

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

VICTOR CAMPOS SILVA

UMA GRANDE TERAPIA EM FRIEDRICH NIETZSCHE

CURITIBA

2013

VICTOR CAMPOS SILVA

UMA GRANDE TERAPIA EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto-sensu em Filosofia - PPGF. Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal.

CURITIBA

2013



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades

PUCPR
GRUPO MARISTA

ATA Nº. 103/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezessete dias do mês de junho de dois mil e treze, às catorze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Victor Campos Silva** intitulada: UMA GRANDE TERAPIA EM FRIEDRICH NIETZSCHE. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Antonio Edmilson Paschoal, Dr. Jorge Luiz Viesenteiner e Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Antonio Edmilson Paschoal, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, 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 dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca OUTORGOU ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 00 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal		9.5
Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner		9.5
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.		9.5

MÉDIA FINAL	9.5	CONCEITO	A
-------------	-----	----------	---

CIENTE

Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Para Louise com amor, do papai.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não poderia ter sido concluído sem a colaboração de muitos. Indispensável e insuperável foi a ajuda e paciência de meus pais Eliana e Oswaldo. Agradeço a vocês dois com um carinho especial, pois guardarei sempre em memória o apoio nestes turbulentos anos de dissertação. Agradeço também à pequenina Louise pela paciência casual de, vez ou outra, permitir que o pai estudasse.

Meu agradecimento mais do que especial ao professor Antônio Edmilson Paschoal, que sempre se mostrou solícito e atencioso ao extremo. Seus conselhos foram vitais para a conclusão desta pesquisa, assim como a devida medida de culpa sabiamente cultivada para com os prazos e o refinamento do texto.

Agradeço também aos professores do Mestrado/Doutorado em filosofia da PUC-PR, Jorge Viesenteiner, e Jelson Oliveira. As críticas e orientações de ambos, sempre precisas e pontuais, contribuíram demasiado para a conclusão deste trabalho, principalmente no que se refere às discussões realizadas em grupos de estudo.

Por fim, agradeço à Capes e à PUC-PR por possibilitarem a realização deste trabalho, 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!

“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...

FRIEDRICH NIETZSCHE

RESUMO

A presente pesquisa tem o objetivo de investigar as possibilidades de conceber uma práxis terapêutica nos escritos de Nietzsche. Trata-se de uma investigação que, legitimada pelo tom médico-curativo presente nos últimos escritos do filósofo (1844-1880), busca rastrear no seu discurso o sentido daquela “doutrina de saúde” (HH-OS, Prólogo, § 2) que parece tão comum à sua prática filosófica. Nossa hipótese é que, seguindo o trajeto do diagnóstico genealógico de Nietzsche, é possível observar indícios de um processo pessoal de convalescença e “recuperação” (*Genesung*) do médico que cura a si mesmo. Nesse mote, o esforço de crítica à moral empreendido por ele coaduna não apenas com a ilustração de um diagnóstico bem acertado dos elementos de *décadence* e degenerescência da moral moderna, mas também apresenta indicações de um exercício terapêutico, de uma práxis curativa exemplificada através do exercício do “médico filosófico” (GC, Prólogo, § 2) que é capaz de “receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses” (HH, Prólogo, § 5). Para tanto, dividimos nossa discussão em três eixos temáticos que se complementam: diagnóstico, doença e terapia. Iniciamos a discussão atentando para a forma de perguntar e interpretar que permitiu ao “médico filosófico” diagnosticar uma determinada moral como doente. Na sequência, levamos à discussão as doenças que seu procedimento investigativo permitiu identificar, assim como suas estratégias de manutenção. Por fim, tratamos daquilo que identificamos como a “grande terapia” de Nietzsche: o processo pessoal de transfiguração dos valores da moral platônico-cristã, que é entendida como sinônimo de doença.

Palavras-chave: *Décadence*. Doença. Diagnóstico. Grande terapia. Saúde.

ABSTRACT

This research aims to investigate the possibilities of conceiving a therapeutic praxis in the writings of Nietzsche. It is an investigation that, legitimized by the medical tone present on this philosopher past writings (1883-1888), pursuit in his speech the meaning of that "doctrine health" (HH-OS, Prologue, § 2) that seems so common to his philosophical practice. By following the path of Nietzsche's genealogical diagnosis, our hypothesis is that is possible to observe evidence of a personal process of healing and "recovery" (*Genesung*) of the doctor who heals himself. Thus, the critique of moral effort undertaken by him is not only consistent with the illustration of a diagnosis of decadence and degeneration of modern morality, but also illustrates signs of a therapeutic exercise, a healing practice exemplified through the exercise of a "medical philosopher" (GC, Prologue, § 2) that is able to "prescribe for yourself health in small doses" (HH, Prologue, § 5). To do so, we divide our discussion into three themes that complement each other: diagnostic, disease and therapy. We begin the discussion observing the form of asking and interpret that allowed the "philosophic doctor" to diagnose a particular moral as sick. Further, we take the discussion to the diseases that his investigative procedure identified, as well as their maintenance strategies. Finally, we deal with what we have recognized as Nietzsche's "great therapy": the personal process of transfiguration of Platonic-Christian moral values, which are understood as synonymous of disease.

Key-words: *Décadence*. Disease. Diagnosis. Great therapy. Health

Lista de abreviaturas e siglas

- AC – O Anticristo
EH – Ecce homo
GC – A Gaia Ciência
ABM – Além de bem e mal
CI – Crepúsculo dos ídolos
GM – Para Genealogia da Moral
NT – O Nascimento da Tragédia
A – Aurora
HH – Humano, demasiado humano I
HH-AS – Humano, demasiado humano II – O Andarilho e sua sombra
HH-OS – Humano, demasiado humano II – Miscelânea de opiniões e sentenças
DM – O Drama musical grego
NW – Nietzsche contra Wagner
CoEx-II – Considerações extemporâneas-II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida
CW – O Caso Wagner
ZA – Assim falou Zaratustra
KSA – Nietzsche: Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe. Edição crítica em 15 volumes das obras completas de Nietzsche, por Colli e Montinari.
KSB – Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. Edição em 8 volumes das cartas de Nietzsche, por Colli e Montinari.

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. Alguns dos apontamentos póstumos e a maioria das cartas utilizadas são numerados pelo ano e mês de aparecimento seguindo da numeração do acervo digital facsimile da “Nietzsche Source”¹.

¹ (Cf.: <http://nietzschsource.org>)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 O DIAGNÓSTICO NIETZSCHEANO	16
CONSIDERAÇÕES INICIAIS	16
1.1 PRESSUPOSTOS DO DIAGNÓSTICO NIETZSCHEANO	17
1.1.1 A genealogia nos escritos intermediários de Nietzsche	18
1.1.2 O novo aparato conceitual de <i>Assim falou Zaratustra</i>	23
1.1.3 A genealogia como procedimento de diagnóstico	27
1.2 NIETZSCHE E O NATURALISMO	32
1.2.1 Considerações iniciais sobre o Naturalismo Nietzscheano.....	33
1.2.2 O conceito de Vontade de Poder.....	35
1.2.3 A Vontade de Poder como um Naturalismo Determinista?.....	43
1.2.4 Contribuição à História Natural da Moral: Ciência, Biologia e Cultura em Nietzsche.....	45
1.3 A GENEALOGIA COMO DIAGNÓSTICO CRÍTICO-TERAPÊUTICO	53
2 DOENÇAS E PEQUENAS TERAPIAS: A MORAL DA CASTRAÇÃO E AS TERAPIAS SACERDOTAIS.....	57
CONSIDERAÇÕES INICIAIS	57
2.1 DOENÇAS E DOENTES NOS ESCRITOS DE NIETZSCHE.....	58
2.1.1 Considerações sobre a noção de doença em Nietzsche	59
2.1.2 Como chegaram ao poder esses que são os últimos?	65
2.1.3 Estratégias morais de um corpo doente: idealismos.....	68
2.1.4 Expressões morais de um corpo doente: A emergência da alma sobre o corpo ...	70
2.2 O MAIS LONGA E PROFUNDAMENTE ENFERMO ENTRE TODOS OS ANIMAIS ENFERMOS?	77
2.2.1 A Moral e a Moral da Castração.....	78
2.2.2 O cultivo para o pequeno: a saúde como acaso feliz.....	84
2.2.3 Considerações sobre o conceito de <i>Décadence</i>	91
2.2.4 Pequenas Terapias: A manutenção da <i>Décadence</i>	94
3 UMA TERAPIA DE GRANDE SAÚDE	104
CONSIDERAÇÕES INICIAIS	104

3.1	CONSIDERAÇÕES SOBRE OS TERMOS MÉDICOS UTILIZADOS POR NIETZSCHE	106
3.1.1	O ideário de saúde e a interpretação nietzscheana de saúde	107
3.1.2	Terapia, Tratamento e Cura.....	114
3.2	DA TERAPIA À “GRANDE TERAPIA”	120
3.2.1	A transfiguração conceitual do adjetivo <i>Grosse</i>	120
3.2.2	O Paradoxo da Grande Saúde	123
3.2.3	A Grande Liberação: a práxis terapêutica de Nietzsche	126
3.2.1	A Grande Terapia e o cultivo para o grande	133
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
	REFERÊNCIAS	144

INTRODUÇÃO

A história da moral Ocidental segundo Nietzsche pode ser resumida através da seguinte citação de cunho evangélico: “E, se teu olho te escandaliza, arranca-o, e lança-o para longe de ti; melhor para ti é entrar na vida com um olho só, do que, tendo dois olhos, seres lançado no fogo do inferno” (Mateus, 18:9). Esta citação ilustra o drama moral que o homem ocidental tem de enfrentar, seus valores, oriundos do processo civilizatório socrático-platônico-cristão, promovem uma oposição direta ao corpo, ao mundo, à vida e à falta de sentido do mundo (Platão). Seu objetivo é a produção de um simulacro idealizado que se opõe à imperfeição do corpo (Sócrates), à malvez e imoralidade da própria vida (Cristãos). Insatisfeito com essa interpretação e com os estudos produzidos à sua época sobre a história da moral ocidental, Nietzsche irá iniciar sua tarefa investigativa, a tarefa de recolocar a moral como um problema, de retraduzir a história dos valores à uma “história da gênese” (HH, § 19), à história afetiva e corporal que irá lhe permitir questionar não somente a origem destes valores, mas também o próprio valor dos valores morais.

A princípio, em nossos primeiros embates e “debates” com os textos de Nietzsche, tinha ficado claro que sua “tarefa” enquanto “médico da cultura”² era justamente transformar a moral que é constante objeto de sua crítica. Tratava-se do esforço de criar uma nova moral, “uma moral para o futuro”, na qual fisicamente, ou seja, *in loco*, se teria a transformação da cultura mesma, da moral. Esse é o caso da tese apresentada na segunda consideração extemporânea (*Da utilidade e inutilidade da História para a vida*), uma crítica da cultura cujo foco era a realização de uma transformação coletiva da moral que Nietzsche critica. Este mesmo interesse em transformar a cultura também pode ser observado em textos como *Humano, demasiado humano*, também ali Nietzsche tinha a meta de uma crítica efetiva da cultura e pretendia modificar a estrutura de empobrecimento oriunda da moral de rebanho e seus valores idealizados.

Apesar da riqueza de questões e teses oriundas dessa esfera mais direta da crítica da cultura de Nietzsche, é uma hipótese desta pesquisa que existem variações conceituais e nuances dentro do projeto de crítica à cultura de Nietzsche, particularmente da passagem para o texto de *Assim falou Zaratustra*. A nosso ver, a crítica à cultura empreendida no texto de *Humano* e nas extemporâneas

² O termo “médico da cultura” é mencionado em uma anotação de projeto de uma obra com o título “O filósofo como médico da cultura” (NL 23[15] 7.545) e em carta a E. Rohde: “filósofo como médico da cultura” (Carta a E. Rohde 22.3.73 KSB 4, p. 136).

difere em suas proposições e soluções daquelas que iremos observar a partir de *Zarathustra*. O que se percebe nesse caso são diferentes tipos de “experimento”³.

Clarificar a distinção entre estes dois experimentos de crítica à cultura é algo indispensável para a compreensão da “grande terapia” de que trata esta pesquisa. Após *Zarathustra*, o horizonte da crítica à cultura de Nietzsche se desloca progressivamente do coletivo para o individual. Nietzsche não terá mais a pretensão de transformar a cultura *in loco*, mas irá transfigurar em si mesmo aquele conjunto de valores que critica. Em resumo, a crítica à cultura passa a ser realizada na própria figura do filósofo que realiza a crítica.

Ao criticar a cultura, apontando os indícios de decadência e adoecimento e sugerindo soluções para os problemas que ele encontra na moral, Nietzsche está revelando seus próprios experimentos de saúde e doença. Suas estratégias de crítica, diagnóstico e recuperação partem do seu próprio corpo, das suas próprias experiências com a moral cristã. Desta forma, ele pode ser entendido como médico e grande terapeuta após a escritura de *Zarathustra*, pois, a partir desse livro, o cenário mais comum é aquele do médico que cura a si mesmo (Cf.: ZA, Da virtude dadivosa, § 2).

Na busca pela compreensão desse processo terapêutico do “médico filosófico” (GC, Prefácio, § 2), decidimos organizar nosso texto em três divisões conceituais: diagnóstico, doença e terapia. Ao iniciar o primeiro capítulo desta dissertação tomando como problema “O Diagnóstico Nietzscheano”, buscamos compreender o procedimento utilizado por Nietzsche em suas investigações morais, ou seja, o procedimento e a prática do “médico filosófico” (GC, Prefácio, § 02) no exercício de sua função. Procedemos dessa forma, pois entendemos que é uma prática comum a qualquer médico no exercício de sua especialidade que qualquer inferência, tratamento, ou terapia que se pretenda seja antes precedida de um bem realizado diagnóstico. Assim, temos de compreender duas questões com relação ao procedimento investigativo de Nietzsche: em primeiro lugar, como Nietzsche estabelece seu diagnóstico, e em segundo, qual a sua função. Precisamos compreender com clareza como Nietzsche realiza sua crítica e com que função. Sua proposta seria uma nova moral?; Uma desconstrução dos valores morais nos moldes de um *laissez aller*?; Uma crítica pela crítica? Nossa hipótese é que não é possível ler a crítica e o diagnóstico de Nietzsche

³A noção de “experimento” nos foi apresentada por A. Edmilson Paschoal nas discussões realizadas no Grupo de Trabalhos Nietzsche da PUC-PR (GT-Nietzsche) no segundo semestre de 2010. Trata-se da concepção de que nas obras de Nietzsche é possível encontrar diferentes experimentos, diferentes soluções para problemas similares, sem que isso incorra na anulação da proposta anterior ou hipervaloração da proposta tardia. Os diferentes experimentos e soluções são na maioria das vezes independentes e representam um universo completo de argumentação, muito embora trate de temáticas e problemas similares.

desconectado de suas experiências terapêuticas. Como veremos, seu diagnóstico é o primeiro passo da grande terapia de Nietzsche.

No segundo capítulo, que é chamado de “Doenças e Pequenas Terapias: A moral da castração e as terapias sacerdotais”, buscamos compreender o que Nietzsche entende por doença, assim como a história e herança da mesma. Para tanto, tomamos por análise a noção de doença nos escritos de Nietzsche, da mesma forma como as variantes indicadas pela produção de uma moral doente.

No limite, esse capítulo busca compreender três elementos vitais à grande terapia de Nietzsche: primeiro, o que é doença; em segundo, como a moral doente se tornou vitoriosa; e em terceiro, quais são as consequências da manutenção desse tipo de vida que é buscado pela moral doente. Estas três questões apontam para a legitimação da grande terapia de Nietzsche, afinal, para se tratar algo é preciso saber o que se trata, e quais os perigos oriundos do não tratamento. Tais conhecimentos são vitais para a condução da grande terapia de Nietzsche, pois só conhecendo como são gestados e mantidos os valores que se combate é que se torna possível iniciar qualquer transvaloração.

Partindo do diagnóstico da doença e *décadence* do homem moderno, tratamos no terceiro capítulo da grande terapia que vislumbramos nos escritos de Nietzsche. Em “Uma Terapia de Grande Saúde” buscamos apresentar a filosofia de Nietzsche como uma práxis terapêutica. Um processo pessoal e experimental de “recuperação” (*Genesung*) dos valores que promovem um tipo de vida decadente. Uma terapia para aquilo que poderíamos chamar de “mal-estar” moderno, a condição de sofrimento do homem consigo mesmo e o constante agravamento destas condições pela única forma de vivência apresentada e reconhecida como possível até então, a moral socrático-cristã.

Após ter vivenciado na própria carne esse adoecimento moral, Nietzsche se lança ao desafio de encontrar formas de cura e recuperação para o inevitável adoecimento daquele que nasce no seio de uma valoração que nega a vida. Trata-se de um procedimento que demanda uma inicial disposição para a vida, ou seja, “ser no fundo sadio”, no entanto, em igual medida se faz necessário anos de experimento e reconhecimento de si, dos seus próprios limites de saúde e doença, daquilo que é capaz de lhe estimular para a vida, para o aumento de tensão e da vontade de poder. Tudo isso é o resultado de uma longa práxis, a prática de uma grande terapia, que diferente de todas as formas de terapia e beberagens inventadas pelos que buscam conforto, ela busca a tensão e a elevação da vontade de poder.

A grande terapia, não opera através da esfera da dicotomia que é comum às receitas terapêuticas da moral do “castracionismo” [*Castratismus*] (CI, V, 1). Como na citação de Mateus, o castracionista vê no humano apenas aquilo que é moralmente entendido como bom e virtuoso, sua terapêutica é um exercício de castração, uma “moral para dentistas”⁴, que arranca fora do corpo aquilo que lhe é indesejado. Essa prática terapêutica, que pretende castrar, e que promove apenas o ficcional e o idealizado como meta para o homem, é a razão pela qual chamamos a práxis terapêutica de Nietzsche de “grande terapia”. Pois como tudo que é “grande” (*Grosse*) em Nietzsche sofre uma reformulação de sentido, a “grande terapia” não se refere à castração do que é entendido como negativo pelo filósofo, mas à criação de novas formas de valorar, formas que promovam a vida.

Apesar da riqueza que apresentam as questões ligadas às noções de saúde e doença nos escritos de Nietzsche, por razões metodológicas nos limitamos a um eixo cronológico específico, no caso, preferenciamos os textos elaborados a partir da publicação de *Assim falou Zaratustra* (1883). Assim o fizemos, pois grande parte do procedimento que identificamos como a “grande terapia”, o processo de cura e crítica da cultura a partir do próprio filósofo, será visível somente a partir desta obra. No entanto, não nos isentamos de vez ou outra, por necessidade, vir a mencionar textos anteriores a 1883, como será o caso do início de nossa investigação sobre o procedimento genealógico (Cf.: pp. 17-23). Sobre os apontamentos póstumos⁵, nossas principais referências são a edição organizada por Giorgio Colli e Massimo Montinari (*Kritische Studienausgabe*). As cartas de Nietzsche citadas são retiradas do acervo digital facsimile da “Nietzsche Source”⁶. Com relação às traduções da obra de Nietzsche, utilizaremos as obras disponíveis em português conforme as indicações da bibliografia.

⁴ No primeiro aforismo do livro quinto de *O Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche menciona que “Já não admiramos os dentistas que extraem os dentes para que não doam mais...” (CI, V, § 1).

⁵ Tal metodologia nos afasta do pensamento estruturalista que afirma ser o papel do investigador e do pesquisador, servir-se somente do conjunto de obras assumidas pelo autor. Tais autores como Goldschmidt, argumentam que tais textos póstumos, mesmo apresentando insights valiosos e inéditos estariam restritos a ser apenas: “notas preparatórias, onde o pensamento se experimenta, se lança, sem ainda determinar-se, são léxeis sem crença e, filosoficamente, irresponsáveis; elas não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la, ou coroa-la” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 143). Em nossa abordagem não vamos ignorar nenhum dos textos de Nietzsche necessários à nossa discussão, publicados ou não; sua validade é a nosso ver autorreferente se nossa tarefa é a de investigar seu pensamento.

⁶ (Cf.: <http://nietzschsource.org>)

1 O DIAGNÓSTICO NIETZSCHEANO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Por diagnóstico entendemos aqui uma forma de avaliar e discernir a partir de um conjunto de observações e sintomas. É necessário observar, no entanto, que temos de tomar alguns cuidados ao colocar ao lado da filosofia de Nietzsche o termo diagnóstico. Em primeiro lugar, a noção de diagnóstico contemporânea se refere a uma metodologia científica de análise; essa compreensão, embora seja útil para exemplificar algumas das formas de atuação de Nietzsche como “médico”, não pode ser coadunada de forma direta ao procedimento que observamos no diagnóstico de Nietzsche. Isso ocorre, pois o que chamamos de diagnóstico em Nietzsche deve ser coadunado à sua genealogia; e conforme veremos na seção intitulada “A genealogia como procedimento diagnóstico”, este procedimento não pode ser tomado como equivalente ao método científico. Uma das características do procedimento genealógico é que ele engloba em si as prerrogativas das teses que defende, ou seja, a genealogia é partidária e não cientificamente objetiva. O diagnóstico nietzscheano é um procedimento de análise e que tem um horizonte próprio de atuação⁷.

Para que possamos compreender esse diagnóstico dividimos este primeiro capítulo em três partes. A primeira intitulada “Pressupostos do Diagnóstico Nietzscheano” diz respeito ao modo como o procedimento investigativo de Nietzsche se desenvolve no conjunto de seus escritos. Tal parte foi dividida em três itens, que possuem o objetivo de analisar o horizonte conceitual do diagnóstico nietzscheano, particularmente, a relação desse diagnóstico com o procedimento que viemos a conhecer como “genealogia” em Nietzsche. No primeiro item, chamado “A Genealogia nos escritos intermediários de Nietzsche”, apresentamos a delimitação espacial da pesquisa. Na sequência, e ainda tendo em mente o procedimento investigativo de Nietzsche, levantamos algumas questões sobre o surgimento de novos conceitos com o aparecimento do texto de *Assim falou Zaratustra*. No terceiro item, fechando a primeira parte deste capítulo, tratamos do próprio conceito de “genealogia”; o que nos preocupa nessa discussão é apresentar o que entendemos por genealogia,

⁷ A questão referente ao diagnóstico de Nietzsche tem um papel central em nossa hipótese de uma “grande terapia” nos escritos desse filósofo, sendo assim, a função do diagnóstico como elemento de “terapia” e “distanciamento” dos padrões de adoecimento morais serão retomados em nosso terceiro capítulo. Postergamos essa discussão, pois se trata de uma questão crucial para a compreensão do percurso daquilo que compreendemos como terapia em Nietzsche. Neste momento de nossa discussão basta apenas compreender e ter claro a forma, ou seja, como se desenvolve seu procedimento diagnóstico, não mais.

particularmente como um peculiar procedimento do diagnóstico empreendido por Nietzsche em seus últimos escritos.

A segunda parte deste capítulo, nomeada “Nietzsche e o Naturalismo”, tem o objetivo de averiguar as correlações existentes entre o diagnóstico nietzscheano e suas implicações fisiológicas. Perguntamo-nos pelos pesos e medidas que o termo “natureza” e as questões biológicas assumem junto do procedimento genealógico. Dividimos essa parte do texto em quatro itens. O primeiro item intitulado “Considerações sobre o Naturalismo nietzscheano”, tem a função de apresentar alguns dos problemas mais centrais à ligação do pensamento de Nietzsche a interpretações de fundo naturalista. No item seguinte, “Um ‘Jogo de Tensões’: O conceito de Vontade de Poder”, esclarecemos as relações do conceito de vontade de poder com o diagnóstico de Nietzsche; na sequência, em “Vontade de poder como um Naturalismo determinista?”, dialogamos com diferentes interpretações dos escritos de Nietzsche, e nos perguntamos se o conceito de vontade de poder pode ser alocado ao horizonte de um determinismo de fundo biológico-naturalista. Por último, em “Por uma ‘Contribuição à História Natural da Moral’: A relação entre Biologia e Cultura”, tratamos de demonstrar que no diagnóstico nietzscheano biologia e cultura são indissociáveis; mantendo uma “prudência mundana” seu diagnóstico acaba sempre por ser um “[olhar] à meia altura” (GC, Prelúdio em rimas alemãs, § 6) entre natureza e cultura.

A última parte deste capítulo, intitulada “A Genealogia como diagnóstico crítico-terapêutico”, busca sintetizar as principais conclusões registradas ao longo dos itens deste capítulo, em resumo, aponta para a relação de complementariedade entre a crítica do procedimento genealógico e as artes médicas de Nietzsche.

1.1 PRESSUPOSTOS DO DIAGNÓSTICO NIETZSCHEANO

Esta primeira parte de nossa pesquisa possui o objetivo de analisar o horizonte conceitual do diagnóstico nietzscheano, particularmente, a relação desse diagnóstico com o procedimento que viemos a conhecer como “genealogia” nos últimos escritos de Nietzsche. Rastreado seu procedimento genealógico também buscamos legitimar nossa seleção dos escritos desse filósofo, pois a crítica genealógica e as peculiaridades desse diagnóstico são partes integrais da “grande terapia” nietzscheana.

1.1.1 A genealogia nos escritos intermediários de Nietzsche⁸

O conceito de genealogia pode ser entendido como um conceito central do diagnóstico nietzscheano, todavia, no rumo das apropriações e fluidez de sentidos⁹ tão comuns à prática de Nietzsche, nem sempre sua investigação foi denominada de “genealogia” ou “genealógica”. Seu procedimento investigativo já foi conhecido como: “psicologia” (GC, Prefácio, § 2), “filologia” (HH, § 270), “semiótica dos afetos” (ABM, § 187), “química dos conceitos e sentimentos” (HH, § 1), “sintomatologia” (CI, I, § 1), dentre outros. Nesse sentido, se o objetivo desta parte de nosso texto é perseguir o desenrolar do procedimento de diagnóstico de Nietzsche, nos vemos obrigados a percorrer o registro desse procedimento nas obras que precedem o aparecimento do termo “genealogia”. Isso ocorre, pela necessidade de delimitar a condução de seu diagnóstico junto do conjunto de conceitos que lhe possibilitam essa tarefa.

Antes de prosseguirmos, é preciso esclarecer que a delimitação dessa pesquisa não é arbitrária ou meramente estética. Ao nos perguntarmos pelo procedimento de diagnóstico de Nietzsche indagamos pela sua genealogia, desse modo, partimos dos escritos intermediários desse filósofo, pois o diagnóstico da modernidade que nos interessa se encontra num registro muito peculiar em suas obras da juventude, onde as relações com o pensamento de Kant, Wagner e Schopenhauer ainda pesavam na escrita de Nietzsche. A partir de *Humano, Demasiado Humano* e nos textos que datam de 1876 à 1882, é possível observar um eixo discursivo mais próximo do procedimento que a partir dos anos de 1886/87 será conhecido como genealogia. Foi em *Humano, demasiado humano* que o problema “sobre a *origem* de nossos preconceitos morais [...] tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória” (GM, Prólogo, § 2), será com esse livro, portanto que iniciamos nossa discussão¹⁰.

⁸ Segundo Scarlett Marton, tornou-se célebre a divisão da obra de Nietzsche em três momentos ou períodos: um primeiro momento denominado “pessimismo romântico” (1870/76), um segundo chamado de “positivismo cético” (1876/82), e uma fase final de sua obra denominada de período de “reconstrução da obra” (1882/88). Sabemos que a separação das obras de Nietzsche é apenas um instrumento metodológico que serve à organização de suas temáticas. Desse modo, não pretendemos indicar uma hierarquia ao alocar os escritos que datam de (1876/82) como “escritos intermediários”, mas apenas indicar que nesses escritos é possível perceber uma estratégia discursiva e um aparelho de conceitos que, a partir de *Assim falou Zaratustra* já não é mais o mesmo. No limite, voltaremos a essa questão adiante (Sobre a periodização das obras de Nietzsche: Cf.: [MARTON, 1990, p. 23 – 27] & [PASCHOAL, 2005, p. 30 – 39]).

⁹ O conceito de “fluidez de sentidos” se refere às nuances do aparato conceitual de Nietzsche, no seu hábito de se apropriar de conceitos e transfigurá-los, impingindo-lhes novos significados (Cf.: PASCHOAL, 2009, p. 17-30).

¹⁰ As diferenças entre os escritos de *Humano, demasiado humano* até a primeira edição d’*A Gaia Ciência* são muito tênues. Portanto, o que agora mencionamos sobre *Humano* vale mais ou menos para todo o período.

Iniciar a busca pelo procedimento de diagnóstico de Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, significa que temos de assumir logo de início uma série de questões que se interpõem à correlação desse livro com o diagnóstico vislumbrado nos textos tardios de Nietzsche. Por exemplo: a) como proceder frente à positividade da ciência¹¹ em *Humano, demasiado humano* a ótica de seus últimos escritos?; b) há nos escritos de Nietzsche uma ruptura conceitual dos anos de 1876/82 e a tomada de uma nova postura a partir de 1883 com o surgimento do conceito “vontade de poder”?; c) Poderíamos argumentar que em textos como *Humano* não há uma genealogia? Questões como estas nos obrigam a perguntar pela unidade ou divisão das obras de Nietzsche, particularmente junto de seu diagnóstico.

