicar-lhe “uma alfinetada para que ele estoure [...] Ser médico nisso, ser implacável nisso, nisso manejar o bisturi” (AC 7).

No sentido oposto à leitura de Marton, que pressupõe um diagnóstico sem terapêutica à cultura de *décadence*, encontrarmos a interpretação terapêutica de Marta Faustino. Para a autora, o texto de Nietzsche não apenas apresenta uma terapia como pano de fundo de suas discussões filosóficas, mas tem como objetivo central de suas heterodoxias filosóficas a recuperação da própria cultura que é criticada. Logo na introdução de sua tese²⁸³ a autora chama a atenção para o fato de que:

[...] à semelhança do que fizeram Epicuro, Epicteto ou Sêneca, também Nietzsche se terá visto a si próprio como um médico (ou, mais concretamente, como um “médico da cultura”) e aspirado por novos “médicos filosóficos”, que pudessem dar continuidade ao seu projecto e completar a sua tarefa. Por último, mas de forma mais fundamental ainda, é nossa convicção que no núcleo do projecto filosófico de Nietzsche e, muito em particular, da sua famosa transvaloração de todos os valores, se encontra uma preocupação, justamente, terapêutica, na medida em que a sua motivação e objectivo fundamentais podem ser descritos como a recondução de uma cultura que se diagnostica como niilista e decadente a um estado de saúde e florescimento. (FAUSTINO, 2013, p. 2).

A despeito da excelência e rigorosa fundamentação do trabalho de Faustino, dois problemas podem ser apontados nesta asserção inicial da autora, primeiramente, consideramos problemático estabelecer uma relação de parentesco entre o pensamento de Nietzsche e as filosofias terapêuticas tradicionais, afinal, diferente de “Epicuro, Epicteto ou Sêneca” a terapia nietzschiana não apresenta nenhuma forma de receita, ideal de conduta, ou regra ética para a “vida boa” que possa ser tomado como significação de saúde. Afinal, a terapia nietzschiana, inspirada em sua transfiguração de saúde, atua na esfera da vivência e do autodiagnóstico genealógico, ou seja, algo que não pode ser replicado na forma de uma conduta universal. Em segundo, e mais importante, a tarefa da *Heilkunst* de Nietzsche, nunca foi -como afirmou Faustino- uma tentativa de “recondução de uma cultura que se diagnostica como niilista e decadente a um estado de saúde e florescimento.” (FAUSTINO, 2013, p. 2)²⁸⁴. Até onde lemos, a terapia de

²⁸³ FAUSTINO, Marta S. F. **Nietzsche e a Grande Saúde**. Para uma Terapia da Terapia. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2013.

²⁸⁴ A mesma ideia aparece reformulada em artigo publicado na Revista Estudos Nietzsche: “Apresentando-se a saúde como um dos conceitos fundamentais do pensamento de Nietzsche, este estudo permitirá clarificar aspectos importantes do **seu projecto de reabilitação e elevação da cultura ocidental**”. (FAUSTINO, 2014, pp. 260-261).

Nietzsche não é política de massas, nem instrumento para a formação ou melhoramento do mundo, ela é uma crítica da cultura individualmente realizada e experimentada no corpo do filósofo que critica a cultura, nos experimentos que faz consigo mesmo.

Profundamente influenciada pela metáfora do médico da cultura, a autora não estabelece uma distinção material entre o ideal de transformação da cultura de seus primeiros escritos e a autocrítica filosófica que já aparece latente nos escritos de 1886 em diante. Assim, Faustino toma a crítica à cultura presente nos escritos tardios como sinônimo de uma “medicina da cultura”, ignorando neste caso qualquer incompatibilidade ou “pathos de distância”. Mais adiante, em um item que discute um dos pontos centrais de sua tese sobre a grande saúde em Nietzsche, Faustino comenta que justamente a nova perspectiva da grande saúde de Nietzsche se liga à ideia de recondução da cultura débil à saúde:

Acreditamos, porém, que estas reflexões mais directamente relacionadas com a importância filosófica da doença e da grande saúde farão sentido, pelo menos em parte, apenas no interior e no pressuposto da aceitação da nova definição nietzschiana da prática da filosofia e respectivos objectivos, nomeadamente, como uma prática que visa acima de tudo a superação do sistema de valores vigente e a criação de novos valores que conduzam a uma elevação da cultura e, muito em particular, que tenham o poder de reconduzir a cultura de uma condição débil de doença a um estado de verdadeira saúde. (2013, p. 312).

Ainda se levarmos em consideração apenas a prerrogativa da “superação do sistema de valores vigentes” como foco da medicina da cultura interpretada pela autora, ainda assim, estaríamos inscrevendo no campo do ideal, de um novo idealismo²⁸⁵, o projeto filosófico nietzschiano e remetendo sua crítica àqueles velhos ideais de progresso e melhoramento que pretendem salvar a humanidade. Em nossa leitura, sua filosofia terapêutica não pode servir para a “salvação” dos enfermos, afinal, “não pode ser tarefa dos sãos assistir doentes” (GM, III, 15), esse tipo de trabalho, como aponta Nietzsche, cabe ao falso médico e administrador de doenças; o sacerdote ascético: “a ele devemos

²⁸⁵ Essa leitura que subjaz um idealismo no texto de Nietzsche fica mais do que evidente na interpretação que Faustino faz da oscilação entre saúde e doença da grande saúde: “Vemos, portanto, que esta capacidade de oscilar de forma triunfante entre saúde e doença se revela um importante trunfo para o filósofo não só no que diz respeito à sua capacidade de diagnóstico, mas, mais importante ainda, à sua capacidade de superação da doença – não só nele próprio, mas na sociedade ou cultura no seu todo, ou não fosse ele, segundo Nietzsche, o grande responsável pela criação de novos valores, pela configuração de uma nova mundividência, pela difusão de um novo ideal.” (FAUSTINO, 2013, p. 320). Volto a tratar adiante dessa questão do ideal e da esperança de futuro nos escritos tardios de Nietzsche.

considerar o salvador, pastor, e defensor predestinado do rebanho doente²⁸⁶.” (GM, III, 15).

Em resumo, poderíamos dizer que sua terapêutica figura como um procedimento pessoal de crítica à cultura e que está simplesmente fora do universo de potencialidades de sua técnica recuperar aquele que não é capaz de “curar-se a si mesmo” (EH, Porque sou tão sábio 2); mais distante ainda, está qualquer possibilidade de recuperação da cultura decadente, pois como disse o filósofo: “‘instruir’ os homens, ‘aprimorar’ os homens – a presunção de tal pretensão” (NF-1885, 1[71]).

Assim como não há saúde universal, também é inviável pensar em uma generalização da ideia de terapia como “terapia da cultura” sem que a filosofia de Nietzsche seja reduzida à uma espécie de propaganda moral ou a mais uma forma de idealismo salvacionista. Definitivamente, não é essa a perspectiva da terapia nietzschiana, pois o médico de si, como discípulo de Zaratustra, compreende que toda transformação só pode ser experimentada na esfera individual, isto é, através do “tipo de exceção”. E mesmo que se compreenda sua função como educador e propagador de uma nova forma de valorar, ainda assim irá encontrar sempre a incomensurabilidade de sua própria percepção como elemento limitador: a individualidade de cada saúde. Como nos lembra Werner Stegmaier, as filosofias da interpretação e do signo tal como a filosofia de Nietzsche são, acima de tudo, filosofias individuais;

Compreender a filosofia como interpretação do mundo ou como elucidação de signos através de signos significa deixar conscientemente em aberto que outros possam constantemente compreender aquilo que eu interpretei desta e daquela maneira, isto é, os signos que utilizei de outra maneira. Segue-se daqui que entre indivíduos nada está estabelecido, mas que o que quer que deva ser estabelecido terá de ser determinado apenas entre indivíduos. [...] as filosofias da interpretação e do signo são filosofias da individualidade. (2013, p. 93-94).

No entanto, ainda se poderia perguntar: Mas não é exatamente o oposto dessa individualidade o que repetidas vezes vemos ser discutido nos textos de Nietzsche? Ora,

²⁸⁶ É trabalho do sacerdote cultivar os valores da coletividade; da moral de rebanho, a suprema negadora do indivíduo e da vida, aquela que busca recuperar a moral e manter sua existência “num corpo cadavérico” (AC 51), perpetuar o ideal de “alma perfeita” à grande saúde do instinto. Afinal, se é verdadeiro que “enquanto a vida ascende felicidade é igual instinto” (CI, O problema de Sócrates, 11), no sentido oposto, aquilo que é útil “O grande número tornou-se senhor; o democratismo dos instintos cristãos venceu... O cristianismo não era “nacional”, não era determinado pela raça — dirigia-se a toda espécie de deserdados da vida, tinha seus aliados em toda parte. O cristianismo tem por base a *rancune* [o rancor] dos doentes, o instinto voltado contra os sadios, contra a saúde.” (AC 51).

não é o “cultivo” de “empresas globais” a própria tarefa daqueles “filósofos do futuro” e “espíritos fortes” (BM 203)? Seu objetivo não é o “cultivo”²⁸⁷ de um novo tipo de humano, um “tipo desejado”? E mais ainda, para a efetividade de tal produção não seria indispensável que se direcionasse este “cultivo” de homens em um determinado sentido, a saber, “que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos novos à vontade de milênios” (BM 203)?

De fato, são muitos os trechos em que Nietzsche parece indicar a importância do “cultivo” de tipos raros de homens e morais que facilmente reconhecemos em suas tipologias referentes à ideia de um tipo “nobre”, de “excessão”, “forte”, esse é caso de seu *übermensch* da ideia de uma “moral para o futuro”, e da própria ideia que cerca a ideia de cultivo de um “tipo antitético” (EH, Assim falou Zaratustra, 2) a ser produzido em aversão e resposta ao tipo de homem que foi querido e desejado por toda moral de até então. Essa é a mesma perspectiva que podemos vislumbrar em um dos primeiros aforismos de sua “transvaloração de todos os valores”:

[...] que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo querido. Ele foi, isto sim, o mais temido, foi praticamente o temível até agora; - e a partir do temor foi querido, cultivado, alcançado o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente – o cristão (AC 3).

A partir da questão do cultivo e do aparente idealismo que cercam esses elementos do texto de Nietzsche, gostaríamos de propor aqui uma interpretação a partir dos aforismos que fecham a segunda dissertação de *Para Genealogia da Moral*, -os aforismos 24 e 25- destacando neste caso a possibilidade de uma leitura não idealista do texto de Nietzsche.

No célebre aforismo que concorre ao fechamento da segunda dissertação (24),

²⁸⁷ De acordo com Wilson Frezzatti, o termo “Cultivo” (*Züchtung*) aparece no texto de Nietzsche como uma reminiscência de seu uso na língua alemã, que em geral aparece associado à noção de aprimoramento ou seleção de plantas e animais, ou seja, ao cultivo e coação de algo em um rumo determinado. (cf. FREZZATTI, 2006, p. 96). Nietzsche, no entanto, utiliza o termo *Züchtung* de forma dupla, ora indicando a ideia de uma seleção e aprimoramento, outrora apontando para uma forma de disciplina e educação. Em nossa leitura, realizamos uma distinção entre a noção do cultivo associada à esperança de uma moral superior e o cultivo pessoal da grandeza na forma de uma superação dos antigos valores na figura do próprio filósofo. Assim, compreendemos que se tratam de projetos distintos, muito embora ambos os projetos caminhem juntos nos escritos de Nietzsche, por vezes até dividindo os mesmos livros, capítulos e aforismos.

Nietzsche nos apresenta uma série de conceitos que apontam para aquela ideia de cultivo de uma moral para o futuro. É nesse texto que encontramos, por exemplo, uma menção à ideia de “grande saúde” como prerrogativa do futuro; o “homem redentor, [como] o homem do grande amor e do grande desprezo” [VCS]; a metáfora -que se aproxima de Zaratustra- do homem que é capaz de “retornar à luz do dia” e “trazer a redenção dessa realidade”; e até mesmo a expressão claramente idealista do “homem do futuro” que “nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo” (24).

O idealismo aparentemente confesso desse aforismo não passou despercebido ao próprio Nietzsche, pois tanto o início da discussão no aforismo 24 quanto no seu final no aforismo 25, parecem expressar uma justificativa -com ar de licença poética- àquilo que é ali descrito como o que “*tem que vir um dia...*” (24), i. é, uma esperança.

Logo no início do aforismo 24, Nietzsche aponta para o fato de que sua conclusão irá se dar através de três interrogações; a primeira delas, extremamente relevante para nossa questão é: ““O que ocorre exatamente, você está erguendo ou demolindo um ideal?”” (24); sua resposta, propositalmente difusa é imediata: “Mas nunca se perguntaram realmente a si mesmos quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal? Quanta realidade teve de ser denegrada e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto “Deus” sacrificado?” (24). Essas questões iniciais só fazem sentido se lidas em concordância com o breve e geralmente sobrestimado aforismo 25. Neste, como se de súbito reconhecesse o ideal que erguera no aforismo anterior, Nietzsche comenta: “Mas que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um “mais futuro”, um mais forte do que eu — o que tão só a Zaratustra se consente, a *Zaratustra, o ateu...*” (25).

A ideia básica que é sub-repticiamente apresentada tanto neste breve aforismo quanto nas questões que abrem o aforismo 24 é que existe um grande custo na criação de ideais, não sem razão, Nietzsche diz “neste ponto não devo senão calar” (25), e imediatamente confere ao personagem Zaratustra a prerrogativa de ousar com tal esperança de “um mais futuro” (25)²⁸⁸. Assim, se tal como Zaratustra, Nietzsche almeja

²⁸⁸ Compreendido como uma vivência terapêutica, o diagnóstico genealógico das “propensões inaturais” (24) e dos “ideais até agora vigentes” (24) é com toda a certeza uma chave para a leitura de sua crítica

que sua propedêutica sirva de exemplo para a criação e cultivo futuro, para a criação de perspectivas mais vigorosas, essa tarefa fica aberta, como esperança de “mais futuro” e não infere diretamente no processo de cura e recuperação de que trata sua arte de cura. Nem na criação de nenhum ideal, receita de conduta, ou projeto terapêutico que expresse um roteiro a ser universalizado para a criação de um novo tipo de homem²⁸⁹.

Tal como demonstrou no prólogo do segundo livro de Humano no aforismo que trata dos “Bons Europeus”, sua terapêutica, como vivência filosófica confessa, espera sim ser partilhada e encontrar novos ouvintes e espíritos semelhantes que possa se colocar à aventura de também experimentar o “mar aberto” (GC 382) de novas formas de saúde e doença:

Deveria minha vivência — a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura — ser apenas minha vivência pessoal? E apenas o que é meu “humano, demasiado humano”? Hoje quero acreditar o oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia —. É-me permitido agora, após seis anos de crescente confiança, mandá-los novamente em viagem, a título de experiência? Posso recomendá-los especialmente ao coração e aos ouvidos daqueles que são acometidos de algum “passado” e têm ainda espírito bastante para sofrer também do espírito de seu passado? Mas sobretudo a vocês, para quem a coisa é mais difícil, vocês, raros, que mais correm perigo, mais espirituais, mais corajosos, que têm de ser a consciência da alma moderna e, como tal, têm de possuir a ciência dela, nos quais se reúne o que hoje existe de doença, veneno e perigo — cuja sina é terem de ser mais doentes do que qualquer indivíduo, pois não são “apenas indivíduos”..., cujo consolo é saber — ah! e percorrer — o caminho para uma nova saúde, uma saúde de amanhã e depois de amanhã, vocês, predestinados, vitoriosos, superadores do tempo, saudabilíssimos, fortíssimos, vocês, bons europeus! — — (HH, Prólogo, 6).

Assim, é preciso lembrar que a individualidade da experimentação terapêutica aqui, atua na mesma esfera de sua crítica à cultura, e que o filósofo ao se colocar como local e laboratório para a experimentação dos problemas da cultura deixa de lado a distinção entre indivíduo e cultura e busca apresentar soluções na forma de um “médico da cultura de si mesmo”.

A seguir, buscamos apresentar algumas das diferentes soluções que podem ser descritas como estratégias terapêuticas do homem para se recuperar do mal-estar de sua

filosófica, mas de forma alguma um ideal. A mesma estratégia é repetida na dissertação seguinte, onde Nietzsche começa a discussão do ideal de futuro no aforismo 26 e fecha o seu texto com o fim do ideal no aforismo 27: “Basta! Basta! Deixemos essas curiosidades e complexidades do espírito moderno [...]” (GM III, 27).

²⁸⁹ Sem desconsiderar que não há qualquer salvação em Nietzsche, lembramos aqui que contra a universalização de um ideal: “a salvação vem do judeu” (João, 4, 22), e não, portanto, de uma universalização como aquela fabricada pelo desonesto inventor do cristianismo (Paulo).

existência e das contradições inerentes à vida moral. Como iremos demonstrar, essas leituras terapêuticas não apenas apresentam disparidades para com a crítica nietzschiana, mas se apresentam como uma parte integral do problema que sua *Heilkunst* busca tratar.

2.2.6 - Das “pequenas terapias”²⁹⁰ à *Heilkunst* de Nietzsche

É possível afirmar que a relação do homem com uma espécie de cuidado psicológico é tão antiga quanto sua própria história. Desde a antiguidade o mito de Prometeu e Epimeteu tinha deixado claro que o humano é um animal singular; assim, desprovido de um sentido natural para suas ações e obrigado a ter de moldar seu próprio destino, esse animal se viu obrigado a carregar sobre si o peso da vida moral, algo que, aliado à impotência de sua vontade frente o tempo e a finitude, pressupõe uma existência de constante mal-estar. Frente tal cenário, não é de se estranhar que o homem, o “mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal [...]” (GM, III 13), venha a possuir uma constante necessidade de “cuidados” e de estratégias de recuperação.

Como ilustra o filósofo alemão, essa indigência tem sua origem na própria construção psicológica desse animal, isto é, no gestar de sua “má consciência” (GM, II 16) moral e no processo de “interiorização do homem” que se dá a partir da necessidade de silenciar seus impulsos de agressividade²⁹¹. Foi nesse cenário, quando o homem se viu “definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (GM, II 16), que se iniciou a construção desse animal que se fez humano na mesma medida em que se tornou “o mais

²⁹⁰ Cunhamos o termo “pequenas terapias” para apontar para as estratégias de manutenção e sustentação daquilo que Nietzsche compreende como uma falsa arte médicas e distrações do ideal ascético. Utilizamos o termo pela primeira vez em dissertação de mestrado com o título: *Uma grande terapia em Friedrich Nietzsche* (SILVA, 2013).

²⁹¹ “Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu — a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. O mesmo que deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semianimais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura — subitamente seus instintos ficaram sem valor e “suspensos”. A partir de então deveriam andar com os pés e “carregar a si mesmos”, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles. Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos — estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! Creio que jamais houve na terra um tal sentimento de desgraça, um mal-estar tão plúmbeo” (GM II 16).

longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos” (GM, III 13).

Essa relação contraditória entre aqueles “velhos instintos” (GM, II 16) e a sua supressão (GM, II, 16)²⁹² é, mais do que uma peculiaridade, uma evidência do estranho contrassenso que a condição humana representa. Uma verdadeira “dissecação permanente na própria carne [e que acaba por produzir], aquela patologia estrutural do animal político, aquele permanente mal estar na civilização” (GIACÓIA, 2004, p. 114). Essa, é a estrutura causal do desenvolvimento da psique humana, esculpida com grande esforço através daquilo que outrora Nietzsche denominou “moralidade de costume” [*Stirlichkeit der Sitte*]” (GM, II 2), a saber, “a longa história da origem da *responsabilidade*” (GM, II 2) e daquela necessidade de se criar um animal de conduta padronizada, “capaz de prometer” (GM, II 2)²⁹³.

Sabemos, contudo, que apesar do mal-estar gerado pelo processo de “interiorização do homem” (16), que ele é um ponto fixo na história natural do humano. Pois ao passo que se aprofundava a “má consciência”, aquela “declaração de guerra aos velhos instintos” (16), surgia também a possibilidade de algo novo, inaudito, “pleno de contradição e de futuro” (16)²⁹⁴. Como indicou Oswaldo Giacóia em *Nietzsche, o humano como memória e como promessa*, essa paradoxal besta civilizada, precisamente porque é um animal atormentado, carrega consigo um excedente de força pulsional:

[...] o homem é o animal doente, o mais prolongada e profundamente doente entre todos os animais porque é também o animal não fixado, sendo assim o grande experimentador consigo mesmo. Essa autoexperimentação – que acarreta a instabilidade, a flexibilidade, a mutabilidade e insegurança – pressupõe mal-estar, sofrimento, insatisfação, ânsia, insaciedade permanente, mas também desafio e combate, repto lançado ao destino, disputa por domínio sobre animais, natureza e deuses (também e sobretudo sobre si mesmo). [...] essa mutação constante, esse insaciável ser impelido pela própria potência, é natureza dividida em si mesma, portanto, é natureza paradoxal. Sendo assim,

²⁹² “Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro — isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’.” (GM, II, 16).

²⁹³ Como comentou Edmilson Paschoal: “[...] a perspectiva que ele assume é a da natureza, que se propõe a realizar a tarefa de produzir um animal que pode (*darf*) prometer. Essa tarefa é paradoxal porque implica numa espécie de voltar-se da natureza contra si mesma, de criar uma antinatureza, a moralidade, em última instância, de produzir a divisão entre natureza e cultura.” (PASCHOAL, 2005, p. 113).

²⁹⁴ Nesse sentido, Nietzsche aponta que é justamente em função da incerteza e da condição maleável desse animal conflituoso que se encontra o potencial de sua grandeza. Como diz o filósofo: “O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da “grande criança” de Heráclito, chame-se ela Zeus ou Acaso — ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...” (GM, II, 16).

pode-se afirmar que faz parte desse paradoxo um excedente de força pulsional que ultrapassa toda fixação instintiva e faz do homem esse desafio permanente à estabilidade pensada no conceito de natureza, esse repto à autoconservação; eterna insubsistência, que o torna, por natureza, o animal mais exposto, o mais periclitado, o mais ameaçado pelo “acaso”, pelo “destino”, pela “natureza”. (GIACÓIA-JÚNIOR, 2013, p. 25).

“A má consciência [portanto] é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença” [VCS] (GM, II, 18)²⁹⁵, trata-se de “uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento [...]” (GM, II, 17). Pois, com o adestramento (*Zähmung*) dos instintos decorrentes do processo civilizatório, ocorre também o nascimento do homem, a formação de sua alma, a interiorização do único animal sem natureza, e que por isso mesmo pode ousar ser:

o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses — ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente — como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?... (GM, III, 13).

Via de regra, o que se percebe é que esse animal doente e “neurótico”²⁹⁶ por natureza, cultivou e desenvolveu as características que o traduzem como homem no berço daquela “maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade [...]” (16). À esse homem que, “cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem ‘amansar’, que se fere nas barras da própria jaula” (GM, III, 16), foi dada a possibilidade de ser algo mais quando deixou de ser “animal de rapina” e adquiriu “consciência moral” [*Gewissen*]. A questão, portanto, não é definir a “má consciência” como uma forma de adoecimento, mas apontar que, como tal, ela faz parte das raízes

²⁹⁵ É curioso notar que, como um homem do século XIX, Nietzsche também considerava a gravidez uma espécie de doença.

²⁹⁶ O termo “Neurose” [*Neurose/Neurosen*] é utilizado por Nietzsche muito antes do termo se tornar célebre com o psicanalista vienense S. Freud. Aparecendo treze ocasiões, a primeira menção se dá em uma carta datada de 02/07/1877 ao amigo Franz Overbeck (BVN-1877, 631). Mas o termo também aparece na forma de uma “Neurose do Gênio” [*Genie Neurose*] (NF-1884, 26[310]; NF-1884, 31[2]) e “Neurose religiosa” [*religiöse Neurose*] (NF-1885, 2[23]; BM 47; GM, III, 21) também aparece com bastante frequência em seus escritos. Desconhecemos a fonte de Nietzsche para o termo *Neurose*, no entanto, o filósofo parece indicar algo similar ao sentido que esse termo assume na literatura médica do século XIX: uma moléstia dos nervos. Na literatura médica uma neurose é classificada como uma afecção funcional “sem inflamação da estrutura” com uma sede orgânica precisa; falava-se assim de uma “neurose digestiva”; “neurose cardíaca”; “neurose uterina” (cf. GALIMBERTI, 2010, Verb. “Neurose”).

psicológicas do homem, o que demanda, na matemática dessa equação humana, formas de cura e recuperação para esse animal doente. Assim, se o sofrimento e a incerteza são condições da vida, o mesmo deve ser válido para as estratégias de cura.

É claro que uma das primeiras formas de cura e terapia para o sofrimento do homem consigo mesmo está relacionada ao universo mitológico-religioso, pois como vimos, a perspectiva teológica oferece uma justificativa para o sofrimento e possibilita a ilusão de controle através da instauração de uma lógica mágico-causal. Da barganha animista, passando pelos rituais xamânicos e ao culto aos ancestrais, é aquele mal-estar oriundo do sofrimento incompreendido, do horror frente à surpresa e a finitude, aquilo que é tratado com o ordenamento de uma cosmovisão metafísico-religiosa. Como demonstrou Nietzsche, ao tratar da arte grega, a ritualística da dança, a música e a poesia²⁹⁷ da tragédia ofereciam ao Heleno da antiguidade não apenas uma representação teatral, mas a vivência de uma força curativa. Um lugar onde aqueles impulsos destrutivos poderiam ser experimentados em sua plenitude e descarregados de seu acúmulo pulsional na forma de uma “descarga aliviante” [*erleichternder Entladung*] (BERNAYS, 1859, p.148), ou melhor, em uma forma de “catarse como terapia das paixões” (CRESCENZI, 2010, p. 394). A tragédia, neste caso, poderia ser compreendida como uma verdadeira arte de cura, uma “necessária beberagem curativa” (NT 21)²⁹⁸, que se realizava através dos “instintos demoníaco-profiláticos da arte” [*dämonisch-prophylaktischen Instinkte der*

²⁹⁷ Em *Nietzsche e os destinos da arte de curar*, Ernani Chaves reafirma a o papel curativo da tragédia no texto nietzschiano, em especial, a função da poesia e da arte.

²⁹⁸ A associação do livro de *O Nascimento da tragédia* a uma espécie de tratamento para o adoecimento moderno fica ainda mais evidente se observarmos a *Tentativa de autocrítica* de 1886 e a identificação das questões terapêuticas que ali, segundo Nietzsche, já eram latentes, muito embora ainda não plenamente reconhecidas. Falamos neste caso, da crítica à ciência, do problema da verdade, do adoecimento dos instintos e sua dissolução anárquica, da reação ao pessimismo, dentre outros. Como diz o filósofo: “O que significa, justamente entre os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valorosa, o mito trágico? E o descomunal fenômeno do dionisíaco? O que significa, dele nascida, a tragédia? — E, de outra parte: aquilo de que a tragédia morreu, o socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a serenojovialidade do homem teórico — como? Não poderia ser precisamente esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos? É a “serenojovialidade grega” do helenismo posterior, tão-somente, um arrebol do crepúsculo? A vontade epicúria contra o pessimismo, apenas uma precaução do sofredor? E a ciência mesma, a nossa ciência — sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência? Para que, pior ainda, de onde — toda a ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra — a verdade? E, moralmente falando, algo como covardia e falsidade? E, amoralmente, uma astúcia? Ó Sócrates, Sócrates, foi este porventura o teu segredo?, ironista misterioso, foi esta, porventura, a tua — ironia?” (NT, *Tentativa de autocrítica*, 1).

Kunst]. (NF-1888, 14[22]).

É curioso notar, contudo, que a ideia de vivenciar e experimentar com nossos afetos destrutivos é algo que permanece latente na maioria dos textos de Nietzsche, na verdade, essa ideia se apresenta como um elemento instrumental de sua genealogia enquanto “arte de cura”. Na supracitada anotação de 1888, por exemplo, Nietzsche irá afirmar que “as raças mais fortes, enquanto são ricas e abundantes em força, possuem a coragem para ver as coisas como elas são: trágicas... Para eles, a arte é mais do que uma forma de entretenimento [*Unterhaltung*] e deleite [*Ergötzlichkeit*]; ela é uma cura [*Kur*]...” (NF-1888,14[22]). Ora, é claro que esse exercício de cura de que fala o filósofo, só é possível dentro de um contexto bem peculiar -quando a abundância de força elege a “coragem” como pressuposto de seus valores (NF-1888,14[22])- e que, evidentemente, é algo muito diferente daquilo que foi cultivado na modernidade sob a égide da racionalidade socrática, do espetáculo wagneriano, e da vida doentia cultivada pelo “sacerdote ascético”²⁹⁹. Como iremos demonstrar a seguir, essas três formas de terapia: a filosófica; a artística; e a religiosa, são as mais frequentes estratégias de cuidado e manutenção dessa vida doentia.

Começando pela filosofia, é perceptível que não apenas na perspectiva mitológico-religiosa, mas também em toda a história da filosofia -de Platão à filosofia helenística- a ideia de uma medicina para a “saúde da alma” (GC 120) sempre foi uma tese recorrente. Como comenta Nietzsche, no berço da “moral antiga” as “perturbações da alma e da cabeça” foram, na maioria das vezes, “entregues aos filósofos” (NF-1873, 31[4]).

O filósofo, essa criatura mais frágil, íntima do “ideal ascético” (GM, III, 5) e de tudo que representa espírito, alma e além-mundo (metafísica), deveria ser aquele que dispõe de um saber “iluminado” capaz de não apenas definir os melhores rumos para vida, mas também aprender a lidar com o sofrimento, com nossos afetos de domínio, desejos, anseios e todo o mal-estar legado por uma aparente existência desarmônica. Os filósofos, nesse contexto, como médicos do “espírito” e professores “bem viver”, são a verdadeira representação daquilo que está para além da medicina tradicional.

²⁹⁹ “O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal — a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida.” (GM III 18).

Quem conhece a moral antiga, ficará admirado com o quanto daquilo que naquela época era considerado moral é hoje tratado pela medicina, quantas perturbações da alma e da cabeça que na época eram entregues aos filósofos, hoje são entregues aos médicos para cura, especialmente, no que diz respeito aos nervos, que agora são tratados com alcalinos e narcóticos (NF-1873,31[4]).

Grosso modo, poderíamos dizer que foi com Sócrates e Platão que se deu aquele primeiro impulso em direção a uma filosofia terapêutica. Afinal, foi só com a transfiguração socrática do todo para o indivíduo que se deu a passagem da filosofia para o universo da ética, e com ela, a construção/recuperação do espírito acabou se tornando a meta do próprio filosofar. Aristóteles, por sua vez, pode ser interpretado como um herdeiro daquela antiga indagação [*alétheia*] pelo verdadeiro conhecimento do “bem” que, na busca pela felicidade, vai se tornando não apenas uma condição do filosofar, mas uma necessidade da própria *vida*.

Foi a partir dessa busca, e talvez até como uma forma de compensação àqueles incapazes realiza-la, que encontramos as seitas e filosofias helenísticas com suas receitas terapêuticas. É inegável que são as filosofias helênicas aquelas que de forma mais direta podem ser identificadas como uma “medicina da alma”. Para isso, basta observarmos suas prescrições e receitas terapêuticas: como é o caso da meditação e a busca da *ataraxia* da filosofia dos jardins; as dietas da seita pitagórica e seus hábitos cotidianos de exercícios físicos; abstinência de comida em tempos de fartura; o bom sono, o uso de incensos, perfumes, músicas³⁰⁰, banhos, e todas as técnicas que poderiam concorrer para a “purificação” da alma. Em sentido similar, encontramos na “vida de cão” de Cinosargo também uma forma de ética como arte de cura, dentre elas: o viver junto da natureza, a medição acerca do prazer, o desejo, o desprazer. Stoa, por sua vez, apresentava a solidão como saudável e o rigor com o corpo através de exercícios físicos, dietas alimentícias, e outras técnicas como algo indispensável para fazer lograr a *aphateia*.

Obviamente, à ótica da perspectiva nietzschiana não há nenhuma ética do bem viver ou tranquilidade da alma possível, pois como disse o filósofo, não passam de “ingenuidades e filosofias de fachada” (BM 225) essas receitas pedagógicas e medidas

³⁰⁰ Em *Gaia Ciência*, Nietzsche aponta para o fato de música ter sido -mesmo antes da filosofia- uma das primeiras formas de terapia: “Entre os pitagóricos ela aparece como doutrina filosófica e artifício pedagógico; mas muito antes que houvesse filósofos atribuía-se à música o poder de desafogar os afetos, purificar a alma, abrandar a ferocia animi [ferocidade do ânimo] — e isto precisamente pelo ritmo na música. Quando era perdida a justa tensão e harmonia da alma, era preciso dançar, seguindo a cadência do cantor — era a receita dessa terapia.” (GC 84).

de comedimento que os filósofos chamaram de suas filosofias:

Seja hedonismo, seja pessimismo, utilitarismo ou eudemonismo: todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o prazer e a dor, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada, que todo aquele que for cômico de suas energias criadoras e de uma consciência de artista não deixará de olhar com derrisão, e também compaixão. Compaixão por vocês! Esta certamente não é a compaixão que imaginam: não é compaixão pela “miséria” social, pela “sociedade” com seus doentes e desgraçados, pelos viciosos e arruinados de antemão que jazem por terra a nosso redor; é menos ainda compaixão por essas oprimidas, queixosas, rebeldes camadas escravas que aspiram à dominação — que chamam de “liberdade”. A nossa compaixão é algo mais longividente e elevado — nós vemos como o ser humano se diminui, como vocês o diminuam! (BM 225).

A realidade, portanto, é que sempre se filosofou por “necessidade”, sejam estas a necessidade de um ideal de homem e “natureza” (BM 9)³⁰¹, ou aquelas necessidades que tem homens doentes de fazer de sua filosofia: remédio, bálsamo, refúgio e conforto (cf. GC, Prólogo 2). Assim, se em linhas gerais, é possível ligar a filosofia de Nietzsche - dentro de um sentido lato- a esse conjunto de filosofias terapêuticas, com toda a certeza, ele pode ser excluído do ideal comum que às cerca, a saber, a ideia de que a saúde corresponde a uma forma de equilíbrio e que prescrições generalizantes sobre o corpo podem atuar como estimulantes para a chamada “saúde da alma”; ou sequer mesmo da existência de tal saúde da alma. O grande perigo, no entanto, é que no sentido oposto ao que pretendem essas “pequenas terapias” elas possam vir a funcionar até mesmo como agravantes da doença que motivou o “tratamento” inicial, ou seja, há ainda a possibilidade de que elas aprofundem o sofrimento do homem:

Onde estão os novos médicos da alma? - Foi através dos meios de consolo que a vida recebeu o fundamental caráter sofredor em que hoje se crê; a maior doença dos homens surgiu do combate a suas doenças, e os aparentes remédios produziram, a longo prazo, algo pior do que aquilo que deveriam eliminar. Por

³⁰¹ No aforismo 9 de *Além de Bem e Mal*, Nietzsche ilustra através de um ácido ataque à filosofia estoica, porque sua interpretação não deve ser associada à ideia de natureza e outras formas de realismo. Ele inicia sua discussão com a seguinte pergunta de tom irônico: “Vocês querem viver 'conforme a natureza'? Ó nobres estóicos” (BM 9), e complementa: “Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como poderiam viver conforme essa indiferença? Viver – isto não é precisamente querer ser diverso desta natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado querer ser diferente? E supondo que o seu imperativo “viver conforme a natureza” signifique no fundo “viver conforme a vida” - como poderiam não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e tem de ser? - na verdade, a questão é bem outra: enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos! Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até a natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza ‘conforme a *Stoa*’”. (BM 9).

desconhecimento, os recursos momentaneamente eficazes, anestésicos e inebriantes, chamados de “consolações”, foram tidos como verdadeiros remédios, e nem mesmo se notou que o preço pago por esses alívios imediatos era frequentemente uma piora geral e profunda do mal-estar, que os doentes iriam sofrer as consequências da embriaguez e, depois, ainda a privação da embriaguez, e, depois ainda, uma oprimente sensação geral de inquietude, agitação nervosa e indisposição. (A 52)

São esses “recursos momentaneamente eficazes” (A 52) que tomamos pela alcunha de “pequenas terapias”, essa arte de combate ao sofrimento que pode ser identificada tanto nas filosofias terapêuticas dos médicos da alma, quanto naqueles que propositalmente produziram “algo pior” através do combate às doenças no combate à própria vida, a perspectiva sacerdotal.

O fato de não haver finalidades “santas” no cristianismo é a minha objeção aos seus meios. Apenas finalidades ruins: envenenamento, difamação, negação da vida, desprezo do corpo, rebaixamento e autoviolação do homem pelo conceito de pecado — portanto, também seus meios são ruins. (AC 56).

Aqui não há dúvida alguma, é o sacerdote -em especial aquele de estirpe cristã- aquele que apresenta uma resposta mais imediata e direta ao sofrimento não atendido pelas filosofias terapêuticas. O sacerdote, aquele tipo santificado pelo próprio martírio, pela fabricação do isolamento e impressão de insanidade que lhe permitia “falar com os deuses” (HH 140), é também aquele que, desde as mais antigas épocas da humanidade, buscou encontrar estratégias para a mitigação e diminuição do sofrimento através de uma série de pequenas técnicas e receitas terapêuticas:

Depois que encontrei, em muitas das ações mais difíceis de explicar, expressões daquele prazer na emoção em si, gostaria de reconhecer também no autodesprezo, que se inclui entre as características da santidade, e igualmente nos atos de tortura de si mesmo (jejum e açoitamento, deslocação dos membros, simulação da loucura), um meio pelo qual essas naturezas lutam contra a fadiga geral de sua vontade de viver (de seus nervos): elas se servem dos estímulos e crueldades mais dolorosos, para ao menos temporariamente emergir do torpor e do tédio em que sua grande indolência espiritual e a mencionada subordinação a uma vontade alheia as fazem cair com tanta frequência. (HH 140).

Mantenedor de uma vida degenerada, o “sacerdote ascético” (GM, III 15) é, como sabemos, aquele que é capaz de mudar a direção do ressentimento e de “descarregar” - sem causar danos à comunidade- aqueles afetos potencialmente destrutivos, voltando-os para o interior, para o próprio sofredor mesmo. Através desse artifício, ele promove entorpecimento da dor e a manutenção de uma existência atormentada, e assim, fantasia-

se de médico e dispõe a tratar todos os cansados e sofredores com sua doentia “arte de cura”. Esse falso médico:

[...] superior-enganador, como arauto e porta-voz de poderes misteriosos, decidido a semear nesse terreno, onde puder, sofrimento, discórdia, contradição, e, seguro bastante de sua arte, fazer-se a todo instante senhor dos sofredores. Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida — pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso. De fato, ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse estranho pastor — ele o defende também de si mesmo, da baixeza, perfídia, malevolência que no próprio rebanho arde sob as cinzas, e do que mais for próprio de doentes e combalidos; ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho [...] (GM, III 15).

A falsa medicina do sacerdote é sem sombra de dúvida o cultivar de uma existência debilitada e moribunda. No entanto, ao mesmo tempo em que provoca o adoecimento, ele curiosamente encoraja a vida e alimenta a ilusão de controle. Propondo um ordenamento metafísico ao mundo, disfarçando-se de forte (GM, III 19), e oferecendo promessas de redenção e vingança³⁰² ele, tal como na Parábola da Ovelha perdida³⁰³, age como protetor do rebanho, pois acima de tudo, ele faz crer a todos que só pode haver vida no rebanho, e que é sua tarefa de “pastor” e médico resgatar de volta aqueles que se destacam, as “ovelhas perdidas”. Assim, ele cultiva a culpa no interior de cada “ovelha” e, sob o disfarce de “médico”, estabelece a paz da vida anestesiada e configura a vida do rebanho como a meta de toda forma de vida.

É assim que cultura Ocidental vai perecendo frente a hipnotize da compaixão, dos princípios de igualdade, e dos valores modernos que, como outros tantos narcóticos e opiáceos da alma, assumem como “remédio” a paz do rebanho. Afinal, “o que ofende mais fundo, o que separa mais radicalmente, do que deixar perceber o rigor e a elevação com que se trata a si mesmo? Por outro lado — como se mostra afável, como se mostra

³⁰² Na forma do “reino de deus”, da “beatude”: “— “São miseráveis, não há dúvida, esses falsificadores e cochichadores dos cantos, embora se mantenham aquecidos agachando-se apertados — mas eles me dizem que sua miséria é uma eleição e distinção por parte de Deus, que batemos nos cães que mais amamos; talvez essa miséria seja uma preparação, uma prova, um treino, talvez ainda mais — algo que um dia será recompensado e pago com juro enormes, em ouro, não! em felicidade. A isto chamam de ‘bem-aventurança’, ‘beatitude’.” (GM, I 14).

³⁰³ “Qual de vocês que, possuindo cem ovelhas, e perdendo uma, não deixa as noventa e nove no campo e vai atrás da ovelha perdida, até encontrá-la? E quando a encontra, coloca-a alegremente nos ombros e vai para casa. Ao chegar, reúne seus amigos e vizinhos e diz: ‘Alegrem-se comigo, pois encontrei minha ovelha perdida’. Eu digo que, da mesma forma, haverá mais alegria no céu por um pecador que se arrepende do que por noventa e nove justos que não precisam arrepender-se.” (Lucas, 15).

afetuoso o mundo, tão logo fazemos como todo mundo e nos “deixamos levar” como todo mundo!... (GM, III 24), na vida comunal, de rebanho, da multidão.

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou. Pois atente-se para isso: os fortes buscam necessariamente dissociar-se, tanto quanto os fracos buscam associar-se; quando os primeiros se unem, isto acontece apenas com vista a uma agressão coletiva, uma satisfação coletiva da sua vontade de poder, com muita oposição da consciência individual; os fracos, ao contrário, se agrupam, tendo prazer nesse agrupamento (GM, III 18).