A divisão da obra de Nietzsche em três momentos é uma divisão conceitual consagrada nos estudos filosóficos sobre Nietzsche. Em 1892, na edição de um segundo prefácio à *Zaratustra*, Peter Gast divide a obra de Nietzsche em três períodos, um primeiro culminando em 1876 onde se encontravam *O Nascimento da Tragédia* e as *Extemporâneas*, um segundo até 1882 de *Humano* à *Gaia Ciência*, seguido de um terceiro momento a partir de seu *Zaratustra* em 1883. Segundo Marton, tal interpretação das obras de Nietzsche também pode ser observada nos comentários de Lou A. Salomé em sua obra *Friedrich Nietzsche: Seinen Werken* de 1894 (1990, p. 24). Essa divisão conceitual da obra de Nietzsche segue o traçado de um “lugar comum” entre seus comentadores e pode ser observada em muitos de seus intérpretes com poucas variações (Cf.: MARTON, 1990, p. 23-7). Na verdade, há inclusive alguns indícios de que o próprio Nietzsche tenha contribuído bastante para que a interpretação de suas obras tenha tomado a forma e organização que se tornou célebre em três momentos ou períodos. Em carta enviada a Karl Knortz, escreve Nietzsche:

Do meu Zaratustra, acredito que talvez seja a obra mais profunda existente em língua alemã, também a mais perfeita quanto ao idioma. Mas para perceber isto é preciso que se passem gerações que experimentem intimamente o que serviu de base ao nascimento de tal obra. Quase aconselharia a começar pelas minhas últimas obras, que são as que mais espaço tomam e são as mais importantes (*Além de Bem e Mal* e *Para Além da Genealogia da Moral*). Para mim, as mais simpáticas são as obras médias – Aurora e Gaia Ciência – que considero as mais pessoais. As considerações extemporâneas, escritos de juventude, num

¹¹ No que se refere à relação positiva para com a ciência em *Humano* os aforismos 16, 17, 19, e 38 desse livro servem como exemplos do posicionamento otimista de Nietzsche frente as possibilidades da ciência como instrumento de superação.

certo sentido, têm maior importância para a percepção do meu desenvolvimento (VCS) (Carta a Karl Knortz de 21 de junho de 1888 [BVN – 1888, 1050])¹².

Essa classificação tripartida das obras de Nietzsche deve ser entendida apenas como um instrumento metodológico de classificação e separação de temáticas e influências. Assim ocorre a classificação dos textos da juventude de Nietzsche (1870/76), permeados pelas influências de Wagner, Kant e Schopenhauer. Da mesma forma, *Humano* e seus “escritos intermediários” (1876/82) são classificados em grupo, destacando-se o papel do “constante e laborioso processo da ciência” (HH, § 16). Em ambos os casos, trata-se de um horizonte interpretativo particular, pois diferem da interpretação dada por Nietzsche ao corpo e ao mundo após o aparecimento do conceito de vontade de poder¹³.

A questão da divisão das obras de Nietzsche, no entanto não parece finalizada, pois o próprio Nietzsche também indica com relação aos seus escritos que, “com bastante frequência, e sempre com grande estranheza, foi-[lhe] externada a impressão de que haveria algo em comum e bem marcante em todos os [seus] escritos, desde O Nascimento da Tragédia até o recém-publicado Prelúdio de uma Filosofia do Porvir” (HH, Prefácio, § 1). A pergunta que fica latente neste caso é: como proceder frente à separação ou união dos textos de Nietzsche?

Uma resposta apropriada a essa questão talvez possa ser observada junto da noção de “experimento”. Segundo Paschoal (2009), as noções de nuance e “experimento” são excelentes exemplos de ferramentas que podem ser utilizadas frente aos problemas que geralmente se apresentam nas periodizações das obras de Nietzsche. Nessa interpretação, os escritos de Nietzsche são analisados sem restringi-los a compartimentos estanques, e sem dotá-los de uma lógica interna ou fio condutor. Trata-se de uma perspectiva que avalia os textos de Nietzsche a partir do seu universo contextual particular. Basicamente, a noção de experimento permite que as variações e peculiaridades dos textos de Nietzsche sejam compreendidas como tentativas, como uma forma de exercício e projeto experimental do filósofo. Desse modo, sua filosofia deveria ser entendida como um verdadeiro laboratório experimental, um laboratório filosófico que trata de diferentes formas

¹² Foi Georg Brandes que sugeriu a Nietzsche uma nova ordenação na leitura de seus textos em carta de 7 de março de 1888. Brandes o faz, após ter percebido o equívoco de ter começado sua leitura por *Assim falou Zaratustra*. Cf.: Curt Paul Janz. Friedrich Nietzsche, 3B., Carl Hanser Verlag, 1979. Vol. 3, p. 166.

¹³ Essa nova interpretação, caracterizada pela dinâmica das vontades de poder, marca o início do diagnóstico que vislumbramos junto da interpretação genealógica de Nietzsche, uma questão que iremos observar com mais atenção na próxima seção.

uma mesma questão, um mesmo problema. Não existiriam propriamente diferentes períodos nas obras de Nietzsche, mas diferentes experimentos.

À vista dessa perspectiva, não se pode proceder tentando enxergar uma lógica interna e uma unidade nos escritos de Nietzsche, mas somente trabalhá-los em seu caso e especificidade. O experimento realizado sobre o nome de “Dionísio” (NT, § 3) em *O Nascimento da Tragédia* não pode ser alocado como referência direta e simétrica ao “Dionisíaco” (CI, III, § 6) apresentado em *O Crepúsculo dos Ídolos*. Se notam, neste caso, diferentes experimentos em que o personagem “Dionísio” é utilizado. Ou como diz Paschoal:

Assim, mesmo quando se tem, em textos de diferentes períodos, temas aparentemente idênticos, tais como 'crítica à cultura' e 'crítica à metafísica', ou então os 'mesmos' personagens, como Dionísio, Platão, o Cristianismo, etc., isso não autoriza a se buscar uma 'identidade' que se mantém neles e que perpassa a obra como um todo (PASCHOAL, 2005, p. 29).

Portanto, a noção de experimento não se coaduna, necessariamente, com a clássica definição de períodos nas obras de Nietzsche, mas enfatiza a necessidade de se observar os diferentes contextos nos quais os conceitos emergem. Em suma deve se considerar o conceito, o aforismo, ou um determinado procedimento, como parte de um experimento que se refere a um horizonte específico da prática filosófica de Nietzsche¹⁴.

Como exemplo dessa relação experimental, gostaríamos de observar que o procedimento investigativo dos chamados escritos intermediários de Nietzsche apresentam variações e nuances se comparados com seus últimos escritos, embora possuam similaridades eles tratam de forma diferente problemas comuns. Ou seja, correspondem a diferentes experimentos, pois ao avaliar questões similares apresentam propostas de solução diferentes.

No prefácio de sua *Genealogia*, Nietzsche irá associar o início de suas investigações morais a *Humano, demasiado humano*, à “ciência, que pergunta pela origem e história dos assim denominados sentimentos morais” (HH, § 37); o faz, no entanto, predicando as investigações morais ali apresentadas o título de “modestas e provisórias” (Cf.: GM, Prólogo, § 2). Essa autotaxação de seu procedimento investigativo nos revela duas questões: primeiro, que agimos

¹⁴ Devemos lembrar que isso não impede que se fale de questões, conceitos e procedimentos comuns, ou que assumem funções comuns em diferentes escritos de Nietzsche.

de forma correta ao direcionar nossa atenção para o texto de *Humano*; e segundo, que deveríamos atentar para a predicação que Nietzsche delega ao seu próprio procedimento como “modesto e provisório”, em especial para o sentido de superioridade que essa classificação indica para textos posteriores a essa “modesta e provisória” forma de investigação. O procedimento de *Para Genealogia da Moral* possuiria um sobre-valor ao procedimento investigativo observado em *Humano*?

De fato, essa parece ser a primeira impressão que se tem ao ler o comentário taxativo que Nietzsche faz de sua própria obra (Cf.: GM, Prólogo, § 2), contudo, o que devemos compreender é que, em *Humano* e em seus escritos intermediários, o filósofo realizava seus experimentos com as ferramentas e conceitos de que dispunha. Elaborava sua sintomatologia e a análise “química dos conceitos e sentimentos” (HH, § 1) com o equipamento conceitual que possuía, apresentando seu diagnóstico a partir desse mesmo conjunto de conceitos. Nossa hipótese nesse caso, é que as diferenças entre os experimentos de *Humano* e escritos como *Para Genealogia da Moral* cabem mais aos conceitos utilizados e às propostas de “solução”, que aos problemas que abordam. Como já dissemos: problemas similares, mas que carregam propostas de solução diferentes.

A hipótese de uma variação nas perguntas e propostas do discurso de Nietzsche nos foi apresentada por Paul van Tongeren em *O filósofo como clínico da crítica à cultura*. Para van Tongeren, é possível observar uma variação discursiva nas perguntas e soluções apresentadas por Nietzsche no que se refere à proposta do filósofo como “médico 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).

Em extrema proximidade com a noção de experimento, van Tongeren irá indicar que as críticas de Nietzsche que datam da época de suas extemporâneas e de seus escritos intermediários se direcionam para uma possível inferência direta e física no universo cultural que o filósofo critica. Nietzsche estaria engajado em um projeto que teria por meta uma transformação física, *in loco*, da cultura e dos valores por ele criticados. Por outro lado, em seus últimos escritos – de 1886 em diante – passaríamos a encontrar indícios de um posicionamento diferente, 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 sim no exercício autorreferente do filósofo consigo mesmo, tal como escreve van Tongeren: “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’” (2010, p.266).

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 filosófica¹⁵, 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** [grifo nosso] (TONGEREN, 2010, p. 284).

Nesse novo experimento, a crítica de Nietzsche não parece ter como meta uma transformação da cultura, mas uma transformação que passa a ocorrer no próprio crítico e filósofo como “laboratório da cultura”. A crítica da cultura é assim experimentada através de um exercício pessoal e intransferível. Ela opera sobre o registro de um objeto que permanece o mesmo – a “crítica à cultura” – mas sob o foco de um novo experimento.

Poderíamos concluir afirmando que compreendemos a passagem do horizonte conceitual de 1876/82 aos textos de 1883/88 como um exemplo da experimentação nietzscheana. Trata-se de diferentes experimentos e, grosso modo, de diferentes respostas para problemas comuns. Suas obras devem ser entendidas como um elemento e produto de sua própria prática filosófica, um experimentalismo contínuo. Portanto, se tomamos por preferencial em nossa pesquisa a análise de seus últimos experimentos, o fazemos pela integral necessidade de trabalhar a partir de um horizonte conceitual que possibilite nossa pesquisa. Essa, percebemos surgir de forma mais clara a partir dos textos de *Assim falou Zaratustra*, da nova forma de perguntar, onde o filósofo torna-se ele mesmo o objeto de experimentação na crítica à cultura.

1.1.2 O novo aparato conceitual de *Assim falou Zaratustra*

Independente da interpretação que se queira ter sobre os escritos de Nietzsche não é possível negar o caráter único e incomparável que a escritura de *Zaratustra* passa a representar para o

¹⁵ A ideia de Nietzsche como uma práxis filosófica é essencial à definição de “Grande terapia” que este trabalho trata. Em nosso terceiro capítulo no item intitulado: “A Grande Liberação: a práxis terapêutica de Nietzsche”, trataremos com maior atenção essa relação entre práxis e terapia.

conjunto das obras deste filósofo. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche encontrará pela primeira vez a liberdade para uma fala propedêutica e para poder falar, versar e ditar seus ensinamentos como poeta. Nessa paródia de tom profético que é o livro de *Zaratustra*, Nietzsche será capaz de expor suas teses através daquilo que Jorge Viesenteiner chamou de “*pathos* da abundância” (2009, p. 277), uma linguagem de paixão que, para além do estabelecimento de conceitos, busca enredar em suas próprias vivências o exemplo àqueles que lhe são parecidos¹⁶.

Acima de tudo, é com a escritura de *Zaratustra* que 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 são fundamentais para a formação do diagnóstico que esta pesquisa busca enredar.

Segundo Scarlett Marton, a operacionalidade desses novos conceitos deve assumir um papel de destaque na leitura e apreciação das obras de Nietzsche, particularmente através da reorganização da pergunta sobre os valores morais. A pergunta pelo valor dos valores morais só se torna possível após o conceito de vontade de poder, pois é esse o conceito que torna operacional todo o diagnóstico nietzscheano que tardiamente iremos conhecer como genealogia.

O terceiro período da obra, chamado de período da transvaloração dos valores, é o espaço em que ele torna operatório o conceito de valor. Isso lhe possibilita reorganizar o pensamento: as ideias são então submetidas a uma nova articulação; os escritos são considerados sob uma nova ótica, como deixam entrever os prefácios de 1886 aos livros já publicados e a autobiografia de 1888; as reflexões sobre valores, e em particular os valores morais, ganham nova consistência, sendo instaurado o procedimento genealógico. Mas o que viabiliza a reorganização é a cosmologia, que ele então constrói a partir dos conceitos de vontade de potência e eterno retorno. Pode, enfim, colocar a questão do valor dos valores, pois o critério já se acha dado pela filosofia da natureza (MARTON, 1990, p. 14).

Para Marton, será junto desses novos conceitos que será possível compreender alguns dos principais referenciais do diagnóstico nietzscheano (Cf.:MARTON, 1990, p. 24-5). Esses novos conceitos apresentam ao filósofo um conjunto novo de ferramentas que “constituem o diferencial

¹⁶ Com relação à prática de *Zaratustra*, Viesenteiner comenta: “*Zaratustra* é mencionado por Nietzsche no texto sobre a arte do estilo: ele é o possuidor da comunicação por ditirambos e, por isso, sua principal procura era por ‘ouvidos’ com os quais pudesse comunicar seu *pathos*. Nesse aspecto, também *Zaratustra* é um sedutor. A arte do estilo, como vimos, exerce um papel performativo de sedução sobre seus ouvintes, e *Zaratustra* também não seduz pelo conceito, mas pelos ouvidos: ‘ser ouvinte é aqui um privilégio sem igual; não é dado a todos ter ouvidos para *Zaratustra*... Com isso tudo, não será *Zaratustra* um sedutor?’”. Aliás, registre-se que *Zaratustra* não tem quaisquer anseios por uma compreensão conceitual da existência” (2009, p. 277).

que permitirá a Nietzsche referir-se a uma linguagem própria para tratar de assuntos próprios” (PASCHOAL, 2005, p.39).

São duas as razões que pesaram para que tomássemos a obra de *Zaratustra* como objeto inicial de nossa análise sobre o diagnóstico nietzscheano. Primeiro, o já mencionado aparecimento dos novos conceitos que são decisivos para o aprofundamento da crítica nietzscheana da moral. E segundo, **a perspectiva do convalescente que trata a si mesmo**, do “médico da cultura [que] 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” (TONGEREN, 2010, p.283). É na obra de *Assim falou Zaratustra*¹⁷ que identificamos o início de um processo interpretativo que gradativamente passa a fazer uma crítica da cultura através de suas próprias experiências. A crítica de *Zaratustra* não pretende modificar *in loco* a cultura dos homens; ao descer da montanha para ensinar-lhes o “além do homem”, ele indica um exercício de superação que realizou em si mesmo, e que pretende levar, através de sua propedêutica, àqueles que lhe são aparentados em espírito. Zaratustra identifica que é no próprio corpo do médico e filósofo, na arte de ordenar suas próprias virtudes, que a crítica se realiza.

Para cima voa nosso senso, assim é ele um símbolo do nosso corpo o símbolo de uma elevação. Os símbolos de tais elevações são os nomes das virtudes.

Assim o corpo atravessa a história, vindo a ser e lutando. E o espírito – que é ele para o corpo? Arauto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias.

Símbolos são todos os nomes do bem e do mal: não enunciam, apenas acenam. É tolo quem deles espera o saber!(...)

Quando vos elevais acima do elogio e da censura, e vossa vontade quer em tudo mandar, como a vontade de um amante: aí esta a origem da vossa virtude. (...)

Quando quereis com um só querer, e esse afastamento de toda necessidade se chama necessidade para vós: eis a origem da nossa virtude (ZA, I, Da virtude dadivosa, § 1).

Com *Zaratustra* tem-se início “uma nova tarefa”, a tarefa de uma crítica à cultura que faz referência à transformação individual do filósofo que a critica: “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, I, Da virtude dadivosa, § 2).

¹⁷Em seu texto, Paul van Tongeren dá preferência a uma discussão com os prefácios de 1886, entendendo que é justamente neste conjunto de escritos que encontramos uma das mais claras indicações da mudança de experimento nietzscheano – do “médico filosófico no sentido excepcional da palavra” (GC, Prefácio, § 2) –, todavia, isso não deve levar a crer que esse processo – o descobrimento de si como doente – tenha seu início somente nos prefácios, pois a nosso ver, é a experiência com *Zaratustra* o que lhe possibilita essa nova perspectiva, ou como indica o próprio van Tongeren: “os prefácios que Nietzsche acrescenta à nova edição de seus escritos anteriores – depois da experiência de seu *Zaratustra* e por conta de uma leitura de seus escritos anteriores à luz dessa experiência com *Zaratustra*” (2010, p. 271).

As obras imediatamente posteriores à produção e publicação de *Zarathustra* seguirão um sentido que é marcado por essa nova forma de crítica, ou melhor, pelo projeto de “grande liberação”¹⁸ (HH, Prefácio, § 3) que tem sua anunciação primeira através da afirmação de *Zarathustra*: “Eu vos ensino o [Übermensch]¹⁹, o homem é algo que tem de ser superado” (ZA, Prólogo, § 3). Inicia-se com e após *Zarathustra* a própria “transvaloração dos valores”²⁰ mesma:

A tarefa dos anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que faz o Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra (EH, Além de bem e mal, § 1).

Após *Zarathustra*, – o afirmador – tem início uma nova tarefa, a tarefa de dizer e fazer o “**Não**”, sua “grande guerra”. Trata-se é claro do exercício de combate e “grande liberação” que Nietzsche passa a perseguir sob a alcunha de “transvaloração dos valores”. Um exercício que se torna possível apenas após o aparecimento do horizonte conceitual que traz o livro de *Zarathustra*.

Sendo assim, é após o surgimento dos conceitos apresentados em *Zarathustra* que um novo experimento se inicia, uma nova seção, um novo projeto que é apresentado como sua “grande guerra” (EH, Além de bem e mal, § 1) e que tem como meta aquela “transvaloração” imediatamente apresentada nos seus prefácios de 1886, no seu *Prelúdio a uma filosofia do Porvir*, e em seu *Escrito Polêmico*.

Esse “novo” procedimento de diagnóstico, que parte da crítica e experimentação do filósofo consigo mesmo, é uma parte essencial da transvaloração dos valores nietzscheana. Afinal, a capacidade de diagnosticar, de aplicar com rigor o diagnóstico genealógico da história da emergência [*Herkunft*] produção e experimentação dos valores morais é *conditio sine qua non* dessa transvaloração dos valores. É por essa razão que tomamos a obra de *Zarathustra* como delimitação e marco inicial do que chamamos de diagnóstico nietzscheano.

¹⁸ A temática da “Grande Liberação” é um tema muito caro a essa pesquisa. Desse modo, voltaremos abordá-la em nosso terceiro capítulo, na seção intitulada: “A Grande Liberação: A práxis terapêutica de Nietzsche”.

¹⁹ Preferimos não traduzir esse conceito que, mesmo quando adaptado à língua traduzida acaba por perder significações do seu sentido original. Quando a tradução for indispensável utilizaremos a forma de Rubens Rodrigues Torres Filho: “Além do Homem” (*Übermensch*).

²⁰ Paulo César de Souza traduz *Umwertung der Werte* por “transvaloração dos valores”, mantemos sua tradução no que se refere às suas citações, mas, utilizaremos em nosso texto a forma de Rubens Rodrigues Torres Filho que, na coleção *Os Pensadores*, preferencia o uso de “transvaloração dos valores”.

1.1.3 A genealogia como procedimento de diagnóstico

O termo “genealogia” deriva de dois radicais gregos: “*geneá*” e “*génos*”; o primeiro se refere às noções de “espécie”, “geração” e “família”, enquanto o segundo, estaria ligado as noções de “nascimento” e “origem”, ou seja, das investigações das relações de parentesco²¹. A acepção contemporânea do termo “genealogia” denota tanto um estudo de cunho biológico dos laços de consanguinidade e hereditariedade entre indivíduos de uma mesma espécie, assim como sua dimensão sociológica, com o estudo das relações históricas de uma família, sua migrações, passagens por guerras, e as marcas que a história poderia lhe impingir.

O que se percebe neste sentido é que o termo genealogia não pode fugir ao sentido mais claro que lhe cabe, o de uma busca das “origens” de pessoas, entidades, ou como no caso de Nietzsche, de valores morais. No prefácio de *Para Genealogia da Moral* Nietzsche identifica seus “pensamentos sobre a *origem (Herkunft)* de nossos preconceitos morais” como sendo “o tema deste escrito polêmico” (GM, Prólogo, § 2). Assim, o que deve ser esclarecido é a relação entre o procedimento genealógico de Nietzsche e o sentido dessa busca das “origens”. Particularmente, a relação entre genealogia de Nietzsche e outras formas de genealogia, aquelas que buscam alcançar a “verdadeira” origem das coisas.

Foucault já indicou em “Nietzsche, a genealogia e a história”, o perigo que jaz em associar o pensamento de Nietzsche a uma tradicional²² forma de investigação das origens. Segundo Foucault, o termo “origem” possui variações nos escritos de Nietzsche; particularmente no uso diferenciado de *Ursprung* e *Herkunft* (ambos traduzidos como “origem”) (Cf.: FOUCAULT, 1979, p. 17-8). Essas duas referências à palavra origem indicam diferentes formas de interpretação em Nietzsche. Quando Nietzsche fala de origem utilizando a palavra *Herkunft*, pretende indicar a **história da emergência** de algo, ou seja, uma busca calcada na investigação genealógica, na busca pelos

²¹ Segundo Coulanges os direitos das *gens*, uma família ou conjunto de famílias associadas por um laço de origem consanguíneo possuem variações em seu sentido original. Segundo esse autor, as relações de parentesco na Grécia e Roma antigas eram ditadas por regras e costumes que diferem das modernas relações de consanguinidade que se convencionou com o estudo genealógico contemporâneo. À época aquilo que poderíamos chamar de “registro genealógico” se misturava a práticas religiosas como o “culto aos ancestrais”. Trata-se, portanto, de algo bem diferente da nossa moderna relação de parentesco e consanguinidade. À medida que a antiga religião se enfraquece a voz do sangue começa a falar mais alto e as relações de parentesco tornam-se gradativamente mais complexas. Surgem assim as distinções clássicas de grupos aristocráticos no qual as referências de ascendência sanguínea tornam-se gradativamente fundamentais. (Cf.: COULANGES, 1975, p. 33-80).

²² Por “tradicional” pretendemos indicar um tipo de investigação que busca a “causa primeira” ou o “princípio” do surgimento de algo. Como se as coisas fossem criadas dentro do universo de uma relação linear de causalidade.

sintomas e horizontes de aparecimento de determinado valor e significação moral. A segunda, que usa o termo *origem* através da designação *Ursprung*, estaria ligada a uma **origem miraculosa** (*Wunder-Ursprung*), um aparecimento repentino, algo que se aproxima da noção metafísica de princípio e causa primeira.

Em seu prefácio à *Para Genealogia da Moral*, Nietzsche relaciona o termo *Ursprung* as investigações dos valores morais que, segundo ele, são demasiado ingênuas em suas interpretações e teses, principalmente, pelo fato de sua prática investigativa ter como meta uma busca das “*origens*” enquanto causa primeira, princípio ou “coisa em si”. Esse tipo de investigação ele liga ao trabalho dos “genealogistas ingleses”²³ e outros genealogistas como 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).

Foucault comenta nesse sentido:

Paul Rée se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares, ao ordenar, por exemplo, toda a história da moral através da preocupação com o útil: como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as ideias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias (FOUCAULT, 1979, p. 12).

A investigação das *Ursprungen* é marcada pela prática de buscar no passado uma justificação para o presente, de tal forma, que o olhar para o passado acaba por se transformar em justificação dos valores morais do presente. Nietzsche recusa esse tipo de investigação, pois seu guia é uma prerrogativa moral. Uma vontade de justificar o presente pela investigação do passado²⁴.

²³ São três, segundo Nietzsche, “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 esses “genealogistas ingleses” é nada mais que um instrumento de suporte a moral.

²⁴ Embora saibamos que a distinção entre os termos *Herkunft* e *Ursprung* apareça de forma clara apenas em *Para Genealogia da Moral*, e que não devemos, portanto exagerar essa distinção, devemos ao menos ter em mente que quando falamos de “origem” nos termos de uma investigação genealógica, falamos de algo proporcional à noção de *Herkunft* de *Para Genealogia da Moral*, ou seja, da história da emergência de algo.

A palavra *Herkunft*, por sua vez, é utilizada por Nietzsche para identificar a investigação nietzscheana das origens, ou seja, a busca pelo horizonte de produção de algo, a história das correlações, contradições, forças e tudo mais que compõem a dinâmica das vontades de poder. Basicamente, nos seus “pensamentos sobre a *origem (Herkunft)* de nossos preconceitos morais” (GM, Prólogo, § 2), Nietzsche não busca o “princípio” de algo, mas tão somente as relações e forças múltiplas que gestaram uma determinada forma de valorar.

Portanto, o que torna o procedimento nietzscheano peculiar frente ao sentido original do termo genealogia (como uma busca das origens) é o fato de que ele não tem a pretensão de encontrar uma explicação de causa *sui generis* sobre as “origens” que investiga. Enquanto antípoda da investigação cartesiana, Nietzsche encaminha sua genealogia por um sentido bastante diverso àquele procedimento aristotélico-mecanicista que busca rastrear dentro de uma relação causal a origem primeira de algo. A genealogia de Nietzsche parece atuar no horizonte de uma compreensão não linear do aparecimento de um valor, hábito, ou conceito. André Martins demonstra isto com clareza:

Na medicina dita biológica, isso é muito comum: a causa da pressão é o colesterol e o sal, a da diverticulite é a falta de fibras, e assim por diante. Como se para cada incômodo, dor ou disfunção correspondesse um sintoma e para cada sintoma correspondesse uma entidade nosológica, e para cada categoria diagnóstica uma carência e, portanto, um medicamento. O corpo humano é assim dividido em partes e tido como a soma simples destas partes, que se encaixam em um funcionamento mecânico, sendo visto, neste modelo, como uma máquina. Nesta concepção de causalidade, busca-se uma suposta única causa, que estaria na origem de uma cadeia de efeitos; esta única causa fora buscada nos átomos, depois nos quanta, e agora é buscada nos genes, renovando-se a ilusão de que um mapeamento positivo de elementos substanciais, e por conseguinte um controle total da natureza, será um dia possível e o ser humano não terá mais a incerteza da vida a angustiá-lo. A genealogia não busca a causa nesta acepção do termo. (MARTINS, 2004, p. 952).

Essa interpretação causal pautada pela busca de uma suposta “causa única” pode ser entendida como uma interpretação simplista e reconfortante da existência. Trata-se de uma interpretação que tem a finalidade de “pôr um fim”, de “compreender” e de “desvelar” todos os mistérios do “todo coeso” que seria a “máquina humana”, a natureza e a vida. Seu objetivo último é um paradigma metafísico a exemplo do Deus cristão, a suprema face da “verdade”.

O curioso é que esse tipo de investigação cartesiana – que pretende compreender as “verdades últimas” – acaba por apresentar, sob o foco da genealogia de Nietzsche, mais indícios sobre suas necessidades e “origens” do que as próprias “verdades” que tinham como meta. No fundo, essa inspiração dogmática, esse sonho mecanicista que permeia os homens modernos, de

Descartes²⁵ às ciências positivistas do século de Nietzsche, traduz-se em um desejo comum a quase todos os homens de conhecimento: o sonho de que uma vez descoberto os elementos e as relações de funcionamento das coisas poderíamos solucionar, desvendar, e por fim, controlar tudo que existe. Nas palavras de Laplace:

Devemos considerar o estado atual do universo como efeito do seu estado anterior e causa do que vai se seguir. Suponha-se (...) 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).

Uma breve análise desse tipo de ciência e busca da verdade levaria a indagar pelas “necessidades” que movimentam tal busca. Os afetos e impulsos que se camuflam por trás da necessidade de controle e manipulação da natureza. Nesse exato momento estaríamos levantando perguntas similares à busca das origens que Nietzsche tem em mente. Como menciona 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).

A genealogia de Nietzsche não se pergunta pelo que se encontra por detrás das coisas, por detrás da “máscara”, como se ali houvesse uma verdade ou um fundamento último, mas busca compreender o sentido psicofisiológico e o horizonte histórico-corporal²⁶ de criação e produção de

²⁵ No espírito dessa busca pela verdade última, as esperanças e “certezas” do mecanicismo cartesiano dão à nascente ciência dos séculos XVII, XVIII e XIX uma bússola moral às condutas e metas humanas, um exemplo desse cenário pode ser observado no *Discurso do Método* de Descartes: “[...] 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).

²⁶ A questão do Corpo na filosofia de Nietzsche já mostrou ser um tema de importância vital, não somente para o entendimento de seu método de interpretação e diagnóstico, mas também para o entendimento do desenrolar de sua própria filosofia enquanto crítica filosófica. Basicamente, o corpo em Nietzsche, a entidade psicofisiológica que podemos entender como corpo, é, e deve ser compreendido como a instância primária das transformações e

determinado valor. Para Nietzsche os valores morais e tudo que corresponde à vida humana possuem uma história humana, demasiado humana; não possuem, portanto uma origem metafísica como quer a moral cristã, e muito menos um elemento simplificado que o explique objetivamente como quer a moderna ciência.

A origem dos valores morais só pode ser compreendida através da história de relações de forças, interesses, e afetos que os formaram. A pergunta do genealogista (Nietzsche) é pelo sintoma que produziu determinado valor, além da questão: “qual a origem deste valor?” (ABM, § 187), inquire também: “o que estes valores podem me dizer sobre os homens que o produziram?” (ABM, § 187). É justamente a partir desse questionamento sintomático que Nietzsche poderá perceber que “[...] em suma, também as morais não passam de uma semiótica dos afetos” (ABM, § 187).