Tal como na música de Richard Wagner e no espetáculo produzido pelo “sacerdote Wagner”, a multidão e o rebanho encontram alívio na perda da identidade e na submissão à hipnose da redenção (CW 21). É nesse contexto que devemos compreender a crítica de Nietzsche à “tentativa de alívio” e “descarga de afeto” [*Affekt-Entladung*]³⁰⁴ expressa em *Para Genealogia da Moral*, pois essa arte de cura se apresenta como uma característica do sofredor, ou melhor, da busca do tipo atormentado por um culpado sobre o qual possa ser descarregar seus afetos na forma de uma vingança física ou simbólica:

Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente culpado suscetível de sofrimento — em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou in *effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto [*Affekt-Entladung*] é para o sofredor a maior tentativa de alívio [*Erleichterungs*], de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. (GM, III 15).

Esse tipo pequeno de terapia dissimulou aquela “arte de cura” da antiguidade em uma espécie de narcótico favorecedor da formação do rebanho entorpecido. Neste caso, um verdadeiro “*training*” (18) de distrações, que não servem para a outra coisa senão à perpetuação de uma vida doentia. Foi assim com: o hedonismo do consumo; a compulsão da “atividade maquinal” (18)³⁰⁵; a hipnose da música de massas; a literatura; a “bênção

³⁰⁴ Um exemplo desse tipo negativo de “descarga alivante” pode ser identificado na música de Richard Wagner. A música wagneriana, para Nietzsche, não passa de uma arte construída para espíritos exaustos e cansados. No espetáculo produzido pelo sacerdote Wagner, a multidão e o rebanho encontram alívio na perda da identidade e na submissão à hipnose da redenção (CW 21).

³⁰⁵ “A atividade maquinal e o que dela é próprio — a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a “impessoalidade”, para o esquecimento de si, para a “*incuria sui*” —: de que maneira completa e sutil o sacerdote ascético soube utilizá-la na luta com a dor!” (GM, III, 18).

do trabalho” (18); e “o alívio [...] do sofredor” (18) quando o foco “é inteiramente desviado do sofrimento” (GM, III, 18). Foi assim, que foram cultivadas³⁰⁶ algumas das pequenas estratégias de combate ao torpor e a depressão da existência, tal como “a prescrição de uma pequena alegria” (18) ou a “alegria de causar alegria (ao fazer benefício, presentear, aliviar, ajudar, [...])” (18); a “felicidade da ‘pequena superioridade’, que acompanha todo ato de beneficiar, servir, ajudar, distinguir”; e outras tantas distrações que permitiram ao sacerdote manter a vida degenerada que cultivava como meta da vida mesma.

Trata-se, portanto, de um tipo de perspectiva que é totalmente incapaz de compreender a doença e o sofrimento como estímulo, a força e a exploração como parte da vida, pois sua meta é a redução do sofrimento e da perturbação da alma, a paz.

De forma inversa, a *Heilkunst* nietzschiana não só não apresenta uma receita para o bem viver, mas paradoxalmente, é extremamente crítica a essa tradição mesma da filosofia como terapêutica, negando qualquer forma de cura final como possibilidade. Assim, aquela mesma transfiguração aplicada aos conceitos de saúde e doença deve ser aplicada à noção de terapêutica e cura presente no texto de Nietzsche. Partimos do princípio, portanto, de que se não há uma norma de saúde que possa ser universalizada, também não pode haver um modelo terapêutico ou qualquer ideia de prescrição para a terapia nietzschiana.

Grosso modo, poderíamos dizer que a discrepância entre as “pequenas terapias” e a *Heilkunst* de Nietzsche está no próprio sentido de terapia. Em primeiro lugar, a terapêutica genealógica não possui um discurso calcado no dualismo dicotômico daqueles que são incapazes de sofrer; em segundo, a terapia nietzschiana parte da total impossibilidade de se estabelecer uma norma geral de saúde ou uma receita terapêutica; por último e, acima de tudo, o procedimento curativo de Nietzsche não atribui um sentido negativo ao sofrimento, egoísmo, ansiedade, volúpia e toda sorte de “vícios” cristãos que fazem parte da vida. Sua estratégia de recuperação pessoal é um experimento realizado ao custo de seu próprio corpo, uma verdadeira inversão daquela antiga “moral de

³⁰⁶ Como resume o próprio Nietzsche: “Os meios que até agora vimos usados pelo sacerdote ascético — o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do “amor ao próximo” sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade — estes são, medidos pelo metro moderno, seus meios inocentes no combate ao desprazer” (GM, III, 19).

dentistas” que só é incapaz de lidar com o sofrimento de uma única forma: eles “extraem os dentes para que eles não doam mais...” (CI, V 1).

A um olhar e uma simpatia refinados não escapará, no entanto, aquilo que talvez seja o encanto desses escritos – que ali fala um homem sofredor e abstinente, como se não fosse sofredor e abstinente. Ali deve ser mantido o equilíbrio, a serenidade, até mesmo a gratidão para com a vida, ali reina uma vontade severa, orgulhosa, sempre vigilante e suscetível, que se colocou a tarefa de defender a vida contra a dor e de abater todas as conclusões que, na dor, na desilusão, no fastio, na solidão e outros terrenos pantanosos, costumam medrar como fungos venenosos. (...) tudo isso resultou, enfim, num grande fortalecimento espiritual, numa crescente alegria e abundância de saúde (HH-OS, Prólogo 5).

Diferente das terapias teológico-metafísicas que buscam “extirpar o mal” ou entorpecer os sentidos com um conjunto de receitas e técnicas, a *Heilkunst* nietzschiana compreende que toda forma de “cura” (AC 3) deve ser o resultado de experimentações, do diagnóstico genealógico de suas próprias vivências, e da identificação de valores e técnicas que promovam uma “crescente alegria e abundância de saúde” (HH-OS, Prólogo 5).

2.3- ESTRATÉGIAS DA *HEILKUNST* DE NIETZSCHE

Ao trabalharmos com a noção da genealogia como vivência, não apenas identificamos o procedimento genealógico como uma construção histórica -que se dá a partir de uma série de experimentos anteriores ao conceito de genealogia (1887)- mas também o associamos àquele experimento pessoal de crítica à cultura que vislumbramos nos escritos de 1886. Ou seja, àquele exercício de “autoexperimentação” e “vivissecção” (GM, III, 24) que seus escritos tardios associam com “o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura [...]” (HH, Prólogo, 4).

A partir dessa perspectiva, acreditamos que seria interessante compreender neste momento como atua a oposição nietzschiana às pequenas terapias, ou melhor, partindo da hipótese de que há um exercício e uma práxis terapêutica nos escritos de Nietzsche, aquilo que deveríamos perguntar neste momento é: como funciona essa terapia? E quais são efetivamente os procedimentos terapêuticos de que é constituída essa práxis?

A resposta mais direta e objetiva a essa questão seria a de que o próprio

diagnóstico já atua como uma forma de terapia, isto é, de que a própria genealogia enquanto procedimento crítico e de diagnóstico da cultura já atua como uma forma de terapia da cultura vivenciada. Notadamente, pelo processo de distanciamento e dissociação das estruturas mais rígidas da moral Ocidental: a ideia de verdade; a moralização negativa dos impulsos; o dualismo metafísico do imobilismo de Parmênides; a noção de saúde como posse; e a teleologia do progresso moral. Ou seja, todo aquele processo experimental que, como vimos na primeira parte deste trabalho, foi vivenciado na construção de seu procedimento crítico. Todavia, se não podemos separar a genealogia da história de sua construção, não podemos também relegar as nuances desse procedimento crítico, como é o caso daquela “diferenciação” (VIESENTEINER, 2015, p. 106)³⁰⁷ que identificamos no exercício de distanciamento dos pressupostos da moral e da crítica autorreferente que encontramos nos escritos de 1886 à 1888.

Essa ideia de terapêutica, dialoga, como vimos, com aquela hipótese de uma clínica de si mesmo que tomamos de empréstimo de van Tongeren, e com a ideia de Viesenteiner, de uma crítica autorreferente nos escritos de 1888. O que não quer dizer, que estejamos criando aqui compartimentos ou mesmo ignorando aquelas técnicas e estratégias gestadas em sua formação de juventude, apenas apontamos para o fato de que há uma mudança em sua crítica filosófica. Uma mudança que irá lhe permitir abrir novas possibilidades de crítica e conjecturar, como experimento pessoal e esperança de futuro, uma “nova saúde” (HH, Prólogo, 4).

Obviamente, não seguimos, mas nos apropriamos aqui da hipótese de Viesenteiner, pois compreendemos que não apenas os textos de 1888, mas também os escritos de 1886 são vitais ao processo autorreferencial de sua crítica. E mais além, vislumbramos que todo o conjunto dos escritos de 1886 a 1888 atuam como um verdadeiro roteiro daquilo que pode ser compreendido como um exercício de cura e recuperação. É nesse sentido, por exemplo, que o livro de *O Crepúsculo dos Ídolos*, poderia ser interpretado como uma crítica ao adoecimento levado a cabo pela ciência e racionalidade socrática; que *O Anticristo*, poderia ser lido como uma crítica direta à

³⁰⁷ “[...] analisados em interlocução com a arte, filosofia, ciência e religião, são desdobrados individualmente em 1888 no próprio Nietzsche, como práxis de diferenciação em relação a cada um desses domínios da cultura, em seus respectivos livros: arte em *O caso Wagner*, filosofia e ciência no *Crepúsculo dos ídolos* e religião em *O anticristo*. Esse movimento argumentativo culmina justamente em *Ecce homo*, na medida em que Nietzsche converte a si mesmo em instância argumentativa, cujo procedimento é realizado por meio de uma autoencenação filosófica” (VIESENTEINER, 2015, p. 106).

relação de paridade entre “doença” e cristianismo³⁰⁸, que *O caso Wagner*, na esfera da arte, identificaria na tipologia do compositor alemão um “resumo” (CW, Prólogo) da *décadence* moderna. E que *Ecce Homo*, por sua vez, seria com os prefácios de 1886, uma ilustração desse processo de “juízo sobre sua vivência” (HH, Prólogo, 7) que lança seu texto na busca companheiros para essa perigosa empreitada -autorreferente- de “grande liberação” (HH, Prólogo, 3) da moral doente em uma vivência de “grande saúde” (HH, Prólogo, 4).

A progressão dessa “arte de cura” fica mais clara se levarmos em consideração que os escritos de 1888 podem ser compreendidos como um reflexo do processo curativo apresentado nos prefácios de 1886. O aforismo 57 de *O Anticristo* é um excelente exemplo neste caso, pois ali, quando Nietzsche se dispõe a questionar o papel do código moral como um natural impedidor do impulso para a crítica dos valores, encontramos a mesma crítica que alguns anos antes era tratada no prólogo de *Humano* como um dos primeiros passos de sua “arte de cura”, a “grande liberação” (HH, Prólogo, 3) da perspectiva moral:

Num determinado ponto do desenvolvimento de um povo, sua camada mais circumspecta, ou seja, a que mais olha para trás e para adiante, dá por concluída a experiência segundo a qual se deve — isto é, se pode — viver. Seu objetivo é tirar a colheita mais rica e completa possível das épocas de experimento e de má experiência. Portanto, o que se há de evitar mais que tudo é o prosseguimento da experimentação, o perdurar de um estado fluido de valores, o examinar, escolher, criticar valores *in infinitum*. Contra isso é erguida uma dupla muralha: primeiro a revelação, a afirmativa de que a razão dessas leis não é de procedência humana, não foi buscada e achada lentamente e com muitos erros, e sim, tendo origem divina, é inteira, perfeita, sem história, uma dádiva, um prodígio, simplesmente comunicada... Depois a tradição, a afirmativa de que a lei existe desde tempos imemoriais, de que pô-la em dúvida é algo ímpio, um crime contra os antepassados. A autoridade da lei é fundamentada nessas teses: Deus a deu, os antepassados a viveram. (AC 57).

Sem dúvida alguma, trata-se da mesma ideia que é apresentada metaforicamente no prólogo de *Humano*, através da pergunta: “o que liga mais fortemente? Que laços são quase indissolúveis?” (HH, Prólogo, 3). Sua resposta: a tradição, os deveres, e toda aquela velha “muralha” (AC 57) que busca impedir qualquer “experimento” (57); são estas as correntes que ligam mais fortemente, os laços morais nos quais um homem é criado, onde adquiriu seu senso de justiça e sua ligação com uma comunidade, uma cultura. Esses

³⁰⁸ “Como a doença é da essência do cristianismo, também o típico estado cristão, a “fé”, tem de ser uma forma de doença [...]” (AC 52).

laços, o compõem, ele é tudo aquilo que um homem pode chamar de seu, de “eu”, da história de sua identidade.

Esse processo dramático, é apontado por Nietzsche como sendo “um tremor de terra” (3), algo súbito, um impulso de insatisfação que confessa: “Melhor morrer do que viver aqui” (3). Essa rebeldia -de aparência juvenil- tal como foi descrito em *Assim falou Zaratustra* na metáfora do leão, pode ser interpretada como o primeiro passo da práxis curativa de Nietzsche; representada aqui por aquela liberdade que é alcançada através do grande “Não” a tudo que pode ser identificado como moral, como passado, lei, dever, tradição. Esse processo, descrito por Nietzsche como uma “grande liberação” (3)³⁰⁹ é o primeiro movimento de sua terapia genealógica, um movimento de despertar da suspeita frente à moral mesma.

Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava "dever", um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador para trás, para onde até então amava e adorava, talvez um rubor de vergonha pelo que acabava de fazer, e ao mesmo tempo uma alegria por fazê-lo, um ébrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória — uma vitória? sobre o quê? sobre quem? enigmática, plena de questões, questionável, mas a primeira vitória: — tais coisas ruins e penosas pertencem à história da grande liberação. Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de livre vontade: e quanta doença não se exprime nos selvagens experimentos e excentricidades com que o liberado, o desprendido, procura demonstrar seu domínio sobre as coisas! (HH, Prólogo, 3).

É preciso aqui notar que neste aforismo Nietzsche está a descrever sua própria genealogia. Ou essa profunda suspeita a tudo aquilo que “amava” não consiste justamente de uma bem acertada autogenealogia? Não é essa desconfiança e aquele “gesto e olhar profanador para trás, para onde até então amava e adorava [...]” (HH, Prefácio, 3), a base

³⁰⁹ A descrição da transformação do espírito em leão é muito similar à narrativa “grande liberação”, sobretudo, na aparência de rebeldia e abertura para o novo que cercam ambas as discussões. “[...] em leão se transforma aqui o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor de seu próprio deserto. Seu último senhor ele procura aqui: quer tornar-se inimigo dele e de seu último deus, pela vitória quer lutar com o grande dragão. Qual é o grande dragão, a que espírito não quer mais chamar de senhor e deus? “Tu deves” se chama o grande dragão. Mas o espírito do leão diz “eu quero”. “Tu deves” esta em seu caminho, cintilante de ouro, um animal de escamas, e em cada escama resplandece em dourado: “Tu deves!” Valores milenares resplandecem nessas escamas, e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: “todo o valor das coisas – resplandece em mim”. “Todo o valor já foi criado, e todo valor criado – sou eu. Em verdade, não deve haver mais nenhum ‘Eu quero!’” Assim fala o dragão. Meus irmãos, para que é preciso o leão no espírito? Em que não basta o animal de carga, que renuncia e é respeitoso? Criar novos valores – disso nem mesmo o leão ainda é capaz: mas criar liberdade para nova criação – disso é capaz a potência do leão. (ZA, Das três transformações).

daquela tomada de consciência que engendra toda forma de suspeita sobre a moral? De tudo aquilo que até agora se conhecia como “eu”³¹⁰? Não é essa crítica do que foi vivenciado justamente uma parte integral do distanciamento da moral e da autogenealogia como forma de terapêutica? Cremos que sim. Ao que nos parece, toda a discussão da “grande liberação” como uma forma de vitória sobre as correntes que o atavam fortemente ao “seu canto e sua coluna” (3), é a descrição de um percurso obrigatório pelo qual o “espírito livre” tem de passar, só assim seria possível experimentar a “grande saúde”. Essa ideia de um roteiro entre a grande liberação e a grande saúde é reforçada se levarmos em consideração que a temática da “grande liberação” no aforismo 3 do prólogo é imediatamente sucedida no aforismo 4 pelo debate sobre a experimentação da “grande saúde”.

Desse isolamento doentio, **do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde**, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários — até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da **grande saúde**, o excesso que dá ao espírito livre **o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura**: o privilégio de mestre do espírito livre! No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz vontade de saúde, que freqüentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde. Há um estado intermediário, de que um homem com esse destino não se lembrará depois sem emoção: uma pálida, refinada felicidade de luz e sol que lhe é peculiar, uma sensação de liberdade de pássaro, de horizonte e altivez de pássaro, um terceiro termo, no qual curiosidade e suave desprezo se uniram. [grifo nosso] (HH, Prólogo, 4).

Como é se percebe logo no início deste aforismo, é a ideia de processo terapêutico aquilo que é expresso na passagem da grande liberação à grande saúde. Por todo o aforismo Nietzsche busca ressaltar a ideia de um percurso e de práxis curativa que, “por experiência” (4), oferece-se à aventura de experimentar com “longos anos de convalescença” (4). Essa ideia de um procedimento experimental de saúde é reforçada não apenas pela textualidade de que “é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde” (HH, Prefácio, 4), mas pela indicação mesma das

³¹⁰ “Todo o valor já foi criado, e todo valor criado – sou eu. [...] Assim fala o dragão” (ZA, “Das três transformações”).

ferramentas e dolorosas práticas experimentais que foram utilizadas nesse procedimento de cura: o “isolamento doentio” (4); a compreensão da doença como “meio e anzol para o conhecimento” (4); a prática de “autodomínio e disciplina do coração” para “modos de pensar numerosos e contrários” (4); a necessidade da “abundância” como pressuposto desse experimento; a “rebeldia” de seu “gesto e olhar profanador para trás” (3); e toda a sorte de experimentos que confessam esse “estado intermediário, de que um homem com esse destino não se lembrará depois sem emoção” (4). Foi justamente esse trajeto de aprendizado o que nos permitiu conjecturar a hipótese de uma vivência e experimentação terapêutica em Nietzsche, a história de grande liberação do adoecimento moral e, confessadamente, “uma cura radical (*Gründliche Kur*) para todo pessimismo” (HH, Prefácio, 5)³¹¹.

Ele olha agradecido para trás - agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e vôos de pássaro em frias alturas. Como foi bom não ter ficado "em casa", "sob seu teto", como um delicado e embotado inútil! Ele estava *fora* de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo - e que surpresas não encontra! Que arrepios inusitados! Que felicidade mesmo no cansaço, na velha doença, nas recaídas do convalescente! Como lhe agrada estar quieto a sofrer, tecer paciência, jazer ao sol! Quem, como ele, compreende a felicidade do inverno, as manchas de sol no muro? (...) E, falando seriamente: **é uma cura radical para todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe -) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, "mais sadio". Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente** (HH, Prefácio, 5).

Novamente diluindo a distinção entre genealogia e arte de cura, Nietzsche aponta ainda no aforismo 6 deste prólogo que, só agora, “[...] à luz repentina de uma saúde ainda impetuosa, ainda mutável, que ao espírito cada vez mais livre comece a se desvelar o enigma dessa grande liberação” (6); ele se refere, neste caso, à capacidade de perguntar levada a cabo pela grande liberação, pois se “por longo tempo ele mal ousou perguntar”: “porque tão à parte?”, “solitário?”, “renunciando a tudo o que venerei? renunciando à própria veneração?” (6), agora ele é capaz de genealogicamente colocar “o problema da

³¹¹ Também na segunda edição de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche oferece um exemplo dessa vivência terapêutica. Ao argumentar sobre a atualidade da reedição da obra nos diz: “Livro para espíritos livres: continuação e reiteração, ao mesmo tempo, de uma cura espiritual, ou seja, do tratamento anti-romântico que meu próprio instinto, permanecendo sadio, inventara e prescrevera para mim, contra um adoecimento temporário da mais perigosa forma de romantismo. [...] talvez transmitam de modo mais nítido e forte o seu ensinamento – uma doutrina de saúde, que pode ser recomendada como *disciplina voluntatis* às naturezas mais espirituais da geração que agora ascende.” (HHII, Prólogo, 2).

hierarquia” (6), de “perceber o que há de perspectivista em cada valoração” (6), de tomar a medida do “deslocamento” (6) e “distorção” (6) de cada perspectiva, somente agora, após ter experimentado com sua saúde e se distanciado da antiga moral, ele é capaz de “apreender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça” (6). Essa sabedoria, descoberta somente após a vivência dessa cura “experimental” (6), é uma das mais claras ilustrações da genealogia como *Heilkunst* em Nietzsche.

Um outro exemplo dessa práxis terapêutica pode ser identificado no capítulo “*Por que sou tão inteligente*” de *Ecce Homo*. Neste curioso capítulo, não podemos deixar de notar algumas similaridades com aquelas práticas terapêuticas que outrora vimos relacionadas às filosofias helênicas e suas receitas de cura e recuperação. Afinal, é este o primeiro impulso daquele que se depara com um que Nietzsche descreve seus procedimentos e hábitos cotidianos como a “alimentação” como questões que estão ligadas à “salvação da humanidade” (EH, Porque sou tão inteligente, 1). Ou melhor, “para o uso imediato, podemos coloca-la assim: ‘como você deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtú* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina?’” (EH, Porque sou tão inteligente, 1).