Será esse o procedimento investigativo que permitirá ao filósofo indagar pela falsidade dos fundamentos morais do Ocidente. Fundamentos que, elencados às suas “utilidades” e “finalidades”, não suportariam perceber o que está sendo proposto por trás de tais explicações morais, a saber, que interpretações e valorações morais não passam de interações egoístas e emocionais correlatas ao jogo das “vontades de poder”²⁷. Esse procedimento genealógico é utilizado por Nietzsche no “descobrimento da moral cristã” (EH, *Por que sou um destino*, § 8)²⁸, no desvelar dos jogos de poder que constituem toda forma de valorar.

A crítica que Nietzsche desenvolve através do procedimento genealógico possibilita que o investigador venha a propor um novo conjunto de perguntas: qual o valor dos valores morais? Assim, perscrutando sintomas, pode ousar perguntar ainda mais: qual sua necessidade? Quais condições os impulsionaram? Passo a passo a genealogia de Nietzsche começa a se desvelar como

possibilidades humanas. Segundo Nietzsche, a falsidade da dicotomia entre corpo e alma ou entre corpo e mente torna-se o estatuto privilegiado da interpretação do homem ocidental. Assim, oriundo de uma má interpretação de si mesmo e de seu corpo o homem procede interpretando seus ideais e fantasias como estruturas reais e passíveis de cultivo. Para Nietzsche, a contradição entre corpo/alma e corpo/mente é completamente inexistente. Sendo possível apenas, e necessário a qualquer investigação que se pretenda filosoficamente coerente, partir do corpo, da entidade psicofisiológica que entendemos como corpo. Os valores morais só podem ser compreendidos a partir da ótica do corpo que os produziu. Em *Zarathustra* fala o filósofo: “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, I, Dos desprezadores do corpo).

²⁷ Dizemos “vontades” de poder e não “vontade de poder” exatamente pelo aspecto plural que deve ser assumido quando nos dispomos à compreensão desse conceito. Voltarei à discussão particular deste conceito na seção deste capítulo intitulada: “Um ‘jogo de tensões’: O conceito de Vontade de Poder”.

²⁸ Ao genealogista caberia a capacidade de perceber sob uma nova ótica, “para além” do conformismo das investigações modernas que atuam sob a orientação de uma perspectiva moral que se pretende eterna, imutável, verdadeira, científica, ou como prefere Nietzsche: cristã.

uma precisa sintomatologia da moral moderna; uma semiótica que se pergunta pelos “afetos” (ABM, § 187) que possibilitaram a produção de valores morais.

Portanto, não nos parece arbitrário afirmar que a genealogia de Nietzsche seja um procedimento investigativo que tem seu objeto de análise centrado na história de um hábito ou valor, nas implicações fisiológicas e psicológicas desse hábito e valor, ou seja, nos jogos de poder expressos pela dinâmica corporal. Dessa forma, entendemos que o caminho a seguir deva ser compreender propriamente essa relação entre o diagnóstico de Nietzsche e suas implicações fisiológicas e corporais. Devemos atentar para essa correlação, pois grande parte do diagnóstico nietzscheano está comprometido com avaliações de fundo fisiológico. Assim, passamos à próxima parte deste primeiro capítulo observando os aspectos fisiológicos do diagnóstico nietzscheano.

1.2 NIETZSCHE E O NATURALISMO

Esta segunda parte do capítulo tem o objetivo de averiguar as correlações existentes entre o diagnóstico nietzscheano e suas implicações fisiológicas. Perguntamos pelos pesos e medidas que o naturalismo e as nascentes ciências biológicas²⁹ novecentistas assumem junto do procedimento genealógico de Nietzsche. Tomamos este rumo, pois compreendemos que o procedimento genealógico e a crítica empreendida a partir de *Assim falou Zaratustra* se relacionam diretamente com a pergunta pelos afetos e sintomas psico-fisiológicos de uma determinada forma de valorar. Portanto, se a genealogia está ligada a “uma interpretação do corpo”, dos seus “sintomas” e afetos (GC, Prólogo, § 2), temos de averiguar os limites desse panorama para compreender de forma apropriada o diagnóstico genealógico de Nietzsche. Nossa intenção aqui é combater a suspeita de que a filosofia de Nietzsche se resume a uma espécie de naturalismo filosófico. Pois ao utilizar elementos fisiológicos em sua argumentação, Nietzsche não pressupõe ter criado uma metodologia filosófica, mas um diagnóstico genealógico que, apesar de se servir de elementos das ciências naturais, é em última instância uma análise partidária cuja justificação é mais estética que científica.

²⁹ Aqui tomamos como sinônimos biológico, fisiológico, natural e corpóreo. Neste caso específico, todos se referem a um elemento ou conjunto de elementos que coadunam na entidade psico-fisiológica que compõe o corpo humano.

1.2.1 Considerações iniciais sobre o Naturalismo Nietzscheano

Como vimos, a investigação nietzscheana sofre algumas variações a partir da escrita de *Assim falou Zaratustra*, particularmente, no que se refere ao uso do conceito de vontade de poder e na forma de sua crítica à cultura.

Com o conceito de vontade de poder, o corpo e os afetos assumem um papel de destaque. O que ilustra a progressiva intensificação da ligação de seu procedimento investigativo com a fisiologia, em especial, através das indagações pela origem afetiva de uma determinada produção de valor. Nietzsche irá tornar cada vez mais importante em sua estratégia de investigação, os sintomas corporais e afetivos de uma determinada produção de valor, obra literária ou artística. Irá sempre se perguntar pela necessidade que jaz por traz de uma valoração. Algo muito similar ao que Jorge Viesenteiner chamou de “heurística da necessidade”:

Grosso modo, a ‘heurística da necessidade’ é a noção segundo a qual “em todas as produções culturais ainda muito respeitadas seria sempre perguntado pelos anseios e necessidades que tinham causado, forçado e coagido a produzi-las”, sejam elas artística, política, linguística ou moral (VIESENTEINER, 2012, p.138-9)³⁰.

É nesse horizonte interpretativo que Nietzsche irá construir suas questões e hipóteses, ou seja, através de verificações que tomam o corpo, a fisiologia e a psicologia como **alguns** de seus principais referenciais. Irá perguntar pelos anseios e necessidades que tinham causado, forçado e coagido uma determinada valoração. Essa indagação pelos sintomas de uma determinada valoração irá encontrar, por exemplo, na fraqueza fisiológica de um tipo, na orientação psicológica de um corpo que sofre, e mesmo na doença de um corpo, os principais indícios de uma forma negativa de valorar. E é esse exatamente o problema de que tratamos aqui.

Simplesmente, precisamos saber se ligar o diagnóstico nietzscheano a um exercício de sondagem de afetos e sintomas corporais, pode levar à compreensão do pensamento de Nietzsche como uma espécie de filosofia naturalista, ou seja, como um tipo de filosofia que se restringe ou dá valor excessivo ao aspecto biológico.

³⁰ Viesenteiner identifica o início desse procedimento de indagação dos afetos a partir dos prefácios de 1886. Em nossa interpretação recuamos essa data até a escritura de *Zaratustra* em 1883. Embora saibamos que em *Zaratustra* conceitos e hipóteses ainda se ensaiavam, compreendemos que é nessa obra que a mudança na crítica e no diagnóstico nietzscheano sofre sua primeira fissura. (Cf.: VIESENTEINER, 2012, p. 138). Como já mencionamos, de uma crítica da cultura in loco, à crítica da cultura realizada pelo filósofo, no filósofo (Cf.: pp. 23-6).

O perigo de ligar a investigação nietzscheana a tal fundamentação fisiológica é bem claro: poderia estigmatizar todo seu diagnóstico como apenas mais uma forma de determinismo; um posicionamento que, em sua crítica à origem das valorações morais, buscaria apenas uma nova “verdade” de base, uma “verdade maior”, que definiria o testamento básico da natureza e do próprio homem nos moldes de um princípio natural. Ou seja, temos de perguntar se Nietzsche estabelece uma espécie de redução do cultural em alguma forma de naturalidade ou natureza. Temos de saber se interpretar genealogicamente uma cultura, uma filosofia, e uma religião é o mesmo que naturalizar suas origens a elementos fisiológicos, e em decorrência, se isso não seria o mesmo que invalidar todo o pensamento filosófico de Nietzsche a uma espécie de determinismo de fundo biológico?

Nos últimos anos tornou-se um hábito comum para alguns estudiosos de língua inglesa coadunar o pensamento de Nietzsche a interpretações de fundo naturalista³¹. Estes comentadores das obras de Nietzsche ressaltam o horizonte psico-fisiológico dos escritos nietzscheanos, tentando alocar as obras desse filósofo no eixo das discussões filosóficas e científicas do século XIX. Intérpretes como Brian Leitner³², por exemplo, compreendem a filosofia de Nietzsche como uma espécie de interpretação e desenvolvimento das próprias correntes naturalistas presentes na ciência e filosofia novecentista (Cf.: LEITER, 2002, p. 06).

O que vale notar nesse caso, é que a atualidade das discussões em torno do naturalismo nietzscheano talvez diga mais sobre o cenário e necessidades dos filósofos contemporâneos que sobre a própria filosofia de Nietzsche. Esta é justamente a crítica que faz Rogério Lopes:

Esta guinada naturalista da filosofia contemporânea, especialmente visível no cenário acadêmico de língua inglesa, poderia ser apontada como a causa mais imediata do enorme interesse que este tema tem despertado entre os intérpretes de Nietzsche (...). Apontar esta causa imediata poderia, por sua vez, alimentar a suspeita de que estas tentativas de aproximação entre Nietzsche e os programas de naturalização em voga no debate contemporâneo teriam sido motivadas menos pelas questões que foram de fato cruciais para o filósofo alemão do que por uma agenda imposta de fora. Esta agenda, por sua vez, teria resultado de uma pressão cada vez maior por explicação que, no limite, ameaça a

³¹ A revista “Cadernos Nietzsche” atendendo a própria atualidade do debate em torno do “naturalismo nietzscheano” dedicou o recente volume número 29 de sua edição para a discussão privilegiada da relação entre “Nietzsche e o naturalismo”.

³² Cf.: LEITER, B. Nietzsche on Morality. London: Routledge, 2002. ; DE CARO, M. & MACARTHUR, D. Naturalism in Question. Harvard: Harvard University Press, 2008. ; HUSSAIN, N. Nietzsche’s Positivism. In: European Journal of Philosophy, 12, p. 326-368, 2004. ; 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.

autonomia da filosofia, ao sugerir sua subordinação aos métodos e resultados das ciências (LOPES, 2011, p. 311-2).

Trataremos adiante das questões mais comuns às interpretações que advogam por um “naturalismo nietzscheano”, no momento, faz-se necessário apenas ter em mente que para que se possa compreender o procedimento diagnóstico nietzscheano é imprescindível antes desdobrar esse “naturalismo” que parece perpassar grande parte das discussões do filósofo e de seus comentadores contemporâneos.

Assim, tendo em vista sua “história natural da moral” (ABM, § 186) e a naturalização de seus conceitos a partir de *Assim falou Zaratustra*, passamos à análise dos âmbitos sob quais se desenvolve sua interpretação da relação de forças que observa na vida. Aquelas mesmas relações de “quantum de força” (GM, I, § 13) que compõem o cenário de produção, modificação e embate das diversas formas de vida, da compreensão “do mundo visto de dentro (...) conforme seu 'caráter inteligível' – (...) justamente 'vontade de poder' e nada mais. –”(ABM, § 36).

1.2.2 O conceito de Vontade de Poder

Conceito indispensável a compreensão da noção de diagnóstico no pensamento de Nietzsche a noção de “vontade de poder” tem sua primeira expressão pública em 1883, particularmente, no segundo livro de *Zaratustra*. Ali, através do profeta, Nietzsche explicita uma primeira formulação do conceito:

Escutai agora minhas palavras, ó sábios entre todos! Examinai cuidadosamente se não penetrei no coração da vida e até nas raízes de seu coração! 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. Eis a entrega do maior de todos: é ousadia, perigo e jogo de dados pela morte. E, onde há sacrifícios, serviços e olhares amorosos: também aí há vontade de ser senhor. Por caminhos sinuosos o mais fraco se insinua na fortaleza e no coração do mais poderoso — e ali rouba poder. E este segredo a própria vida me contou. “Vê”, disse, “eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo. (...) Não acertou na verdade aquele que lhe atirou a expressão ‘vontade de existência’: tal vontade — não existe! Pois o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência? Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim — eis o que te ensino — vontade de poder! Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala — a vontade de poder!”— Assim a vida me ensinou outrora: e com isso, ó sábios entre todos, resolverei ainda o enigma de vossos corações”. (ZA, II, Da superação de si mesmo).

Esse novo conceito não aparece de forma casual nos escritos de Nietzsche, pois é possível ligar seu aparecimento ao contexto epocal³³ das discussões científicas e filosóficas do século XIX (Cf.: MARTON, 2011, p.117-8). Essa constatação nos obriga a perguntar pelo lugar e horizonte de produção do conceito de vontade de poder, em especial, frente aos embates entre filosofia e ciência.

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). É nesse período também que ele toma contato com a obra de Friedrich Lange, *História do Materialismo*, obra que dará ao filósofo não somente um completo e novo conjunto de informações sobre as discussões filosóficas de sua época³⁴, mas que acrescentará às suas leituras um novo conjunto de referências e bibliografias sobre os estudos naturais. É Lange, por exemplo, que apresenta a Nietzsche as teorias de Charles Darwin³⁵ (Cf.: LOPES, 2011, p. 17). Mais adiante, 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), da mesma forma, em 1881, ele volta a intensificar seus interesses pelo funcionamento do universo físico e natural. O que parece inegável aqui é a ligação de Nietzsche com os estudos científicos de sua época, pois, “[...] na constituição de conceitos e ideias centrais de sua filosofia, Nietzsche sempre recorre a contribuições das ciências da sua época” (MARTON, 2011, p. 115). Na verdade, como indicado na polêmica nota ao final da primeira dissertação de sua *Genealogia*³⁶, o apelo à união entre filosofia e ciência sempre lhe foi uma prática comum; “(...) ao introduzir o conceito de vontade de potência, ele busca subsídios na biologia e, ao elaborar a doutrina do eterno retorno do mesmo, encontra elementos na física” (MARTON, 2011, p. 115).

Seguindo o trajeto do cenário filosófico novecentista alemão, é possível observar que a discussão em torno dos limites e horizontes da consciência e interpretação humanas são temas recorrentes na segunda metade do século, particularmente junto dos problemas apresentados pelas

³³ Aqui “epocal” se relaciona a histórico. Utilizo a palavra epocal, pois ela transmite a ideia de influência e de ambiente discursivo. O uso da palavra “histórico” poderia indicar a ideia de processo histórico ou de algo mais complexo que o cenário de discussão filosófica e científica de que falamos.

³⁴ Cf.: LOPES, 2011, pp. 13-29.

³⁵ Segundo Rogério Lopes, determinar a primeira leitura que Nietzsche teve de Darwin é algo difícil de se precisar (2011, p. 17), contudo, como indica Andler, a leitura do texto de Lange em 1868 por Nietzsche é uma forte indicação da tomada de conhecimento por Nietzsche das teses do naturalista inglês (ANDLER, 1958, p. 464).

³⁶ Cf.: GM, I, Nota.

interpretações antropológicas de kantianos e neo-kantianos como Arthur Schopenhauer, African Spir, e nas perspectivas materialistas³⁷ como a do já citado Friedrich Lange. Nesse cenário, os grandes sistemas filosóficos assim como as mais variadas disposições do que poderíamos chamar de “filosofia especulativa” começam a perder terreno frente aos estudos científicos de 1860/70, a metodologia científica torna-se gradualmente a metodologia, a forma “correta” ou mais positiva de ver e interpretar.

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 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).

De um modo ou de outro, o fato é que o cenário das discussões filosóficas da segunda metade do século XIX é completamente marcado pela metodologia científica. Como menciona o próprio Nietzsche em apontamento póstumo: “Não é a vitória da ciência que caracteriza o século XIX, mas a vitória do método científico sobre a ciência” (VCS) (KSA 13.442, 15[51]).

Ali, as questões antropológicas deixadas por Kant³⁸ referendam junto do método científico um horizonte mais confiável para que se torne possível “solucionar” os embates em torno dos limites da coisa humana.

³⁷ Ao nos referirmos ao “materialismo” de F. Lange temos em vista sua concepção materialista do método científico como instrumento de “reforma” para as teses especulativas filosóficas. Lange fala de um projeto filosófico que teria como compromisso a tentativa de conciliar as interpretações materialistas e idealistas, ou seja, trata-se da manutenção da herança kantiana, agora revista ou “corrigida” pelos resultados das pesquisas empíricas da fisiologia.

³⁸ “O primeiro programa sistemático de naturalização do transcendental foi formulado na segunda metade do século XIX, durante os anos de formação de Nietzsche, a princípio como uma resposta moderada a um movimento radical de naturalização, cujo objetivo era a divulgação e vulgarização dos resultados das ciências naturais com o intuito de fomentar e difundir uma visão de mundo estritamente materialista (...). Esta polêmica dominou parte do público esclarecido alemão na década de 50 e teve como principais protagonistas do lado do materialismo Karl Vogt, Jacob Moleschott e Ludwig Büchner, autores que praticavam um tipo de literatura filosófica de amplo apelo popular e que encontrou seu solo propício no contexto das lutas que marcaram a recomposição das relações de forças no ambiente intelectual alemão após a derrocada dos grandes sistemas filosóficos do Idealismo, em especial do sistema hegeliano” (LOPES, 2011, p. 314).

Kant é simultaneamente o filósofo do *Eu penso* e da actividade ordenadora do espírito e o pensador que assinala como limite da razão o mundo da experiência sensível, negando, conseqüentemente, a possibilidade de uma metafísica como Ciência – nasce assim o Positivismo. Posto que não é possível extravasar da experiência exterior e interior, dos factos físicos e psíquicos, e posto que não é possível uma metafísica, a filosofia, se não quer abandonar-se a fantasias, deve limitar-se ao conhecimento dos factos da experiência, entendê-los e unificá-los – **a filosofia é definida assim como a metodologia da ciência**. Contribuíram para o novo pensamento os progressos registados nas ciências da natureza, como a lei da conservação da energia (Robert Mayer – 1842) e a Teoria da evolução das espécies (Darwin – 1859), que são aplicadas também à natureza espiritual do homem em todas as suas manifestações, como a linguagem, a religião e a vida social. A nova tarefa da filosofia consiste em descobrir na multiplicidade dos fenómenos humanos a regularidade e a necessidade com que as leis universais se manifestam. As ciências da natureza têm de ter um espírito filosófico, e a filosofia deve ser marcada pelo espírito das ciências da natureza [grifo nosso] (MAGALHÃES/OLIVEIRA, 1973, pp. 841-5).

O filósofo da Basileia, por sua vez, parece não estar completamente livre da influência dessa metodologia científica que progressivamente ganha espaço nos círculos acadêmicos da filosofia alemã.

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 investigação** [grifo nosso] (KSA 11.266-7)³⁹.

Compreendemos que Nietzsche tem a intenção de dialogar diretamente com esse ciclo de interpretações científico-metodológicas ao apresentar sua interpretação do mundo como vontade de poder. Nossa hipótese é que Nietzsche pretende sondar os limites e possibilidades de um tipo de filosofia que é capaz de utilizar-se do método científico e ainda assim ter a possibilidade de especular⁴⁰. Nesse caso, a diferença da interpretação de Nietzsche é que ele tenta se furtar tanto à

³⁹ Apud. LOPES, 2011, p. 319-320.

⁴⁰ Esse diálogo particular entre o método das ciências e a filosofia é um tema recorrente nos escritos de Nietzsche, e tem uma de suas melhores expressões em uma nota deixada por Nietzsche ao final da primeira dissertação de *Para Genealogia da Moral*: “É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do valor das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta-vozes e mediadores também nesse caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo ‘tu deves’ conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica da ciência médica. A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela ‘moral’? Deve ser colocada sob as

tentação natural-cientificista, quanto ao materialismo de seus contemporâneos; sem ser partidário de qualquer das correntes, irá utilizá-los como parte de sua interpretação, e assim, se apropriar de seus conceitos e ideias dando-lhes um tom próprio e distinto. 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, portanto, como uma tentativa de expressar o devir sem condicioná-lo a fixidez de uma categoria ou entidade material que pode ser compreendida a concepção nietzscheana da vida como vontade de poder. Para o filósofo, a vida é caracterizada como vontade de poder nos termos **hipotéticos** de uma constante correlação de forças:

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 – (ABM, § 36)⁴¹.

Trata-se de uma compreensão da vida como um constante jogo de forças, um jogo onde um invariável e ininterrupto duelo de potências buscam afirmação e sobreposição sobre outros quantas

mais variadas perspectivas; pois 'vale para que?' jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. [...] 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).

⁴¹ Temos ciência da variação conceitual da noção de vontade de poder nos escritos de Nietzsche. Em seu aparecimento inicial em *Zarathustra* o conceito de vontade de poder está mais ligado ao aparato fisiológico e orgânico, ou seja, em correspondência ao universo corporal do homem, quando, nos anos de 1885/86 e 1887, passa a ser mencionado como um elemento não somente restrito à esfera do que é orgânico, mas também ao inorgânico. Embora essa distinção não deva ser desconsiderada, ela terá um impacto menor nas teses desta pesquisa. Já que a tese da vontade de poder ligada ao aspecto orgânico é o que mais interessa a esta pesquisa, unimos aqui a vontade de poder de *Zarathustra* ao seu alargamento posterior observado em *Além de Bem e Mal*.

de força. Em linhas gerais, frente ao constante jogo de possibilidades do devir, não pode haver espaço para uma entidade e coisas fixas, mesmo que *a priori*:

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 nos aprofundar. (VCS) (KSA 11.661, 40 [61]).

Desse modo, compreendemos que Nietzsche parece apontar seu conceito de vontade de poder como uma tentativa de resposta ao desafio de se pensar o real em outro horizonte hermenêutico que dentro de uma perspectiva de absoluto, seja essa ideia de absoluto metafísico-transcendental, materialista, naturalista ou teológica.

O que parece ser gradualmente mais visível é que uma fundamentação metafísica centrada numa concepção de absoluto não serve mais como sustentação e opção válida à fundamentação de valores na modernidade⁴². Nesse sentido, também Nietzsche tem de se posicionar frente à vacância desse absoluto metafísico; o faz, no entanto, sem o falso compromisso dos filósofos e cientistas de seu tempo (Schopenhauer, Spir, Lange), elegendo novas formas transfiguradas do absoluto; pelo contrário, apresenta uma interpretação em que se torna possível compreender como algo “mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório” (ZA, II, Nas ilhas bem aventuradas). A partir desse momento, a suposta “unidade” das coisas passa a ser interpretada “sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75). Vida, moral e tudo que existe passa a ser entendido como produto de uma correlação de forças, algo que veio-a-ser no mundo a partir desse conflito de forças, e não algo que

⁴² A fundamentação metafísica da ideia de absoluto tem no Deus cristão o seu principal referencial. Nesse sentido, a morte de Deus em *Assim falou Zaratustra* pode ser entendida como um exercício de dissolução dessa metafísica teológica. Nessa instância, não se trata somente de um acontecimento religioso, mas de um fenômeno ontológico. Com a morte de Deus as justificações metafísicas perdem potência. “Deus” já não pode mais ser utilizado como um referencial na modernidade, isso ocorre porque o homem moderno é um homem moldado sob o signo da razão esclarecida, pelos ideais de autonomia e autodeterminação de uma época guiada pela *Aufklärung*. Uma nova justificação precisa ser erigida frente ao aterrador vazio deixado pela divindade ausente. No entanto, esse espaço precisa ser preenchido com a mesma medida da radicalidade da proposição de um *absolutus Dei*, nesse caso, a perspectiva trágica da falta de sentido da existência, o niilismo. Todavia, para Nietzsche esse processo não se apresenta de forma tão fluida. Segundo o filósofo, uma das características do homem moderno é a contradição, pois ao mesmo passo que já não pode sustentar as velhas ilusões de uma divindade metafísica, ainda deseja o estado de conforto que esse absoluto lhe reservava. Precisamente nesse ponto ele passa a eleger seus ideais de prosperidade e de “bem aventurança universal” como metas passíveis de realização através do potencial de sua razão, como diz o próprio Nietzsche: “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, III, § 108).

tem sua origem a partir de um “além mundo”, de uma natureza fixa *a priori*, ou de uma indeterminada entidade natural.

Através de indicações como a apresentada no aforismo que trata da “origem do lógico” (GC, III, § 111), Nietzsche é capaz de indagar pelos sintomas de uma determinada vontade de poder, sintomas que motivaram o homem a uma interpretação simplificada e unificada da efetividade. Isto permite a compreensão de que, por detrás de toda lógica, jaz uma “[...] 'necessidade de ordenar um mundo, no qual *nossa existência* seja possível'.” (KSA 12.418, *apud.*: MÜLLER-LAUTER, 1971/2009. p. 41). Simplesmente não há uma entidade ou natureza que se encontra no princípio da constituição do mundo humano.

Na metodologia científica, que busca verdades últimas e universais encontra-se apenas mais um erro, uma “vontade de sistema” (CI, *Sentenças e setas*, § 26) e simplificação da natureza.

Quem, por exemplo, não sabia descobrir o 'igual' com suficiente frequência, no tocante à alimentação ou no tocante aos animais que lhe eram hostis, quem portanto subsumia demasiado lentamente, era demasiado cauteloso na subsunção, tinha menor probabilidade de sobrevivência do que aquele que em todo semelhante adivinha logo a igualdade. A tendência preponderante, porém, a tratar o semelhante como igual, uma tendência ilógica – pois não há nada em si igual – foi, a primeira a criar todos os fundamentos em que assenta a lógica. (GC, III, § 111)

A estratégia nietzscheana é um exercício de indagação pelo erro de visualizar uma identidade e unidade nas coisas, e é precisamente a partir desse erro psicológico que o conhecimento científico se fundamenta:

Segundo Nietzsche, para explicar como a ciência se tornou facticamente possível não é necessário supor a validade lógico-transcendental do princípio de Identidade, a partir do qual se podem derivar os princípios do conhecimento empírico e fundamentar sua convicção básica de que existem casos idênticos na natureza; para tanto basta a simples ilusão psicológica de que tais casos existem. **A crença na validade objetiva das ficções é condição suficiente (do ponto de vista histórico e psicológico) para o surgimento da ciência.** (...) Nietzsche transforma a pergunta pela validade objetiva das proposições sintéticas a priori na pergunta pelos mecanismos naturais e históricos que atuaram na formação da crença na validade objetiva de tais proposições. Esta crença remete a uma função orgânica primitiva, que por sua vez é reforçada pelas ficções linguísticas. (...) A linguagem, a lógica, a matemática, que juntas fornecem o *órganon* para toda assimilação teórica da realidade, são descritas como um sistema de ficções cuja eficácia histórica e psicológica repousa justamente na ignorância, por parte dos agentes cognitivos, de seu estatuto ficcional”. [grifo nosso] (LOPES, 2011, p. 330).

A interpretação nietzscheana, ao tomar a vida como vontade de poder, a compreende como uma força em constante embate com outras forças e não como uma entidade. Trata-se de um campo aberto de combate em que de forma ininterrupta se chocam e se dão à colisão uma infinidade de

forças. Essas forças “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’” (OLIVEIRA, 2009, p. 60). Trata-se de um *continuum* do qual podemos apenas sondar de forma tardia alguns poucos fragmentos⁴³. Ela só pode ser entendida junto da incerteza da vida, junto da total e completa incapacidade do homem de sondar a natureza e a vida em sua essência.

Com a expressão 'vontade de poder', Nietzsche não somente indica algo desprovido de 'ser', mas também encontra a 'fórmula' que lhe permite afirmar que no mundo não existem 'seres', nem mesmo em potência, que se desdobrariam numa evolução teleológica, cuja compreensão seria a própria compreensão da ordem do mundo (cosmos). (PASCHOAL, 1999, p. 54)

Na verdade, o desdobrar de uma interpretação do mundo como um jogo de forças pode mesmo nos levar a compreensão da total impossibilidade do homem de avaliar a vida, sendo esta mesma, seu maior e supremo referencial de valor (Cf.: CI, II, § 2). A partir de então, toda “medida fixa” (HH, § 32), toda tentativa de fixação e apreensão da essência do “ser” fica comprometida ao estatuto de uma idealização, de um erro.

Segundo Müller-Lauter, mesmo que não aloquemos o conceito de vontade de poder ao segmento de um princípio metafísico como na vontade schopenhaueriana – “um princípio substancial da efetividade, fundamentado em si mesmo” (1997, p. 70) – existe ainda o perigo de se interpretar o jogo de vontades “como manifestações de um princípio unitário, determinante de toda efetividade” (1997, p. 70), e assim inscrever Nietzsche no bojo da mesma história da metafísica que critica. Essa será justamente a interpretação de Heidegger⁴⁴ e de seus exegetas como Weischedel. Para esse último, Nietzsche deve ser entendido “como o grande destruidor da metafísica tradicional. Todavia, isso apenas significa que ele a substitui por sua nova metafísica da vontade de poder. Também ele [Nietzsche] não pode renunciar a estabelecer um *absolutum* no filosofar”. (1971, p. 455, apud MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 72).

Não partilhamos da interpretação de Weischedel, contudo, a questão ainda merece ser observada com mais atenção. Para tanto, discutimos a seguir a possibilidade da filosofia de Nietzsche representar um “*absolutum* no filosofar”. Nossa intenção é compreender se o conceito

⁴³ Cf.: (MÜLLER-LAUTER, 1971/2009. p. 45).

⁴⁴ Por razões metodológicas tratamos da interpretação heideggeriana do pensamento de Nietzsche apenas na seção intitulada: “A Moral e a Moral da Castração” (Cf.: p. 83-90).

vontade de poder caberia ao mesmo espaço de uma espécie de determinismo naturalizante. A questão que precisa ser considerada é a seguinte: afirmar que “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente 'vontade de poder', e nada mais” – (ABM, § 36) é o mesmo que afirmar que existe uma natureza ou um “*logos*” como fundamento da existência?

1.2.3 A Vontade de Poder como um Naturalismo Determinista?

É tentador interpretar o pensamento de Nietzsche e sua noção da vontade de poder no âmbito de um princípio correspondente à ideia de natureza. Na verdade, o próprio Nietzsche parece indicar por diversos momentos algo similar. No prólogo de *Zaratustra*, por exemplo, o poeta do “além do homem” apela para que os homens sejam fiéis a terra e para que deixem de lado suas “esperanças supraterras” (Cf.: ZA, Prólogo, § 3). O apelo de Zaratustra é bem claro nesse sentido: “o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (ZA, I, Dos desprezadores do corpo), Zaratustra reestabelece na terra e no corpo, ou seja, naquilo que é mundano, a hierarquia para a interpretação dos valores. São indicações como estas que acentuam o papel do corpo e da fisiologia que, quando mal interpretada, pode fazer entender que Nietzsche estaria propondo uma espécie de realismo ou materialismo, nos moldes da vitoriosa metodologia científica de seu tempo.

Tal interpretação naturalista é possível, contudo, carece de coerência, pois o apelo nietzscheano ao corpo e a terra não tem a pretensão de estabelecer uma nova efetividade, nem de advogar por um realismo ou “verdadeira natureza”; pelo contrário, Nietzsche insere toda sua concepção de “efetividade” no movimento e na pluralidade de forças que chama de vontade de poder. Como afirma Müller-Lauter: “enfim, a **efetividade** a que se refere a filosofia de Nietzsche é a da multiplicidade de vontades de potência, que diz respeito a antagonismos inter-relacionados, formando o mundo em tal relação” [grifo nosso] (MÜLLER-LAUTER, 1971/2009, p. 68).

No §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” (ABM, § 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*”.** [grifo nosso] (ABM, § 9).

Para Nietzsche a vontade do estoico de “viver conforme a natureza” em nada corresponde à suposta entidade natural que se costuma denominar natureza, afinal, se partirmos do princípio que na condição de humanos temos a obrigatoriedade de interpretar, excluimos automaticamente qualquer possibilidade de uma natureza intocada e que seria um modelo para a conduta humana. Como toda forma de natureza, a natureza estoica tem de ser apenas mais uma forma de interpretação moral, apenas mais uma forma de ideal entre as várias formas de idealismos, ou seja, mais uma forma de criar razões explicativas para tentar compreender o que é, ou melhor, para moralmente ditar – através de uma justificação natural – o que “deve ser” o homem e a vida. Esse tipo de realismo é tão real quanto a prerrogativa moral que lhe sustenta: o ideal de querer “prescrever e incorporar à natureza, até a natureza” (ABM, § 9). Ali se constrói o ideal daquilo que deveria ser a natureza.

Tal perspectiva parece não se enquadrar na interpretação que tem Nietzsche do jogo de forças que constitui a vida (ou do mundo – que é o que está em questão – o mundo visto de dentro), pois, se a vida só pode ser entendida como produto de uma multiplicidade a falta de teleologias e o próprio jogo de tensões acabam por representar a maior aproximação possível que se pode obter acerca daquilo que se denomina como “natureza” e “efetividade”.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche utiliza o termo *Rééalismus* para se referir aos maus intérpretes que teve seu livro *Humano, demasiado humano*. Ali relembra aos leitores sua tese sobre a busca metafísica das origens, comumente transfigurada na forma do método científico que busca verdades e posturas realistas: “O homem moral não está mais próximo ao mundo inteligível do que o homem físico – porque não existe mundo inteligível...” (Cf.: EH, *Humano, demasiado humano*, § 6). Também em *A Gaia Ciência* a crítica aos realistas volta a aparecer, assim nos diz:

Aos realistas. – Vocês, homens sóbrios, que se sentem defendidos contra a paixão e as fantasias e bem gostariam de transformar em orgulho e ornamento o seu vazio, **vocês chamam a si próprios de realistas e insinuam que, tal como lhes aparece o mundo, assim é ele realmente:** apenas diante de vocês a realidade surge sem véu, e vocês próprios seriam talvez a melhor parte dela – ó, queridas imagens de Sais! [...] Ali, aquela montanha! E aquela nuvem! O que é “real” nelas? Subtraíam-lhes a fantasmagoria e todo o humano

acréscimo, caros sóbrios! Sim, se pudessem fazê-lo! Se *pudessem* olvidar sua procedência, seu passado, sua pré-escola – toda a sua humanidade e animalidade! **Não existe “realidade” para nós** – e tampouco para vocês, sóbrios –, estamos longe de ser tão diferentes como pensamos, e talvez nossa boa vontade em ultrapassar a embriaguez seja tão respeitável quanto a sua crença de que são *incapazes* de embriaguez [grifo nosso] (GC, II, § 57).

Simplesmente não é possível extrair certezas através de nossa percepção, pois enquanto humanos somos o resultado de nossa “procedência”, “passado” e todo o resto de “humanidade e animalidade” que compõe aquilo que chamamos de humano. Em suma, nossa apreensão do mundo está fadada a ser sempre uma interpretação, mas nunca uma interpretação “real”.

Partindo dessa crítica de Nietzsche ao realismo afirmamos que o conceito de vontade de poder não pode ser coadunado à ideia de um princípio fundante, como um natural “chegar-a-si-mesmo”. Aqui não há qualquer vontade “em si”, mas apenas o conjunto de tensões que caracteriza a dinâmica das vontades de poder, elas “[...] constituem o mar que ondula em si mesmo e que, na visão de Nietzsche, é o mundo” (MÜLLER-LAUTER, 1971/2009, p. 71).

A vontade de poder não pode constituir, portanto, uma “nova metafísica” como propõe Weischedel (1971, p. 455, apud MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 72), nem uma entidade real ou natural. Ela é apenas uma ferramenta que serve para significar de forma limitada aquilo que nunca foi possível caracterizar desde os tempos de Heráclito: o movimento, o jogo de correlações e forças que se observa no mundo e na vida. Sem possuir uma identidade, a dinâmica das vontades de poder expressa a própria falta de entidade que a tensão e o conflito de forças representam para o mundo e para a vida. A vontade de poder não é, portanto, a representação de uma gerência natural, metafísica ou divina, tampouco é uma instância deslocada de limitações ou absolutizada; pelo contrário, ela deve ser reconhecida como uma multiplicidade indeterminada. Em suma, vontades de poder “e nada mais. –” (ABM, § 36).

1.2.4 Contribuição à História Natural da Moral: Ciência, Biologia e Cultura em Nietzsche

A imbricação entre o procedimento investigativo de Nietzsche e as ciências naturais de sua época parece ser um dado comum de sua filosofia. “Assim como a medicina do começo do século XIX, Nietzsche advogava a fisiologia em oposição à religiosidade e às interpretações teológicas que dominavam a filosofia e a moral humana” [VCS] (TONGEREN, 2003, p. 206). É no limite desse apelo, por exemplo, que se desenvolve o aforismo 186 de *Além de Bem e Mal*. Ali Nietzsche identifica o que chama de sua “tarefa” como investigador da moral: reformular aquilo que até hoje foi de forma “contrária ao *bom gosto*” chamado de “ciência da moral”. Nesse aforismo, Nietzsche

começa a apresentar de forma mais clara e metódica seu procedimento de investigação, sua *Naturgeschichte der Moral*⁴⁵. Um procedimento que ele identifica como uma tarefa “modesta”, pois frente às tentativas de fundamentar a moral – que sempre partiram de preconceitos – é apresentada a “tarefa da descrição”, um estudo comparativo e de sistematização dos mais variados tipos de moral. A partir desse momento, “se faz necessário”, e “unicamente se justifica”: estabelecer uma “tipologia da moral” (ABM, § 186).

(...) reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez **tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva** – como preparação para uma **tipologia da moral**. Sem dúvida: até agora ninguém foi modesto a esse ponto. Tão logo se ocupavam da moral como ciência, os filósofos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretencioso, mais solene: eles desejaram a fundamentação da moral (...) Quão longe do seu tosco orgulho estava a **tarefa da descrição** (...) [grifo nosso] (ABM, § 186).

Como é possível notar, o procedimento investigativo de Nietzsche está mais próximo do método científico que seus colegas da “ciência da moral”. Isto é confirmado através da indicação de um conjunto de procedimentos que norteiam sua prática investigativa: “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual (etc.)” (§ 186); mas também através do horizonte delimitado que direciona sua investigação da moral no capítulo V de *Além de Bem e Mal*. Aqui sua tarefa é nada mais que um exercício de caracterização da moral, “a tarefa da descrição” (§ 186).

Outra passagem marcante da ligação entre o pensamento de Nietzsche e as ciências médicas que poderíamos destacar é o final da primeira dissertação de *Para Genealogia da Moral*, no caso, a nota deixada pelo filósofo ao término desse texto. Nesse adendo, Nietzsche expressa de forma bem clara aquilo que compreende como um procedimento indispensável à concretização da “tarefa futura dos filósofos” (GM, I, Nota)⁴⁶: a necessidade de congregar os conhecimentos e técnicas de filólogos, historiadores, fisiólogos e médicos.

⁴⁵ Aquilo que Nietzsche compreende como a “história natural da moral” – título do quinto capítulo de *Além de bem e mal* – se entrelaça de forma indissociável com o procedimento investigativo que conhecemos como “genealogia”. Ambos os projetos atuam sob a ótica da vontade de poder, tomando como referencial a dinâmica e relações de forças que se observam no mundo; desse modo, compreendemos que a “genealogia da moral” é apenas uma denominação tardia àquela mesma “história natural” que observamos em *Para Além de Bem e Mal*.

⁴⁶ A “tarefa futura dos filósofos” é “resolver o problema do valor, (...) determinar a hierarquia dos valores”. Sendo a união entre filosofia, fisiologia e medicina, uma condição para a realização dessa tarefa (Cf.: GM, I, Nota).

É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do valor das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta-vozes e mediadores também nesse caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. **De fato, toda tábua de valor, todo 'tu deves' conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica da ciência médica.** A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela 'moral'? Deve ser colocada sob as mais variadas perspectivas; pois 'vale para que?' jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. [...] 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. [grifo nosso] (GM, I, Nota)

Nietzsche anseia pelo contato frutífero que poderia porvir da relação entre as ciências naturais como a fisiologia e a medicina, com a filosofia e o estudo dos valores morais. Contudo, os termos “esperança” e “desejo” no aforismo indicam que o encontro entre a filosofia e as ciências é ainda um processo em curso, um evento não concluído e que, se podemos especular, dá seus primeiros passos através de sua “história natural da moral” e da “genealogia” que ele apresenta aos seus leitores. Ali observamos os primeiros indícios dessa união e “intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos” (GM, I, Nota) entre a filosofia e as ciências da natureza.

Observando essa tentativa de unificação entre a medicina e a filosofia, gostaríamos de retomar o problema do naturalismo da filosofia de Nietzsche, nesse caso, nos preocupamos com as questões e problemas que podem surgir ao dispormos ao lado de sua filosofia o binômio “história natural”. A pergunta que deve ser respondida, portanto, é se existiria uma espécie de imersão da filosofia de Nietzsche nos moldes positivistas e cientificistas presentes no cenário acadêmico novecentista. Ou seja, até que ponto Nietzsche realmente se serve da metodologia científica de seu tempo?

Para Brian Leiter a união entre o procedimento investigativo de Nietzsche e a metodologia científica não é apenas real, mas indispensável à formação do estilo nietzscheano de investigar. Em “O Naturalismo de Nietzsche Reconsiderado”, Leitner retoma suas teses publicadas em “*Nietzsche's on Morality*” e combate assim as diversas críticas feitas a esse livro que tenta ler Nietzsche como um “naturalista metodológico”. Nessa interpretação, Nietzsche é entendido como um filósofo que “parece nos dar explicações causais para vários fenômenos humanos que, mesmo sem serem regidos por leis, ainda assim parecem ter um caráter **determinista**” [grifo nosso] (LEITNER, 2011, p. 82).

Nietzsche seria um “naturalista metodológico” nos moldes do próprio cientificismo de seu tempo, também ele estaria prezo nos quadros de ferro do paradigma newtoniano. Assim como

Hume, Nietzsche incorporaria em sua filosofia a metodologia científica; ele deseja “construir teorias que sejam ‘modeladas’ nas ciências (...) tomando delas a ideia de que os fenômenos naturais possuem causas determinísticas” (LEITNER, 2002, p. 5). Para exemplificar a proximidade entre o “naturalismo metodológico” de Nietzsche e Hume⁴⁷, Leitner faz a seguinte citação:

[Hume] quer fazer pela esfera humana o que ele acredita que a filosofia natural, principalmente na pessoa de Newton, fez pelo restante da natureza. A teoria newtoniana proporcionou uma explicação completamente geral acerca do porquê das coisas no mundo acontecerem como acontecem. Ela explica eventos físicos numerosos e complexos por meio de **princípios** que, comparativamente, são poucos, extremamente gerais, talvez mesmo **universais**. De modo similar, **Hume quer uma teoria completamente geral da natureza humana para explicar por que os seres humanos agem, pensam, percebem e sentem do modo como em geral o fazem** (...). [A] chave para compreender a filosofia de Hume é vê-lo como proponente de uma teoria geral da natureza humana da mesma maneira que, por exemplo, Freud e Marx foram. Todos eles buscaram um tipo de explicação geral dos vários modos segundo os quais os homens pensam, agem, sentem e vivem (...). O objetivo de todos os três é completamente geral – eles tentam propor uma base para explicar tudo acerca das questões humanas. E as teorias que eles propuseram são todas, grosso modo, deterministas [grifo nosso] (STROUD, 1977, p. 3-4.; *apud*, LEITNER, 2011, p. 81).

Para ele (Leitner), o método investigativo de Nietzsche, apesar do seu ceticismo frente à ciência, “ainda teria um firme interesse em explicar porque os “seres humanos agem, pensam, percebem e sentem” da maneira como o fazem, especialmente no amplo domínio da ética” (LEITNER, 2011, p. 81). Ou seja, também Nietzsche queria explicar o funcionamento da natureza, e sua “metodologia” investigativa demonstraria essa intenção.

A interpretação de Brian Leitner sobre a filosofia de Nietzsche é coerente, contudo, ao exagerar na simplificação do procedimento investigativo nietzscheano, acaba distorcendo e reduzindo-o a um mero reflexo ou ideal daquilo que nos legou o filósofo do labirinto. Nesse sentido, iremos contrapor a seguir o “naturalismo metodológico” de Leitner e os limites da própria genealogia de Nietzsche.

Em primeiro lugar, é correto que Nietzsche se serve das ciências e de seus métodos de análise e resultados; a contribuição da fisiologia e da medicina, por exemplo, é inegável nas investigações nietzscheanas. Contudo, a práxis nietzscheana possui o hábito da transfiguração e da transvaloração de sentidos, e é esse um dos problemas que surgem ao se tentar coadunar a filosofia

⁴⁷ Nas últimas seções de seu texto, Leitner irá chamar o “naturalismo metodológico” de Nietzsche de “naturalismo humiano”. Embora nossa discordância com a interpretação de Leitner seja quase estrutural, voltaremos a observar essa questão apresentada por Leitner adiante, em particular, a separação feita por este autor entre um “Nietzsche humiano” e um “Nietzsche terapêutico” (Cf.: LEITNER, 2011, p. 90).

de Nietzsche à metodologia científica. Simplesmente, não há tal metodologia em Nietzsche, mas apenas uma transfiguração daquela que um dia foi a metodologia científica, agora, transformada pelo filósofo em algo completamente distinto da sua forma inicial. Como ilustra van Tongeren em *Nietzsche's Naturalism*:

Ao lado da fisiologia, encontramos a medicina, a linguística, a filologia e, provavelmente a mais importante de todas, a psicologia, às vezes fisio-psicologia (JGB 23). Todas estas ciências têm no entendimento de Nietzsche um forte registro histórico, elas descrevem o fisiológico, o médico, o linguístico, o psicológico e outras condições, do desenvolvimento de um fenômeno. As vezes, Nietzsche reúne todas essas diferentes metodologias sob o termo "história natural" ("Natur-geschichte"). [...] Uma das razões que levam Nietzsche a usar os nomes de diferentes ciências, e ele procura por um novo e apropriado nome para seu próprio uso, é que **ele quer se distanciar dessas ciências e da forma como elas são atualmente concebidas**. Não devemos esquecer, afinal, que as mesmas ciências a que Nietzsche recorre são todas criticadas por ele. A Fisiologia não deve ser entendida no sentido em que os fisiologistas entendem, interpretando o organismo em termos de um instinto de auto-preservação, mas no sentido de Nietzsche, ou seja, em termos de uma teoria da vontade de poder (JGB 13). [...] **Nietzsche não substitui a filosofia com uma teoria científica, mas sim faz uso de diversas ciências para apresentar um novo tipo de interpretação filosófica** [grifo nosso] (TONGEREN, 2003, p. 208).

Um segundo ponto problemático para a interpretação naturalista metodológica de Nietzsche se refere à desproporção existente entre uma metodologia científica e o procedimento genealógico. Na ciência, por exemplo, deve-se ter a neutralidade e a regularidade como meta, uma observação científica deve ser replicável e seu método deve ser neutro e universal. Ora, estes pressupostos não cabem na genealogia de Nietzsche, afinal, uma de suas maiores características é o uso estratégico e parcial de suas questões e teses. A genealogia tem sempre um inimigo, alguém ou algo de quem a genealogia fala, que pretende atacar, desconstruir, ela é muito mais um instrumento de guerra que um método científico; sua arte de investigação toma de empréstimo algumas ideias da ciência, mas possui um fundo estético que guia suas discussões.

Leitner enfrenta o embate entre método e a pouca cientificidade da genealogia criando uma divisão que ele chama de “Dois Nietzsches”: um “Nietzsche humiano”, que teria o uso da metodologia científica como principal característica, e um “Nietzsche terapêutico” que tem o objetivo de cultivar suas propostas filosóficas de elevação do homem (LEITNER, 2011, p. 90). Sem mencionar a arbitrariedade da separação feita por Leitner, gostaríamos de indicar que tal separação só pode ser válida dentro do horizonte imaginário desse autor de língua inglesa, pois simplesmente teríamos de cindir Nietzsche em dois para que essa proposta faça algum sentido. Na verdade, o caso é que não há qualquer cisão entre o procedimento investigativo de Nietzsche e seu diagnóstico do futuro do homem, o que há aqui é apenas a ficção que serve aos propósitos da tese de Leitner. Algo

similar a ficcional e inexistente citação de Nietzsche que Leitner menciona mais de uma vez: “Ressentimento, diz ele na Genealogia (para tomar apenas um exemplo), tem uma “causa fisiológica real” (I – §15)” (LEITNER, 2011, p.86-101).

Ao tomar o caminho da fisiologia e da medicina, Nietzsche não pretende imitar a ciência de sua época, mas sim criar seu próprio procedimento investigativo. O “médico filosófico” direciona seu procedimento pelo escrutínio de uma investigação que é capaz de utilizar os procedimentos científicos de sua época sem ser limitada e aprisionada por eles. Trata-se, como nos diz Janaway, de uma análise psico-fisiológica de “fenômenos culturais complexos” (2007, p. 53), um procedimento onde biologia e cultura devem ser compreendidos como entidades solidárias e não coisas distintas:

[Nietzsche] se opõe à metafísica transcendente, seja ela a de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer. Ele rejeita as noções de alma imaterial, de uma vontade que comanda de modo absolutamente livre, ou do puro intelecto transparente a si mesmo, e em lugar disso enfatiza o corpo, discute a natureza animal dos seres humanos, e procura explicar inúmeros fenômenos recorrendo a impulsos, instintos e afetos que localiza em nossa existência física corpórea. Seres humanos devem ser “traduzidos de volta na natureza”, uma vez que, de outro modo, nós falsificamos sua história, sua psicologia e a natureza de seu valor... [...] **Se as explicações causais de Nietzsche sobre nossos valores morais são naturalistas, elas o são num sentido que inclui no ‘natural’ não só a constituição psico-fisiológica do indivíduo cujos valores estão por explicar, mas também muitos fenômenos culturais complexos** [grifo nosso] (JANAWAY, 2007, P. 34/52-53).

É precisamente a união de uma avaliação psico-fisiológica com a análise de “fenômenos culturais complexos” a estratégia de diagnóstico que vislumbramos junto dos escritos tardios de Nietzsche. Nada mais que aquele velho procedimento de perscrutar sintomas que recebeu diversos nomes no decorrer de seus escritos, de genealogia à “história natural da moral”.

Nietzsche supõe que tudo no mundo surgiu como algo “natural”, ou seja, como algo naturalmente imerso no seio das transformações que lhe impõem o acaso, o tempo, a psicologia⁴⁸, assim como os afetos humanos e seus reflexos: as valorações morais. Para Nietzsche, uma história do homem deve ser, sobretudo, uma história natural dos valores morais, pois a “natureza” desse animal articulador, criador de signos e de conceitos, é produto de disposições psíquicas e fisiológicas tanto quanto históricas e sociais.

No aforismo de *Crepúsculo dos Ídolos* intitulado “A beleza não é acaso”, Nietzsche nos dá um bom exemplo da correlação entre fisiologia e cultura, neste caso, sobre como um comportamento herdado se torna instinto:

⁴⁸ Devemos lembrar que as interações sociais podem criar problemas psicológicos, o ressentimento é um caso exemplar.

Também a beleza de uma raça ou de uma família, sua graça e benevolência nos gestos, é algo pelo qual se trabalhou: é, tal como o gênio, a conclusão do trabalho acumulado de gerações. Deve-se ter realizado grandes sacrifícios ao bom gosto, deve-se, por causa dele, ter feito e deixado de fazer muita coisa – o século XVII, na França, é admirável nos dois casos –, deve-se tê-lo tomado como princípio para selecionar companhia, lugar, vestimenta, satisfação sexual, deve-se ter preferido a beleza à vantagem, ao hábito, à opinião, à inércia. Diretriz suprema: nem diante de si mesmo se deve “*deixar-se ir*”. As coisas boas são sobremaneira custosas: e sempre vale a lei de que quem as *possui* é diferente de quem as *conquista*. [...] A estrita manutenção dos gestos significativos e seletos, a obrigatoriedade de viver somente com pessoas que não “*se deixam ir*”, bastam perfeitamente para alguém se tornar significativo e seletos: em duas, três gerações tudo esta *internalizado*. (CI, IX, § 47).

Aqui, o que é “internalizado” (*Verinnerlicht*) em duas ou três gerações é nada mais que um hábito transfigurado. Nesse sentido, uma história natural da moral tem a função de apresentar uma perspectiva mundana⁴⁹ da efetividade, sem a necessidade de se pautar pelo método científico e sem o estabelecimento de uma justificação “naturalizante” do universo moral, como o faz Paul Rée em sua justificação “natural” do altruísmo.

Nietzsche não pretende balizar seu procedimento em uma justificação de fundo biológico ou médico-fisiológica, ele apenas utiliza as ciências naturais como uma ferramenta de trabalho, como o faz com outras áreas do conhecimento. Ele busca basicamente, “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro pelo outro” (GM, Prólogo, § 4). Como menciona Ernani 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. 113-4).

A história natural da moral em Nietzsche não pode, portanto, ser subsumida a um reflexo da interpretação científica do século XIX. Nietzsche não se baseia no modelo científico; busca, outrossim, uma compreensão do horizonte de transformações que, da fisiologia à cultura, foram os produtores das formas de valorar moralmente. Sua *Naturgeschichte der moral* procede diagnosticando impulsos e afetos normalmente silenciados nas investigações morais de sua época. É

⁴⁹ Com “mundano” pretendo captar o sentido de questões em Nietzsche elencadas à compreensão do “caráter deste mundo”, das origens modestas e terrenas de tudo o que é humano.

do contato com as ciências médicas de seu tempo que ele (Nietzsche) pôde encontrar ferramentas para perguntar às morais: “o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz?” (ABM, § 187). Somente assim foi possível como um médico, fisiólogo e psicólogo constatar que:

Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixá-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer de si mesmo ou de algo de si; alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros, talvez Kant entre eles, dão a entender com sua moral: 'o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente' – em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos* (ABM, § 187).

Morais designam uma “semiótica dos afetos”, uma forma de linguagem que sinaliza sintomas sob as valorações que produz. Nessa medida, nossos medos, sentimentos de vingança, domínio e ressentimentos devem ser compreendidos, como na citação acima, como alguns dos elementos mais essenciais à compreensão das valorações morais que vivenciamos.

Nesse mote, poderíamos recordar que grande parte da empreitada investigativa levada a cabo em *Além de Bem e Mal* e em *Para Genealogia da Moral* cabe à compreensão do horizonte de transformações da moral ocidental que, reconhecida sob o auspício da “moral dos escravos” (ABM, § 260), pode ser compreendida como produto direto de uma semiótica de afetos, do ódio e do ressentimento que passam a criar valores⁵⁰.

Por fim, alguns pontos sobre a história natural e o naturalismo de Nietzsche: a) Nietzsche não pretende construir um modelo de interpretação baseado no exemplo da investigação científica de sua época; b) quando ele (Nietzsche) se utiliza de indicações fisiológicas para estabelecer um diagnóstico das valorações morais não o faz através de uma sobreposição da fisiologia sobre os eventos histórico-culturais, mas os utiliza em conjunto; c) seu procedimento investigativo não pode ser delimitado em um contexto rígido e demonstrativo como uma “metodologia”. Pois não há como delimitar de forma precisa e objetiva os limites entre biologia e cultura no procedimento investigativo de Nietzsche; simplesmente, não há um método ou fórmula que defina a variação desse procedimento que não é neutro, mas estético.

Nietzsche procede diagnosticando valores morais em suas mais recônditas e obscuras origens, pois valores morais se modificam no tempo, são instâncias móveis que escondem as

⁵⁰ Cf.: PASCHOAL, A. Edmilson. *As Formas do Ressentimento na Filosofia de Nietzsche*. In: PHILÓSOPHOS 13 (1): 11-33, jan./jun. 2008.

condições de sua emergência sob camadas e mais camadas de afetos, necessidades, medos e predileções culturais. Assim atua o diagnóstico nietzscheano.

Em seu diagnóstico não se tem apenas uma investigação de fundo biológico ou fisiológico, nem uma investigação de fundo historicista, pelo contrário, o diagnóstico nietzscheano procede justamente nos termos e entremeios de biologia e cultura; atua em um horizonte de difícil classificação e, na medida de suas investigações, salta da fabricação cultural de determinados valores às raízes fisiológicas de outros. O principal ponto de contato entre essas variantes é o corpo, a entidade biológica complexa que se desenvolve através de interações sociais. O corpo, elemento hermenêutico e ponto de contato entre biologia e cultura, é o objeto primário das observações do diagnóstico nietzscheano. No corpo não é apenas a fisiologia que se dispõe a falar, muito menos as interações sociais; no corpo são abrigados tanto o ressentimento de fundo fisiológico, quanto aquele que é psicologicamente construído por anos de opressão e interações sociais; no corpo a beleza pode ser instinto, ou “tal como o gênio, a conclusão do trabalho acumulado de gerações” (CI, IX, § 47). É a história desse processo instintual, afetivo, psicológico e histórico o objeto do diagnóstico nietzscheano. Sua interpretação não pretende estabelecer determinismos, mas, procedendo pela obrigação de “substituir o improvável pelo mais provável” (GM, Prefácio, § 4), interpreta a vida, o homem, e suas valorações, como o produto sumário de tensões e correlações de forças.

Através do conceito de vontade de poder, Nietzsche pôde empreender seu diagnóstico dos valores humanos, valores esses que, no jogo de tensões que caracterizam a vida, não são a representação última de elementos psicológicos ou fisiológicos, mas a interação de tudo aquilo que é humano, demasiado humano. Por fim, se perguntar-se sobre a vida é uma obrigação humana como entendiam os antigos gregos, o procedimento investigativo que Nietzsche inaugura torna-se peça central à probidade necessária àqueles que não mais se perguntam pelas respostas últimas das coisas, mas pelas motivações histórico-afetivas da própria necessidade de perguntar.

Na sequência, trataremos de algumas questões ligadas à própria necessidade de perguntar do diagnóstico nietzscheano. Pretendemos com isso demonstrar que o procedimento genealógico faz mais sentido como um processo crítico do que como uma metodologia.

1.3 A GENEALOGIA COMO DIAGNÓSTICO CRÍTICO-TERAPÊUTICO

Como foi visto o procedimento genealógico não pode ser classificado como uma metodologia. A genealogia, apesar de se servir de conhecimentos e técnicas das ciências naturais,

ainda tem como central a parcialidade de sua crítica, e seu diagnóstico só faz sentido se lido pela ótica de seus experimentos terapêuticos, pela ótica das técnicas de cura e recuperação (*Genesung*) que identificamos com a “grande terapia”.

Em linhas gerais, a genealogia pode ser entendida como um procedimento não metodológico de crítica da cultura e que, a partir de *Assim falou Zaratustra*, passa a se dar no próprio corpo do filósofo que realiza essa crítica. Essa é a hipótese que endossamos acerca do diagnóstico nietzscheano. De que a genealogia progressivamente se transforma em um instrumento de análise e diagnóstico do “médico da cultura”, e que é realizado na figura do próprio médico faz a crítica da cultura. Nessa ótica, não há distinção entre a crítica do genealogista e os experimentos terapêuticos daquele médico que ajuda a si mesmo, pois a resposta ao diagnóstico do adoecimento está diretamente ligada à capacidade de reconhecer a si mesmo também como doente, como coadjuvante da moral que é criticada. Portanto, o médico tem a obrigação de ajudar a si mesmo, pois somente assim ajudará também **teu**⁵¹ doente (Cf.: ZA, Da virtude dadivosa, § 2), que nunca foi outro senão ele mesmo.