O estranhamento do tema aqui levado a discussão por Nietzsche nos faz cogitar a hipótese de uma ironia do autor, ou mesmo, dada a frequente performatividade de sua escrita, de alguma forma de anedótico jogo linguístico. Definitivamente não é o caso, pois não apenas durante todo o primeiro aforismo Nietzsche discute “o problema da alimentação” (1), mas nos aforismos que o sucedem aborda também temas similares: como o “lugar e clima” (2)³¹²; a “espécie de distração”: (3 a 7); a seleção das convivências; e toda aquela questão do “gosto” (8) que argumenta por um “separar-se e afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário” (8).

Compreendendo o texto de *Ecce Homo* como um exercício filosófico de

³¹² “(...) um equívoco quanto a lugar e clima pode não apenas alhear um homem de sua tarefa, como inclusive ocultá-la de todo: ele não consegue tê-la em vista. O *vigor* animal jamais se tornou nele grande o suficiente para atingir aquela liberdade que transborda para o domínio do mais espiritual (...) Pequena que seja, uma indolência das entranhas tornada mau hábito basta inteiramente para transformar um gênio em algo mediano, algo “alemão”; o clima alemão em si já é suficiente para desencorajar vísceras fortes, de disposição heroica” (EH, Porque sou tão inteligente, 2).

“autoencenação”³¹³ de suas vivências terapêuticas, devemos ler esses exercícios descritos pelo filósofo não como uma receita terapêutica nos moldes da filosofia helênica, mas como uma propedêutica de sua própria recuperação. O relato de sua própria *Heilkunst*:

Em tudo isso — na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração — reina um instinto de autoconservação que se expressa da maneira mais inequívoca como instinto de autodefesa. Não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem — primeira prudência, primeira prova de que não se é um acaso, mas uma necessidade. A palavra corrente para esse instinto de autodefesa é gosto. Seu imperativo obriga não só dizer Não onde o Sim seria um “altruísmo”, mas também a dizer Não o mínimo possível. Separar-se, afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário. (EH, Porque sou tão inteligente, 8).

Ao mencionar “essas pequenas coisas” (10), Nietzsche remete sua filosofia a uma temática diferente daquela que cerca a maior parte das filosofias Ocidentais, ali, nenhuma “‘virtude’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’” (10) é objeto de sua preocupação, nenhum idealismo, nenhuma representação de “Deus” ou “alma” (10), mas apenas aquilo que realmente importa é levado em questão, a saúde, o fortalecimento do homem, a perspectiva do corpo, do cultivo pessoal de vivências que promovam “mais vida”, é isso o que deve ser levado a sério.

Essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconceivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são seque realidades, apenas construções; expresso com maior rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja os assuntos mais fundamentais da vida mesma... (EH, Porque sou tão inteligente, 10).

Talvez agora, após um enorme período de experimentações e descobrimentos sobre seu próprio corpo, seja possível “mediante as aventuras da vivência mais sua” (GC, V, 382) saber como sente um “descobridor e conquistador do ideal” (GC, V, 382). Talvez,

³¹³ A ideia de “autoencenação”, aqui tomada de empréstimo de Viesenteiner, remete à noção de que o texto de *Ecce Homo* não se trata de uma “autobiografia”, mas de uma “autogenealogia” exatamente porque denota um projeto filosófico de fundo. Ao contar sua vida a si mesmo (tal como na abertura do livro: “assim me conto minha vida”) é possível afirmar que livro cumpre um duplo papel, por um lado, é uma referência às suas vivências terapêuticas, por outro, é um exercício filosófico em si mesmo e não apenas um comentário às obras anteriores. (cf. VIESENTEINER, 2015).

nesse novo horizonte, o espírito livre possa ousar se perguntar sobre aquilo que vivenciou, sobre sua *práxis* terapêutica, “agora ele ousa perguntar isso em voz alta e ouve algo que seria uma resposta” (HH, Prefácio, 6), sua tarefa: a transvaloração de todos os valores da *décadence* em valores que afirmam a vida. “Tal é a resposta que o espírito livre dá a si mesmo no tocante ao enigma de sua liberação, e, ao generalizar seu caso, emite afinal um juízo sobre a sua vivência. ‘Tal como sucedeu a mim’, diz ele para si, ‘deve suceder a todo aquele no qual uma tarefa quer tomar corpo e ‘vir ao mundo’.’” (HH, Prólogo, 7).

2.4 – “DIE HEILKUNST DER ZUKUNFT”³¹⁴: POR UMA SUPERAÇÃO DO REGISTRO MORAL

Seguindo o rastro de sua arte de cura e seus impactos mais imediatos, buscamos demonstrar neste item que grande parte da crítica de Nietzsche ao processo de moralização dos impulsos se confirma como uma verdadeira transformação da compreensibilidade. Em nossa leitura, sua genealogia acaba por atuar como uma estratégia para a dissolução das mais básicas estruturas de compreensibilidade da cultura Ocidental-cristã. Assim, ainda que a genealogia possa ser compreendida como apenas mais uma entre tantas interpretações, seu diferencial está em sua capacidade de deslocar estruturas de pensamento e ser capaz de compreender

Que o valor do mundo está em nossa interpretação [...], que cada elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo o fortalecimento alcançado e todo alargamento de potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – isto percorre meus escritos. O mundo, que em algo nos importa, é falso, ou seja, não é nenhum fato, mas uma composição (*Ausdichtung*) e arredondamento (*Rundung*) sobre uma magra soma de observações. O mundo é ‘em fluxo’, como algo que vem a ser, como uma falsidade que sempre novamente se desloca, que jamais se aproxima da verdade – pois não existe nenhuma verdade (NF-1885, 2 [108]).

É esse constante descolamento de perspectivas, como se observa, aquilo que abre todo um novo horizonte de possibilidades ao homem. No diferente trato com seus afetos, na leitura do mundo, e em seus próprios potenciais de futuro. Assim, não é apenas uma história da moral ou mesmo a identificação dos valores de *décadence* aquilo que aparece como foco de sua genealogia terapêutica, pois como vivência de uma arte de cura, ela deve não apenas diagnosticar, mas ao fazê-lo, cultivar a grandeza e atuar como inspiração

³¹⁴ Plano de escrita do ano de 1888: “A arte de cura do futuro” (NF-1888,15[20]).

à promessa de “mais futuro” (GM, II, 25).

Com esse deslocamento de perspectivas em mente, utilizamos aqui um de seus planos de escrita como guia discursivo para debater essas novas possibilidades que aqui identificamos com a realização de sua *Heilkunst*. Mais especificamente, como um projeto de:

Superação da moral.

[Pois,] até aqui, o homem se manteve miseravelmente, na medida em que tratou de maneira pérfida e caluniosa os impulsos que lhe eram mais perigosos, ao mesmo tempo em que bajulou de maneira servil os impulsos que o conservavam.

Conquista de novos poderes e países:

- a) a vontade de não verdade
- b) a vontade de crueldade
- c) a vontade de volúpia
- d) a vontade de poder” [VCS] (NF -1885, 1[84]).

A partir de uma perspectiva que valorize a integração desses afetos perigosos e vilipendiados pela moralidade socrático-cristã, apresentamos a seguir quatro seções que, no sentido dessa busca por “novos poderes”, irão apresentar alguns dos elementos terapêuticos de sua genealogia como uma estratégia de “superação da moral”, ou melhor, como um reflexo da corrupção à compreensibilidade que é levada a cabo pelo “médico filosófico” (GC, Prólogo, 2). Um verdadeiro exercício de espiritualização e vivência daquela antiga tese que afirma que, “já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas nele se irmanaram com a “má consciência”. Uma tentativa inversa é em si possível — mas quem é forte o bastante para isso?” (GC 24).

Na primeira seção 2.4.1- “*A vontade de não verdade*”: *Da Verdade à (Grande) Saúde*, demonstramos como o processo de desenvolvimento da investigação genealógica é o resultado de uma crítica histórica que, levada às suas últimas consequências, encontra na mudança de foco da verdade para a saúde uma das principais ferramentas de sua crítica genealógica. Na sequência, em 2.4.2- “*A Vontade de Crueldade*”: *Nietzsche e sua “máquina de guerra”*, discutimos os tortuosos e incertos limites entre aquilo que poderíamos chamar de uma retórica bélica do texto de Nietzsche, sua demanda pela espiritualização da exploração e violência e algumas das interpretações dessas leituras do texto de Nietzsche. A nosso ver, o processo de distanciamento moral de sua crítica-

terapêutica passa também pela capacidade de lidar -de boa consciência- com afetos imorais como a crueldade e a violência. Em 2.4.3- “*A Vontade de Volúpia*”: *A Sensualidade vs o Pudor Moral*, identificamos outro ponto obrigatório do distanciamento que prescreve sua arte de cura, o pathos de distância à toda a perspectiva do pudor moral e mortificadora do corpo que foi tornada célebre na perspectiva sacerdotal-cristã. Por fim, em 2.4.4- “*A vontade de poder*” *como cultivo da grandeza*, defendemos a tese de que uma parte integral de seu projeto de distanciamento e abertura para novo pode ser identificado no seu debate relacionado ao cultivo da grandeza, a saber, na identificação e cultivo de uma economia pulsional voltada para o grande, para um tipo “mais digno de vida, mais certo de futuro.” (AC 3).

2.4.1- “A vontade de não verdade”: Da Verdade à (Grande) Saúde

Ao seguir o diagnóstico da genealogia de Nietzsche notamos que a pergunta pela verdade de um determinado discurso vai gradualmente sendo substituída por aquilo que poderíamos chamar de uma “vontade de saúde”. Essa mudança de perspectivas, como iremos demonstrar aqui, é um dos pontos centrais de sua terapêutica genealógica, um momento de viragem em sua crítica filosófica que implica não apenas na identificação de problemas relacionados aos valores cultivados pela modernidade decadente, mas também, no reconhecimento de toda uma nova forma compreensibilidade.

Na “verdade”, a base dessa transfiguração da compreensibilidade já foi demonstrada no aforismo 12 da terceira dissertação de *Para Genealogia da Moral*. Neste, ao tratar de seu “conhecer perspectivo”, Nietzsche nos revela através do exemplo da corrupção sacerdotal, como o teor afetivo e volitivo de uma “vontade de verdade” deu origem àquela “antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’” (GM, III, 12). Em sua visão, essa obsessiva busca pela verdade guiada pela *Aufklärung* consolidou-se de tal forma em nossa cultura que a probidade intelectual tem agora de denunciar toda e qualquer forma de mentira. Ela o faz, sem perceber, contudo, que a crença no valor incondicional da verdade é, ao olhar do genealogista, apenas mais uma forma de mentira na qual subjaz o núcleo espiritual da modernidade: a crença no incondicionado.

Na perspectiva genealógica, não é através de uma análise da verdade de um

discurso que se sonda uma filosofia, mas sim, indagando por suas motivações fisiopsicológicas e afetivas. Somente assim nos aproximamos das obscuras motivações dos filósofos. Afinal, a origem de uma filosofia é sempre revelada pelos “sintomas do corpo” (GC, Prólogo, 2) e foi seguindo o rastro desses sintomas que Nietzsche pôde identificar como a grande maioria da história da filosofia não foi outra coisa senão uma história de homens doentes; homens que construíram seus “majestosos edifícios morais” (A, Prólogo 3) sobre a debilidade de seus corpos decadentes.

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes e de raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do valor da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos (...) (GC, Prólogo 2).

Como demonstrou Wotling, através de sua hipótese da vontade de poder, a genealogia não é somente capaz de “decifrar filologicamente os valores, mas ela também funda uma teoria do valor dos valores, isto é, do valor das interpretações” (2013, p. 159). Essa “teoria do valor dos valores” não pode se restringir às antigas fronteiras do conhecimento baseadas na busca da verdade, seu “trabalho clínico” exige o emprego de novas ferramentas conceituais, mais complexas e fluidas, neste caso, aquelas que, como expressão do corpo, podem ser identificadas como promotoras (saúde) ou depressoras (doença) da vida mesma:

Ora, o privilégio acordado por Nietzsche à linguagem metafórica fisiológica e médica não reside apenas que ela faz aparecer, na origem de todo fenômeno de cultura, a atividade interpretativa da vontade de potência, mas reside ainda mais no fato de que ela permite revelar, atrás de uma dada cultura, um certo estado do corpo [...] (WOTLING, 2013, p. 159).

Dessa avaliação sintomatológica da modernidade, vê-se brotar uma nova forma de juízo e conduta filosófica, do todo à parte, da verdade ao estatuto de valor: a saúde. O que não quer dizer, contudo, que a noção de verdade não tenha significado no decorrer do diagnóstico do genealogista, ela é tão importante quanto o estatuto da probidade e honestidade intelectual é para qualquer investigador, o que ela não é, definitivamente, é a condição primeira de sua investigação. O que movimenta o genealogista, não é uma

“vontade de verdade”, mas a condição que é própria de sua capacidade de avaliar estatutos de verdade à ótica das vontades de poder, isto é, sua capacidade de avaliar disposições como afirmadoras ou depressoras da vida. Nesse contexto, a tarefa do historiador da moral deixa de ser apenas um diagnóstico dos problemas gerados pela perspectiva socrático-cristã, e passa a figurar como uma verdadeira terapêutica de uma vivência doentia. Essa é a nova tarefa do genealogista e do “médico filosófico” (GC, Prólogo 2), não a verdade, mas ser “alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade”. Esse novo investigador deve ter a coragem de colocar os problemas reais que afligem a história do humano e compreender que a questão fundamental da filosofia até o momento “não foi absolutamente a 'verdade', mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...” (GC, Prólogo, 2). É nesse contexto que o filósofo pode afirmar ser a sua suspeita uma “língua nova”, “estrangeira” (BM 4), um novo proceder que é capaz de colocar não a verdade, as origens, ou até mesmo a conservação da vida como meta, mas acima de tudo, sua expansão. “Partindo de uma representação da vida (que não é um querer-se-conservar, mas um querer-*crescer*) dei um panorama geral sobre os instintos fundamentais de nosso movimento político, intelectual e social na Europa” (NF-1885, 2[179]).

A falsidade de um juízo ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo: é nisso, talvez, que nossa língua nova soa mais estrangeira. **A pergunta é até que ponto é propiciador da vida,** conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie; e estamos inclinados por princípio a afirmar que os mais falsos juízos (entre os quais estão os juízos sintéticos a priori) são para nós os mais indispensáveis, que sem um deixar-valer as ficções lógicas, sem um medir a efetividade pelo mundo puramente inventado do incondicionado, do igual-a-si-mesmo, sem uma constante falsificação do mundo pelo número, o homem não poderia viver – que renunciar a falsos juízos seria uma renúncia a viver, uma negação da vida. Admitir a inverdade como condição da vida: isto significa, sem dúvida, opor resistência, de uma maneira perigosa, aos sentimentos de valor habituais; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, simplesmente com isso, para além de bem e mal [grifo nosso] (BM 4).³¹⁵

Esse processo de subversão de um conhecimento baseado na ideia de verdade pode ser observado na crítica feita em *O Crepúsculo dos ídolos*, neste caso, através da

³¹⁵ No mesmo sentido, “[...] é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o atomismo da alma. Permita-me designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um atomon: essa crença deve ser eliminada da ciência!” (BM 12).

relação entre aquilo que Nietzsche identifica como uma “moral sadia” (*Gesunde Moral*) e uma “moral antinatural” (*Widernatürliche Moral*):

– Eu formalizo um princípio. Todo naturalismo na moral, isto é, toda moral sadia é dominada por um instinto da vida, – qualquer mandamento da vida é preenchido com um determinado cânon de “deve” ou “não deve”, qualquer entrave e hostilidade é com isso posto de lado. Ao contrário, a moral antinatural, isto é, quase toda moral que até agora foi ensinada, venerada e pregada, volta-se diretamente contra os instintos da vida, – ela é uma, ora secreta, ora ruidosa e descarada condenação desses instintos. (CI, A moral como antinatureza, 4).

Ora, seu novo referencial crítico é justamente uma hierarquia de saúde. São os “instintos da vida” e a inclinação de cada moral entre uma perspectiva idealizada, compassiva e castradora [*Castratismus*] (CI, V, 1), o que classifica a oposição entre dois modos de valorar distintos. De um lado, a perspectiva instintiva ligada a “saúde”, e de outro, a leitura idealista, associada a “antinatureza”. Essa é a mesma ideia que volta a aparecer na seção de *O Crepúsculo dos Ídolos* intitulada *O Problema de Sócrates*:

A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença — e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... Ter de combater os instintos — eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto. — (CI, O problema de Sócrates, 10)

Na perspectiva da *Versuch*, “a vida não se basta a si mesma, é preciso encontrar sua verdade para só então, por esta, ela valer a pena”, essa vida – que em larga escala é ainda a perspectiva moderna – é uma vida idealizada, uma forma de antinatureza à vida mesma, pois não se toma a vida como medida e valor, mas sim uma “ideia” de vida. Nesta antinatureza inconfessa, o “ideal” vale mais do que a própria vida. Esse ideal, seja na forma de uma *weltanschauung*, uma religião, uma verdade, ou mesmo uma moral, não pode escapar daquilo que o constitui: uma vontade de poder que quer falsificar sua interpretação como texto, que quer impor uma visão como efetividade. Assim, negam-se os instintos e as vezes até os depreciam, uma vez que a verdade só pode caminhar junto de uma “ideia de vida” e não da vida mesma. No sentido dessa argumentação, compreendemos junto de André Martins que a investigação genealógica, “ao invés de buscar uma verdade do já dado, a reconstrução de fatos, busca interpretar afetos genealógicamente presentes na origem de modos de vida e formas da cultura”

(MARTINS, p. 953, 2004). Ou seja, trata-se de uma interpretação que, à revelia da verdade, instrumentaliza a ideia de saúde como o oposto daquilo que Nietzsche identifica em *Além de bem e mal* como o típico gosto alemão, uma tendência ao conforto que a falsidade de sua busca da “verdade” reserva:

E como todos os doentes crônicos, todos os dispépticos, têm inclinação para o conforto, o alemão gosta de “franqueza” e “correção”: é cômodo ser correto e franco! O disfarce mais perigoso e feliz de que o alemão entende, hoje em dia, é talvez esse caráter confidente, afável, cartas à mostra que tem a honestidade alemã: ele é sua autêntica arte mefistofélica, com ele pode ir “bem longe ainda”! O alemão se deixa ir, olhando com seus leais, azuis, vazios olhos alemães — e logo os estrangeiros o confundem com seu roupão! — Quero dizer: seja o que for a “profundidade alemã”, aqui entre nós não podemos ir dela? — (BM 244).

Nesse *leitmotiv*, a saúde ultrapassa o ponto de vista da verdade, e mais além, permite ao genealogista tomar em suas mãos o processo de hierarquia que perpassa tudo que existe no tempo. Sua terapêutica transforma-se assim na vivência desse processo de profunda reavaliação daquela “vontade de sistema” expressa através de uma doutrina (CI, Sentenças e setas, 26). Daquela perspectiva que figura como a base do pensamento ocidental e que, em grande medida, ainda está calcada no “princípio” metafísico de que “Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (GC 244). Como ressaltou Giacóia:

Com Para Além do Bem e do Mal institui-se um projeto de reconstituição histórico-crítica dos supremos valores da cultura ocidental, cujo objetivo é levar a cabo, numa dimensão de absoluta radicalidade, a “química dos conceitos e sentimentos” que o aforisma inaugural de Humano, Demasiado Humano estabelecia como condição necessária de toda verdadeira filosofia histórica; **trata-se, portanto, de mostrar, com abandono de toda e qualquer crença otimista num progresso do espírito, tendente à realização de um reino de verdade e liberdade, como as mais belas e sublimes formações da cultura ocidental (isto é, as supremas referências de valor da moralidade) plantam suas raízes no pantanal obscuro e movediço dos impulsos ardentes do “animal homem”**; trata-se de permitir o acesso às sufocantes e sangrentas câmaras de tortura onde são fabricados os supremos ideais. [grifo nosso] (GIACÓIA-JÚNIOR, 2014, p. 21).

É preciso ressaltar, contudo, que o ato de empregar noções como saúde, expansão e fortalecimento, como critério de uma nova forma de interpretação à revelia da noção de verdade, não deve aqui ser entendida como uma tentativa de substituir uma norma pela outra. Ao tomar a saúde como objeto de suas preocupações, sua genealogia não busca propriamente estabelecer um juízo de predileção sobre determinado interesse ou interpretação, muito pelo contrário, seu objetivo é avaliar inclinações, i. é, a disposição

ou indisposição para o fortalecimento, engrandecimento, e aumento da potência de vida, ou seja, tudo aquilo que, como apontou o filósofo, pode ser visto como naturalmente bom e saudável: “o aumento do sentimento de poder” como representação da “própria felicidade em si, aquilo que é bom” (AC 3).