Essa ideia pode ser esclarecida através de uma parte da tese apresentada por Jorge Viesenteiner em “Nietzsche e o horizonte interpretativo de O Crepúsculo dos Ídolos”, a saber, através da noção de “extemporaneidade” e “distanciamento da situação na situação” (Cf.: 2012, p. 149). Segundo Viesenteiner, em *O Crepúsculo dos Ídolos* é possível observar um movimento de tomada (ou retomada) de posição de Nietzsche frente suas antigas hipóteses e conceitos, ali passa a operar “aquela tomada de distância” que lhe permite “‘poder decidir’ a propósito das suas principais heterodoxias filosóficas” (2012, p. 148). Esse movimento segundo Viesenteiner, se torna mais visível a partir de *O Crepúsculo dos Ídolos* por dois motivos: primeiro, porque ali a “heurística da necessidade” se torna a principal ferramenta da investigação nietzscheana e, segundo, porque é em neste livro que o horizonte semântico de Nietzsche parece mostrar suas variações mais concretas (Cf.: VIESENTEINER, 2012, p. 138-142).

Não é objetivo desta pesquisa discutir questões metodológicas como a divisão das obras de Nietzsche. Contudo, devemos apontar a peculiaridade de nossa leitura do movimento de distanciamento observado por Viesenteiner no *Crepúsculo dos Ídolos*. A nosso ver, esse

⁵¹ Nesse aforismo é possível ser levado a entender que o doente a quem o médico deve tratar sempre foi ele mesmo, esse parece ser o sentido da frase da Zaratustra: “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” (Cf.: ZA, Da virtude dadivosa, § 2). O “teu” doente nesse caso, sempre foi um “ti mesmo”.

distanciamento crítico pode ser retrodatado à obra de *Assim falou Zaratustra*. Isso ocorre, pois é sobre a ótica da transvaloração que incide o distanciamento de Nietzsche da sua antiga forma *in loco* de criticar a cultura (Cf.: pp. 22-5). Isso nos permite recuar a *Zaratustra* o início desse procedimento “crítico-terapêutico” que é o diagnóstico nietzscheano. O próprio Viesenteiner admite que esse recuo conceitual seja possível:

Crepúsculo dos Ídolos não está desvinculado, como vimos no início deste debate, do projeto da ‘transvaloração de todos os valores’. Ao distanciar-se e marcar sua posição em relação a conceitos, filósofos, culturas, etc., Nietzsche, simultaneamente, realiza em si mesmo o próprio ato de transvalorar: também o próprio Nietzsche não pode agir de outra maneira, a não ser realizando em si mesmo a própria transvaloração. Nesse aspecto, uma transvaloração se situa tanto no âmbito performático-provocativo de criação de valores – na medida em que Nietzsche interpela literariamente seus interlocutores, ou seja, uma espécie de heurística da criação –, quanto também autoencenando a si mesmo como o transvalorador (*Der Umwerther*) – na medida em que ele realiza em si mesmo tal ato. Não admira, portanto, que em sua autogenealogia filosófica ele escreva: “transvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema auto-gnose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne.” [EH, Por que sou um destino, § 1] (VIESENTEINER, 2012, p. 153).

Se retirarmos a temporalidade e especificidade traçada por Viesenteiner à obra *de O Crepúsculo dos Ídolos*, a tese do “distanciamento da situação na situação”, ou da “crítica-terapêutica” como preferimos, serve perfeitamente à ligação entre diagnóstico e terapia que consta como uma das hipóteses desta pesquisa.

A partir de *Zaratustra* não é possível mais separar diagnóstico e terapia. Nietzsche passa a realizar em si mesmo o ato de transvalorar, seu diagnóstico da cultura se transforma no diagnóstico do corpo, no diagnóstico de suas experiências de saúde e doença, de ganho e perda de potência de vida. É nessa ótica que se observam os sintomas da vontade de poder no corpo do filósofo transvalorador, justamente aquele que experimenta “o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes” (GC, § 382). Ali, os sintomas corporais das valorações doentias e em clara oposição à vida são diagnosticados dentro da ótica do médico que busca curar a si mesmo.

Aquilo que é entendido como doentio, conforme veremos adiante, é genealogicamente apontado como uma interpretação da vida que nutre o ódio pela vida, mas que, como forma de vida e como vontade de poder, busca manter essa interpretação viva e vitoriosa contra qualquer perspectiva que lhe apresente perigo, principalmente, das formas de vida que buscam o engrandecimento da vida mesma, seu aumento de tensão e complexidade⁵².

⁵² Essas questões serão discutidas no próximo capítulo, em especial na parte intitulada: “O cultivo para o pequeno e a saúde como acaso feliz”.

Nessa ótica, poderíamos imaginar que crítica nietzscheana venha a se destacar como um conflito de perspectivas e interpretações sobre a vida, ou de um discurso estético entre a afirmação da vida enquanto conflito e a negação da vida enquanto moral de rebanho. Sim, de fato esse raciocínio não estaria distante daquilo que Nietzsche faz e empreende em sua crítica à moral. Contudo, no que se refere ao filósofo que critica a moral, também ele foi criado no seio da contradição, da debilidade e doença que caracteriza aquela interpretação que odeia a vida⁵³; ele também teve de experimentar ser doente, foi essa experiência que lhe permitiu diagnosticar e estabelecer hierarquias sobre as variadas formas de valorar; é esse também o processo que liga Nietzsche e seu diagnóstico genealógico ao procedimento terapêutico que conhecemos como “grande terapia”.

Infelizmente, ainda não é possível apresentar esse processo em detalhes e apontar todas as suas nuances e peculiaridades; ainda é necessário tecer algumas considerações sobre a doença e o processo de adoecimento de que Nietzsche tanto fala, somente a partir daí voltaremos a discutir a relação entre diagnóstico e a grande terapia de Nietzsche. Pois como já dissemos, esse diagnóstico nietzscheano se liga diretamente às experiências de cura e “recuperação” (*Genesung*) da práxis filosófica de Nietzsche. Nesse caso, a separação entre diagnóstico, doença e terapia que marcam nossos capítulos deve ser sempre vista como uma ferramenta conceitual, e nada mais.

⁵³ Nesse caso, poderíamos utilizar o exemplo da interpretação sacerdotal cristã apresentada na terceira dissertação de *Para Genealogia da Moral*.

2 DOENÇAS E PEQUENAS TERAPIAS⁵⁴: A MORAL DA CASTRAÇÃO E AS TERAPIAS SACERDOTAIS.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O propósito até aqui foi conceituar o que entendemos por diagnóstico em Nietzsche. Dessa forma, seguindo o registro didático que traçamos para nossos capítulos⁵⁵, devemos nos perguntar neste momento não somente pelo funcionamento de sua ferramenta de investigação, mas acima de tudo, pelos resultados desse diagnóstico. Agora se faz necessário perguntar pelas próprias “doenças” que esse procedimento permitiu diagnosticar, e nesse espírito, perguntar também pelas variadas formas de “pequenas terapias” que foram e continuam sendo recomendadas ao animal que sofre⁵⁶. Buscamos compreender aqui o que Nietzsche criticou e apontou como doença. Esse é um passo indispensável para que possamos compreender seus experimentos de convalescença e recuperação (*Genesung*) do adoecer.

Seguindo a organização que priorizamos no capítulo anterior, também dividimos este capítulo em duas partes. A primeira, intitulada “Doença e doentes nos escritos de Nietzsche”, busca compreender a noção nietzscheana de doença. Os quatro itens que compõem essa primeira parte do capítulo tem como objetivo central compreender e caracterizar o que Nietzsche entende por doença em seus últimos escritos. No primeiro item: “Considerações sobre a noção de doença em Nietzsche”, realizamos um breve rastreamento dos variados sentidos que o termo “doença” (*Krankheit*) assume nas obras de Nietzsche. Na sequência, após a identificação de alguns dos usos nietzscheanos do termo doença, passamos a indagar pelo horizonte de dominação dos tipos tidos

⁵⁴ Cunhamos o termo “pequena terapia” com o intuito de indicar as técnicas terapêuticas da moral moderna, ou seja, seus anestésicos e meios de fazer com que o homem deixe de lidar diretamente com seu próprio sofrimento. A “pequena terapia” é como o nome indica, a antítese da “grande terapia” nietzscheana. Ela é em última escala, uma tentativa de manter o homem em um estado de torpor e hibernação, sem questionar a razão de seu próprio adoecimento, e tomando a vida degenerada como a única forma de vida.

⁵⁵ Nesse caso, o primeiro capítulo trata do diagnóstico nietzscheano, o segundo das suas perspectivas de doença e sua manutenção, e o terceiro, da grande terapia de Nietzsche. Essa separação meramente conceitual serve aos propósitos desta dissertação na afirmação da grande terapia nietzscheana. Contudo, nos escritos de Nietzsche, o que chamamos de diagnóstico, doença e terapia, tem pouca distinção, e na maioria dos casos, se relacionam e se complementam.

⁵⁶ Como veremos, Nietzsche compreende a situação do animal humano, como uma situação peculiar, trata-se de um animal paradoxal, que sofre e se autoflagela nas barras das grades que ele próprio criou para supostamente: “viver melhor” (Cf.: GM, III, § 20). Voltaremos a essa questão adiante.

como doentios por Nietzsche, nesta subseção, utilizamos como título a pergunta de Nietzsche: “Como chegaram ao poder esses que são os últimos?” (VCS) (KSA 13.413). Os dois itens seguintes buscam clarificar a relação entre doença e o corpo em Nietzsche. Tanto em “Estratégias morais de um corpo doente: Idealismos”, como em “Expressões morais de um corpo doente: A preponderância da alma sobre o corpo”, discutimos a correlação entre um corpo doente e suas valorações.

A segunda parte deste capítulo leva o título: “O mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?”, nesta seção, discutimos as consequências mais diretas daquele processo de adoecimento observado na primeira parte do capítulo. Assim, colocamos em questão a relação de complementariedade entre homem e moral, particularmente, no que cabe aos limites entre “moral como necessidade”, como instrumento de formação e “interiorização do homem” (GM, II, § 16), e “moral como doença” (GM, Prólogo, § 6) como instrumento de enfraquecimento e decadência. O foco que guia os cinco itens desta seção é a pergunta pelas consequências mais diretas das valorações morais entendidas por Nietzsche como doentias. Em “Considerações sobre o animal doente” apresentamos algumas questões relacionadas à complementariedade entre homem e moral. Em seguida, em “A Moral e a Moral da Castração”, levantamos a hipótese de que o homem é um animal doente, mas que se tornara neurótico, ou seja, ainda mais doente, sob a tutela do cristianismo. Em “Um cultivo para o pequeno: a saúde como ‘acaso feliz’”, apresentamos a hipótese de que toda a história moderna pode ser compreendida como o resultado do cultivo e manutenção de um tipo degenerado de homem. Na sequência, em “Considerações sobre o conceito de *Décadence*” ligamos o conceito de *décadence* à interpretação do adoecimento e pequenas terapias de que este capítulo trata. Por fim, em “Pequenas Terapias: A manutenção da *décadence*”, tratamos de expor algumas das diferentes formas de consolo que se apresentam ao homem moderno, particularmente, o conjunto de técnicas e estratégias direcionados à preservação da vida em sua forma mais baixa.

2.1 DOENÇAS E DOENTES NOS ESCRITOS DE NIETZSCHE

Esta primeira parte do capítulo tem o objetivo de compreender o significado da noção de doença nos escritos de Nietzsche. Nas quatro seções que seguem apresentamos algumas das possibilidades de se ler a noção de doença e o adoecimento em Nietzsche. A proposta aqui é compreender o significado negativo de doença e as propostas de manutenção de uma vida doentia.

Sabemos que doença para Nietzsche nem sempre é algo negativo, na verdade, à ótica da grande terapia de Nietzsche a doença tem um papel central, ela pode até mesmo servir de estimulante e tônico para a vida, no entanto, este não é o foco deste capítulo. A doença como um estimulante e objeto de conhecimento é já parte daquilo que entendemos como o processo de “grande terapia” de Nietzsche, por tal razão, buscamos compreender aqui apenas os limites daquilo que, de forma negativa, Nietzsche entende por doença e, principalmente, as estratégias de manutenção e sustentação dessa doença na forma de uma existência doentia.

2.1.1 Considerações sobre a noção de doença em Nietzsche

A presença do termo “doença” [*Krankheit*] e suas derivações nos escritos de Nietzsche é gigantesca. Se tomarmos apenas suas obras publicadas, perceberemos a presença do termo *Krankheit* na totalidade desses escritos, do *Nascimento da Tragédia* ao seu *Ecce Homo*. E se a essa conta adicionarmos suas anotações e escritos não publicados, elevamos ao total de 318 o montante de aparições do termo *Krankheit*⁵⁷.

Não é de se estranhar, no entanto, que a noção de “doença” tenha uma presença tão marcante no decorrer da produção filosófica de Nietzsche⁵⁸, uma vez que o próprio filósofo foi durante toda a vida um homem doente, um indivíduo acometido por tribulações fisiológicas das mais variadas ordens. À vista desse cenário, não parece de forma alguma descabido estabelecer uma relação entre a constante menção à doença nos escritos de Nietzsche e as circunstâncias de sua vida, numa referência direta com suas próprias experiências de saúde e doença⁵⁹. Na verdade, esse

⁵⁷ O termo doença e suas derivações do radical *Krank* aparecem na totalidade dos escritos publicados e espólios de Nietzsche nos seguintes números: *Krank* (Doente) [330 aparições]; *Kranke* (Enfermo) [80 aparições]; *Kranken* (Enfermos) [140 aparições]; *Kranker* (Mal/Doença/Patologia) [32 aparições]; *Krankheit* (Doença) [318 aparições]; *Krankheiten* (Doenças) [56 aparições]; *Krankheits* (da Doença/Doença de) [18 aparições]; *Krankheitsgeschichte* (História da doença) [05 aparições]; *Krankheitsgeschichten* (História das doenças) [02 aparições]; *Krankheitsform* (tipo da doença) [02 aparições]; *Krankheitsformen* (tipo das doenças) [2 aparições]; *Krankheitsfällen* (caso de doença) [02 aparições]; *Krankheitszeiten* (licença por doença) [02 aparições]; *Krankheitsanfall* (ataque de doença) [01 aparição]; *Krankhafte* (Patológico) [28 aparições]; *Krankhaften* (Patológicos) [49 aparições]; *Krankenstube* (Enfermaria) [21 aparições].

⁵⁸ “Mais do que quaisquer outras, duas fundamentais experiências existenciais dos anos oitenta marcam o todo da existência corporal e espiritual de Nietzsche: solidão e **doença**”. [grifo nosso] (MÜLLER-BUCK, 1998, p. 43. *apud*. VIETZSNTEINER, 2010, p. 328).

⁵⁹ Nesse caso não poderíamos deixar de mencionar a obra de Malcom Pasley “*Nietzsche’s Use of medical terms*”, nesta o autor interpreta os termos médicos presentes nos escritos de Nietzsche como um reflexo da própria condição física e da saúde do filósofo alemão. (Cf.: Nietzsche-Imagery and Thought, ed. Malcon Pasley (Berkeley: University of California Press, 1978).

posicionamento parece ser corroborado pelo próprio Nietzsche, pois repetidas vezes deu indicações de que foram suas experiências de adoecimento e convalescença que lhe permitiram “novos experimentos”, algo como: “[percorrer] muitas saúdes [...] precisamente esta arte de transfiguração é filosofia” (GC, Prólogo, § 3).

É importante ressaltar, no entanto, que ao falar de doença não será o intuito deste capítulo analisá-la no seu sentido fisiológico e pessoal, como a doença do próprio Nietzsche, mas sim seu sentido simbólico como faz o próprio Nietzsche ao direcionar-se ao pensamento decadente de sua época. Embora a indagação pelas motivações pessoais que levaram Nietzsche a utilizar a noção de doença seja uma temática interessante, ela é secundária para esta pesquisa. Indispensável, por outro lado, parece ser a pergunta pelo caráter peculiar que o termo doença irá assumir como conceito, temática e eixo discursivo em determinados momentos de sua obra. Assim, a pergunta que legitima este item é: o que é doença para Nietzsche?

A primeira menção do termo doença (*Krankheit*) observada fora do universo da saúde pessoal de Nietzsche se dá em uma anotação sumária do verão do ano de 1872. Nessa, o termo doença aparece ligado a um conceito que será uma referência frequente nos textos da juventude de Nietzsche: “*Die historische Krankheit*” (a doença histórica) (NF-1882, 19 [330] verão – início de 1873). Esse mesmo termo volta a aparecer em outras três anotações do ano 1873⁶⁰ e em algumas outras posteriores, mas será apenas na segunda *Consideração Extemporânea* de Nietzsche que o conceito irá assumir sua forma mais explícita. Em “*Da vantagem e da desvantagem da história para a vida*” a “doença histórica” é tomada como um problema central pelo filósofo. Nesse texto, Nietzsche organiza pela primeira vez uma análise mais rigorosa daquilo que poderíamos entender como a doença ou o processo de adoecimento do homem moderno e sua cultura. No entanto, do que se trata nesse momento para Nietzsche a doença do homem moderno?

Segundo o filósofo, na *Extemporânea* a doença moderna pode ser assinalada por aquilo que ele chama de: “doença histórica” (CoEx-II, § 10). Essa, por sua vez, pode ser descrita basicamente como um processo de hipertrofia ou excesso de preocupação histórica, um contínuo olhar para trás,; uma extremada paixão pelo passado, expressa como uma espécie de dispepsia frente ao movimento da vida, ou seja, um excesso de memória que, segundo Nietzsche, é capaz de promover um contínuo adoecimento.

⁶⁰ Em sequência de aparecimento, o termo doença aparece nos seguintes apontamentos no ano de 1873: (NF-1873, 27 [81]); (NF- 1873, 29 [38]); (NF- 1873, 30 [2]).

O homem moderno arrasta consigo por aí uma massa descomunal de pedras indigeríveis de saber que, então, como nos contos de fadas, podem ser às vezes ouvidas rolando ordenadamente no interior do corpo. Com estes solavancos denuncia-se a qualidade mais própria a este homem moderno: a estranha oposição entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade – uma oposição que os povos antigos não conheciam (CoEx-II, § 4).

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. Hipertrofiado pelo excesso de memória e historicismo da modernidade, o homem estaria fadado a um progressivo “aniquilamento dos instintos” (CoEx-II, § 5). Nietzsche identifica esse enfraquecimento instintual como o principal sintoma da doença moderna. Esse enfraquecimento dos instintos obstaculiza no homem moderno a capacidade de criar, a produção do novo, pois, imerso na hipertrofia da memória, oscila continuamente entre representações e cosmovisões que não lhe são próprias como a exemplo do sentimento nostálgico do romantismo e da transfiguração salvacionista da antiguidade grega na forma da moderna ciência.

Em suma, acúmulo de erudição não deve ser classificado como sinônimo de cultura. Ciência e historicismo não são indicativos do que poderíamos entender como uma “cultura moderna”, mas apenas instrumentos e técnicas empregadas, na maioria das vezes, para compreender outras culturas. Isso faz com que a modernidade possa ser classificada justamente por seu historicismo e neutralidade científica, ou seja, pela incapacidade de criar uma cultura própria e pela falta de um espírito afirmativo de si.

Na configuração moderna, a história não se apresenta a serviço da vida, da criação e produção de uma cultura vigorosa, mas sim, como uma contínua obsessão pelo passado, cujo resultado só pode ser a imobilidade e pobreza cultural da qual a cultura moderna é refém. A história deve servir às necessidades da vida, não o contrário. Segundo Clademir Araldi, para Nietzsche:

A formação histórica e científica ocasiona uma miséria interior, a perda do sentimento do sublime, da grandeza, gerando um aglomerado caótico de saberes e técnicas que são danosos à vida. O saber científico do homem moderno europeu vai contra a natureza, aniquilando também sua natureza interna (cf. C. Ext. II, 9). Não há para ele outra saída a não ser viver numa disposição historicizante e declinante (ARALDI, 1998, p. 34).

A compreensão que Nietzsche tem de doença nesse momento inicial de seus escritos, possui o peso e influência de filosofias como a de Schopenhauer e a transfiguração da cultura sob o espírito da música wagneriana. Essa afirmação coaduna com as teses que podem ser observadas na segunda *Extemporânea*, particularmente no que cabe à crítica da cultura de seu tempo. Contudo, o

que vale ser observado dessa primeira interpretação nietzscheana do adoecimento não é necessariamente o posicionamento datado⁶¹ desse experimento⁶², mas o horizonte de interpretação que nos permite aproximar a “doença histórica” àquilo que mais tarde Nietzsche virá a compreender como um sintoma da *décadence* moderna (Cf.: MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 78-9).

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 nietzscheano⁶³. Nestas obras, encontramos alguns dos primeiros indícios de suas indagações sobre a procedência dos valores morais⁶⁴. E é nessa direção que muitos dos problemas e interpretações de Nietzsche acabam se direcionando a partir de então, dentre os quais, o tema do adoecimento humano⁶⁵. Nesses textos, balizando seu discurso através de uma crítica a universalização da moral socrático-cristã 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). Nietzsche

⁶¹ Dizemos que a crítica e o experimento realizado na segunda *Consideração Extemporânea* é um experimento datado, pois tanto a crítica como as soluções que são ali são apresentadas por Nietzsche não serão retomadas da mesma forma em seus escritos posteriores. Assim, entendemos que ali nas *Extemporâneas* se realizava um experimento próprio daquele contexto e que dispunha de uma resposta própria para aquele contexto, a saber, a solução da “doença histórica”, “como alguém que de forma lenta e laboriosa aprendeu a dela se curar” (HH-AS, Prólogo, § 1).

⁶² Aqui a tese do “Experimento” como prática filosófica de Nietzsche também vale para a noção de doença. Um dos exemplos mais pertinentes nesse caso poderia ser a própria postura de Nietzsche frente à doença do homem moderno. Pois, se na segunda *Extemporânea* a noção de doença é tratada como um evento cultural, cuja inferência de resolução se daria na própria cultura a ser transformada, por outro lado, em suas indicações em textos como *Para Genealogia da Moral*, as transformações da cultura parecem se referir muito mais ao espaço pessoal do próprio corpo do filósofo. Nessa interpretação que endossamos, o “filósofo da cultura” estaria em seus escritos tardios experimentando e propondo soluções para a cultura através de experimentos pessoais que realizaria consigo mesmo em seu próprio corpo. Em suma, nos seus últimos escritos a transformação da cultura não se daria mais como um procedimento físico e sociológico de transformação *in loco* da cultura, mas no próprio corpo do filósofo e crítico.

⁶³ Como o próprio Nietzsche parece indicar em seu prefácio ao segundo volume de *Humano*, o problema da “doença histórica” pode ser lido em sua obra como o resultado de uma superação: “todos os meus escritos [...] deve ser retrodatados – eles sempre falam do que 'deixei para trás' [...] e o que eu disse contra a 'enfermidade histórica', disse como alguém que de forma lenta e laboriosa aprendeu a dela se curar, e que absolutamente não se dispunha a renunciar à 'história' porque havia sofrido com ela.” (HH-OS, Prólogo, § 1).

⁶⁴ Já comentamos em nosso primeiro capítulo sobre as relações de proximidade entre o procedimento investigativo de Nietzsche denominado genealogia e suas investigações nos “escritos intermediários” do filósofo. (Cf.: pp. 17-23).

⁶⁵ Nestas obras não é incomum encontrarmos menção ao “valor da doença” como uma espécie de produtor de “sabedoria”, a doença associada a ideia de autoconhecimento, de produção de um novo conhecimento (Cf.: [HH, § 47, 214, 289] & [HH-AS, § 58]). A ideia da doença como um experimento de superação, de restabelecimento numa nova saúde será retomada em nosso terceiro capítulo. Neste momento nos interessa apenas compreender os aspectos negativos que a noção de doença assume em Nietzsche.

identifica na moral de rebanho um procedimento negativo e doentio que não é resultado de um evento qualquer, mas, de um progressivo embotamento da cultura, de um procedimento que pode ser rastreado da antiguidade grega aos modernos movimentos humanistas, e que tem como origem a especificidade de uma tipologia.

Esse parece ser o centro do diagnóstico que rascunha sua presença nos escritos intermediários de Nietzsche, a saber, a história de emergência das morais sob o foco da tipologia do “escravo”, do “desprezível”, daquele “bando de homens submissos e impotentes” (HH, § 45). Aquele tipo que foi capaz de impor a sua legitimação sob a forma de moral, a moral: “de rebanho”, “cristã”, “dos impotentes”, “dos ressentidos”, “da castração”, mas que ficou caracterizada acima de tudo pela tentativa de eternizar valorações produzidas por um tipo de homem degenerado e doente.

A partir de 1883, Zaratustra, o tipo de grande saúde (Cf.: EH, Zaratustra, § 2), irá declarar uma “guerra” aos “doentes”, aos inimigos do engrandecimento humano e expressará sua doutrina como um contra-valor aos valores dos homens doentes (ZA, I, Dos transmudanos). A partir desse momento as metáforas patológicas parecem se tornar mais proeminentes nos escritos de Nietzsche, e irão se desenvolver na mesma medida de sua crítica à moral. Nietzsche passa a entender que toda moral surge a partir da demanda de um tipo fisiológico, de uma determinada disposição física que, temperada pelas suas carências psicológicas⁶⁶ e sociais irá criar todo um conjunto interpretativo; a moral moderna seria produto direto desse conjunto de carências.

Como é possível notar, evitamos aqui o perigo de traduzir em fórmulas o que Nietzsche compreende como doença, no sentido de uma afirmação como: “toda doença é fisiológica”. Para Nietzsche uma doença é indissociável do processo histórico de formação de tudo que é humano, ou seja, figuram na história de uma patologia todas as esferas que figuram na história do que é humano, a saber, sua dimensão orgânica, psíquica, e mesmo histórica⁶⁷; tudo que é humano, por definição tem de passar pelo escrutínio das condições que constituem o corpo humano. Assim, ao indagarmos pelo que Nietzsche entende por doença devemos sempre compreender de forma solidária, tanto uma afecção orgânica e fisiológica quanto sua acepção psicológica e cultural.

⁶⁶ Devo lembrar que toda vez que falamos de psicologia nos remetemos ao funcionamento interno da mente. Esses processos, por sua vez, se remetem a fenômenos do corpo, ou seja, são tanto fisiológicos como sociais. A psique de um tipo pode ter sua origem tanto na fisiologia quanto nas interações sociais. Essa ideia será demonstrada neste mesmo capítulo na seção intitulada “Vestígios de uma Neurose”, ali, observando o cenário de produção do que optamos por chamar de moral da castração, observamos como a castração moral dos afetos de domínio pode tornar doente tipos fisiologicamente sadios.

⁶⁷ Cf.: A seção intitulada “Por uma contribuição à História Natural da Moral: A relação entre Biologia e Cultura”.

Em *Além de bem e mal* e em *Para Genealogia da Moral*, a história do adoecimento humano também estará ligada a uma história – genealógica – das “valorações patológicas” e suas relações de poder. A “história” da “inversão de valores” produzida pela “moral escrava” (ABM, § 260) é exemplo tácito da transformação e produção de uma consciência de rebanho que, tornada efetiva e expressa moralmente, busca de todas as formas possíveis a manutenção de sua força dominadora. Trata-se de uma história muito próxima àquela apresentada na “dupla pré-história do bem e do mal” (HH, § 45), “na alma dos oprimidos” (HH, § 45) de *Humano, demasiado humano*⁶⁸.

Portanto, se pudermos tomar como dado que, ao longo da década de 1880, Nietzsche irá tomar como prática recorrente em seu estilo de investigação a perseguição dos rastros de declínio e adoecimento do homem moderno. Iremos perceber também que será junto da expressão moral de um *Typus* que Nietzsche encontrará a referência mais explícita ao adoecimento ou doença que sofrerá os ataques de sua crítica.

Esse parece ser até o momento um elemento de convergência entre as críticas de Nietzsche e sua concepção de doença, a saber, a oposição entre os valores criados e mantidos sob a orientação de tipos degenerados (*escravos, fracos, homens de rebanho*) e aquelas valorações antípodas dos ideais do rebanho, oriundas de homens robustos (*nobres, senhores, aristocratas, homens do futuro*). Essa parece ser uma temática comumente associada à doença em muitos dos escritos desse filósofo, em suma, de que em “[sua] visão: todas as forças e impulsos em virtude das quais se dá vida e crescimento são cobertos pela proibição da moralidade” (NF-1886, 7[6] fim de 1886 – início de 1887), ou seja, pela proibição moral oriunda de tipos degenerados e doentes.

Nesse sentido, doença para Nietzsche parece remeter ao processo de produção, estabelecimento, e perpetuação de um tipo específico de moralidade. Aquela moral gregária que, sob o selo socrático da racionalidade e sob o fundo metafísico das *Weltanschauungen* ocidentais passou a ditar ao homem suas referências supremas de valores. A mesma moral que foi capaz de projetar no mundo a assimetria de sua constituição física, e que classificou a si mesma como universal, etérea, e absoluta.

Por ora, necessitamos compreender os enlaces dessa dinâmica, e para tanto, passaremos a analisar o horizonte de formação desse tipo de “moral doente”. Buscamos com isso compreender

⁶⁸ Tal constatação é feita pelo próprio Nietzsche, quando à reedição de seu prólogo à *Genealogia*, indica com precisão, em quais aforismos de *Humano* já se pode notar indícios de sua investigação sobre a moral (GM, Prólogo, § 4). Nietzsche indica seguintes aforismos como indícios de sua investigação moral: Em *Humano* 45, 92, 96, 99, 136, e vol. II, 89; acrescenta ainda os aforismos, 22, 26, e 33 de *O Andarilho* e o aforismo 112 de *Aurora*.

como se forma e se desenvolve essa moral que é sinônimo de doença: a moral dos “[...] 'escravos', ou 'a plebe' ou 'o rebanho', ou como quiser chamá-lo” (GM, I, § 9). Perguntamo-nos pela “marcha desse envenenamento, [pelo processo que] através do corpo inteiro da humanidade parece irresistível, sua cadência [...]” (GM, I § 9), seus refinados, cautelosos e quase inaudíveis passos; perguntamo-nos, pelos fundamentos da interpretação que permitiu a Nietzsche identificar na moral do homem ocidental uma moral de homens doentes. Em especial, porque “dessa modernidade **estávamos doentes**” [grifo nosso] (AC, § 1).