Essa é a “lógica” de sua subversão, a compreensão de que, se por proibidade intelectual não podemos deixar de beber na fonte da verdade, por outro lado, é a saúde e o impulso à vida aquilo que deve guiar o genealogista. Como apontou Tongeren:

a “paixão do conhecimento” (FW 3 107 e 123), por um lado, representa, na verdade, uma qualidade moral, por outro lado, porém, uma ameaça à própria vida: quem pergunta passionalmente e busca conhecimento combaterá toda mentira, e também aquelas que são mais agradáveis e até mesmo mais necessárias à vida. O pensador se converte em um campo de batalhas onde o impulso à vida e o impulso ao conhecimento combatem entre si. (2010, p. 278).

Foi essa subversão da compreensibilidade que permitiu ao genealogista compreender que no processo dinâmico das “vontades de poder”, não pode haver fatos, mas apenas interpretações. Trata-se de uma forma de pensar que, longe de conduzir o genealogista a uma aporia, o encaminha à compreensão de sua condição como “médico filosófico” (GC, Prólogo, 2), de sua imperiosa necessidade de diagnosticar tendo em mente não apenas a verdade ou o diagnóstico do problema, mas seu estatuto para o fortalecimento ou enfraquecimento da vida. Ao genealogista, cabe, portanto, a tarefa da hierarquia: diagnosticar apropriadamente aquelas forças que contribuem para a expansão da vida ou para sua depressão, conservação, manutenção e apequenamento, etc. Como resumiu Oswaldo Giacóia, o diagnóstico genealógico de Nietzsche pode ser descrito, nesse contexto, como uma crítica terapêutica indispensável à transvaloração dos valores de que fala sua filosofia tardia:

A história da cultura se transforma numa sucessão de interpretações, a realidade se apresenta como interpretação, a sintomatologia como interpretação da interpretação ou, paradoxalmente, como interpretação à qual nenhum texto definitivo subjaz. A genealogia da moral transforma a história da cultura ocidental numa mascarada das vontades de poder. [...] Segundo essa perspectiva, as transformações históricas por que passa a cultura ocidental adquirem a significação de momentos do processo de desenvolvimento do nihilismo, cuja inteligência e reflexão **conduz à urgência de uma crítica terapêutica, preparatória de transvaloração dos valores da decadência.** Boa parte dessa terapêutica é constituída pela derradeira filosofia de Nietzsche [grifo nosso] (GIACÓIA-JÚNIOR, 2014, p. 24).

No roteiro dessa terapêutica é possível traçar novas rotas e evitar os caminhos habituais da racionalidade e do formalismo do conhecimento lógico-acadêmico, como é o caso da maioria das vivências e experiências do corpo. Esse é o sentido da nova compreensibilidade de que fala o filósofo. Ultrapassar as exigências da racionalidade, do academicismo, da techno-ciência: "Nós outros, nós imoralistas [...] abrimos nosso coração para toda espécie de compreensão" (Moral como..., 6). Dentre as novas formas de compreensão está o conhecimento pelo sofrimento³¹⁶, a busca pela novidade do experimento, do "mar aberto" (GC 382), e até mesmo a espiritualização da exploração, pois agora, o médico pode, "graças ao seu sofrimento, saber mais do que os mais inteligentes e mais sábios podem saber, ter estado 'em casa' e sido conhecido em muitos mundos distantes e horríveis, dos quais 'vocês nada sabem!'" (BM 270).

2.4.2- "A Vontade de Crueldade": Nietzsche e sua "máquina de guerra"

Como vimos, para R. Maurer a retórica bélica e combativa do texto de Nietzsche deve ser sempre encarada como um "pensar compensatório" (1995, p. 173). Maurer quer com isso apontar para o fato de que o frequente exagero e agressividade da retórica nietzschiana cumpre uma função dentro de seu texto, o do peso de uma balança que busca compensar a habitual distorção de uma perspectiva unilateral legada pela moral. Em sua visão, Nietzsche necessita equilibrar essa desproporção "por meio da ênfase no contrapólo aristocrático reprimido" (MAURER, 1995, p. 172). Assim, o tom irruptivo do texto nietzschiano não deveria ser tomado de forma literal, mas apenas como mais uma estratégia de sua "máquina de guerra", uma forma de compensar a supervalorização de certos atributos morais em detrimento de outros.

Evidentemente, não é possível discordar de Maurer no que diz respeito à necessidade de cuidados na leitura do texto de Nietzsche. Verdadeiros "laços e redes para pássaros incautos" (HH, Prefácio 1), seus livros demandam uma leitura cuidadosa, ou como aponta o próprio Nietzsche, "um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio" (EH, porque escrevo livros tão bons, 5). No entanto, se por um lado é verdadeira a necessidade de cuidados para a leitura de

³¹⁶ Esse conhecimento pelo sofrimento não é apenas uma causalidade para Nietzsche, pelo contrário, ele é necessário ao processo de reestabelecimento da saúde que sua crítica engendra.

metáforas e conceitos nietzschianos como: vontade de poder, crueldade, judeu, escravidão; por outro lado, também é vero que para ser “a má consciência de seu tempo” é indispensável o exercício de um certo distanciamento daquele discurso que pretende estabelecer um determinado conjunto de virtudes como intocáveis, como é o caso da perspectiva Ocidental-cristã da: verdade, igualdade, justiça, e compaixão. Assim, se é indispensável saber separar as hipérboles performativas do texto de Nietzsche, também é fundamental compreender que o distanciamento moral figura como uma das estratégias centrais da arte de cura nietzschiana, e que por vezes, o imoralismo confesso de seus escritos não é um instrumento linguístico, mas a experimentação de uma nova perspectiva. Isto é, de uma nova leitura que, por ser demasiado humana -leia-se imoral- é acometida de toda a sorte de suavizações, distorções e releituras interpostas por seus intérpretes mais apegados aos valores que os traduzem como homens modernos³¹⁷.

Como destacou Onfray, levando em consideração o perigo que consiste em uma assinatura caricatural do texto nietzschiano, a melhor forma de servir ao autor de *Zarathustra* seria “recusando as habituais *boutades* de comentadores superficiais”³¹⁸, distanciando-se o máximo o possível da tentação de impregnar o texto do filósofo com as heterodoxias e vícios que carregamos. Afinal, a historiografia confirma que

sob sua escrita se encontra tudo e o contrário de tudo, que existem na obra completa citações que podem justificar tanto uma posição quanto sua negação [...] postos em relação como uma colcha de retalhos que permite aos hábeis costureiros e aos falsários – penso em um jesuíta de hábito... – transformar Nietzsche mais ou menos em cristão ou qualquer bobagem graciosa!” (ONFRAY, 1999, Prefácio, 4).

Essa preocupação não é injustificada, pois desde as primeiras deformações de sua irmã, Nietzsche já foi transfigurado em antissemita, defensor da brutalidade e do

³¹⁷ “Não sei para onde vou; sou todo aquele que não sabe para onde vai” — suspira o homem moderno... Dessa modernidade estávamos doentes — da paz viciada, do compromisso covarde, de todo o virtuoso desasseio do moderno Sim e Não. Essa tolerância e *largeur* [largueza] de coração, que tudo “perdoa”, porque tudo “compreende”, é *siroco* para nós. Melhor viver no gelo do que entre virtudes modernas e outros ventos meridionais!... Fomos valentes o bastante, não poupamos a nós nem aos outros: mas havia muito não sabíamos aonde ir com nossa valentia. Tornamo-nos sombrios, chamaram-nos de fatalistas. Nosso *fatum* [fado, destino] — era a plenitude, a tensão, a contenção das forças. Éramos ávidos de relâmpagos e atos, ficávamos o mais longe possível da felicidade dos fracotes, da “resignação”... Um temporal estava em nosso ar, a natureza que somos escureceu — pois não tínhamos caminho. A fórmula de nossa felicidade: um Sim, um Não, uma linha reta, uma meta...” (AC 1).

³¹⁸ Onfray, apresenta uma divisão de seu texto em aforismos e não indica uma numeração de páginas em seu livro. No caso desta citação, apontamos sua localização como (ONFRAY, 1999, Prefácio, 4), ou seja, indicamos o autor, o ano, o local e o aforismo que se encontra a citação.

irracionalismo “*animalitas*” (HEIDEGGER, 2007, p. 150), foi associado ao fascismo³¹⁹, lido como um “filósofo social do capitalismo” (MEHRING, 1891, p. 188), um defensor de uma espécie de “socialismo nietzschiano” de (ANCHHEIM, 1992, cap. 6)³²⁰, “constitucionalismo liberal” (EGYED, 2008, p. 2), e houveram até mesmo autores que vislumbram no texto de Nietzsche uma espécie de “cristianismo não religioso” (ROLLAND, 1998)³²¹, “benevolente” (REGINSTER, 2006)³²², essas deformidades pintam, como apontou Maurer, um “soft-Nietzsche” em que sua filosofia se torna “quase sinônimo de amor e justiça”. (MAURER, 1995, p. 178).

O próprio Onfray, apesar de sua crítica, também apresenta algumas tentativas de reformar moralmente o texto de Nietzsche. Pois se por um lado ele afirma não politizar sua investigação³²³, por outro, ele busca forjar uma leitura do texto nietzschiano que ofereça suporte às suas próprias predileções político-filosóficas, neste caso, fabricando uma dimensão feminista e hedonista na filosofia nietzschiana:

Meu Nietzsche é frágil, ama as mulheres, mas não sabe como dizer isso a elas, então primeiro se protege, depois se expõe à misoginia; ele pratica a doçura, a polidez, a discrição na sua vida – [...] Se ele não é hedonista – conheço bem, evidentemente, os textos em que ele associa essa opção filosófica à decadência e ao niilismo –, ao menos, ele retoma por sua conta a tradição de seus queridos gregos, todos eudaimonistas: nenhum, de fato, evita a questão do soberano bem. Nietzsche também não. Como viver para ser... digamos, felizes? Ou melhor: o menos infeliz possível – outra forma de definir o hedonismo... (ONFRAY, Prefácio, 4)³²⁴.

³¹⁹ BÄUMLER, Alfred. **Nietzsche und der Nationalsozialismus**. In: Studien zur deutsche Geistesgeschichte. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1937, p. 281-294. Ainda sobre a relação entre Nietzsche e o fascismo ver: JULIÃO, José N.. **Nietzsche entre a Pólis Grega e o Terceiro Reich Alemão**. Cad. Nietzsche vol. 37 no.1 São Paulo Jan./June 2016.

³²⁰ De acordo com Brobjer, Nietzsche conhecia as teorias socialistas melhor do que é comumente suposto (Brobjer, 2002). Em GC 40 ele associa o surgimento do socialismo à cultura fabril: à “vulgaridade dos fabricantes” da “cultura industrial”; a mesma ideia aparece em (A 206); (HH-AS 292). “O socialismo repousa sobre a decisão de igualar os homens e de ser justo para com cada um: é a máxima moralidade”. (NF 1876-77, 21[43]). Isto é, o socialismo e seu ódio à propriedade e ao egoísmo é a própria negação da individualidade, algo que para Nietzsche habita no campo do cultivo do rebanho. Nietzsche entende o socialismo “como a tirania, pensada até o fim, dos menores e mais estúpidos, dos superficiais, dos invejosos e dos atores de três quartos’ - em suma, como ‘a consequência das ideias modernas’” (NF-1885, 37 [11]).

³²¹ ROLLAND, Jacques. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio d’Água, 1998.

³²² REGINSTER, Bernard. **The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006. pp. 148-200.

³²³ “Sei que Nietzsche não é de esquerda, nem hedonista, libertário ou feminista. Eu, que trabalho para me inscrever nessas filiações ideológicas, como posso sair delas? Justamente me servindo da obra completa – textos publicados, manuscritos inéditos, fragmentos coligidos, correspondência e, sobretudo, biografia – como um laboratório para um projeto filosófico singular e subjetivo.” (ONFRAY, Prefácio, 1).

³²⁴ De fato, é possível identificar Nietzsche como um misógino dado sua perspectiva de homem do século XIX e suas posturas pouco usuais ao universo de valores dos séculos XX e XXI. No entanto, há um inconfesso moralismo que perpassa o anacronismo de classificar com a lupa moral de nossos valores

À despeito desse vício sub-reptício de impingir interesses no texto de Nietzsche, o que esses autores não conseguem perceber é que esse processo de acidez da crítica nietzschiana parece ser indispensável se tivermos em vista a história das relações de poder e o aparelhamento do horizonte de possibilidades do homem Ocidental. Não é sem razão que Nietzsche chama sua filosofia de “sintomatologia” (CI, I, 1) ao se perguntar pelas metas e pelo significado de uma determinada interpretação da vida. Seu diagnóstico, assim, aponta não apenas para a história do problema, mas busca apresentar formas de romper com sua dominação. Não recuperar essa moral, mas lhe aplicar uma “alfinetada para que estoure” (AC 7). Esse é, como indicou Paschoal ao falar de Stegmaier, o

Motivo pelo qual ele precisaria desestabilizar as antigas crenças e viabilizar o aparecimento de outras possibilidades, de conferir uma nova orientação no campo da moral. Nesse sentido, para Stegmaier, numa tese que acompanhamos em grande parte, “a crítica é [...] apenas meio e pressuposto para a [sua] filosofia, inclusive em sua Genealogia da moral” (p. 3), do mesmo modo como a história da emergência da moral, levada a efeito por Nietzsche, é apenas um meio para “deslegitimar” (p. 55) a moral dominante. O que confere sustentação à nossa hipótese da genealogia como uma ação e do genealogista como partícipe no campo descrito por ele. (2014, p. 132-133).

Essa é a questão da “margem de manobra” [*Spielräume*] que se tornou célebre no texto de Stegmaier, a saber, “um conceito ou imagem para regulamentação da validade de regras. [...] um espaço no qual alguém ou alguma coisa pode se comportar de acordo com regras de atuação próprias [...]” (STEGMAIER, 2013, p. 17, [nota 7]). A própria moral, como expressão de uma vontade de poder, é o agente dessa delimitação, é ela que impõe limites aos afetos, ao pensamento, à própria vida. Todavia, mesmo após dado início ao processo de “grande liberação” (HH, Prefácio) desses limites, e com a possibilidade de ampliação de perspectivas, esse novo “deslegitimar”, como vimos, apresenta um problema: a sensibilidade moderna. E esse é, a nosso ver, um ponto que tem que ser

modernos um autor da segunda metade de 1800. Ao que nos parece, a relação de Nietzsche com a mulher, apesar de inegavelmente marcada pelo tempo, deve ser observada sem o preconceito moral do futuro. Um exemplo desse tipo de intempérie que vai de encontro a nossa sensibilidade é o aforismo 108 de *Além de bem e mal*, no caso, um dos primeiros aforismos em que Nietzsche relaciona a alimentação com a ideia de uma “arte de cura” [*Heilkunst*], mas que é também um dos pouco apologéticos aforismos de Nietzsche acerca da mulher: “A estupidez na cozinha; a mulher como cozinheira; a terrível levandade com que se cuida da alimentação da família e do chefe da casa! A mulher não entende o que significa o alimento: e quer ser cozinheira! Se a mulher fosse uma criatura pensante teria descoberto, cozinhando há milênios, os mais importantes fatos fisiológicos, e teria também aprendido a arte da cura! Por más cozinheiras — por total ausência de razão na cozinha é que a evolução do homem foi mais longamente retardada, mais gravemente prejudicada: isso pouco mudou em nossos dias. Um aviso para as moças que frequentam o secundário.” (BM 108).

colocado em questão quer estejamos aqui falando de uma transvaloração dos valores, ou de uma *Heilkunst*.

Um dos casos mais exemplares desse dilema entre imoralismo e a sensibilidade moderna está no aforismo 259 do livro de *Além de Bem e Mal*. Neste texto, Nietzsche parece responder a uma questão que ele próprio levanta alguns anos antes em uma anotação do outono de 1885, a saber, o “Problema: [de] quão fundo desce à essência das coisas a vontade voltada à bondade? Vê-se por toda a parte, em plantas e em animais, o contrário disso: indiferença ou dureza ou crueldade. [...]” (NF-1885, 43[1])³²⁵. Essa breve anotação, no contexto do aforismo 259 de BM, pode ser compreendida como uma peça central de sua terapêutica genealógica. Um verdadeiro exemplo da incapacidade do homem moderno de lidar com aquilo que, à ótica da sensibilidade cristã, é compreendido como negativo, feio, imoral. Ou seja, o oposto de tudo aquilo que, como demonstra o filósofo, pode ser compreendido como “o fato primordial da história” [*das Ur-Faktum aller Geschichte*]:

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a um corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como princípio básico da sociedade, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência. **Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração** — mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? **Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais** — isso ocorre em toda aristocracia sã —, **deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros**: terá de ser a vontade de poder encarnada,

³²⁵ Esses niveladores de que Nietzsche fala são aqueles mesmos que compreendem o mundo através de referências conceituais universalizantes, como uma saúde geral, um tipo universal de mulher, e que buscam nivelar, por baixo, a estatura e as metas dos homens modernos. “Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu “espírito”) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder — acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto o seu contrário — mas ainda não dissemos o bastante, ao dizer apenas isso, e de todo modo nos achamos, com nossa fala e nosso silêncio neste ponto, na outra extremidade de toda a moderna ideologia e aspiração de rebanho: como seus antípodas, talvez?” (BM 44).

quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio — não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder. **Em nenhum outro ponto, porém, a consciência geral dos europeus resiste mais ao ensinamento; em toda parte sonha-se atualmente, inclusive sob roupagem científica, com estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o “caráter explorador”** — a meus ouvidos isto soa como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica. **A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida.** Supondo que isto seja uma inovação como teoria — como realidade **é o fato primordial de toda a história:** seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto! [grifo nosso] (BM 259).

Seria interessante iniciar o comentário desse aforismo observando a aparente contradição entre o supracitado “fato primordial de toda a história” (BM 259) e a ideia que define a exigência de colocar-se *além* do bem e do mal, a saber, “de que não existem absolutamente fatos morais” (CI, VII, 1)³²⁶. Afinal, como é possível falar de um “fato primordial” se uma das ideias centrais de sua genealogia é a noção de que tudo que é humano, sem exceção, sofre a ação do tempo? Apesar da aparente contradição, esse diálogo é possível justamente porque, como indica o filósofo, ele fala de “um fato primordial **de toda a história**”, ou seja, não há nenhuma universalidade no homem, mas apenas elementos historicamente persistentes. Na verdade, é isso o que geralmente confunde filósofos e cientistas sociais com relação ao humano; afoitos, chamam de “natureza humana” aquilo que é histórico, seja na forma de fisiologia ou cultura. Permanente, portanto, é apenas a “natureza” histórica, e essa é, à ótica da vontade de poder, “exploração” (259).

É assim, sem muitas metáforas e com uma linguagem clara e direta, que o filósofo nos avisa: “aqui devemos pensar radicalmente”, “até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é essencialmente [...] e, no mínimo e mais comedido, exploração” (BM 259). Esse tipo de afirmação, que “em nenhum outro ponto [...] a consciência geral dos europeus resiste mais ao ensinamento” (259), não é apenas uma hipótese que se relaciona a uma ideia geral de exploração, mas é a vida mesma em suas estruturas mais básicas e nos campos mais diversos que, à ótica da vontade de poder, atua como: “apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza,

³²⁶ Encontramos a ideia para esta discussão em uma entrevista do professor Oswaldo Giacóia Júnior realizada pelo Sesc-SP. Esta mesma foi publicada em 18 de julho de 2014 com o título: “Oswaldo Giacóia Jr | Transfigurações do Caos”. ver: <https://www.youtube.com/watch?v=I41bXChbKi0>

imposição [...]” (259). E isso é um problema para o homem moderno. Pois sufoca e esmaga o espírito civilizado desse tipo moderno, a compreensão de que talvez possa ser verdadeira a afirmação de que tudo que “no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura [...]”, e de que “ver sofrer faz bem, e fazer sofrer mais bem ainda” (GM, II, 6). Para o tipo manso e civilizado da modernidade, a crueldade não representa algo humano, demasiado humano, mas o horror e a vilania da imoralidade.

Os Gregos e os povos da antiguidade³²⁷, como exemplo oposto desse espetáculo de horror, já haviam compreendido que essa “crueldade” (NF-1885, 43[1]) natural e paradoxal não é apenas humana, mas divina. Assim, fizeram de seus deuses tudo aquilo que era demasiado humano na história, pois, “[...] tampouco os gregos sabiam de condimento mais agradável para juntar à felicidade dos deuses do que as alegrias da crueldade.” (GM, II, 8).

Para as “ovelhas”³²⁸ da modernidade, contudo, a moral das “aves de rapinas” é uma absurda loucura, e celebrar as “alegrias da crueldade”, um verdadeiro contrassenso dentro da moral que tem a paz como bem supremo. Esse raciocínio, no entanto, tão comum às morais e virtudes modernas, é construído tendo como base a hipocrisia e o esquecimento. Pois somente quem convenientemente se esquece é capaz negar que mesmo no ato mais violento, mesmo no maior dos horrores morais -o homicídio- pode haver virtude. Que diria, por exemplo, um lacedemônio de nascimento que, via de regra, define a passagem para a vida adulta -no ritual da *Cripteia*- através da “caçada” e o homicídio de um escravo Hilota? Não seria essa uma virtude espartana? Um desígnio de sua capacidade e nobreza? Ou apenas crueldade? Ora, a questão aqui, portanto, não é apontar apenas à falsidade da criação de “valores em si”, mas acima de tudo, ressaltar a castração dos afetos negativados pela moral e a perigosa prática da criação de ficções idealizadas de homem e vida. Como disse o filósofo:

Os sentimentos brandos, benevolentes, indulgentes, compassivos — afinal de valor tão elevado, que se tornaram quase os “valores em si” — por longo tempo

³²⁷ A verdade, é que “naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas. O ensobrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem diante do homem.” (GM, II, 7).

³²⁸ “Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas [...] Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer dominar, um querer vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM, I, 13).

tiveram contra si precisamente o autodesprezo: tinha-se vergonha da suavidade, como hoje se tem vergonha da dureza. (GM, III, 9).

O problema, como se nota, é que o homem moderno, esse tipo humanista e compassivo de animal moral, compreende que a “exploração” é sofrimento, e que todo sofrimento³²⁹ deve ser evitado. Esse tipo moderno, hedonista por natureza, é incapaz de ver o sofrimento como uma forma de conhecimento útil, como algo natural, e assim, continua a almejar aqueles antigos ideais que buscam findar com o “caráter explorador” (BM 259) do homem: “abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro” (BM 259). Assim, elegem seus ideais de um futuro melhorado para a humanidade: a sociedade sem classes, o fim da desigualdade, a justiça social, o *Welfare State*, e outras tantas utopias de melhoramento³³⁰ e aperfeiçoamento do homem que buscam a paz no lugar da tensão.

É preciso esclarecer, no entanto, que não advogamos aqui uma defesa da crueldade e exploração desregrada, nem qualquer forma de retorno à modelos e morais do passado. A crueldade e a exploração são fatos, elas não precisam de defesa. O problema que buscamos apontar com essa discussão é a total incapacidade da moral Ocidental em, de boa consciência, incorporar elementos moralmente negativos e atuar progressivamente para a “espiritualização”³³¹ e ‘divinização’ da crueldade”, “a sacralização das forças mais poderosas, mais terríveis e mais bem-afamadas, dito com a imagem antiga: a divinização do diabo.” (NF-1885, 1[4]).

Esse exercício, longe de ser um simples elogio de uma agressividade desmedida, compele à espiritualização das paixões, à sua incorporação: “não ter mais no primeiro

³²⁹ Em Gaia ciência 338 A vontade de sofrer e os compassivos, Nietzsche ilustra como a doença é uma forma de conhecimento que escapa à norma tradicional. “A economia geral de minha alma e o seu equilíbrio mediante a “infelicidade”; a irrupção de novas fontes e necessidades, o fechamento de velhas feridas, o afastamento de passados inteiros --tudo isso, que pode estar envolvido com a infelicidade, deixa de preocupar o querido compassivo: ele quer ajudar, e não pensa que exista uma necessidade pessoal de infortúnio, que para mim e para você “haja terrores, empobrecimentos, privações, meias-noites, aventuras, riscos e erros tão necessários quanto o seu oposto, e que para me expressar misticamente, a trilha para o céu de cada um sempre passe pela volúpia do seu próprio inferno.” (GC 338).

³³⁰ “Compaixão por vocês! Esta certamente não é a compaixão que imaginam: não é compaixão pela “miséria” social, pela “sociedade” com seus doentes e desgraçados, pelos viciosos e arruinados de antemão que jazem por terra a nosso redor; é menos ainda compaixão por essas oprimidas, queixosas, rebeldes camadas escravas que aspiram à dominação — que chamam de “liberdade”. A nossa compaixão é algo mais longívvido e elevado — nós vemos como o ser humano se diminui, como vocês o diminuem!” (BM 225).

³³¹ A verdade, é que “naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas. O ensobrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem diante do homem.” (GM, II, 7).

plano a oposição entre os impulsos difamados” (NF-1885, 1[4]), o que, no polo contrário à castração pulsional, tem seu uso voltado na descoberta de estratégias para potencializar a tensão dessas energias explosivas de formas construtivas e enriquecedoras para vida. Como deixou claro em *O Crepúsculo dos Ídolos*:

Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez — e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se “espiritualizam”. Antes, devido à estupidez na paixão, fazia-se guerra à paixão mesma: conspirava-se para aniquilá-la — todos os velhos monstros da moral são unânimes nisso: “*il faut tuer les passions*” [é preciso matar as paixões]. (CI V, 1).

Espiritualizar as paixões, portanto, não pressupõe nem um retorno à brutalidade de outrora, nem o extermínio desses afetos, mas a sua vivência transfigurada. Como deixou claro em uma anotação de 1888, sua tarefa é:

O domínio sobre as paixões e não seu enfraquecimento ou extirpação! Quanto maior é a força de domínio de nossa vontade, tanto mais liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande por meio da margem de manobra [*Spielraum*] de liberdade de seus apetites, mas ele é forte o suficiente para, desses selvagens apetites, domesticá-los (NF-1888, 16[7]).

Essa é a diferença da espiritualização de Roma contra a Judéia; da experimentação com os extremos do corpo e sua mortificação na estética sacerdotal; da moral de César contra São Paulo; ou da criação de um Deus que é espelho da potência de vida ao deus que é reflexo da miséria universal. Tal como o tipo de grande saúde da terapia nietzschiana, é aquele que é capaz de experimentar com essas tensões e fazer fruir em si mesmo -de boa consciência- esses afetos negativos³³², o tipo de homem que deve ser cultivado como promessa de futuro e de grandeza. Aqui, evidentemente, não há uma receita ou manual de conduta que prescreva como deve funcionar essa espiritualização dos afetos moralmente negativos. Mas se podemos intuir que a ideia de espiritualizar

³³² Foi exatamente nesse sentido crítico que Paul Ricoeur apontou a relação de Nietzsche, com a noção de aumento de poder como uma tarefa a ser compreendida dentro de um contexto bem específico. Para Ricoeur: “O que Nietzsche quer é o aumento do poder do homem, a restauração de sua força; mas o significado da vontade de poder deve ser recapturado meditando sobre as cifras ‘além do homem’, ‘eterno retorno’ e ‘Dionísio’, sem os quais o poder em questão seria apenas violência mundana” (1970, p. 32). Uma ideia similar pode ser observada neste apontamento de 1885: “Assim como nós não oramos mais e não levantamos mais as mãos para os céus, tampouco teremos necessidade um dia da difamação e calúnia para tratarmos certos impulsos em nós como inimigos; e, do mesmo modo, nosso poder, que nos impõe que destruamos homens e instituições, pode fazer isso um dia, sem que nós mesmo venhamos a recair quanto a isso em afetos da indignação e do nojo: aniquilar com um olhar divino e impertubado!” (NF-1885, 1[81]).

implica em um refinamento, uma mudança em sua função e forma, devemos também tomar o cuidado de não supor aqui uma supressão ou mesmo total desfiguração do afeto como é feito pela pequena terapia sacerdotal. Pois, o “bom uso” e a espiritualização desses afetos ocorre, sobretudo, através de anos de experimento e tentativas, com atenção à peculiaridade de cada caso, mas ainda assim, do seu uso:

— acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto o seu contrário — mas ainda não dissemos o bastante, ao dizer apenas isso, e de todo modo nos achamos, com nossa fala e nosso silêncio neste ponto, na outra extremidade de toda a moderna ideologia e aspiração de rebanho: como seus antípodas, talvez? [grifo nosso] (BM 44)

Nesse contexto, poderíamos afirmar que paradoxalmente, o ultrapassamento do humano em um futuro “além-homem” começa com o reconhecimento de tudo aquilo que é demasiado humano em sua *Naturgeschichte*, começando justamente, neste caso, com os afetos moralmente negativos, como é o caso da crueldade.

Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda — eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção de crueldades bizarras eles já anunciam e como que “preludiam” o homem. **Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem** — e no castigo também há muito de festivo! (GM, II, 6).

Uma *Heilkunst* da neurose que configura a moral moderna passa obrigatoriamente pela aceitação da crueldade, pela sua espiritualização e, por que não, ao exemplo -mas não imitação-dos romanos em sua integração da crueldade aos mais supremos valores, à própria vida e a tudo que pode ser chamado de grande no homem. O filósofo e genealogista nesse contexto, deveria “ser quase desumano” (HH 1) em matéria moral (cristã), somente assim, como moralista (investigador da moral), poderia apontar as diferenças e hierarquias entre perspectivas morais, sobretudo aquelas que, por conta de sua imoralidade se apresentam como “demasiado humanas”.

2.4.3- “A Vontade de Volúpia”: A Sensualidade contra o Pudor Moral

Inaugurado por Nietzsche, o tema da sublimação do estímulo sexual é, ao lado da

história do processo moral-civilizatório, o berço de toda a moderna psicologia de fundo freudiano. Apesar da famosa negação professada na *Interpretação dos Sonhos*³³³, a realidade é que não é possível deixar de identificar similaridades entre o filósofo de Basiléia e o psicólogo de Viena (cf. GASSER, 1997). Afinal, muito embora ambos os autores possuam metodologias e as vezes até mesmo teses diferentes, eles coadunam em muitos pontos, como na identificação da renúncia à satisfação das pulsões na construção psicológica do humano; na hipótese de que essa castração afetiva é um tema central na formação do mal-estar moderno; e na argumentação acerca da possibilidade de uma sublimação das paixões, na forma de uma espiritualização ou enobrecimento dos afetos. Como destacou Almeida: “Nietzsche, a exemplo do que fará Freud mais tarde, recorre frequentemente a imagens que evocam o desvio da energia sexual para o domínio da criação artística, religiosa, cultural [...]” (ALMEIDA, 2008, p. 266). Esse redirecionamento das energias sexuais parece ser o cerne do problema que é abordado por Nietzsche ao referir-se a “sensualidade”, neste caso, tratando do sentido positivo dessa espiritualização na música, arte, e no “amor” (CI V, 2), mas sobretudo, como uma crítica à sua forma negativa e castradora representada pelo ideal ascético e pelo sofrimento gerado por essa perspectiva.

Como foi demonstrado na terceira dissertação de *Para Genealogia da Moral*³³⁴, o ideal ascético contamina todas as esferas da vida e representações humanas com o “ar de hospício” e “de hospital” (GM III, 14) que emana de sua natureza doentia. Encontramos ramificações desse nefasto ideal, por exemplo, na teologia (GM III, 1), filosofia (GM III, 6), arte (GM III, 5), ciência (GM III, 14), no nacionalismo (GM III, 26), na historiografia (GM III, 26), e em toda a parte onde prevalece “o ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos,

³³³ “Não li Nietzsche – ele é interessante demais. Não, ele não influenciou meu trabalho e não sei nada sobre o dele.” (FREUD, *apud* ARROJO, 1993, p. 109).

³³⁴ Como descrito em sua *Genealogia*, foi uma estratégia dos tipos sacerdotais e religiosos de várias épocas, a arte de fazer-se “nobre”, diferente, santo entre os homens e animais de rapina. Desde a fabricação da pureza -que se inicia com a prática de banhos frequentes- à adoção de estratégias de martírio do corpo, jejum, a mortificação da carne, silêncio, a renúncia à sensualidade, abnegação, e toda a generalizada hostilidade aos instintos, foram todas pequenas artimanhas de domínio sacerdotal. “Foi em forma disfarçada, com aparência ambígua, mau coração, e frequentemente amedrontada, que a contemplação apareceu de início sobre a terra: quanto a isso não há dúvida. O que havia de inativo, cismador, não-guerreiro nos instintos dos homens contemplativos, despertou por muito tempo uma profunda desconfiança à sua volta: contra isso não havia outro recurso senão inspirar decidido temor a si. O que os velhos brâmanes, por exemplo, souberam fazer! Os mais antigos filósofos souberam dotar sua existência e sua aparência de um sentido, uma base e um fundo em razão dos quais os outros aprendiam a temê-los: examinando mais precisamente, fizeram-no por uma necessidade ainda mais fundamental, para alcançar temor e reverência diante de si mesmos.” (GM III, 10).

o medo à beleza e à sensualidade, [em suma] um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá” [VCS] (NT, Prefácio, 5). Diferente dos Gregos e Romanos, com seus hábitos excessivamente lascivos, a *Weltanschauung* cristã compreende a sensualidade como algo que deve ser desprezado, reprovado, suprimido, desviado de sua fonte vital e transfigurado em “pecado original”. “Essa espécie [de vida] hostil à vida” [VCS] (GM III, 11) tem como objetivo a produção de um tipo doente de humano, podado em sua natureza, castrado de sua humanidade, em nome da castidade, e de um ideal de homem e pureza que subverte tudo aquilo que é vigoroso e promotor da vida. Esse ideal castrador, compreende como algo negativo tudo aquilo que, nos valores aristocráticos era tido como de mais alto valor, dentre estes, a virilidade e a sensualidade. Como resumiu o filósofo no livro que abre a “maldição ao cristianismo”:

A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o castracionismo. Ela jamais pergunta: “Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” — em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). — Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é hostil à vida... (CI V, 1).

Foi nesse pantanoso leito de rio cavado pelo sacerdote e envenenado pelo ressentimento que foi cultivada “[...] a hostilidade à vida, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida” (NT, Prefácio, 5). Característica da perspectiva cristã, -mas não restrita a ela- o ideal ascético valoriza a ideia de permanência do *ser* à fluidez do *devir*; inventa uma realidade como oposição ao aparente; precede a razão sobre o corpo e os instintos; e a alma sobre a materialidade da vida. Seu supremo ideal de valor, é a perpetuação de uma vida que degenera, a negação de todo impulso vigoroso, por isso, seus valores contam com a negação de si, da vida, e de tudo aquilo que, em toda a parte já foi alguma vez compreendido como saúde e força:

O cristianismo foi, desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás” (NT, Prefácio, 5).

Passada ao filósofo pela “precariedade de condições em que a filosofia surgiu e

subsistiu” (GM III, 10)³³⁵, o ideal ascético foi identificado nos primeiros aforismos da terceira dissertação da *Genealogia* como algo que contaminou tanto a arte de Richard Wagner, quanto a filosofia de Arthur Schopenhauer. Curiosamente, Nietzsche inicia essa dissertação com uma espécie de elogio a Wagner, apontando como no passado o autor de *O Anel de Nibelungo* foi um artista que perseguia “a mais alta *espiritualização* e *sensualização* da sua arte [...]” (GM III, 3), quando à época ainda caminhava sob as pegadas de Feuerbach e sua “sensualidade sadia” (3) “Teria ele afinal desaprendido isso? Ao menos parece que no fim ele teve a vontade de desensinar isso... (3). Seduzido na velhice pelo ideal ascético, “Wagner virou o seu oposto” (2), pois nele passou a habitar uma espécie de “identificação e inclinação a conflitos de alma medievais” (4), uma tendência “obscurantista” (3) para “render homenagem à castidade” (2) e empreender “um hostil afastamento de toda elevação, disciplina e severidade do espírito” (4). Logo descobrimos, que a origem dessa mudança de rumo da nau wagneriana foi o recife da filosofia de Schopenhauer que ali encalhou de uma vez por todas *O Holandês voador*. Afinal, “quem poderia sequer imaginar que ele teria a coragem para um ideal ascético, sem o amparo que a filosofia de Schopenhauer lhe ofereceu, sem a autoridade de Schopenhauer, predominante na Europa dos anos 70?” (GM III, 5).

Como foi descrito no sexto aforismo dessa dissertação, Schopenhauer tomou para si a “concepção kantiana do problema estético” (GM III, 6) como estratégia de recuperação e refúgio de sua existência torturada, contra a vida e “contra o interesse sexual” (6). Ao incorporar em sua filosofia uma noção de paz e “contemplação estética” (6) contra a “tortura” (6) da sensualidade negada, Schopenhauer encontrou um caminho para produzir aquilo que descreveu como “um efeito do belo, o efeito acalmador da

³³⁵ “Vamos resumir o fato em formulações breves: de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos já estabelecidos do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira poder existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência — ele tinha de representá-lo para poder ser filósofo, tinha de crer nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a atitude filosófica em si — ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, não teria sido absolutamente possível filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma autoincompreensão ascética. Expresso de modo vivo e evidente: o sacerdote ascético serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar... Isto mudou realmente? O colorido e perigoso bicho alado, o “espírito” que essa lagarta abrigava, foi afinal despido de seu hábito e solto na luz, graças a um mundo mais ensolarado, mais cáldo e luminoso? Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, liberdade de vontade, para que de ora em diante o filósofo seja realmente — possível?...” (GM III, 10).

vontade” (6):

Escutemos, por exemplo, uma das mais explícitas passagens, entre as muitas que escreveu em louvor do estado estético (O mundo como vontade e representação, III, seção 38), escutemos o tom, o sofrimento, a felicidade, a gratidão com que foram ditas estas palavras: “Esse é o estado sem dor que Epicuro louvava como bem supremo e estado dos deuses; por um momento nos subtraímos à odiosa pressão da vontade, celebramos o sabá da servidão do querer, a roda de Íxion se detém...”. (GM III, 6).

A falsificação confessa do “*désintéressement*” da estética kantiana do belo fica evidente na filosofia de Schopenhauer³³⁶, ali fala um espírito “torturado” (6), ali fala a negação de uma sensualidade que despreza a si mesma e desse desprezo faz sua filosofia. Schopenhauer “tratava realmente como inimigo pessoal a sexualidade (incluindo seu instrumento, a mulher, este *instrumentum diaboli* [instrumento do diabo]) [...] (GM III, 7). Incorporando a negação do ideal ascético, Schopenhauer elege a castração como prática filosófica e experimenta a neurose resultante da negação da vontade como eterno sofrer. Sua conclusão de que a vida é sofrimento não deve soar estranha àquele que compreende a pergunta: “o que significa um filósofo render homenagem ao ideal ascético?”, eis aqui ao menos uma primeira indicação: ele quer livrar-se de uma tortura.” (GM III, 6).

A negação máxima se completa quando essa perspectiva torturada é levada a filosofar, pois sua conclusão, partindo do princípio de que a vida é sofrimento, é que: “o melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NT, 3).

2.4.4- “A Vontade de Poder” como seleção e cultivo da grandeza

Como apontou Oswaldo Giacóia Júnior em *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*, o diagnóstico nietzschiano do homem como animal doente elimina qualquer discurso ou hipotética pretensão de associar sua filosofia com alguma forma de eugenia

³³⁶ “E não se poderia, por fim, objetar a Schopenhauer mesmo que ele errou em se considerar kantiano neste ponto, que de modo algum compreendeu kantianamente a definição kantiana do belo — que também a ele lhe agrada o belo por “interesse”, inclusive pelo mais forte e mais pessoal interesse, o do torturado que se livra de sua tortura?... E, para voltar à nossa primeira questão, “que significa um filósofo render homenagem ao ideal ascético?”, eis aqui ao menos uma primeira indicação: ele quer livrar-se de uma tortura.” (GM III, 6).

ou teoria racial de saúde, “o homem civilizado é estruturalmente doente; a única cura possível consiste em transformar essa indigência em fortuna.” (2004, p. 115). Nesse contexto, o processo de cura e recuperação descrito por Nietzsche ao longo de seus escritos só faz sentido se levarmos em consideração que não é apenas aquele adoecimento natural, geralmente associado ao processo de “má-consciência”, o que é apresentado como foco da arte de cura do filósofo, mas sobretudo, a necessidade de superação, distanciamento, e transfiguração de uma modalidade pulsional que pode ser identificada como um verdadeiro projeto de “cultivo seletivo do humano para o pequeno” (2004, p. 121).

Zaratustra identificou nesse cultivo uma arquitetura para casas pequenas (ZA, Da virtude que apequena, 1), ou melhor, a pequena estatura de tudo aquilo que os homens modernos com suas virtudes e valores até o momento erigiram como meta e ideal a ser alcançado. Tamanha é a deformidade de seus “edifícios morais” que um tipo bem logrado como Zaratustra tem de dobrar a espinha diante das pequenas construções da modernidade.

Pois ele queria saber o que havia sucedido com o ser humano naquele meio-tempo: se este se tornara maior ou menor. E certa vez enxergou uma fileira de casas novas; admirou-se, e disse: Que significam essas casas? Em verdade, nenhuma grande alma as pôs ali como símbolos de si própria! Uma criança idiota as tirou de uma caixa de brinquedos? Então, que outra criança as pusesse de volta na caixa! E esses aposentos e câmaras: será que homens podem entrar e sair deles? Parecem-me feitos para bonecas de seda; ou para gatos gulosos que também se deixam degustar. E Zaratustra permaneceu parado e refletiu. Por fim disse, com tristeza: “Tudo ficou menor! Em toda parte vejo portões mais baixos: quem é de minha espécie ainda passa por eles, mas – tem de se abaixar! Oh, quando estarei de volta a minha terra, onde não mais terei de me abaixar – de me abaixar diante dos pequenos” – E Zaratustra suspirou e olhou na distância.” (ZA, Da virtude que apequena, 1).

Nessas pequenas moradas não há nenhuma grandeza, nem nenhuma virtude no sentido pleno do termo, ali habitam apenas valores menores, aqueles que são cultivados e gestados a partir da perspectiva da felicidade do “último homem”. Para tais seres, “redondos, corretos e bondosos” (ZA, Da virtude que apequena, 2) a “virtude é o que torna modesto e manso: com ela transformaram o lobo em cão, e o próprio homem, no melhor animal doméstico” (2).