2.1.2 Como chegaram ao poder esses que são os últimos?

Em sua *Genealogia da Moral* Nietzsche indica que dentre as várias formas de valorar, a do tipo nobre foi a primeira. O nobre foi aquele tipo superior em força e na capacidade de se expressar e a ele coube uma primeira imposição de sentidos e perspectivas. Ele inventou para si a própria nobreza, seu *pathos* de distância da plebe e dos “outros” que compõem a “não-nobreza”, foi ele o primeiro a impor ao mundo sua interpretação e seu modo de ver.

Digamos, sem meias palavras! de que modo *começou* na Terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava em reluzentes artifícios de espírito e corrupção. A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros [...] (ABM, § 257).

Entre tais seres de capacidade foi moldado o mundo, foram cultivados valores, foi estabelecida uma hierarquia entre “bons e ruins”, “capazes e incapazes”, ali passou a atuar um *pathos* de distância que lhe permitiria chamar a si mesmo de nobre. Os primeiros, os líderes, os vencedores, foram sempre aquelas naturezas mais “violentas em atos e gestos” (GM, II, § 17), esses foram os criadores do estado, nada mais que “algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população imensamente superior em número [...]”(GM, II, § 17), junto desse tipo violento criou-se uma primeira valoração, a forma nobre de valorar.

Pois bem, se essa é a história de uma primeira forma de valorar, se foi sob a configuração de um tipo mais vigoroso que se obteve uma primeira forma de valoração e sociedade política (Cf.: GM, II, § 17), como pôde acontecer, por fim, que os fracos, doentes e debilitados tenham em última

instância afirmado seu domínio? Como foi possível que os valores daqueles menos aptos ao domínio se tornassem vitoriosos? Afinal, “como chegaram ao poder esses que são os últimos?” (VCS) (KSA 13.413).

Segundo Nietzsche, à revelia do que se imaginava em sua época⁶⁹, o mais comum na natureza não parece ser a vitória do mais forte e mais rico dos seres, mas a vitória da indigência, a proliferação dos degenerados e doentios. Isso acontece em decorrência do excesso de malogrados, do “grande número” de degenerados que é capaz de se sobrepor a qualquer “natureza elevada”. Em geral, um tipo “bem logrado” tende a subsumir-se na imensidão de tipos comuns.

Ao contrário do que interpretam os darwinistas do século XIX, para Nietzsche são os degenerados e doentes aqueles que sobrevivem, os tipos mais ricos, são os tipos mais raros, são também aqueles que mais se expõem ao perigo e às adversidades, são aqueles que têm contra si a imensidão do “grande número” de malogrados:

⁶⁹ À época de Nietzsche o naturalista inglês Charles Darwin apresenta sua interpretação do processo de transformação da espécie humana. Para Darwin, a vida pode ser entendida como um espaço de luta constante entre as espécies, uma violenta batalha pela sobrevivência, por alimentos, por recursos, uma batalha constante e feroz pela manutenção da vida, da prole, do grupo, uma luta constante de espécies contra espécies, com o único objetivo de conservar-se frente às dificuldades e adversidades da natureza e da vida, precisamente: “*struggle for existence*” (DARWIN, 1909, p. 76). A luta pela sobrevivência e conservação seria o motor mais básico da vida, uma espécie de elemento comum a todas as formas de vida existentes que, “por natureza”, lutam pela existência (DARWIN, 1909, p. 76-92) e disputam recursos. Segundo Nietzsche, a interpretação dos darwinistas não poderia estar mais equivocada em cada ponto de sua interpretação. Para o filósofo alemão, as teses de Darwin acerca do homem e das espécies de plantas e animais devem ser compreendidas no horizonte daquelas mesmas interpretações retroativas que ele (Nietzsche) aponta sob a alcunha de “genealogistas ingleses” (GM, I, § 1). Uma interpretação que, enxergando às avessas, busca – como Paul Rée – elaborar uma justificação moral através de um olhar sobre a natureza, ou seja, compreendem aquilo que pode ser observado em sua contemporaneidade como o produto final de uma história “azul” de “progresso” e “melhoramento”, onde os valores morais de sua contemporaneidade são classificados como o produto mais bem acabado, ou “mais adaptado” de um processo, como faz o ilustre darwinista social Herbert Spencer. Com tal interpretação, justifica-se o tipo de homem civilizado do século XIX, ele seria o resultado de um processo de “seleção natural”, ou seja, o melhor dos homens. Em apontamento póstumo datado da primavera de 1888 sob o título de “Anti-Darwin”, Nietzsche demonstra com clareza sua perspectiva acerca da improbidade moral das avaliações de tais naturalistas e historiadores da moral: “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 [*Gesamtziel*] 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” (KSA 13.303, *apud*. FREZZATTI, 2010, p. 414). Nietzsche rejeita a ideia de que ocorra uma luta pela conservação da vida, pois, para além de lutar por sua sobrevivência, por alimentos, proteção, e aumento de sua prole em meio à escassez, para além de uma existência desesperada de miseráveis e esfomeados, ele concebe a relação entre as espécies – e dentre essas a humana –, como uma luta constante, porém, uma luta para a ampliação das relações de poder, sendo a sobrevivência mesmo algo secundário. Para Nietzsche, a “seleção natural” de tipos mais fortes é algo completamente incongruente com o que se observa na natureza. Em *O Crepúsculo dos Ídolos* diz sobre isso: “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).

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 predomínio: pelo contrário, os tipos da *décadence* – talvez não haja nada mais interessante no mundo que esse espetáculo indesejado... (KSA 13.303, apud. FREZZATTI, 2010, p. 413-4).

Essa é precisamente a história que parece ser contada no horizonte da investigação genealógica da moral, a história da vitória dos degenerados, da paixão do maior número, daqueles que, em geral, sobrevivem por terem mais “espírito”⁷⁰, por serem astutos o suficiente para sobrepor seu número elevado, seus valores decadentes, e sua própria moral, contra todo e qualquer sinal de perigo que lhe apareça no horizonte. Em suma, “os doentes são o maior perigo para os sãos” (GM, III, § 14), não o contrário.

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, e sim dos mais fracos (GM, III, § 14).

Com astúcia e grande número, assim o debilitado se sobrepõe ao vigoroso. No entanto, essa constatação não parece ser satisfatória para responder a questão com que abrimos nossa discussão: “como chegaram à potência esses que são os últimos?” (KSA 13.413, 15 [13] da primavera de 1888). O que necessitamos observar nesse caso é o percurso das estratégias⁷¹ que o tipo mais fraco teve de criar para ser capaz de dominar e, sobretudo, para manter esse domínio. Devemos perguntar

⁷⁰ “Entendo por espírito, como se vê, a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande autodomínio e tudo o que seja *mimicry* [mimetismo] (esse último compreende boa parte do que se chama virtude)”. (CI, Incursões de um Extemporâneo, § 14).

⁷¹ Por estratégia, queremos indicar o atuar de um corpo debilitado, suas tendências e malícias, perguntamo-nos junto de Nietzsche, “para onde tende um corpo doente?” (GC, Prólogo, § 3).

como atuou o mais astuto dos seres ao promover a inversão daquela forma nobre de valorar? Como foi produzida sua valoração, sua inversão de valores? Precisamos compreender, acima de tudo, sob quais estratégias uma interpretação enviesada da vida se sustentou e pôde se tornar vitoriosa?

2.1.3 Estratégias morais de um corpo doente: idealismos

“Alguém quer descer o olhar sobre o segredo de como se *fabricam ideais* na terra? Quem tem a coragem para isso?...” (GM, I, § 14), assim inicia Nietzsche um dos mais polêmicos trechos de sua *Genealogia*. Ele o faz, indicando que será nesse aforismo que irá se abrir à vista a história de uma “negra oficina” (GM, I, § 14). A história profundamente afetiva e corporal de “como se fabricam ideais” (*wie man Ideale fabrizirt*) no ocidente.

Nesse aforismo, começamos a vislumbrar, ou melhor, a aguçar os ouvidos para identificar a proveniência desses ideais; daquelas construções do espírito que sempre se imaginaram como supremas. Em linhas gerais, a pergunta que pode ser “ouvida” nesse polêmico escrito pode ser resumida da seguinte forma: Se tudo que é humano possui história, qual seria a história da emergência dos ideais tidos como mais virtuosos pelo homem da moral de rebanho? Ou seja, como se fabricam aqueles ideais que, na modernidade, fazem parte da “natureza” de qualquer “homem bom”?

A resposta de Nietzsche a essa indagação é: precisamente ali, onde “a fraqueza é mentirosamente mudada em *mérito*” (GM, I, § 14), ali se inicia a história da moral de rebanho como expressão de um *Typus*, de um tipo que passa a reinterpretar valores a partir de suas próprias debilidades corporais. No caso específico da modernidade platônico-cristã, é a fraqueza e a impotência que se dispõem a valorar:

[...] a impotência que não acerta contas é mudada em “bondade”; a baixeza 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-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).

Somente “nós”, indica o filósofo, que genealogicamente interpretamos a expressão sintomática dos valores de homens “miseráveis” (GM, I, § 14), é que podemos ter a plena consciência do que fazem e do que criam, através de sua condição de miséria, os corpos impotentes. Estes passam a criar um conjunto de ideais e ficções valorativas que são representações simétricas

de sua debilidade histórica⁷², psicológica e fisiológica. Trata-se da história da invenção de valores tipificada pela indignação, pela negação do corpo e da vigorosidade, pela valorização positiva da alma e da razão, pela transfiguração da vingança na forma de justiça divina e juízo final e, até mesmo, pela derradeira esperança de um dia se expressar da mesma forma que os tipos vigorosos, isso é claro, quando um dia se der o advento de seu “reino” de eterna vingança, “o Reino de Deus” (GM, I, § 15).

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar certo – não na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso... (CI, IX, § 47).

Entendemos desse modo, que o diagnóstico empreendido por Nietzsche das interpretações e perspectivas morais do ocidente tem como objetivo demonstrar que grande parte dessas avaliações e valorações passa por um caminho bem delimitado, pela debilidade psico-fisiológica, pela vontade de vingança e pelo ressentimento; em suma, que as supremas valorações ocidentais possuem uma história humana, demasiado humana, e que podem ser entendidas como o resultado direto e estratégico de um determinado tipo que se dispôs a valorar.

Os doentios são o grande perigo do homem: não os maus, não os animais de rapina, Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados – são eles, são os mais fracos, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós (GM, III, § 14).

Desse ponto de vista, entendemos que a pergunta pelo adoecimento humano tem a obrigatoriedade de passar pelo entendimento dessa “[...] mais ousada, sutil, engenhosa e mendaz estratégia de artista” (GM, I, §14), ou seja, pela compreensão das formas de expressão de um corpo doente. Devemos acima de tudo compreender como funciona o antropomorfismo estético produzido por esse tipo degenerado de homem: a sobreposição do ideal de vida à própria vida.

⁷² Dizemos que algumas debilidades possuem origem histórica, pois assim como uma patologia psicológica pode ter uma origem social, também um afeto destrutivo pode ser criado dentro de relações históricas e sociais. O ressentimento é um claro exemplo dessa condição; para nascer, é necessário que uma fisiologia apresente as condições, contudo, sua gestão deve se dar na própria historicidade, como por exemplo, no ressentimento dos judeus contra os assírios, após seu longo período de submissão a esse povo.

2.1.4 Expressões morais de um corpo doente: A emergência da alma sobre o corpo⁷³

Para Nietzsche, será junto da história do povo judeu⁷⁴ que “com apavorante coerência” (GM, I, § 7) veremos surgir de forma mais clara os parâmetros pelos quais a dicotomia entre corpo e alma se tornará uma característica da moral ocidental.

Sob a herança da inversão sacerdotal, principia segundo o filósofo, “*a revolta dos escravos na moral*” (GM, I, § 7), aquela suprema inversão dos juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos que irá ajudar a moldar, sob o estatuto de um corpo frágil e doente, o conjunto de interpretações que compõe o homem ocidental. “Sujeitemo-nos aos fatos”, diz o filósofo em sua *Genealogia*, “o povo venceu – ou 'os escravos', ou 'a plebe' ou 'o rebanho', ou como quiser chamá-lo – se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! Jamais um povo teve missão maior na história universal. ‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu” (GM, I, § 9).

Grande parte dessa história, está relacionada às necessidade psico-fisiológicas de um “tipo”, o judeu, ou melhor, as valorações oriundas de uma interpretação sacerdotal são, como já mencionamos, o produto direto do ressentimento, de um corpo debilitado que reconhece seus limites físicos. O tipo sacerdotal, incapaz de disputar sob o mesmo jogo de forças de seu inimigo, – o tipo nobre-aristocrático – tem de inventar para si um novo jogo de relações, que, expressa em acordo com sua fraqueza fisiológica, irá definir como “bom” e “positivo” tudo que se assemelha ao seu corpo e aos seus “dotes” naturais. Assim tem início a inversão dos valores aristocráticos: “guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo que envolve uma atividade robusta, livre, contente” (GM, I, § 7) é transfigurado em uma interpretação mais condizente à fisiologia frágil do sacerdote, que passa a tomar como virtudes: a “paz de espírito”, o “sabbat”, o jejum, a abstinência sexual, e o

⁷³ A noção de “alma”, “espírito”, por fim “alma imortal”, inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente – 'santo' –, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima! Em lugar da saúde a “salvação da alma” – isto é, uma *folie circulaire* entre convulsões de penitência e histeria de redenção! (Cf.: EH, Porque sou um destino, § 8).

⁷⁴ Sobre as referências de Nietzsche aos Judeus, deve-se considerar sempre que, quando Nietzsche fala desses, o fala através de tipificações, assim não se trata da figura histórica da religião judaica a sua crítica, mas sim, de um tipo que pode ser observado com maior frequência e clareza no bojo dessa *Weltanschauung*. Assim também o faz ao comentar Wagner, Schopenhauer, Kant e vários outros, ele os toma como tipos, como instrumentos de análise e ferramentas de discussão. Devemos perceber também que o foco da crítica que Nietzsche apresenta tem por objetivo último o cristianismo, mesmo quando o trata na figura do judeu. “Na história do povo judeu é possível identificar *Jahweh* tanto como um fator constitutivo de um povo 'nobre por excelência', no sentido de 'um Deus que significa o poder de um povo', quanto como 'sua impotência', fazendo parte de uma reinterpretação de valores aristocráticos, num contexto em que o povo judeu toma parte na história da emergência de um tipo de moral essencialmente reativa, que ganha contornos mais complexos com o cristianismo” (PASCHOAL, 2005, p. 98).

trabalho intelectual. Em suma, o que se inicia com o tipo judeu, é a história da preponderância do espírito sobre o vigor corporal, a história da emergência de uma alma sobre o corpo.

O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como *mérito* (GM, I, § 13).

É junto da história da invenção da alma, ou daquilo que o homem chamará de sua alma, que poderemos observar com maior clareza esse processo de inversão de valores acima descrito, pois a história da invenção da ideia de alma é concomitante à história da sobreposição dos “últimos” (fracos/escravos/sacerdote) aos “primeiros” (nobre/senhor/aristocrata).

No entanto, a religião judaica não pode ser classificada como a única cosmovisão em que a noção de alma passa a receber uma hierarquia de sobrevalor ao corpo. Se observarmos, por exemplo, o Zoroastrismo persa de Zoroastro ou “Zaratustra”, perceberemos que ali também se apresenta uma interpretação dualista entre “corpo e alma”. Em *Ecce Homo*, o próprio Nietzsche indicará ter conhecimento do importante papel que a religião do “fogo sagrado”⁷⁵ desempenhou para a formação de alguns dos conceitos mais caros ao mundo ocidental:

Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a reconhecê-lo”. (EH, Porque sou um destino, § 3).

Nesse aforismo, Nietzsche parece estabelecer correlações entre a figura histórica de “Zaratustra”, líder do culto persa denominado Zoroastrismo, no qual caberia a criação do “mais fatal dos erros: a moral”, e seu personagem *Zaratustra*, que por definição, seria aquele capaz de desvelar a falsidade das classificações e invenções morais daquele mesmo “Zaratustra” histórico. Em acréscimo, valeria observar, que tanto o Zoroastrismo quanto o Judaísmo dividem os mesmos preceitos metafísico-teológicos, a saber, o estatuto da vida como preparação para a morte, a sequência de um julgamento celeste, e até mesmo a derradeira esperança de uma “verdadeira vida

⁷⁵ O Zoroastrismo é reconhecido como a religião do “fogo sagrado” por ser parte de suas práticas a manutenção ritualística de uma chama permanentemente acesa, essa simboliza a chama da vida e o espírito de seu criador Ahura Mazda.

da alma”, um idealizado reino de paz e prosperidade, que, temperado pelas mais variadas formas de depreciação do corpo, elegem a alma como âmago da vida⁷⁶.

Essa mesma verossimilhança também pode ser atribuída à religião islâmica e as mais variadas formas de cristianismos, pois todas essas cosmovisões partilham o projeto metafísico de uma alma. Assim, podem ser coadunadas ao esteio de uma mesma “origem” afetiva, pois de um modo ou de outro, aderem sempre a um mesmo modelo idealizado de interpretação, a um mesmo modo de ver na “alma” um supremo referencial. Essa alma, na forma de uma espécie de “ente”, “essência”, ou “substância”, torna-se o elemento principal da caracterização de um indivíduo⁷⁷, seja através da noção de *faravahar* [alma] do Zoroastrismo, ou através da palavra *nefesh* [alma] hebraica.

Se nos dispusermos a uma breve observação da etimologia da palavra “alma”, iremos perceber que todas essas cosmovisões remetem-se à ideia de um ente, força, ou essência que habita o corpo. Tanto no sânscrito como na língua grega a noção de alma se remete a noção de “sopro”, “soprar”, “deixar o ar escapar”, assim também se dão as derivações dos termos Sânscritos *bhes* “soprar” e *bhas-tra* “fole”, no mesmo sentido da palavra grega *psyché*, derivativa de verbo *psýchein* que indica “soprar, produzir um sopro”. É também nesse horizonte que se remete a palavra hebraica *nefesh* com ideia de “sopro”, assim como a palavra árabe *nafsun*, ambas correspondem ao mesmo horizonte de sentido da palavra latina *spiritus* e *anima*, indicam, por sua vez, um estatuto, substância ou entidade que seria a força que “anima”, que dá vida, que “sopra” dentro do corpo seu “princípio vital”, sua *psyché* (Cf.: FAITANIN, 2006, p. 336-7). Esse “sopro” caracteriza tudo o que há e que existe e tem um sobrevalor frente ao próprio corpo. Trata-se de uma “substância primeira”, uma causa *sui generis* daquilo que supostamente comporia e constituiria a essência do homem.

Torna-se possível perceber junto desse quadro, que, de fato, não é privilégio do judeu a tomada de uma postura dicotômica e idealista frente à vida. Como se nota, muitas cosmovisões irão aderir ao mesmo estatuto dualista e idealizado de uma alma, essência ou substância como

⁷⁶ Não pretendemos de forma alguma promover aqui um rastreamento histórico, no sentido estrito da palavra, das correlações e influências das religiões transcendentais, se o fizéssemos, teríamos de retornar mesmo ao antigo Egito, que sob muitos aspectos também influenciou todas essas cosmovisões, da religião grega ao judaísmo e o universo cristão. Se não o fazemos, é porque tal empreitada acabaria por nos afastar de nosso objetivo central, que longe de um rastreamento histórico-comparativo, estaria em percorrer genealogicamente algumas das formas de produção e caracterização da interpretação ocidental de alma como uma instância superior ao corpo.

⁷⁷ A palavra “indivíduo”, por definição remete ao “que não se divide”, possui uma correlação direta com a noção de “alma” enquanto essência e substância, característica e indivisível que caracteriza os seres humanos, seu pensamento e sua consciência.

caracterização do homem. Dentre essas, segundo Nietzsche, o pensamento grego assumirá um lugar especial.

Com Sócrates e Platão, a noção de alma das antigas *Weltanschauungen* passa a contar com uma fundamentação filosófica indispensável à consolidação da noção de alma como modelo de representação do homem ocidental, particularmente junto das transformações progressivamente laicizadas da noção de alma em mente e razão.

Entendido no seio dos idealismos como um marco da depreciação do corpo, Platão será para Nietzsche, um dos principais atores daquele processo de fundamentação que estabelece a alma acima do corpo. Com Platão, a ideia de alma – sinônimo de pensamento e mente – irá assumir um lugar central na história da oposição afetiva entre corpo e alma. Como se observa no *Fédon*, para o filósofo grego o corpo é a “prisão da alma”, um obstáculo, um impedimento para a produção de conhecimento e realização do “bem”. É nesse sentido que “a morte [pode ser entendida] como libertação do pensamento”:

Crês, portanto, sem restrições, que os interesses de um homem desta têmpera nada tem a ver com corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde lhe for possível, para se concentrar na alma (*Fédon*, 64e). [...] O homem que vejas lamentar-se na iminência da morte é porque não era, em fim de contas, um filósofo, ou seja, um amante da sabedoria, mas sim um amante de seu corpo (*Fédon*, 68 b-c).

Na alma, nesse objeto primário do *pathos* platônico pelo saber, encontraríamos a síntese constitutiva do que se compreende como humano: sua razão, seu pensamento, sua essência. Ali, [na alma] também se encontra o espaço único para a realização da meta maior de tudo que existe: a aproximação de sua forma perfeita inteligível, ou seja, aquela crença, que pressupondo um “espírito puro” e um “bem em si”, pretende imaginar os valores morais como bens desvinculados das condições demasiado humanas de sua origem⁷⁸.

⁷⁸ É importante destacar que em antítese à paixão de Platão pela transcendência figura a paixão de Zaratustra para com a imanência: “Eu vos imploro, irmãos, permaneço fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! [...] Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: — ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra. Oh, essa alma mesma era ainda magra, horrível e faminta: e a crueldade era a volúpia dessa alma! Mas também vós, irmãos, dizei-me: o que conta vosso corpo sobre vossa alma? Não é ela pobreza, imundície e lamentável satisfação? Na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro. Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é este oceano, nele pode afundar o vosso grande desprezo”. (ZA, Prólogo, § 3). Segundo Paschoal, “[...] apresentando um ideal imanente, o *Übermensch*, como o sentido da terra, ele pretende reatar o homem a este mundo, ao qual cobra fidelidade. Assim embora o discurso de Zaratustra se construa

Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, “O problema de Sócrates” será apresentado por Nietzsche, como sendo mais uma forma de hipervalorização do ideal de alma em oposição ao corpo e suas “imperfeitas” configurações. Também Sócrates fez um julgamento da vida, afirmará Nietzsche, assim como fizeram os homens mais sábios de todos os tempos (Cf.: CI, II, § 1), o julgamento de um corpo cansado, doente, fisiologicamente carente de uma constituição vigorosa e nobre, Sócrates, o plebeu, também queria se vingar da vida, e concomitantemente, daqueles que por sua riqueza fisiológica lhe “ofendiam”:

[...] ela não vale nada... Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto.” (CI, II, § 1)⁷⁹.

Segundo Nietzsche, Sócrates, através de seu instrumento de vingança, a dialética, torna-se um dos principais atores na história da “plebe [que] se põe em cima” (CI, II, § 5), uma história que partilha dos mesmos pressupostos da inversão empreendida pelo sacerdote judeu, uma história de vingança e ressentimento, e que tem por pressuposto a debilidade de sua constituição, nesse caso, fisiológica, psicológica e político-social. Sócrates, o “porta-voz” do “ressentimento plebeu” (CI, II, § 7) parece falar num tom muito similar àquele encontrado na “negra oficina” (GM, I, § 14) de

como uma paródia do discurso religioso, ele se produz às avessas, ao contrário daquele discurso que prega o que ele condena: esperanças ultraterrenas”. (PASCHOAL, 2007, p. 112).

⁷⁹ Até o presente momento de nosso texto direcionamos nossa análise dos escritos de Nietzsche para os textos de Nietzsche que tem sua escritura e publicação feita do ano de 1883, com a escritura de *Zaratustra*, até o ano de 1887, ou seja, de *Assim falou Zaratustra* até o texto de *Para Genealogia da Moral*. Assim o fizemos por necessidade, obedecendo a própria dinâmica dos conceitos e hipóteses que acreditamos terem sido necessários à compreensão daquilo que chamamos de “diagnóstico”, “doença”, e “grande terapia” em Nietzsche. Nesse momento, no entanto, se interpõe a necessidade de observar algumas questões presentes em textos de Nietzsche que datam de 1888, e esse é o “problema” de que trata essa nota explicativa. Segundo autores como W. Stegmeier os escritos de Nietzsche que datam de 1888 podem ser endereçados àquilo que o autor chama de “falência da filosofia de Nietzsche”. Nesse contexto interpretativo a noção de vontade de poder passaria a cumprir um papel secundário – senão inexistente – a partir dos escritos de 1888. Ao que parece, a predileção de Nietzsche em 1888 para com a noção de “amor fati” e sua expressão na figura do “tipo redentor” (AC, § 42) indicaria um novo horizonte de leitura dos escritos do filósofo alemão, um viés onde a noção de “vontade de poder” deixa de possuir um lugar de destaque nos textos de Nietzsche. O problema que nos defrontamos é que, até onde lemos, não identificamos essa “perda de potência” no uso do conceito de vontade de poder nos textos de 1888, ao menos não no que se refere à inexistência de citações, pois de forma alguma o termo desaparece. É citado em vários planos datados do ano de 1888, inclusive o relacionando à atividade de investigação histórica e psicológica: “*Der Wille zur Macht: psychologische Betrachtung*”, e também, “*Der Wille zur Macht: historisch-sociologische Betrachtung*” (NF-1888, 13[4]). Em suas obras escritas em 1888 o termo aparece em quase todas, em menor quantidade não há dúvida, mas ainda se faz presente. Entendermos que Nietzsche é um filósofo de experimentos múltiplos que tenta evitar radicalizações metodológicas, nesse caso, mesmo para com sua própria interpretação filosófica. Gostaríamos de sugerir, e para longe de qualquer tentativa de “refutação”, que talvez possa existir a convivência mútua de dois experimentos distintos em um mesmo filósofo e, porque não, em um mesmo conjunto de textos, em uma mesma obra.

ideais apresentada na *Genealogia da Moral*. Portanto, se foi junto da “fábrica de ideais” do sacerdote que foi fabricada a alma, com Sócrates e Platão tornou-se possível destilar essa alma em razão.

No ideal socrático-platônico de alma encontramos basicamente aquela mesma tese que possibilitou a Nietzsche apontar Sócrates como “proto-gestor” do racionalismo e da ciência moderna, aquela “inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*” (NT, § 15). Essa crença, essa fé na razão, na coisa última representada pela alma é segundo Nietzsche, tanto expressão de um corpo fraco e debilitado que idealiza sua existência, como também uma forma de estratégia, a tentativa de combater o corpo e os instintos e assim destruir, de uma vez por todas, “o animal” que habita no homem. Tudo isso, somente para em sequência tentar substituí-lo por um novo homem, mais “belo”, mais próximo do ideal, “corrigido”⁸⁰.

Indiquei como Sócrates fascinava: ele parecia ser um médico, um salvador. É necessário também apontar o erro que havia em sua crença na “racionalidade a qualquer preço”? – Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* – ele *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal entendido*. 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, II, § 11).

No ideal de razão socrático-platônico, Nietzsche nos apresenta a identificação de uma oposição tácita, a oposição entre aquilo que, enquanto dinâmica da vida, pode ser observado (vontade de poder) e aquilo que, como ficção idealizada quer ver a si mesmo como efetividade. Em suma, trata-se da mesma oposição encontrada entre “corpo e alma”, “moral e instinto”, e em todas as derivações do conflito entre um ideal que quer fazer valer sua edulcoração da vida – a vontade de “corrigir” – e aquilo que se apresenta ao homem como uma constante na vida, o conflito, o movimento, a falta de fixidez da própria vida⁸¹.

⁸⁰ Voltaremos a discutir o processo de “domesticação” e “espiritualização” do homem em nossa próxima seção. Entendemos, que ainda precisa ser esclarecido os limites entre “moral como necessidade” e “moral como adoecimento”.

⁸¹ Aqui devemos recordar de nossa discussão inicial sobre o naturalismo nietzscheano. Segundo Nietzsche, esse “elemento”, essa “coisa em si” tão pouco palpável e de formação tão fugidia que denominamos realidade e efetividade,

É no horizonte desse *leitmotiv* que Sócrates e Platão podem ser inscritos em uma história de particularizações e dualismos, pois “corpo e alma” assim como suas derivações, “corpo e mente”, “natureza e cultura”, “instinto e razão”, podem ser alocados como paralelos às interpretações teológicas ocidentais, àquelas mesmas interpretações moralizantes dos aspectos corporais que predicavam como impuros e negativos processos muitas vezes instintivos e necessários ao animal humano.

Assim, entendemos que será sob o auspício de uma concepção idealizada e romantizada do que deveria ser o homem, que se coloca em produção na história do ocidente um tipo de homem fundamentalmente contraditório, doente, diria Nietzsche, pois o resultado das dicotomias idealizantes e correlatas à oposição entre corpo e alma não pode ser outra coisa senão uma relação de paradoxal contradição, de oposição entre uma natureza idealizada que quer se fazer corpo e a efetividade de um corpo que não se acredita como humano. Natureza ideal e corpo se dispõem em eterno combate. Nesse sentido, não seria de se estranhar que o produto de tal empresa nefasta não pudesse ser outra coisa que um animal doente, um animal que dispõe contra si a ideia que tem de si.