Esse cultivo seletivo para o pequeno, representado aqui pela guerra às paixões do ideal ascético, é o que foi feito e desejado até o momento com trabalho de gerações de detratores do corpo. Através da perpetuação desse ideal na *weltanschauung* socrático-

cristã, uma enorme miríade de impulsos foi caluniada, proscrita, reprovada; classificada como imoral, pecaminosa, incondizentes com tudo aquilo que era compreendido como bom, cristão e civilizado. Sob o ataque dessa “idiossincrasia psicológica da penúria” (GIACÓIA-JÚNIOR, 2004, p. 120) estavam todos aqueles valores e instintos que fizeram com que homens de outras sociedades e épocas pudessem reconhecer a si mesmos como grandes, saudáveis e “bons” (*bonus*)³³⁷. Como foi o caso do cultivo dos afetos de domínio e a sensualidade dos Romanos; da saúde privilegiada dos gregos; da capacidade de tensão praticada pelos estóicos; e toda sorte de experimentos que tinham como meta o oposto daquela “economia da indigência”³³⁸ do “castratismo moral”³³⁹. Como disse o filósofo em anotação de 1888:

O afeto, o grande desejo, as paixões do poder, do amor, da vingança, da posse: — os moralistas quiseram extingui-las, extirpá-las, “purificar” delas a alma.

A lógica é: esses desejos freqüentemente produzem grande desgraça — conseqüentemente, eles são malvados, condenáveis. O homem tem que se desvencilhar deles: antes disso, não pode ser um homem bom ...

Essa é a mesma lógica que: “se um membro te escandaliza, então arranca-o”. No caso particular, como o aconselhou a seus discípulos aquela perigosa “inocência da terra”, o fundador do Cristianismo, no caso da irritabilidade sexual, infelizmente não se segue apenas que falta um membro, mas que o caráter do homem foi castrado ... E o mesmo vale para o delírio dos moralistas que, em lugar da continência, exige a extirpação das paixões. A conclusão deles é sempre: só o homem castrado é o homem bom.

As grandes fontes de força, aquelas freqüentemente tão perigosas águas selvagens da alma, a jorrar avassaladoramente — em lugar de economizá-las e tomar em serviço seu poder, aquela mais míope e pernicioso maneira de pensar, a maneira moral de pensar, quer fazê-las secar. (NF-1888, 14[163])³⁴⁰.

Não é preciso muito esforço para perceber que o destino manifesto desse processo de “castratismo moral” é o cultivo de um animal neurótico e que se torna doente de si mesmo. Afinal, apesar de toda tentativa de castração, detração e vilania dos afetos, está

³³⁷ Ou seja, “bom” no sentido da inversão nietzschiana: “Acredito poder interpretar o latim *bonus* como “o guerreiro”, desde que esteja certo ao derivar *bonus* de um mais antigo *duonus* (compare-se *belum* = *duelum* = *duen-lum*, no qual me parece conservado o *duonus*). *Bonus*, portanto, como homem da disputa, da dissensão (*duo*), como o guerreiro: percebe-se o que na Roma antiga constituía a “bondade” de um homem.” (GM I, 5).

³³⁸ (GIACÓIA-JÚNIOR, 2004, p. 221).

³³⁹ “Pois o castratismo moral não é apenas uma economia da indigência, mas sobretudo uma aberração anti-natural. À visada genealógica, ela se revela como uma monstruosa inversão e auto-contradição, pela qual uma determinada forma de vida se volta contra as mais poderosas fontes de energia vital, levando a efeito uma formidável empresa cultural de rebaixamento de valor, de cultivo seletivo do humano para o pequeno. Nietzsche tem aqui em vista uma contradição monstruosa, que culmina, para ele, numa dolorosa e inútil dissipação de forças; pois, por mais que a pedagogia moral se empenhe em aniquilar as paixões, seu inexorável destino é sucumbir ao fracasso, já que nenhuma criatura pode se subtrair à força da natureza”. (GIACÓIA-JÚNIOR, 2004, p. 121).

³⁴⁰ Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior (2004, p. 119).

fadada ao fracasso qualquer tentativa de castrar moralmente os impulsos humanos, pois aqueles velhos impulsos não podem ser estancados, apenas espiritualizados. Assim, a resposta da moral da castração e todas as suas “pequenas terapias” não são capazes de fazer outra coisa senão aprofundar a própria doença. Na verdade, como “antinatureza” à própria saúde, a moral da castração se expressa como uma prática que é, em resumo, “*hostil à vida...*” (CI V, 1).

A mais célebre formulação disso está no Novo Testamento, naquele Sermão da Montanha em que, diga-se de passagem, as coisas não são observadas do alto. Lá se diz, por exemplo, referindo-se à sexualidade: “se teu olho te escandaliza, arranca-o de ti”;³⁹ felizmente, nenhum cristão age conforme esse preceito. Aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis conseqüências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos os dentistas que extraem os dentes para que eles não doam mais... Com alguma equidade se deve admitir, por outro lado, que o conceito de “espiritualização da paixão” não podia absolutamente ser concebido no solo do qual brotou o cristianismo. A Igreja primitiva lutou, como se sabe, contra os “inteligentes”, em favor dos “pobres de espírito”: como se poderia dela esperar uma guerra inteligente contra a paixão? — A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o castracionismo. Ela jamais pergunta: “Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” — em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). — Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à vida...* (CI V, 1)

No universo fisiopsicológico, essa prática de mutilação e erradicação aparece no aforismo seguinte como apenas mais uma estratégia utilizada por aqueles que são muito fracos de vontade e por demasiado debilitados para “impor-se moderação” (CI V, 2); assim, precisam “arrancar o olho” para não mais ver “seu ‘diabo’”, e cavar “um abismo entre si mesmas e uma paixão” (2), tal como a “resposta” de Schopenhauer para a “tortura” (GM III, 6) do impulso sexual.

Segundo Nietzsche, esse impulso contra a vida que ascende e contra toda forma de saúde e grandeza foi aquilo que dominou a cultura Ocidental e formatou nossa compreensão da modernidade. Trata-se de um projeto de civilização realizado sob o jugo de um animal que não consegue suportar sua própria natureza, assim, busca castrar e podar onde for possível aqueles impulsos egoístas, narcisistas e de domínio que torturam sua existência. Foi por necessidade de uma justificativa moral para uma natureza negada, que esse tipo moderno passou a eleger o ideal como meta de vida e o castigo (pecado) como virtude de sua existência. O combate de Paulo às paixões levado a cabo pela igreja;

a vontade de verdade do racionalismo socrático; o romantismo político de Rousseau³⁴¹; e a arte de castidade de Richard Wagner³⁴²; são apenas alguns dos exemplos mais visíveis desse cultivo para o pequeno que até o momento conhecemos como modernidade.

O contrário desse processo, no entanto, o cultivo da grandeza, é possível aos olhos de Nietzsche. Isso fica claro em *Assim falou Zaratustra*, quando o poeta ateu nos ensina que aquilo que é “grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo” (ZA, Prólogo, 4), sua virtude está em ser “promessa de futuro”, “uma corda sobre o abismo [...] atada entre o animal e o além-homem” (ZA, Prólogo, 4), sendo sua tarefa experimentar para além daquela perspectiva limitadora, para além da moral da castração e do entorpecimento que quer a tudo tornar pequeno. Esse processo, no sentido inverso da castração, busca dar sentido e incorporar sobre si as mais profundas contradições e

³⁴¹ Para Nietzsche, o filósofo francês do século XVIII Jean-Jacques Rousseau pode ser lido como um dos principais arquitetos do projeto político da modernidade. Segundo Nietzsche, a figura de Rousseau coaduna em sua filosofia um conjunto de anseios e desejos comum a todo tipo incapaz e desprovido de direitos. Rousseau, o ativista das ideias revolucionárias, foi para Nietzsche um dos grandes niveladores do ideal político da modernidade, aquele “primeiro homem moderno, idealista e *canaille* [canalha] numa só pessoa” (CI, IX, 48). Basicamente, um “rebelde”, um daqueles espíritos modernos e democráticos que são geralmente capazes de tomar por “igualdade os desiguais e por desigualdade os iguais”. A tipologia de Rousseau é representante de um “plebeísmo das ideias” (BM, 254) que muito lembra a Sócrates, “o Plebeu”, ali, com Rousseau, fala: “*in rebus tacticis*” (CI, IX, 48) a mesma vontade, o mesmo ideal nivelador dos sem lugar, dos Sans-Culottes, da “Revolução” habitualmente ditada sobre os lemas niveladores de: *Liberté*, clamam aqueles que não a possuem; *Egalité*, suplicam aqueles que em nada podem ser irmanados aos tipos de excessão; e *Fraternité*, grita desesperadamente o idealismo do nivelamento, da “*comune*”, dos homens comuns. Não sem razão seu projeto político é representado pela a ideia de um retorno à Natureza: “Progresso no meu sentido. - Também eu falo de “retorno à natureza”, embora não seja realmente um voltar, mas um ascender – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, pode jogar com grandes tarefas...[...] Mas Rousseau – para onde queria esse voltar? Rousseau, esse primeiro homem moderno, idealista e *canaille* [canalha] numa só pessoa; que necessitava de “dignidade” moral para suportar seu próprio aspecto; doente de vaidade desenfreada e desenfreado auto desprezo. Também esse aborto, que se colocou no umbral da época moderna, queria “retorno à natureza” - para onde, repito, queria Rousseau retornar?” (CI, IX, 48). Rousseau desejava retornar para os tempos imemoriais -e inexistentes- em que habitava no ideal de homem “bom” e compassivo por natureza.

³⁴² Essa afirmação parece ser justificada ao observarmos o quarto aforismo de O Caso Wagner, onde Nietzsche não aponta somente para a relação de Rousseau e Schopenhauer com Wagner, mas demonstra sob quais condições é possível compreender o tipo wagneriano como o melhor representante artístico da decadência: “Durante meia vida Wagner acreditou na Revolução, como só um francês podia acreditar. Ele a procurou na escrita rúnica do mito, e pensou encontrar em Siegfried o revolucionário típico. - “De onde vem as desgraças do mundo?”, perguntou a si mesmo, dos “velhos contratos”, respondeu, como todos os ideólogos da Revolução. [...] Por longo tempo a nave de Wagner seguiu contente esse curso. Sem dúvida, Wagner buscava nele o seu mais elevado objetivo. - Que aconteceu então? Um acidente. A nave foi de encontro a um recife; Wagner encalhou. O recife era a filosofia schopenhaueriana, Wagner estava encalhado numa visão de mundo contrária. [...] Enfim vislumbrou uma saída: o recife no qual naufragara, e se ele o interpretasse como objetivo, como intenção oculta, como verdadeiro sentido de sua viagem?” (CW, 4).

multiplicidades:

Grandeza significa: dar direção. — Nenhum rio é por si mesmo grande e abundante; é o fato de receber e levar adiante muitos afluentes que o torna assim. O mesmo sucede com todas as grandezas do espírito. Interessa apenas que um homem dê a direção que os muitos afluentes devem seguir; e não que ele inicialmente seja pobre ou rico em dons. (HH 521).

A grandeza, neste caso, é representada pela capacidade de incorporar em si mesmo grandes opostos:

O domínio sobre as paixões e não seu enfraquecimento ou extirpação! Quanto maior é a força de domínio de nossa vontade, tanto mais liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande por meio da margem de manobra [*Spielraum*] de liberdade de seus apetites, mas ele é forte o suficiente para, desses selvagens apetites, domesticá-los (NF-1888, 16[7]).

Como se observa, a grandeza se apresenta como uma nova “práxis das paixões” (GIACÓIA-JÚNIOR, 2004, p. 120) capaz de “lançar duras raízes em duras rochas!” (ZA, Da virtude que apequena, 2), e abarcar sobre si todos aqueles afetos e impulsos vilipendiados. Espiritualizar, na linguagem da grandeza, é não mais castrar aquilo que outrora foi moralmente classificado como feio e mau, incorporar e reapropriar aqueles impulsos brutos na forma de um desejo divinizado (CI V, 1). “A espiritualização da sensualidade chama-se amor” (CI V, 2), o reconhecimento da potência de vida que acompanha o combate a espiritualização da “inimizade” (CI V, 3), e o reconhecimento de tudo que é demasiado humano na história do homem, talvez possa aqui ser chamado de espiritualização de sua humanidade. Não mais negar moralmente aquilo que é humano, essa é uma tarefa integral de sua arte de cura, identificada naquele necessário distanciamento e imoralismo que representa sua crítica genealógica. Como apontou O. Giacóia:

Esse imoralismo é um sintoma de saúde e um expediente que disciplina para a grandeza. Ele aponta em direção a um tipo antitético de regime dos afetos. É dele apenas que se pode esperar uma superação da perspectiva da indigência, cuja estratégia é inibição e amputação das forças, a desertificação que tem como conseqüência inevitável a mediocrização da vida humana. (2004, p. 124).

Esse exercício de grandeza, implica em não ser mais capaz de negar os impulsos contraditórios do homem, em possuir em si uma complexidade tal que lhe permita vivenciar saúde e doença sem sucumbir, em ousar com os limites do que até então foi experimentado moralmente. Nesse perigoso caminho, o “médico filosófico” (GC,

Prólogo 2) precisa saber escolher as melhores técnicas para a potencialização de sua saúde pessoal³⁴³, mas ainda assim, caso se perca, deve possuir também aquela força plástica e robustez para tomar a si mesmo em mãos e impulsionar novas formas de saúde. Ora, não foi justamente essa complexidade que Nietzsche chamou “grande saúde” (GC 382)?

Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos afirmadores. Cada vez mais nossos olhos atentaram para essa economia que necessita e sabe aproveitar tudo o que é rejeitado pelo santo desatino do sacerdote, a doente razão do sacerdote, para essa economia que há na lei da vida, que mesmo das repugnantes espécies do santarrão, do sacerdote, do virtuoso tira sua vantagem — qual vantagem? — Mas nós mesmos, imoralistas, somos aqui a resposta... (CI V, 6).

Cultiva-se a grandeza e a saúde ao não mais combater aqueles “maus instintos”, ao não mais classificar como imoral uma ação ou pensamento, ao compreender que somente através da integração de afetos negativos e positivos seria possível falar de qualquer tipo de grandeza: “a tensão dos opostos, isto é, a pré-condição para a grandeza do homem..” (NF-1887, 110[111]). Goethe, que com seu Zarathustra pode ser considerado um dos poucos exemplos de um tipo realmente integral, é apresentado por Nietzsche como sendo o exemplo do tipo que possui a constituição fisiopsicológica para incorporar tudo aquilo que a história nos apresenta como demasiado humano.

Goethe – não um acontecimento alemão, mas europeu: uma formidável tentativa de superar o século XVIII com um retorno à natureza, com um ascender à naturalidade da Renascença, uma espécie de auto-superação por parte daquele século. - Ele carregava os mais fortes instintos deste: a sensibilidade, a idolatria da natureza, o elemento anti-histórico, o idealista, o irreal e revolucionário (- sendo esse último apenas uma forma do irreal). Ele recorreu à história, à ciência natural, à Antiguidade, também a Spinoza, sobretudo à atividade prática; cercou-se de horizontes delimitados; não se desprende da vida, pôs-se dentro dela; não era desalentado, e tomou tanto quanto era possível sobre si, acima de si, em si. O queria era a totalidade; combateu a separação de razão, sensualidade, sentimento, vontade (- pregada, com horrendo escolasticismo, por Kant, o antípoda de Goethe), disciplinou-se para a inteireza, criou a si mesmo... Goethe foi, em meio a uma era de

³⁴³ Esse “saber escolher” é uma parte central daquilo que Nietzsche identifica na práxis de um homem que vingou, pois diferente do moralista de outrora: “Um homem que vingou faz bem a nossos sentidos: ele é talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma instintivamente sua soma: ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. Está sempre em sua companhia, lide com homens, livros ou paisagens: honra na medida em que elege, concede, confia. Reage lentamente a toda sorte de estímulo, com aquela lentidão que uma larga previdência e um orgulho conquistado nele cultivaram — interroga o estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro. Descrê de “infortúnio” como de “culpa”: acerta contas consigo, com os outros, sabe esquecer — é forte o bastante para que tudo tenha de resultar no melhor para ele. — Pois bem, eu sou o oposto de um *décadent*: pois acabo de descrever a mim mesmo.” (EH, porque sou tão sábio, 2).

propensões irreais, um convicto realista: ele disse Sim a tudo o que nesse ponto lhe era aparentado - não teve vivência maior do que aquele *ens realissimum* [ente realíssimo] chamado Napoleão. Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo âmbito e riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria uma natureza média; o homem para o qual já não há coisa proibida senão a fraqueza, chame-se ela vício ou virtude ... Um tal espírito, que assim se tornou livre, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na fé de que apenas o esta isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – ele já não nega... mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de Dionísio. – (CI, IX 49).

Assim se resume a tarefa da grandeza, a integralidade. Não mais condenar o humano por ser humano, não mais escolher propositalmente aquilo que rebaixa e despoticiza a vida, não mais negar, mas afirmar. Afirmar a supremacia da saúde sobre a verdade, afirmar o caráter de exploração de tudo que vive, a sensualidade como algo belo e necessário, ser capaz de lidar com diferentes afetos sem um preconceito moral. Integrar e tomar ao seu serviço todas as suas paixões e forças vitais ao invés de castrar e proibir, por moralidade, o potencial humano.

Contra a indigência, a exuberância; contra a amputação, o cuidado e o cultivo; em outras palavras: integridade e saúde, contra aniquilação e debilitação. Dadas as coordenadas principais da genealogia nietzscheana, não pode restar qualquer dúvida: o preço da civilização é a fragmentação do animal instintivamente saudável, inteiro e feliz. Porém, os fragmentos podem ter duplo destino: ou se dissipar, figurando, então, carência e perda; ou serem reunidos e combinados num belo e bem acabado mosaico. (GIACÓIA-JÚNIOR, 2004, p. 125).

Integrar esse “mosaico humano” contra a fragmentação moral do humanismo rousseauiano, wagneriano, e cristão é, aos olhos de Nietzsche, abrir todo um novo horizonte de possibilidades ao homem. Talvez agora, ao experimentar um “grande humanismo” o potencial do homem não fique mais restrito àquelas antigas classificações morais, mas no contexto daquela “grande saúde”, talvez possa ousar se lançar ao “mar aberto” (GC 382) de novos experimentos, e de supor quem sabe, “mais futuro” (GM II,

25).

CONCLUSÃO

Para concluir, gostaríamos de retomar alguns aspectos desta pesquisa, em especial, alguns dos pontos principais que foram tratados nas duas partes que compõem nossa tese. Embora não convenha estabelecer aqui uma descrição de todas as divisões de nosso texto, acreditamos que agregaria à unidade metodológica da pesquisa repassar algumas de nossas principais hipóteses.

Na primeira parte de nosso texto, intitulado *A Genealogia como história de uma vivência*, dividimos em três grandes seções o debate sobre a formação do procedimento genealógico de Nietzsche. Na primeira delas, voltada para a relação de Nietzsche com a filologia, foi possível constatar que a ideia de que os escritos filológicos compõem um conjunto separado de sua filosofia não faz qualquer sentido àquele que se dispõe a indagar pela formação do procedimento crítico de Nietzsche. Pois como já registramos, foi em *Schulpforta* que vimos os primeiros indícios de suas heterodoxias filosóficas tardias, como na intuição discursiva agregada à pesquisa sobre *Ermanarich* e a combinação de informações factuais com uma especulação psicológico-intuitiva. Em Bonn e Leipzig, a partir de um contato mais aprofundado com as metodologias filológicas e históricas foi possível identificar todo um conjunto material de influências e ideias que foram vitais não apenas para a asserção de um posicionamento do filósofo, mas para a construção de suas teses e conceitos mais fundamentais, como foi o caso de seu posicionamento frente ao positivismo e o historicismo. No período de maior influência de sua “intuição estética” a relação entre intuição, arte e investigação que é reforçada por seu contato com Burckhardt e Schopenhauer. Neste período, vimos também que textos como *NT* podem ser compreendidos como uma tentativa de reconstrução artística da filologia através de uma leitura mais marginalizada da tragédia através das teses com J.J. Bachofen, Jacob Bernays, e Paul Wartenburg. Por fim, vimos no retorno ao filosofar histórico, o início de um processo de reaproximação com os antigos temas e ideias que irão conduzir em última instância às suspeitas dos escritos tardios como a “morte de deus”, a “vontade de poder”, e a desconstrução das teleologias. O legado desse primeiro capítulo, se podemos aqui apresentar uma definição direta e simples foi, a nosso ver, sua capacidade de perceber que a genealogia é o resultado de um vir-a-ser que não pode ser desconectado de sua curiosa complexidade. A genealogia é o irredutível resultado desse conjunto de

influências, técnicas, experimentos, embates acadêmicos, políticos, filosóficos e metodológicos que, de um modo ou de outro, formaram as bases das intuições psicológicas, especulações, avaliações cientificamente informadas, e arte da interpretação e hermenêutica que, em 1887, passamos a chamar de genealogia.