Resumindo o que foi possível observar até o momento com relação à compreensão de doença e adoecimento em Nietzsche, poderíamos afirmar que: a) o homem carrega consigo, na própria formação de sua consciência moral, o primeiro indício de seu adoecer; b) é junto das valorações oriundas de um “tipo debilitado” que se promove um conjunto de valores inversos ao corpo e aos instintos; c) o ideal moral criado pela debilidade agrava as condições de sofrimento do homem, pois tenta se sobrepor ao próprio corpo como entidade suprema, como no caso da superioridade da alma.

Seguindo esse processo de adoecimento, abrimos a segunda parte deste capítulo perguntando pelas consequências diretas desse processo de adoecimento e por suas estratégias de manutenção.

tem sua única possibilidade de expressão nos limites daquilo que podermos perceber como o movimento e jogo tensões inerente à vida. A despeito de uma nova forma de materialismo frente ao idealismo, Nietzsche se dispõe, a nosso ver, por uma terceira via de interpretação, ou seja, não a conjecturar uma efetividade “sólida” e “real” em contraponto aos idealismos, isto seria apenas mais uma forma de idealismo, trata-se, por outro lado, de compreender como “efetividade” o jogo contínuo e ininterrupto de relações de força característico da vida. Nesta medida, um corpo “efetivo” se caracteriza não por sua solidez, ou qualquer ideal de corpo, mas efetivamente por sua multiplicidade de possibilidades no jogo de tensões das vontades de poder.

2.2 O MAIS LONGA E PROFUNDAMENTE ENFERMO ENTRE TODOS OS ANIMAIS ENFERMOS?

Nesta segunda parte do capítulo discutimos as consequências mais diretas daquele processo de adoecimento observado anteriormente. O foco que aqui nos guia é a pergunta pelas consequências mais diretas das valorações morais entendidas por Nietzsche como doentias e também as consequências de sua sustentação através das pequenas terapias criadas para o consolo e manutenção da vida doentia.

Ao alocarmos uma “moral doente” como o resultado das “valorações de um tipo debilitado”, operamos em um contexto coerente com grande parte da crítica empreendida por Nietzsche aos valores da modernidade. Todavia, entendemos que alguns detalhes dessa relação entre valores morais e doença ainda necessitam ser esclarecidos, em particular, os limites entre “moral como necessidade”, como instrumento de formação e “interiorização do homem” (GM, II, § 16), e “moral como doença” (GM, Prólogo, § 6), como um instrumento de rebaixamento e manutenção de um tipo “pequeno” e “doentio” de homem.

[...] o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (GM, Prólogo, § 6).

Precisamos, antes de prosseguir, compreender com clareza essa distinção, pois se a noção de doença pode ser aproximada das valorações morais de um “tipo”, ou melhor, das restrições que uma determinada moral irá criar para o homem e seus instintos, isso não quer dizer que seu oposto deva ser tomado como receituário de saúde, uma forma de “*laisser aller*” ou desregrada liberdade dos instintos. Nesse caso, a simples definição de moral como doença parece ser insuficiente para que possamos compreender a relação entre homem e moral, ainda mais para a compreensão do que Nietzsche pretende ao aproximar moral e doença. Aqui precisa ser feita a distinção entre moral (em sentido lato) e a moral da castração.

Para isso, passaremos a analisar como Nietzsche compreende a relação de complementariedade entre homem e moral, particularmente no que cabe à sua compreensão do homem como “o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos” (GM III, § 13).

2.2.1 A Moral e a Moral da Castração

Em *Para Genealogia da Moral* Nietzsche interpreta – genealogicamente – aquilo que poderíamos chamar de “pré-história do homem” (GM, II § 3): a história da “psicologia da consciência moral” (EH, *Genealogia da Moral*). Trata-se de uma investigação que passa pelo horizonte de transformações psicofisiológicas “[...] 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” (GM, II, § 16).

É no foco desse esforço que, na segunda dissertação da *Genealogia*, ele passa a apontar como centro da história da consciência [*Gewissen*], todo o trabalho “pré-histórico” (GM, II § 2) de “criar um animal capaz de fazer promessas, [...] uniforme, igual entre os iguais, constante, e portanto confiável. O imenso trabalho daquilo que [denominou] 'moralidade de costume'” (GM, II § 2). Essa história, uma história pautada pela autorepressão dos instintos humanos, se apresentará como um resultado direto do processo moral civilizatório, da necessidade de criar um animal que se atenha às regras e à conduta padronizada que toda moral busca conquistar. Como comenta 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).

Na segunda dissertação de sua *Genealogia* o filósofo passa a relacionar o processo moral civilizatório como sendo parte da história de formação de uma memória no homem. A “natureza”, criando no homem uma “memória da vontade” [*Gedächtniss des Willens*], inaugura o espaço para a capacidade de prever, de reger, de determinar. Esse superdesenvolvimento mnésico deve ser entendido como parte intrínseca do processo de formação humano, em especial, como uma característica marcante daquele que viria a ser o tipo debilitado, aquele tipo que, expresso nas figurações do sacerdote e do judeu, serão os genitores de um novo afeto e de um novo animal, respectivamente: o “ressentimento” e o animal “humano”.

Para Nietzsche, a história da consciência moral [*Gewissen*] se entrelaça à história da memória e do ressentimento oriundo de uma interpretação sacerdotal da existência⁸². O sacerdote, como exemplo mais tácito da força da memória e do ressentimento, é uma peça central na longa história de imposição e violência necessária à produção de uma memória no homem (Cf.: GM, II, § 3). Foi somente através do conjunto de impedimentos morais que foi possível produzir no homem sua “interiorização” (GM, II, § 16), sua complexidade, ou seja, precisamente quando seu “instinto de crueldade [...] se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora” (GM, II, § 12). Dessa internalização dos afetos tem-se o experimento humano. Somente a partir desse nefasto experimento o homem pôde tornar-se um “animal interessante” (GM, I, § 6). Contudo, aponta Nietzsche: “nada foi comprado tão caro” (GM, III, § 9).

“Nada foi comprado tão caro” [...] como o pouco de razão humana e sentimento de liberdade que agora constitui nosso orgulho. É este orgulho, porém, que nos torna hoje quase impossível sentir como os imensos períodos de “moralidade de costume”, que precederam a “história universal” como a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade: quando o sofrimento, a crueldade, a dissimulação, a vingança, o repúdio à verdade eram virtude, enquanto o bem-estar, a sede de saber, a paz, a compaixão eram perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura uma coisa divina, a mudança algo não ético e prenhe de ruína (GM, III, § 9).

Se foi, portanto, somente a partir desse processo de tensão que o homem pôde tornar-se “profundo”, paradoxalmente, pela negação de seus impulsos, esse animal abriu o caminho para que se tornasse “o mais duradoura e profundamente enfermo entre todos os animais doentes” (GM III, § 13). O portador de uma doença que surge como “resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava” (GM, II, § 16).

Creio que jamais houve na terra um tal sentimento de desgraça, um mal-estar tão plúmbeo – e além disso os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. Todos os instintos que não se descarregavam 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).

⁸² Foi “somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou profundidade num sentido superior, e *tornou-se má*” (GM, I, § 6).

Via de regra, o que se percebe é que esse “animal-homem” tem sua origem psicológica completamente entrelaçada ao impedimento de seus próprios instintos. Esse animal doente, “neurótico”⁸³ na mais rica definição do termo, cultivou e desenvolveu as características que o traduzem como homem justamente nas “condições opostas” que em grande parte foram o mote inicial de seu adoecimento: o processo de moralização e adestramento (*Zähmung*) de seu corpo. A 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 transfiguração em algo que aos “animais de rapina” nunca seria possível, tornou-se um animal de instintos com consciência moral [*Gewissen*], um vivo exemplo de contradição e conflito, tornou-se doente, mas em igual proporção, “pleno de contradição e de futuro” (GM, III, § 16).

Esse processo de interiorização é uma “doença”, “a má consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvida” (GM, II §19), contudo, devemos entender que se trata de “uma doença tal como a gravidez é uma doença” (GM, II §19), ou seja, mesmo enquanto “doença” ela participa ativamente, positivamente, no processo de formação daquele animal “mais interessante”. Segundo Nietzsche, foi indispensável à formação do homem a gestação dessa “má consciência”, [em especial] para que o homem se tornasse “pleno de contradição e de futuro” (GM, II, §16). Simplesmente, o animal humano como conhecemos nunca poderia ter surgido no seio do “animal de rapina”, daquela, “besta loira” que estava sempre pronta a descarregar seus impulsos e afetos.

Se assim o é, precisamos perguntar: como é possível? Se é a partir da negação dos afetos e da castração moral dos instintos mais violentos que se constitui no homem sua consciência moral, se é justamente no universo de paradoxal oposição entre moral e instinto que cresce a “planta homem”, como é possível que Nietzsche empreenda uma crítica às interpretações morais por se sobreporem aos instintos humanos, em especial na crítica que faz à moral cristã?

Uma das melhores formas de responder essa questão pode ser concebida a partir do pensamento de Martin Heidegger. Para Heidegger, a interpretação nietzscheana pode ser remetida à mesma tradição metafísica que critica, ou seja, Nietzsche também partilharia do ideal metafísico

⁸³ O termo “Neurose” [*Neurose/Neurosen*] é utilizado por Nietzsche muito antes do termo se tornar célebre com o psicanalista vienense S. Freud. Desconhece-se a fonte de Nietzsche para o termo neurose, no entanto, o filósofo parece indicar algo similar ao sentido que tem esse termo na literatura médica do século XIX: uma moléstia dos nervos. O termo foi introduzido historicamente pelo médico escocês William Cullen em 1777, na definição de Cullen uma neurose é classificada como uma afecção funcional “sem inflamação da estrutura”, com uma sede orgânica precisa; falava-se, portanto de “neurose digestiva”; “neurose cardíaca”; “neurose uterina” (Cf.: GALIMBERTI, 2010, Verb. Neurose).

que se engaja na tarefa determinar a essência do humano, no entanto, o faz de forma inversa, ou melhor, invertendo a polaridade do deve ser compreendido como humano. A interpretação de Heidegger opera pela ótica de que Nietzsche constrói uma nova hierarquia metafísica, uma inversão da antiga ordenação, do *animal rationale* ao *animalitas*:

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)

A partir dessa ótica, saudável seria o exercício pleno da natureza *animalitas* do homem. Ser saudável significaria em última instância uma aproximação da “natureza constitutiva” do homem: o “animal de rapina”, o “bárbaro”, ou a “besta loira”; por outro lado, como doente, figuraria o tipo racional, aquele que na história da metafísica hipervalorizou a razão, da mesma forma que teria Nietzsche hipervalorizado os instintos.

O perigo referente a esse tipo de interpretação é que ela justifica uma leitura belicista e disruptiva das críticas de Nietzsche à moral. Trata-se de um tipo de interpretação que lê Nietzsche como uma espécie de “destruidor das morais”, que interpreta o filósofo como o “imoralista”⁸⁴, aquele que com seu “martelo” pretendia destruir toda espécie de moral, como se Nietzsche estivesse a advogar por uma forma de desregrada liberdade instintual, um “deixar correr” [*laisser aller*] dos instintos e afetos.

[...] não podemos esquecer que Nietzsche dá o nome de 'animal de rapina' à figura mais elevada do homem, e a vê como a 'esplêndida besta loira errando cobiçosamente à procura de presas e de vitórias [...] Na metafísica de Nietzsche, é a *animalitas* (animalidade) que se torna o fio condutor. (HEIDEGGER, vol I, 2007, p. 402).

Como já indicamos em nosso primeiro capítulo, a designação naturalista que Heidegger circunscreve à filosofia de Nietzsche não é imprópria, na verdade, Nietzsche parece dar margem a tais interpretações quando se utiliza de noções como saúde, doença, instinto, natureza e razão. No

⁸⁴ Aqui apontamos para a má compreensão que comumente se dá ao termo “imoralista”, normalmente associado de forma errônea a um tipo “sem moral”, contrario a qualquer tipo de perspectiva moral. O que se deve notar nesse sentido é que, se Nietzsche se opõe a moral, ele se opõe a um tipo específico e singular de moral, àquela moral que é expressa por seu ódio à vida. Frente a moral que se pretende eterna e universal, não há saída a não ser o confessado imoralismo. O imoralismo de Nietzsche também pode ser lido pela ótica do andarilho que se indaga pelo número de torres de uma cidade: ele “deve fazer como o andarilho que quer saber quão altas são as torres de uma cidade: ele abandona a cidade” (GC, § 380).

entanto, para Nietzsche, a designação do humano como *animalitas*, esse tipo saudável, vigoroso e potente, não representa uma oposição direta a toda forma de racionalismo e moral, mas indica que não existe separação e dualidade entre instinto e razão, entre homem e moral. Nietzsche não endossa uma espécie de *animalitas* essencialmente constitutiva, nem um tipo animalesco como melhor tipo de homem, fala, isto sim, sobre a integralidade que compõem esse animal: instinto, razão e moral constituem o homem, não uma das partes. Desse modo, não haveria em Nietzsche uma nova e inversa forma de dicotomia entre saúde e doença, mas uma relação de complementariedade entre as mais variadas partes de um grande corpo⁸⁵.

Em suma, na leitura de Nietzsche o homem é formado na dinâmica, no espaço de tensão e conflito entre seus impulsos básicos e a restrição moral, isto é precisamente o que o caracteriza, o que o traduz como homem. A crítica nietzscheana à moral se refere justamente ao desequilíbrio dessa “equação” paradoxal entre cultura e instinto que é o homem moderno, o homem da moral platônico-cristã. Essa moral endossa apenas as proposições de seu ideal moral, e nesse mote, classifica como impróprio e desumano aqueles impulsos tão comuns ao “animal de presa” que ainda falam no homem. A crítica feita por Nietzsche se direciona, portanto, àquela prerrogativa idealizada que pretende racionalmente “melhorar” esse animal de instintos, que tenta purificá-lo de toda sua “animalidade” e de todo indício daquele animal de presa que ele um dia foi, isto é, extirpando dele um aspecto que o constitui e que é inseparável dele.

É precisamente essa moral, que nasce com o ressentimento judeu, que se refina com Sócrates e Platão, o tipo de moral criticada por Nietzsche, a moral que atinge sua plenitude através da plena negação do jogo de tensões que é o homem; sua premissa básica é a de castrar, de evangelicamente dizer: “E, se o teu olho te escandaliza, lança-o fora; melhor é para ti entrares no reino de Deus com um só olho, do que, tendo dois olhos, seres lançado no fogo do inferno [...]” (Marcos, 9, 47, *apud*, AC, § 45). Essa moral, que tem “castracionismo”⁸⁶ [*Castratismus*] (CI, V, 1)

⁸⁵ O termo “Grande Razão” (ZA, Dos desprezadores do corpo, I) serve como perfeito exemplo nesse caso. A Grande Razão, representação quimérica de corpo e alma, rearranja o humano como um animal inteiro, não mais separado entre corpo e alma, corpo e a razão, corpo e mente; o corpo, ou melhor, a Grande Razão, já abarca todas essas pequenas partes do animal humano.

⁸⁶ Voltaremos a abordar a questão da castração em nossa próxima seção, em especial no que se refere à tese que tomamos de empréstimo de O. Giacoia Jr., quando esse identifica que “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” (GIACOIA, 2004, p. 121).

dos instintos como meta, não busca mais manter o conflito entre moral e instinto, busca exterminá-lo, pacificá-lo, busca distender o “arco das tensões”⁸⁷ humanas o máximo possível; seu objetivo último é ter seu ideal de “homem-doente” eternizado na forma do cristão, “(...) a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou até agora a escutar” (NT, Prefácio, § 5).

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas 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” – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer *somente* valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer, incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque *é* algo essencialmente amoral – a vida, opressa sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não válida em si (NT, Prefácio, § 5).

Assim, Nietzsche não pretende empregar uma crítica à moral em seu sentido geral, como uma contraposição a toda forma de moral, mas tão somente, a um tipo específico de moralidade, àquele tipo de moral “decadente”, “doentia”, negadora dos impulsos humanos e que, não somente impõe sua *vontade de poder* como o faz toda moral, mas que se posiciona contra a vida, em sua clara oposição, fazendo dessa algo tão pesado, tão indesejável, que se faz até mesmo necessário desejar a morte, o nada. Paschoal ao tratar da moral que é criticada por Nietzsche nos diz:

[...] essa moral faz um tipo de oposição à vida, à natureza e a este mundo que a coloca muito além da simples ideia de moral como interdição do “livre curso” da vida/natureza. Sua forma de oposição permite mesmo defini-la de forma muito peculiar como “inimiga da vida”, pois opera uma inversão de valores, que produz um tipo de cansaço da vida, do homem, um niilismo (PASCHOAL, 1999, p. 88).

É aquele tipo de moral identificado na moral moderna e cristã que se pretende não mais como uma dentre outras diversas morais, mas como dogma e verdade; é a esse tipo de moralidade que a crítica do filósofo de Turim se direciona, pois, negadora de sua animalidade, negadora do

⁸⁷ Toda a terceira dissertação de *Para Genealogia da Moral* é um esforço de Nietzsche para demonstrar que distender o arco das tensões é uma marca da postura do sacerdote ascético, e em adendo, do próprio projeto de sociedade que ele endossa, a cristã. Figura nesse caso, como mais uma forma de “castração” dos afetos humanos, pois, predicados como “maus”, passam a ser indesejáveis, uma vez que para o tipo sacerdotal, ao contrário de toda tensão, deve-se querer, a paz, a tranquilidade, a “paz de espírito”.

conflito característico da vida, pressupõe seu construto interpretativo como inquestionável e universalizável a todos os viventes.

Por fim, o que podemos compreender dessa relação de dualidade entre moral e instinto é que a moral cristã tenta extinguir essa dinâmica. Para Nietzsche, o processo civilizatório e todo processo de adestramento e capacitação do homem teve como meta privilegiada a produção de homens degenerados, homens que inverteram suas valorações e tomaram como inimigos de si seus próprios instintos. Trata-se de uma espécie de “dissecação permanente na própria carne [e que acaba por produzir], aquela patologia estrutural do animal político, aquele permanente mal estar na civilização” (GIACOIA, 2004, p. 114).

O homem ocidental tornou-se um animal incapaz de suportar a si mesmo como um animal que possui afetos e instintos “moralmente negativos”, “maus” no sentido moral da palavra. Precisar-se-á mais do que tudo, por moralidade, crer na falsificação moral que criou para si. Esse *homme de bien* prefere opor um ideal aos seus impulsos. Seus afetos – ou ao menos aqueles que não servem à idealização construída – passarão a ser predicados como impróprios, como “não naturais”, como imorais. Desse paradoxo, cristaliza-se sob o manto da razão nossa mais idealizada criação, o homem doente e sua moral da castração, ambos caracterizam o conhecemos como: modernidade.

2.2.2 O cultivo para o pequeno: a saúde como acaso feliz

O homem ocidental cristão, e em especial seu caso mais emblemático, o homem moderno, é para Nietzsche exemplo de uma necessidade torpe, de um desejo tipificado pela reprodução contínua de valores doentios e decadentes. Esse tipo de homem, que cria uma oposição ficcional a todo e qualquer instinto é o tema desta seção, particularmente, o horizonte do seu cultivo (Cf.: CI, II, § 11).

Aqui não há acordos ou contingências; para Nietzsche o homem moderno é o resultado de um direcionamento moral que tem por meta o cultivo de um tipo “pequeno” de ser humano. Na visão do filósofo, tudo aquilo que foi “querido”, “cultivado” e “alcançado” (AC, § 3) sobre o homem até o momento foi nada mais que o oposto de qualquer possibilidade de engrandecimento do tipo humano; até o momento, o que se teve por meta na moral moderna não foi outra coisa que: “o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão...” (AC, § 3).

A modernidade, representante máxima do tipo homem doente e neurótico não foi outra coisa senão uma agenda para a produção estável e privilegiada de um conjunto de homens pequenos. Ou

como falou *Zarathustra* ao mencionar as virtudes que apequenam: “*Tudo ficou menor!*” (ZA, III, *Da virtude que apequena*, § 1).

Não é difícil notar que está em questão aqui aquela já mencionada dicotomia produtora de neuroses; daquele animal que, coagido por sua própria fisiologia passa a avaliar seu ideal de vida como algo mais importante que a própria vida. Falamos aqui daquilo que já identificamos como uma das principais doenças que compõem o binômio homem-moderno: a castração de seus instintos e afetos de domínio peremptoriamente mutilados por uma interpretação ideal do homem e da existência.

Portanto, Nietzsche compreende que no presente estado em que se encaminham os valores da sociedade ocidental, que qualquer espécie vigorosa do tipo humano só poderia ser atingida como produto de um evento esporádico, de uma eventualidade, como uma espécie de acidente ou “contra-produto” do que até então foi “cultivado” e desejado, precisamente, um “acaso feliz” [*Glücksfall*]:

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).

Na modernidade, aquilo que é cultivado é uma oposição tácita a qualquer “tipo de mais alto valor” (AC, § 3), o que “deseja” a modernidade é seu tipo contrário, o tipo lânguido e decadente, o cristão. Essa tese também parece ser endossada por Nietzsche no aforismo 203 de *Além de Bem e Mal*, onde todo o moderno movimento democrático é por ele descrito como mais uma forma de decadência, “uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” (ABM, § 203).

Nietzsche parece indicar com essas inferências que no mundo ocidental o cultivo da “planta homem” foi sumariamente guiado pelo rebaixamento, pela meta idealizada de um tipo de homem manso e doméstico; que não possui uma tensão em seu âmago, mas a finalista certeza do que é “bom”, “justo”, perfeito e, portanto, eternizável. Nesse sentido a atitude endereçada ao tipo de homem que se tem por meta na moral moderna corresponde a um projeto político: o projeto de cultivo e perpetuação desse tipo pequeno e baixo de humano que hoje pulula por toda parte (Cf.: ZA, prólogo, § 5).

A hipótese de um “cultivo para o pequeno” como elemento da crítica de Nietzsche à modernidade já foi apresentada de maneira irreplicável por O. Giacoia Jr. em *Sonhos e pesadelos da Razão Esclarecida*. Nesse texto, Giacoia chama de “economia pulsional” e “cultivo seletivo para o pequeno” (GIACOIA, 2004, p. 126) o procedimento identificado por Nietzsche junto da moral cristã. A interpretação que Giacoia apresenta nesse texto toma de empréstimo três tipologias de que Nietzsche costumeiramente se serve ao apresentar suas críticas: as figuras de Rousseau, Schopenhauer e Richard Wagner. Para Giacoia, essas tipologias servem ao filósofo como peças centrais de um discurso crítico à modernidade e ao adoecimento moderno. Endossamos aqui a hipótese de Giacoia, acrescentando alguns comentários sobre as tipologias que são a exemplo Rousseau, Schopenhauer e Wagner, um verdadeiro “resumo à modernidade”⁸⁸ (Cf.: CW, Prólogo)⁸⁹.

Na obra de Nietzsche o filósofo francês do século XVIII Jean-Jacques Rousseau é 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”⁹⁰. Para Nietzsche, a tipologia de Rousseau é representante de um “plebeísmo das ideias” (ABM, § 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, Egalité e Fraternité*.

88 No prólogo consta da seguinte forma: “Wagner resume a modernidade” (Cf.: CW, Prólogo).

89 Não temos a intenção ou mesmo a capacidade de replicar aqui a discussão apresentada por Oswaldo Giacoia, no entanto, entendemos que as tipologias acima mencionadas apresentam indícios muito claros da própria dinâmica do adoecimento que Nietzsche diagnostica. Assim, para que possamos compreender como é possível afirmar que a moral platônico-cristã se perfaz como uma forma de cultivo do doentio e pequeno no homem passamos a observar as tipologias de Rousseau, Schopenhauer e Wagner.

90 Fizemos uma inversão da noção exemplificada no aforismo 52 de *O Crepúsculo dos Ídolos* da seção “Incurções de um Extemporâneo”, onde Nietzsche diz: “[...] 'igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais' – isto seria o verdadeiro discurso da justiça”.

Para Nietzsche, o pensamento de Rousseau é embebido de um romantismo tão ingênuo quanto nocivo, pois pressupõe uma natureza originariamente “boa” do homem e determina como sua meta um “retorno” a essa natureza constitutivamente boa.

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).

Em estreita proximidade com a prática dos chamados “genealogistas ingleses” (GM, prólogo, § 4), a prática filosófica de Rousseau é segmentada por uma avaliação genealogicamente inversa; ele incorpora os preconceitos morais de sua época e entende-os como naturalmente bons. Sua concepção do homem em estado de natureza recebe a silenciosa carga moral da interpretação cristã de “bom homem”. Em suma, sua avaliação antropológica parte de uma interpretação moral como justificação racional e “verdadeira” do seu ideal moral de homem⁹¹.

No aforismo supracitado Nietzsche ilustra de forma clara a peculiaridade e a importância da figura de Rousseau na formação dos ideais morais e políticos da modernidade na pergunta: “Para onde queria Rousseau retornar?” a ironia da questão nietzscheana esta calcada no fato de que Rousseau não pode simplesmente retornar a lugar algum, sua concepção de natureza, moralizada até a “essência” não lhe permite qualquer “retorno”, ele já está lá, no seio do ideal, “no umbral da época moderna” (CI, IX, § 48), defendendo valores de um homem naturalmente compassivo, um “bom selvagem”, e, que de selvagem, tem apenas a sua incapacidade de compreender sua condição moralizada.

Nesse sentido, o projeto político de Rousseau centrado no ideal de homem “bom” e compassivo por natureza pode ser lido como uma forma de continuidade daquele movimento idealista que a moralidade cristã é exemplo. A derradeira conclusão desse projeto político é a mesma que já vimos ao mencionar a castração presente na moral cristã: todos os impulsos moralmente predicados como “bons” devem ser estimulados e conservados, ao passo que aqueles

⁹¹ Nesse tipo de pensamento é colocado em oposição uma suposta natureza originariamente boa do humano contra toda a “maldade” que só pode ter seu lugar como produto de uma conduta irracional e contrária ao estado original do “animal bom”. Desse modo o projeto rousseauiano incorpora a tese da existência de impulsos bons por “natureza”, mas que acabam por se corromper frente aos valores e vicissitudes das instituições, tornando o homem mau.

impulsos predicados como “maus” deveriam ser exterminados e desestimulados em seu extremo. Ora, trata-se de um tipo de filosofia que necessita moralizar com “bondade” sua própria natureza, “[...] que [necessita] de “dignidade” moral para suportar seu próprio aspecto” (CI, IX, § 48).

Dentro de um universo similar é possível observar a “ciência moral” de Arthur Schopenhauer⁹². Esse consagrado ateu não se dispõe a uma idealização da natureza como faz Rousseau, pelo contrário, Schopenhauer é capaz de perceber com bastante clareza as inclinações egoísticas e emocionais que compõem o homem. No entanto, Schopenhauer acaba por reencontrar o moralismo de fundo cristão de Rousseau, ele o faz em sua tentativa de escapar do sofrimento através da compaixão.

Devemos lembrar que Schopenhauer apresenta em *O Mundo como Vontade e Representação* sua tese da impossibilidade de uma plena realização da vontade humana. Pois, sendo o mundo essencialmente conflito e discórdia, o destino inegável da vontade é insatisfação e, por conseguinte, dor: “[...] em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211). Basicamente, não haveria qualquer possibilidade de realização da vontade, uma vez que essa nunca irá cessar de querer, o único resultado possível a essa equação seria um eterno sofrer. Desse modo, já que vida é sofrimento, pois a completa satisfação da vontade é sempre uma impossibilidade, o objetivo último e necessário ao homem deveria ser algo similar à sabedoria de Sileno: “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).

Frente à impossibilidade de sustentar efetivamente tal discurso, Schopenhauer propõe uma alternativa a essa busca pelo nada, pelo não querer: a busca pela diminuição e repressão da vontade, o caminho para tal “efeito”, a compaixão.

O curioso nessa estratégia de Schopenhauer diz respeito ao fato de que também o grande ateu da modernidade não conseguiu perceber que, ao endossar a compaixão como caminho de sua “redenção” ao sofrimento, ele estaria como Rousseau, corroborando com uma interpretação cristã. Mais uma vez, por necessidade de uma justificação moral, deve-se demonizar, ou evitar os ideais egoísticos, narcísicos, e de domínio. A compaixão nesse caso passa a ser nada mais que uma nova forma de edulcoração moral da vida.

⁹² Segundo Nietzsche, o pessimismo de Schopenhauer é apenas aparente: “um pessimista, um negador de Deus e do mundo, que se *detém* diante da moral – que diz “sim” à moral e toca flauta, à moral do *laede neminem*: como? Este é verdadeiramente – um pessimista?” (ABM, § 186).

A atitude compassiva, elemento central da ética schopenhauriana, pode ser entendida como uma nova forma de ornamentação dos antigos preconceitos e idiossincrasias da moralidade cristã. Mais uma vez, o engajamento pela supressão dos impulsos tidos como negativos em função de uma conservação dos “bons impulsos”. Tudo aquilo que é interpretado como narcísico, egoístico, sensual e vingativo deve ser evitado em função dos “bons impulsos” compassivos.

Segundo Nietzsche, o que podemos notar em Rousseau e Schopenhauer é o mesmo impulso que falava junto da igreja cristã primitiva, um impulso hostil à vida, ali fala o “castracionismo” [*Castratismus*] (CI, V, § 1):

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]. 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” [...] aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis consequências 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... [...] 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 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).