Partindo dessas vivências, identificamos em seus escritos a partir de 1886 que tanto a moral cristã como as derivações antropomórficas do moderno pensamento filosófico e científico são guiadas por uma classificação idealizada de homem e natureza. Dentro dessa ótica, promoveu-se no mundo Ocidental o cultivo de um conjunto de características romantizadas do tipo humano, i. é, uma interpretação que entende como moral apenas o conjunto de virtudes (leia-se preconceitos) que compõem essa mesma ficção interpretativa. Os “bons valores” são incentivados, ou seja, tudo aquilo que pode ser identificado como “pequeno”, “baixo” e cristão, ao passo que, toda perspectiva imoral -os afetos e impulsos de domínio- passa a ser desestimulada e vilipendiada.

Como indica o filósofo, é a partir dessa dinâmica história de falsificações e erros que podemos identificar a moral Ocidental. Da necessidade de conforto sobre a ideia de saúde doença, passando pela vontade de verdade, até a vontade de adoecimento da perspectiva sacerdotal, é a moral da castração aquilo que aparece como o resultado do cultivo moderno do tipo humano. Afinal, como os desejos não cessam, qualquer tentativa de eliminar uma parte daquilo que constitui o próprio homem acaba por se desdobrar em novas formas de adoecimento, ou melhor, em um aprofundamento daquela doença que já é comum ao homem moralizado.

Foi a partir desse diagnóstico que identificamos que a arte de cura nietzschiana tem seu primeiro impulso no próprio exercício de identificação dessas estruturas de legitimação da moral. Não sem razão, um dos elementos fundamentais de sua terapia é a capacidade de identificar o problema para que possa se distanciar dessa perspectiva de penúria: a substituição da vontade de verdade à vontade de saúde; da moralização dos impulsos à sua integração; do dualismo metafísico à vivência de opostos; até a substituição da noção de saúde como posse à sua perspectiva experimental. É o distanciamento da rigidez moral a terapia vivenciada pelo filósofo. Sua preocupação com o gosto, alimentação, o clima, e toda a casuística do egoísmo (EH porque ou tão sábio, 8) é apenas mais um reflexo desse processo que, “por experiência” (HH, Prólogo 4), ofereceu-se à aventura de experimentar com “longos anos de convalescença” (HH, Prólogo 4).

Trata-se de um procedimento de cura sem forma prévia mas que já se apresentou como um “isolamento doentio” (HH, Prólogo 4); na compreensão da doença como “meio e anzol para o conhecimento” (HH, Prólogo 4); na prática de “autodomínio e disciplina do coração” para “modos de pensar numerosos e contrários” (HH, Prólogo 4); na necessidade da “abundância” como pressuposto; na “rebeldia” de seu “gesto e olhar profanador para trás” (HH, Prólogo 3); e em toda a sorte de experimentos que confessam que foi justamente esse trajeto de aprendizado e vivência o que lhe permitiu conjecturar a hipótese de uma “uma cura radical (*Gründliche Kur*) para todo pessimismo” (HH, Prefácio, 5). Sua genealogia terapêutica, portanto, é uma arte de cura sem forma pré-definida, que busca ao mesmo tempo superar a castração dos afetos, a valoração criada sob a égide do ódio e do ressentimento, e as pequenas terapias e estratégias de manutenção desse tipo de perspectiva.

Talvez agora, após um enorme período de experimentações e descobrimentos, seja possível “mediante as aventuras da vivência mais sua” (GC 382) saber como sente um “descobridor e conquistador do ideal” (GC 382), ousar, talvez, lançar-se ao “mar aberto” (GC 382) desse novo experimento, em uma “grande saúde — uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...” (GC 382) .

REFERÊNCIAS

- ANDLER, Charles. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**. Paris: Gallimard, v.1, 1958.
- ASIMOV, I. **The New Intelligent Man's Guide to Science**. New York, NY: Basic Books, 1965.
- ARALDI, Clademir, L.. **Nietzsche: A Genealogia da doença do homem moderno**. Revista de filosofia (Curitiba) v.13, n.12, jan. 2001.
- BABICH, Babette E. **Nietzsche's Philology and Nietzsche's Science: On the "problem of Science" and "fröhliche Wissenschaft"**. Paris: Philologicum: Pascale Hummel (ed.), 2009.
- _____. **Future Philology!** by Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf - Translated by G. Postl, B. Babich, and H. Schmid". New Nietzsche Studies, Volume Four: Nos. 1 & 2, Summer/Fall 2000, pp. 1-33.
- BARROS, José D.. **Teoria da História II – Os Primeiros Paradigmas: Historicismo e Positivismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- BASSETO, Bruno. **Elementos da filologia Românica**. São Paulo: EDUSP, 2002
- BERNARD, C. **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale**. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- BERNARD, C. **An Introduction to the Study of Experimental Medicine**. New York: Dover, 1976.
- BISHOP, Paul and Roger H Stephenson. **Nietzsche and Weimar Aesthetics**. German Life and Letters 52, no. 4 (1999): 412–29.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário de Filosofia**, Lisboa: Gradiva, 1997.
- BOURGET, Paul. **Essai de Psychologie Contemporaine**. Paris, 1883; segunda edição, 1885.
- BOECKH August, **Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften**, E. Bratuscheck, Leipzig: B. G. Teubner. 1877.

BURKHARDT, JACOB. **Reflexões sobre a história**. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. Tradução de Magda Lopes, São Paulo: Unesp, 1992.

_____. Introdução: Jacob Burckhardt e o renascimento italiano. In: **BURCKHARDT, Jacob. A cultura do renascimento na Itália**. Tradução de Sérgio Tellaroli, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURNETT, Henri. **Humano, demasiado humano, livro 1 Nice, primavera de 1886**. Cadernos Nietzsche 8, (2000), p. 55-88.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário de Filosofia**, Lisboa: Gradiva, 1997.

BLONDEL, Eric. Nietzsche Style and Affirmation: The Metaphors of Genealogy. In: **Nietzsche's On The Genealogy Of Morals**, (Org.) Christa Davis Acampora. Published in the United States of America by Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2006.

_____. **The Body and Culture: Philosophy as Philological Genealogy**, translated by Sean Hand (Stanford: Stanford University Press, 1991).

BROBJER, Thomas H. **Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-century German Historiography**. History and Theory 46, no. 2, 2007, pp. 155–179.

_____. **Why did Nietzsche receive a scholarship to study at Schulpforta?**, Nietzsche Studien 30, Berichte, 2008, pp. 322-328.

_____. Nietzsche as German Philosopher: His Reading of the Classical German Philosophers, In: LANG, Peter. **Nietzsche and the German Tradition**. European Academic Publishers, Bern, 2003.

_____. **Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography**. In: International Studies, 2008.

_____. **Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods**, Journal of the History of Ideas, 2004, pp. 301-322.

BRUSOTTI, M. **Tensão**: Um conceito para o grande e o pequeno. Tradução de Rogério Lopes, Dissertatio [33] 35 – 62 inverno de 2011.

CAMPIONI, Giuliano. **Friedrich Nietzsche**: paixão e crítica da moral heroica, Cadernos Nietzsche 22, 2007, pp. 23-64.

_____. Doença e “espírito livre”: reflexões autobiográficas nas cartas de Nietzsche de 1875 a 1879. In: Ivo da Silva Junior (Org.), **Filosofia e cultura**: Festschrift para Scarlett Marton. São Paulo: Bancarolla, 2011.

_____. **Verso qual meta si deve viaggiare**. Lettura dell’aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche, 2014. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/SN/campioni-2014,1>

CANCIK, Hubert, **Nietzsches Antike: Vorlesung**, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 1995.

CHAVES, Ernani. Nietzsche e os destinos da arte de curar. In: Daniel Omar Perez. (Org.). **Filósofos e terapeutas**: em torno da questão da cura. 1ed. São Paulo: Escuta, (2007), p. 109-122.

_____. Nietzsche contra Schleiermacher: O Oral e o Escrito em Platão, In: CARVALHO, Ruy; COSTA, Gustavo; MOTA, Thiago (orgs.), **Nietzsche-Schopenhauer**: ecologia cinza, natureza agônica, Fortaleza: Ed. UECE, 2013, p. 336.

CRESCENZI, L. **Filologia E Classicismo Alemão**: Nietzsche Como Leitor De Paul Graf Yorck Von Wartenburg. Estudos Nietzsche 1 (2010), pp. 389–400.

DARWIN, C.. **The origin of Species**. In: The Harvard Classics, Ed. P.F. Colier & Son, New York, 1909.

DARWIN, C.. **The Variation of Animals and Plants under Domestication**, 1st ed., London: John Murray, 1868.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**, 1ª Edição Brasileira, Trad. Ruth Joffily dias e Eduardo Fernandes Dias. Rio de janeiro: Editora Rio, 1976.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: Coleção Os Pensadores, 3a. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

EMDEN, C.. **Friedrich Nietzsche and the Politics of History**, Cambridge University Press, New York, 2008.

EMERSON W.. **The Major Prose**, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 2015.

EGYED, Belá. **Nietzsche's anti-democratic liberalism**, Published 8 April 2008: in: <https://www.eurozine.com/nietzsches-anti-democratic-liberalism/>

FAUSTINO, Marta S. F. **Nietzsche e a Grande Saúde**. Para uma Terapia da Terapia. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2013.

_____. **Da Grande Saúde**. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 257-286, jul./dez. 2014.

FREZZATTI Jr., W. A.. **Os fragmentos póstumos sobre Darwin**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 2 - jul./dez. (2010) pp. 403-419.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal; 1979.

GALIMBERTI, U. **Dicionário de Psicologia Umberto Galimberti**. Edições Loyola, São Paulo, 2010.

GEUSS, Raymond. **Nietzsche and Genealogy**. European journal of Philosophy 2, no. 3, (1994) pp. 274–292.

_____. **Morality, Culture, and History: essays on german Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GIACOIA JÚNIOR, O. **Nietzsche como Psicólogo**. São Leopoldo – RS: Editora UNISINOS, 2001.

_____. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida**. In: O que nos faz pensar nº 18, setembro de 2004.

_____. **O Humano como memória e como promessa**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 (Ibook).

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: **A religião de Platão**, São Paulo: DIFEL, 1963.

GOSSMAN, Lionel. **Basel in the Age of Burckhardt: A Study in Unseasonable Ideas**. The University of Chicago Press, Chicago, 2000.

GUTAS, Dimitri. **Avicenna and the Aristotelian Tradition**, ed. BRILL: 2nd edition, 2014.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. vol I e II. RJ, ed. Forense Universitária, 2007.

HERMANN, Oldenberg, **Die Religion des Veda**, Stuttgart: Cotta, (1915), pp. 281-283.

HUSSAIN, N. **Nietzsche's Positivism**. In: *European Journal of Philosophy*, 12, (2004), pp. 326-368.

JAEGER, Werner. **Paidéia: A formação do homem grego**. 5ªed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

JASPERS, Karl. **Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity**. Translated by Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz. Baltimore: Johns Hopkins, 1997.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**, 3B., Carl Hanser Verlag, Vol. 3, 1979.

JANAWAY, C. **Beyond Selflessness**, Oxford: Oxford University Press, 2007.

JENSEN, Anthony K., **Nietzsche's Philosophy of History**, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento"? In: KANT, I. (Ed.). **Textos seletos**. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

KOBERSTEIN, Karl. A.. **Grundriss der Geschichte der Deutschen National-litteratur**. Leipzig: Vogel, 1827.

LAPLACE, P. S.. **A philosophical essay on probabilities**. New York: Dover Publications, 1951. (Original publicado em 1814).

LETTERI, Mark, **The Theme of Health in Nietzsche's Thought**, in: *Man and World* 23, 1990, pp. 405-417.

LONG, Thomas A., **Nietzsche's Philosophy of Medicine**, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), p. 112-128.

LOPES, Rogério. **A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX**. *Cadernos Nietzsche* 29, (2011), p. 309-352.

_____. **Filosofia e Ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange**. In: **Nietzsche e as Ciências** / organização: Miguel Angel Barrenechea. Rio de Janeiro: 7 Letras, (2011), p. 13-29.

MAGALHÃES, A. P. Dias de; OLIVEIRA, M. Alves; **Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura**, 20 vols.; 1ª ed., Lisboa, editorial Verbo, 15º vol., 1973.

MABILLE, Louise. **Nietzsche and the Anglo-Saxon tradition**, NY: New York, Continuum, 2009.

MAHLER, Anthony. **Did Philologists Write the Iliad?** Friedrich August Wolf's Criteria of Style and the Demonstrative Power of Citation. *Möglichkeiten und Grenzen der Philologie* (2011): 185.

MARTINS, André. **Filosofia e saúde: métodos genealógico e filosófico-conceitual**. In: *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, jul-ago, 2004.

MARTON, S. A. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. - São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. **Décadence, um diagnóstico sem terapêutica: Sobre a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter**. *cadernos Nietzsche* 6, p. 3-9, 1999

_____. **Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza**. In: *Nietzsche e as Ciências* / organização: Miguel Angel Barrenechea. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 114-128.

MICHAELIS: **Dicionário prático da língua portuguesa**. - São Paulo: Editora Melhoramentos, 2008.

MOORE, Gregory. **Nietzsche, Biology, and Metaphor**; New York - Cambridge University Press, 2002.

_____. Nietzsche, Medicine and Meteorology in: **Nietzsche and Science**, edited by Gregory Moore and Thomas H. Brobjer, - England; Burlington, (2004), pp 71- 90.

MYRES, J. L., **Homer and his Critics**, Oxford, ed. by D. Gray, 1958.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. - São Paulo: ANNABLUME, 1997.

_____. **Décadence artística enquanto decadence fisiológica**: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. Cadernos Nietzsche 6, (1999), p. 11-30.

_____. **Nietzsche: Sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia.**, tradução de Clademir Araldi. – São Paulo: Editora Unifesp, 2009. (Original publicado em 1971).

NEHAMAS, Alexander, **The Genealogy of Genealogy**: Interpretation in Nietzsche's Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals," in Nietzsche, Genealogy, and Morality, edited by Richard Schacht (Berkeley: University of California Press, 1994), 269–83.

NIETZSCHE, F. **Aurora.**; tradução, notas de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. **Além do bem e do mal**: Prelúdio a uma filosofia do futuro.; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. **A Gaia Ciência.**; tradução e notas de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **Assim falou Zaratustra**: Um livro para todos e para ninguém.; tradução e notas de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos.**; tradução e notas de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. **Ecce Homo.**; tradução e notas de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Genealogia da Moral.**; tradução e notas de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. **Homero e a Filologia Clássica.** apresentação tradução e notas de Juan A. Bonaccini., Princípios, Natal, vol. 13, nos. 19-20, jan./dez. 2006, p. 169-199.

_____. **Humano, Demasiado Humano.**; tradução e notas de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. **Humano demasiado Humano II.**; tradução e notas de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. **Introdução à tragédia de Sófocles.** – apresentação à edição brasileira, tradução do alemão e notas Ernani Chaves. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. **O Caso Wagner.** Trad. P C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo.** Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Homero e a Filologia Clássica.** In: Die Geburt der Tragödie/Der griechische Staat, Leipzig, Alfred Kröner (Kröners Taschenausgabe, Band 70), 1930, pp. 1-25. Tradução, apresentação e notas de Juan A. Bonaccini.

_____. **Obras Incompletas.** Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NISBET, H. B., **German Aesthetic and Literary Criticism:** Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller, Goethe., Cambridge University Press, 1985.

OLIVEIRA, J. R. de.. **A Grande Ética de Nietzsche.** In: Revista Índice, vol. 03, n. 01, 2011

_____. **A Solidão como virtude moral em Nietzsche.** Curitiba: Champagnat, 2010.

ORSUCCI, Andrea. Nietzsche's Cultural Criticism and his Historical Methodology, in: **Nietzsche on Time and History**, Edited by Dries, de Gruyter, 2008, pp. 23–34.

PASCHOAL, A. E.. **O Procedimento Genealógico de Nietzsche.** Revista Diálogo Educacional - v. 1 - n.2 - p.1-170 - jul./dez. 2000.

_____. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Ed. Champagnat, 2005.

_____. **Transformação conceitual**. in: Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche – 2º semestre, 2009 – Vol.2 – nº2 – p. 17-30.

_____. **Genealogia, Crítica e Valores: uma correlação entre Fins e Meios**. Vitória (ES), Sofia vol. 3, n. 2, Julho/Dezembro 2014.

PASCHOAL, A. E. **Autogenealogia**: Acerca do “tornar-se o que se é”. Dissertatio [42] 27 – 44 verão de 2015.

PASLEY, M.. Nietzsche’s Use of Medical Terms. in: M. Pasley (ed.), **Nietzsche: Imagery and Thought**, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1978, pp. 123-158.

PATTISON, M.. **Essays**, I ed., H. Nettleship, Oxford, 1889.

PEARSON, Keith Ansell & LARGE, Duncan, **The Nietzsche Reader**. Blackwell Publishing Ltd, Malden, USA, 2006.

PORTER, J.. **Nietzsche’s Philology of the future**, Stanford University Press; 1ª edition, 2002.

PORTER, Theodore M.. Genres and Objects of Social Inquiry, from the Enlightenment to 1890, in: **The Cambridge History of Science**, Volume 7: The Modern Social Sciences, Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2003.

PODOLSKY, Scott H. & TAUBER, Alfred I.. Nietzsche’s Conception of Health: The Idealization of Struggle, in: **Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science** ed. Babette Babich & Robert S. Cohen - Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999.

PFEIFFER, R.. **History of Classical Scholarship from 1300 to 1850**, Oxford, 1976.

Ribbeck, Otto, **Friedrich Wilhelm Ritschl**: Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie, 2 vols., Leipzig: Teubner, 1879–1881.

SANDYS, John E.. **A History of Classical Scholarship**, vol. iii: The Eighteenth Century, Cambridge University Press, 1908.

SCHACHT, R.. Nietzsche's Gay Science, or, How to Naturalize Cheerfully. In: SOLOMON, R.C.; HIGGINS, K.M. (orgs.). **Reading Nietzsche**. New York: Oxford University Press, 1988.

SCHOPENHAUER, A.. **O Mundo Como Vontade e Como Representação**. Tradução de Jair Lopes Barbosa. São Paulo: editora UNESP, 2005.

SCLIAR, M.. **História do conceito de saúde**. Physis [online]. 2007, vol.17, n.1, pp. 29-41.

SILVA, Victor C.. **Uma grande terapia em Friedrich Nietzsche**, Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2013.

_____. **A "natureza" da genealogia de Nietzsche**: uma análise do naturalismo nietzscheano, Estudos Nietzsche, v. 4 n. 2 Jul./Dez., pp. 211-229, 2013.

_____. **Doenças e Doentes nos escritos de Nietzsche**. Poiesis: Revista de Filosofia, v. 12, n. 2, pp. 118-130, 2015.

STEGMAIER, W. **O pessimismo dionisíaco de Nietzsche**: interpretação contextual do aforismo 370 d' A Gaia Ciência. In: Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 35-60, jan./jun. 2010.

_____. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Coletânea de Artigos: 1985-2009 / Werner Stegmaier; organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SUAREZ, Rosana. **Nota sobre o conceito de Bildung** (Formação Cultural). Kriterion: Revista de filosofia 46, no. 112 (2005): 191-98.

TIMPANARO, Sebastiano. **La genesi del metodo del Lachmann**. 2. ed. Torino: Liviana, 2002.

TONGEREN, Paul van. **Nietzsche's Naturalism**. In: LANG, Peter. Nietzsche and the German traditions. European Academic Publishers, Bern, p. 205-214, 2003.

_____. **O filósofo como clínico da crítica à cultura**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 265-286, jul./dez. 2010.

_____. **A moral da crítica de Nietzsche à moral:** estudo sobre Além de bem e mal. Tradução de Jorge Luis Viesenteiner – Curitiba, Champagnat, 2012.

URE, Michael. **Nietzsche's Therapy:** Self-Cultivation in the Middle Works. Lexington books, UK, 2008.

VASCONCELLOS, José Leite de. **Lições de filologia portuguesa.** 3. ed. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1959 [4. ed., 1966].

VIESENTEINER, Jorge L.. **Experimento e vivência:** a dimensão da vida como pathos. Campinas, SP, 2009 [Tese].

_____. **Erlebnis (vivência):** autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche. Estudos Nietzsche, Curitiba: v. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010.

_____. **Nietzsche e o horizonte interpretativo do Crepúsculo dos Ídolos.** PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, v.17, n. 2, p. 131-157, JUL./DEZ. 2012.

_____. **Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche.** Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 189-214, jul./dez. 2014.

_____. **Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche.** Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, v. 20, n. 2 (2015), pp. 105-119.

_____. **Autogenealogia e Reivindicação de Objetividade Moral em Nietzsche.** PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V. 21, N. 2, P.127-159, JUL./DEZ. 2016.

WEBER, José F.. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche.** Londrina: Edsel, 2011.

WEHLING, Arno. **A invenção da história** - estudos sobre o historicismo. 2. ed. Rio de Janeiro: UGF-UFF, v. 1, 2001.

WOLF, F. A.. **Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert,** Berlin: Realschulbuchhandlung; repr. Berlin: Akademie Verlag, 1985.

WOTLING, P. **Nietzsche et le problème de la civilisation.** Paris: PUF, 1995.

_____. **Nietzsche e o problema da civilização.** Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.