Tanto a compassividade schopenhaueriana, como o cultivo dos “bons impulsos” do “homem natural” rousseauiano, compactuam àquela mesma hostilidade à vida que versa o aforismo acima. Ambos tomam a castração, a extirpação de tudo aquilo que é tido como “escandalizante”, como o único remédio possível aos afetos indesejáveis, assim, acabam por inscrever suas filosofias dentro do mesmo horizonte conceitual da interpretação moral cristã; seu fundamento argumentativo é o mesmo preconceito moral inscrito sob a prescrição dietética de uma divindade, uma vontade de se fazer *aeterna veritate*. Rousseau e Schopenhauer, através das dietas que recomendam remédios: remorso, auto-desprezo, negação de si, e compaixão, acabam por fundamentar “o instinto de *décadence* mesmo, um instinto que acaba por se converter em imperativo: [ele] diz: ‘*pereça!*’” (CI, V, § 5).

Por fim, poderíamos considerar o caso emblemático de Richard Wagner. Nesse mote, se tomarmos a última fase produtiva de Nietzsche, em especial o ano de 1888, poderíamos notar com uma rápida análise que grande parte das críticas deste período fazem alguma forma de referência à

obra ou a figura de Richard Wagner. Na verdade, das seis obras⁹³ produzidas no ano de 1888, três fazem menção direta a Wagner e sua obra, *O Crepúsculo dos ídolos* faz uma paródia de uma das óperas wagnerianas, *Nietzsche contra Wagner* e *O caso Wagner* carregam seu nome, nesta última, observamos uma das mais completas ilustrações da figura de Wagner como símbolo da *décadence*.

É fato que tanto o personagem Richard Wagner quanto sua produção artística sempre foram marcas recorrentes na produção filosófica de Nietzsche. Isso ocorre desde seu contato inicial com Wagner à época de *O Nascimento da Tragédia*, até seu “rompimento filosófico” em *Humano, demasiado humano*. No entanto, em seus últimos escritos, a figura de Wagner será apresentada como uma representação tipológica daquilo que poderíamos chamar de um “artista da *décadence*”, um verdadeiro representante dos ideais modernos, um “sacerdote” da *décadence* na música. Ou seja, nos seus últimos escritos a figura de Wagner é tomada por Nietzsche como elemento exemplar à noção *décadence*. Wagner seria a mais “viva” personificação da neurose moderna (Cf.: CW, § 5), resume em sua vida, em sua produção e em sua arte, todos os elementos diagnosticados por Nietzsche como degenerescentes, doentios e promotores de um tipo de homem doente, é por tal razão que: “Wagner resume a modernidade” (CW, Prólogo).

Oswaldo Giacoia, ao argumentar sobre a ligação entre Wagner, Rousseau e a modernidade, nos diz que o músico, como “herdeiro espiritual de Rousseau, no campo da arte”, poderia proporcionar uma boa oportunidade “para estudar de perto as consequências do cultivo seletivo para o pequeno” (GIACOIA, 2004, p. 126). 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 *décadence*:

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

⁹³ Das obras escritas por Nietzsche no ano de 1888, nem todas foram publicadas de imediato, dado o estado de paralisia que lhe assaltou a consciência no início de 1889. As obras que mencionamos são: *O Crepúsculo dos Ídolos*, *O Caso Wagner*, *O Anticristo*, *Ecce Homo*, *Ditirambos de Dionísio*, e a edição e seleção de textos na obra *Nietzsche contra Wagner*.

nafragara, e se ele o interpretasse como *objetivo*, como intenção oculta, como verdadeiro sentido de sua viagem? (CW, § 4).

Somente o filósofo da *décadence*, Schopenhauer, foi capaz de revelar o artista da *décadence*, Richard Wagner, é desta forma que finaliza o aforismo nosso analista da *décadence*. O tipo wagneriano, impregnado dos valores dicotômicos e castradores da cristandade, dos ideais políticos rousseauianos e schopenhaurianos é a expressão máxima, o exemplo mais crasso do que poderíamos entender como *décadence* moderna. Wagner é expressão e exemplo de um processo de indignância, nele se faz carne e gênero a castração presente nas três maiores referências do mundo político ocidental: a moral cristã, a antropologia moralista rousseauiana e a moralização compassiva de Schopenhauer. Em suma, a tipologia wagneriana pode ser apresentada como um dos melhores exemplos dessa doença moderna identificada na castração moral cristã, nos ideais niveladores de igualdade e democracia e na compassiva forma de viver como um homem bom. Precisamente por isso, “Wagner *resume* a modernidade” (CW, Prólogo).

2.2.3 Considerações sobre o conceito de *Décadence*

A noção de *décadence* pode ser remetida diretamente ao processo de adoecimento moral que o diagnóstico nietzscheano se debruça. Em muitos momentos dos escritos tardios de Nietzsche doença significa nada mais que *décadence*: “(...) meu argumento é que todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores de decadence*” (AC, § 6). Essa é a razão que nos obriga a tecer algumas linhas sobre conceito de *décadence*.

O conceito *décadence* é utilizado por Nietzsche sem tradução, em sua forma francesa. Ele corresponde ao termo decadência em português, e tem sua origem derivada do baixo latim *decadentia*. Indica, por sua vez, um estado que decai, um estrago, corrupção ou declínio de uma época, alguma coisa decaiu ou se corrompeu algo que definha e que tende a dissolução. Oswaldo Giacoia define o termo como um “[...] processo de degeneração. Dissolução anárquica de uma concreção vital, cuja estrutura e coesão consistem na hierarquia de forças que as constituem” (GIACOIA, 1997, p. 20-1).

Fora algumas menções pontuais em anotações dos anos de 1883, 1884, 1885 e 1886⁹⁴, são nos anos de 1887 e principalmente a partir de 1888 que o conceito de *décadence* parece assumir um

94 O termo *décadence* aparece de 1883 á 1886 nos seguintes fragmentos: 1883 (NF- 1883, 16[5]); 1884 (NF- 1884, 25[141]); 1885 {(NF- 1885, 35[27]); (NF- 1885, 2[111])}; 1886 {(NF- 1886, 5[89]); (NF- 1886, 7[20])}.

lugar de destaque nos escritos de Nietzsche. De fato, em sua obra publicada não há menção ao termo fora dos escritos produzidos em 1888⁹⁵. A curiosidade desse evento tende a aumentar à medida que tomamos consciência da importância que esse conceito parece reivindicar nos últimos escritos do filósofo alemão.

Em seu prefácio à obra *O Caso Wagner* Nietzsche afirma que “o que [lhe] ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence* [...]”, sendo, “‘bem e mal’ apenas uma variante desse problema” (CW, Prólogo)⁹⁶. Nesse mesmo tom, em carta a Malwida von Meysenbug, escreve o filósofo: “Sou, em questões de *décadence*, a mais alta autoridade que agora existe sobre a Terra” (VCS) (BVN-1888, 1131)⁹⁷.

A familiaridade e autoridade em matéria de *décadence* por Nietzsche não é produto do acaso. Homem fisicamente acometido por misteriosas doenças terá para com a noção de *décadence*, e em especial a decadência fisiológica, uma relação muito forte. É neste sentido, por exemplo, que o termo *décadence* aparecerá elencado à experimentação de sua filosofia.

Necessito dizer, após tudo isso, que sou *experimentado* em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para frente. [...] aquela psicologia do 'ver além do ângulo' [...] 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 o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre foi nisso (EH, Porque sou tão sábio, § 1).

Nietzsche só pôde afirmar ter sido um homem “*experimentado* em questões de *décadence*” (EH, Porque sou tão sábio, § 1) justamente pelo fato de sua saúde ser tão flexível e variante; foi isso o que lhe permitiu como nenhum outro filósofo, indagar fisiologicamente, – no sentido da genealogia – toda a história da filosofia de até então. Foi precisamente esse exercício que lhe permitiu perguntar: “se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo” (GC, Prólogo, § 2). Do ponto de vista da análise genealógica será somente em relação a tal dinâmica avaliativa que será possível diagnosticar de forma acertada, “adivinhar melhor os involuntários desvios” pelos quais “o corpo doente, com sua

95 O termo *décadence* é mencionado uma vez em *Nietzsche contra Wagner*, onze vezes em *O Crepúsculo dos Ídolos*, uma vez em *O caso Wagner* e onze vezes em *Ecce Homo*.

96 Modificamos o modo da expressão entre parênteses apenas para que a frase pudesse ser utilizada de forma apropriada. Sem qualquer alteração a citação constaria assim: “o que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence* [...] 'bem e mal' é apenas uma variante desse problema” (CW, PRÓLOGO).

97 (carta 1131), Turim, em 18 de outubro de 1888, carta enviada a Malwida von Meysenbug .

necessidade inconsciente empurra, impele, atrai o espírito” (GC, Prólogo, § 2). Por tais caminhos transita seu diagnóstico de uma moral, uma religião, uma entidade, uma cultura, uma tipologia decadente.

Retornando à história do uso nietzscheano do conceito de *décadence*, não podemos deixar de mencionar que a utilização desse conceito por Nietzsche já foi ligada à leitura e contato que manteve Nietzsche com o romancista e crítico literário Paul Bourget. A leitura do primeiro volume de *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883) parece ter sido algo marcante para Nietzsche, isso pode ser observado na transliteração silenciosa das palavras de Bourget em *O Caso Wagner*⁹⁸:

Um estilo de *décadence* é aquele em que a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, em que a página se decompõe para dar lugar à independência da frase e a frase, para dar lugar à independência da palavra. Na literatura atual, multiplicam-se os exemplos que corroboram essa fecunda verdade (Bourget 1883, p. 25; *apud* Müller-Lauter, 1999, p. 13).

De fato, a obra *O Caso Wagner* é uma das mais explicitamente influenciadas pela definição de *décadence* feita por Bourget. Atentando a essa questão, Müller-Lauter argumenta que após o contato com Paul Bourget, contrariando seu próprio conselho em *Para genealogia da Moral*, Nietzsche passa a designar o homem Wagner como decadente, particularmente em *O caso Wagner* (Cf.: MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 11-30). Deixando assim de fazer uma distinção sólida entre autor e obra, Nietzsche passaria a compreender o homem Wagner como sintoma, como um guia à compreensão da modernidade *décadent*: “Wagner resume a modernidade” (CW, Prólogo). Tomamos um severo cuidado com essa afirmação de Müller-Lauter, pois não percebemos uma mudança tão drástica de posicionamento de *Para a Genealogia da Moral* para *O Caso Wagner*, no que se refere ao trato da figura do “compositor de Parsifal”, em ambos os casos fala uma de suas tipologias e nada mais. Como em “Platão”, “Sócrates”, ou “Lutero”, o tipo “Wagner” continua a ser

⁹⁸ Entendemos que a relação entre Nietzsche e Bourget esteja elencada como nada mais que uma afinidade intelectual e temporal, uma congruência de pensamento ou de teses em comunicação, afinal, “numa de suas últimas anotações (de dezembro de 1888/ janeiro de 1889), ele o denomina [Bourget] ‘alguém da raça profunda (...), aquele que por si mesmo mais se aproximou de mim’” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 12). E ainda, se de fato há influência do pensamento de Bourget nos escritos de Nietzsche, como acreditamos haver, esta não deve ser exagerada, pois, para um ávido leitor como Nietzsche, psicólogos e bons analistas como Bourget, caminhavam ao lado de tantos outros como Pierre Loti, Anatole France, Jules Lemaître, assim como clássicos como Montaigne e Dostoiévski.

Typus em *O caso Wagner*, e enquanto tipo, apenas reflexo, ilustração, uma figura que, por necessidade, possui uma representação concreta, nesse caso, o homem Wagner.

O conceito de *décadence*, portanto, passa a servir ao diagnóstico de nosso “médico filósofo” como mais uma ferramenta de seu “laboratório” de experiências. Um somatório ao seu aparato de conceitos que lhe permite indicar através da noção de *décadence* uma conduta, uma moral, uma fisiologia, um determinado tipo de vivência, e na mesma medida, “tipologias decadentes”; aqueles “tipos” de homens que fazem parte de sua sintomatologia como exemplos tácitos e expressões de idiossincrasias morais que seu diagnóstico não permite escapar.

A *décadence* é parte do diagnóstico que sua condição de “médico filósofo” não lhe permite deixar de observar. Isso porque, ao bom médico cabe diagnosticar bem acima de tudo; tomar nota das idiossincrasias pela qual a doença passa a falar é sua tarefa. Tal doença, exemplificada na moral moderna, se expressa através de seus sintomas de *décadence*: as dietéticas ascéticas, seus idealismos representados pelas figuras tipológicas de Rousseau, Schopenhauer, Sócrates, Paulo, Wagner e toda a sorte de sacerdotes, esta “pérfida espécie de anões', de seres 'subterrâneos'...” (EH, O Nascimento da Tragédia, § 1). Esses tipos são a imagem direta, a representação mais completa daquilo que Nietzsche entende por *décadence*. Um processo de declínio, corrupção e subversão de uma ordem de valores que tendia ao “grande”, mas que nesse instante degenera, tende para baixo, que quer a manutenção de uma economia de forças decadentes.

2.2.4 Pequenas Terapias: A manutenção da *Décadence*

Por fim, temos de responder uma última questão frente ao adoecimento do homem moderno, a questão referente à sustentabilidade e manutenção dessa doença. Pois se a moral cristã corrobora a permanência e mesmo ao aumento da negação de alguns impulsos humanos, como é possível que esse tipo de valoração consiga se manter? Ela simplesmente não poderia subsistir sem que nela própria existissem elementos capazes de atenuar e amenizar as tensões produzidas pela negação e castração afetiva que produz.

Assim, a pergunta que fica latente tendo em vista o cenário de degenerescência da moral moderna é: Como é possível que ela continue a existir? Como é possível que o cultivo de prerrogativas que levam a um contínuo adoecimento do animal humano possam ser sustentadas por tanto tempo? Desse modo, nos perguntamos pelas estratégias de manutenção da moral que é

sinônimo de doença; quais “remédios” e “terapias”⁹⁹ são utilizados para que essa perspectiva enviesada da vida possa se sustentar?

Como vimos, a moral ocidental cristã impõe ao homem um conjunto de impedimentos, sucessivas castrações e negações de valores. Essa castração, no entanto, provoca sofrimento e quando somada à própria necessidade de compreensão e invenção de sentido que povoa a mente dos homens, acaba por criar um cenário em que remédios e formas de anestesia se tornam inevitáveis à manutenção da vida¹⁰⁰. Nesse caso, não é possível haver contingências; toda moral da castração precisa ser uma hábil criadora de remédios e instrumentos terapêuticos contra o sofrimento que causa. O perigo desse cenário é que, em geral, as “pequenas terapias”, criadas para amenizar o sofrimento, não passam de remédios temporários e, por vezes, funcionam até mesmo como agravantes à doença que motivou o “tratamento” inicial:

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 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, I, 52)

São esses “recursos momentaneamente eficazes” (A, I, § 52) que são tomamos pela alcunha de “pequenas terapias”. Tratam-se de meios de consolo empregados por uma moral que pretende

⁹⁹ A “Grande Terapia” de Nietzsche difere das “pequenas terapias” que são aplicadas ao homem na modernidade. Ao contrário do que se esperaria, Nietzsche não pretende atuar como um médico no sentido habitual do termo, mas sim elevar a tensão da doença ao seu limite e, por vezes, utilizá-la mesmo como um estimulante.

¹⁰⁰ O curioso frente ao cenário da moral da *décadence* é que independente dos falsos remédios que costumam ser recomendados em suas terapias, ela ainda assim é capaz de estimular a manutenção da vida. Em *Para Genealogia da Moral*, Nietzsche cita a figura do sacerdote asceta como um exemplo dessa situação paradoxal entre um atuar como depressor da vida, e, ao mesmo tempo, como seu conservador, assim diz o filósofo: “[...] em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes. [...] Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que sempre faz crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contrário não se extinga. [...] Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que é se *quer* desarmônica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica”. (GM, III, § 11). Devemos lembrar, no entanto, que a prerrogativa depressora dessas “pequenas terapias” que atuam como “mantenedoras da vida” é ainda sua principal característica, ou seja, ele [o sacerdote] continua a advogar por uma vida pautada por baixos estímulos, pela pequenez de suas referências e metas. A manutenção de uma vida degenerada é sua meta.

perpetuar uma existência indigente do homem moderno, uma forma degenerada de vida que quer ser a única forma de vida.

De um modo ou de outro, faz-se indispensável tratar aquela “dor da alma”, aquele sofrimento do homem consigo mesmo, aquele tipo de sofrimento que já apontamos como sendo oriundo de múltiplas frentes: a castração dos afetos negativados, a impotência psico-fisiológica e seus subprodutos: a vingança e o ressentimento¹⁰¹, assim como, a incapacidade de digerir e assimilar vivências. Frente a tais indigências, torna-se obrigatória a presença de um conjunto de terapias que não somente torne a “dor da alma” suportável, mas que faça dessa forma degenerada de viver a suprema regra de como viver.

Não se pode duvidar que tais sportsmen [esportistas] da “santidade”, de que todos os tempos e quase todos os povos são pródigos, tenham de fato encontrado uma libertação real daquilo que com tão rigoroso training [treinamento] combatiam – em inúmeros casos eles realmente se livraram daquela profunda depressão fisiológica com ajuda do seu sistema de meios de hipnose: razão porque seu método esta entre os fatos etnológicos mais universais. Tampouco é lícito colocar tal intenção de render pela fome o corpo e o desejo entre os sintomas de loucura (como ama fazer uma espécie inepta de cavaleiros Cristóvão e “livres-pensadores” comedores de rosbife) (GM, III, 17).

Ao longo de sua obra, Nietzsche apresenta duas tipologias de grande valor para a identificação de algumas das formas de tratamento e manutenção desse tipo moderno de homem e moral: o “último homem” (ZA, Prólogo, § 5) e o “sacerdote ascético” (GM, III, § 1). Essas duas tipologias podem ser compreendidas no escopo dos escritos de Nietzsche como ilustrações, representações críticas do cultivo para o pequeno, da busca por manter o homem num estado de linearidade, de conforto, de tensões mínimas. A meta desse projeto de homem e de vida é a manutenção do “(...) hipnótico sentimento de nada, o repouso no mais profundo sono, ausência de sofrimento, em suma – para os sofredores e profundamente desgraçados é possível enxergar nisso o bem supremo (...)” (GM, III, § 17). Trata-se de uma forma de “pequena terapia”, da manutenção do tipo pequeno de homem, da vida pequena:

Vede! Eu vos mostro o último homem. Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela? – assim pergunta o último homem, e pisca o olho. **A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena.** Sua espécie é inextinguível

¹⁰¹ A recondução do ressentimento para o próprio homem na forma de culpa atua como um elemento terapêutico, um remédio e bálsamo para aquele tipo sofredor. Isso ocorre através da produção de um culpado, mesmo sendo o próprio sofredor. Essa “resposta” para a origem do sofrimento ameniza o sofrimento, que seria muito maior se não houvesse um símbolo e uma mentira que apontasse sua origem.

como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa. 'Nós inventamos a felicidade' – dizem os últimos homens, e piscam o olho [grifo nosso] (ZA, Prólogo, § 5).

Pois bem, se assim o é, “[...] então lhes falarei do que é mais desprezível: ou seja, do '*último homem*'.” (ZA, Prólogo, § 5). Esse tipo, considerado por Zaratustra como o mais desprezível, é também uma das melhores representações do homem moderno, daquele que, usando dos mais variados remédios e beberagens sacerdotais, atingiu seu ideal de vida feliz, a vida pequena, nivelada por baixo, pacífica e segura. O que vale notar nesse caso é que a vida feliz do “último homem” tem sua existência completamente integrada aos subterfúgios que esse tipo teve de inventar para si. Para que a vida ali “funcione”, ela precisa ser mantida em baixos níveis de estímulo, precisa ser regulada com uma boa dosagem de conforto e narcótico. Em suma, para que a “felicidade” do último homem aconteça ela precisa ser regulada por um conjunto de subterfúgios terapêuticos; somente através de tais técnicas será possível sustentar sua existência “feliz” e, no mesmo tom, cultivar o contrário de toda forma de saúde e potência.

Na sequência do aforismo supracitado, Zaratustra continua a falar sobre as terapias que empreende sobre si esse “último” dos homens:

Eles deixaram regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor. Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens! Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer. Ainda se trabalha, pois trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse. Ninguém mais se torna rico ou pobre: ambas as coisas são árduas. Quem deseja governar? Quem deseja obedecer? Ambas as coisas são árduas. Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem se sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício. [...] Ainda brigam, mas logo se reconciliam – de outro modo, estraga-se o estômago. Tem seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde. “Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho. – (ZA, Prólogo, § 5).

O que podemos notar na fala de Zaratustra é que para a felicidade do homem moderno, para a manutenção *ad aeternum* de sua perspectiva doentia da vida, faz-se indispensável que um conjunto de pequenas terapias que venham a amenizar o sofrimento e as tensões da vida. Esse homem que “saltita pela terra” precisa dispor de elementos capazes de fazê-lo suportar e, por vezes, mesmo amar esse tipo de vida: a) precisará do “calor” e da “paz de espírito” que a vida de rebanho lhe proporciona; b) precisa também ver com maus olhos todo adoecer e não ser capaz de vê-lo como parte da vida humana; c) necessita de “um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer.” (ZA, Prólogo, § 5).

Alienar-se, colocar-se em estado de embriaguez e hipnose, é uma de suas principais artes terapêuticas; d) outrossim, o trabalho lhe é apresentado como “distração”, uma atividade maquinal capaz de lhe retirar da mente seus pesados problemas, afinal, o último homem é todo aquele que não suporta pesos mais árduos; e) é esse homem que também supõe que o seu modo de viver é a melhor forma de viver, para ele, seus valores são eternos e inquestionáveis, “quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício” (ZA, Prólogo, § 5)¹⁰².

A segunda tipologia nietzscheana que melhor apresenta estratégias para a manutenção da vida doentia se encontra na terceira dissertação de *Para Genealogia da Moral*, ali, o filósofo irá apresentar através da figura do “sacerdote ascético”¹⁰³ aquilo que chama de “ideais ascéticos” (GM, III, § 1). Um conjunto de “medicações sacerdotais” (GM, III, § 17) que, em estreita proximidade com as técnicas do último homem, tem a função de manter o homem num estado de constante hibernação; sua meta última é a manutenção de uma forma de vida em que a diminuição da potência de vida se torna regra de vida.

Compreendendo-se em toda a profundidade – e eu exijo que precisamente aqui se *aprenda* fundo, se vá ao fundo – o quanto não pode ser tarefa dos sãos assistir doentes, tornar sãos doentes, compreende-se assim uma necessidade mais – a necessidade de médicos e enfermeiros *que sejam eles mesmos doentes*: e agora temos e aprendemos com ambas as mãos o sentido do sacerdote ascético. [...] *A dominação sobre os que sofrem* é o seu reino [...] (GM, III, § 15).

O sacerdote ascético é uma representação direta desse tipo de médico e doente em uma só pessoa (Cf.: GM, III, § 15). Para Nietzsche, no entanto, o sacerdote não é propriamente um médico, mas uma espécie de enfermeiro e anestesista do sofrimento humano. Isso ocorre por duas razões

¹⁰² Não poderíamos deixar de mencionar a relação de paridade que a ilustração nietzscheana do “último homem” mantém com o tipo humano contemporâneo. Em um mundo onde os ideais da antiga Revolução Francesa se fazem presentes como supremas verdades, onde conceitos como liberdade, igualdade e democracia são representantes “legítimos” do próprio “bem em si”, nos faz vez a relação de proximidade entre essa tipologia nietzscheana e o homem contemporâneo. Que oposição poderia ser bem sucedida frente a argumentações que já detêm a verdade? De fato, não há escolha possível, “quem sente de outro modo [deve ir] voluntariamente para o hospício” (ZA, Prólogo, § 5).

¹⁰³ Segundo Paschoal, a figura do sacerdote ascético precisa ser cercada de alguns cuidados antes de partirmos à sua análise; isso ocorre porque a figura do sacerdote ascético apresentada na terceira dissertação de *Para Genealogia da Moral* não é totalmente idêntica àqueles outros “sacerdotes” que aparecem na primeira e segunda dissertação desse texto. Ao que parece, o papel desempenhado pelo sacerdote ascético possui nuances àquelas práticas descritas nas primeiras dissertações. Para Paschoal o sacerdote ascético tem a peculiaridade de um *modus operandis* que não é associado a uma gênese histórica, mas, à manutenção de uma forma de vida decadente na modernidade (PASCHOAL, 2008, p. 77). Gostariamos de indicar, no entanto, que essa hipótese não deve ser radicalizada. No caso, vemos apenas uma diferença de preocupação e de temática nos tipo sacerdotais apresentados por Nietzsche e não uma incompatibilidade. De um modo ou de outro, a postura sacerdotal é sempre uma forma de apelo, construção, ou manutenção da moral doente, e o sacerdote ascético parece representar o papel de seu mantenedor.

principais: em primeiro lugar porque o sacerdote é “um ser tipicamente mórbido” (EH, Por que sou tão sábio, § 2), ou seja, irá sempre olhar a vida pela ótica do doente, em segundo, – em decorrência dessa – porque ele sempre escolhe remédios errados. Sua estratégia será sempre a da “pequena terapia” mesma, ou seja, terá como objeto primário de atuação o tratamento dos sintomas e não propriamente a doença, sua estratégia corresponderá em última instância à manutenção da vida doentia em níveis mínimos de aceitação.

Mas é realmente um médico, este sacerdote ascético? – Já notamos que dificilmente podemos chamá-lo de médico, por mais que lhe agrade sentir-se 'salvador', ser venerado como 'salvador'. Apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, não a sua causa, não a doença propriamente – esta deve ser nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal. (GM, III, §17).

A tipologia do asceta pode ser descrita como no mínimo peculiar; trata-se de um tipo doente capaz de tratar outros doentes, ou, de um tipo fraco que carrega em si as prerrogativas do forte. Na verdade, o tipo sacerdotal apresentado na terceira dissertação não representa diretamente o tipo fraco, aquela tipologia marcada pela inação e impotência, pelo contrário, ele “tem de ser forte, ainda mais senhor de si só que dos outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança e o temor dos doentes [...]” (GM, III, § 15). Diferente de outros tipos degenerados, o asceta tem a pretensão de se passar por um tipo forte, ele caminha “[...] entre os outros animais de rapina” (GM, III, § 15) como se fosse ele também uma animal de presas. Desse modo, e justamente por assumir algumas das prerrogativas do forte, o asceta será o grande mantenedor dos doentes em sua condição de doença, o fará, no entanto, “[...] seguro bastante de sua arte, fazer-se a todo instante senhor dos sofredores” (GM, III, § 15).

Assim, a função do asceta frente às ovelhas da moralidade será a de um pastor, a de um guia que impõe seu domínio a um vasto número de homens. Vale recordar, no entanto, que se trata de uma figura que é incapaz de estabelecer uma terapia eficaz ao sofrimento do homem consigo mesmo. O sacerdote é incapaz de curar a si mesmo e aqueles moribundos que toma sobre seu cuidado, pois é incapaz de perceber e diagnosticar fora da perspectiva do doente. Frente à sua incapacidade, não lhe resta alternativa, se não o tratamento dos sintomas apenas, algo que, por fim, a longo prazo, produziu “algo pior do que aquilo que deveriam eliminar” (A, § 52). Paschoal também parece corroborar a hipótese da ineficácia da terapia sacerdotal, particularmente, ao argumentar que a perspectiva do sacerdote ascético apresenta indícios de uma técnica torpe de manutenção da vida, de “[...] um tipo de filosofia da qual resulta um entorpecimento do homem e a

produção de um tipo fisiologicamente fraco, ao ponto de colocar em risco as possibilidades de grandeza presentes no homem”. (PASCHOAL, 2008, p. 70).

Ora, “o pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos” (GM, III, § 11), esse é o verdadeiro perigo que apontamos junto das “medicações sacerdotais” (GM, III, §17); aquela interpretação da vida que olha para o tipo humano e para suas possibilidades futuras com “um olhar rancoroso e pérfido” (GM, III, § 11), e que deseja que toda forma de vida se assemelhe à vida pequena e doentia que prega.

Já dissemos que as doenças que acometem o animal humano possuem diversas origens: fisiológicas, psicológicas e mesmo histórico-sociais, estas, no entanto, não se tratam de entidades distintas, mas correspondem a totalidade que é o humano. Partindo dessa ótica unívoca do corpo humano, Nietzsche não estabelece dicotomias em seu diagnóstico, ou seja, tanto o universo moral, quanto o psicológico e o fisiológico são partes constitutivas do que denominamos humano. Por outro lado, na interpretação sacerdotal, endossa-se aquela antiga oposição dicotômica oriunda da tradição cristã, a oposição que preza pela separação entre corpo e alma, entre mente e corpo, e entre psicologia e fisiologia. Segundo Nietzsche, será precisamente junto desta interpretação dicotômica que se dá o erro da interpretação sacerdotal, pois interpretará como questões morais elementos psicológicos e como psicológicas questões referentes à fisiologia.

Um dos primeiros passos da terapia sacerdotal se inicia precisamente junto dessa má interpretação do sacerdote, a saber, quando esse tenta separar psicologia e fisiologia. Ele realiza essa separação em um duplo movimento: primeiro porque o sacerdote não é capaz de diagnosticar de forma apropriada, ele é um mal médico; em segundo pois a separação entre psicologia e fisiologia permite ao sacerdote dar andamento a uma de suas principais estratégias terapêuticas: a produção de um excesso de sentimento. Isso ocorre no campo da psicologia com a produção de um afeto que ocupe a consciência do sofredor de tal forma que o corpo perca o contato com o que sofre. Trata-se de uma estratégia que já foi indicada como uma peculiar habilidade do sacerdote: a descarga e a mudança de direção dos afetos; “o sacerdote é aquele que muda de direção o ressentimento” (GM, III, § 15), com essa habilidade, a terapia sacerdotal é capaz de amenizar o sofrimento pela via psicológica sem que isso implique em um fortalecimento fisiológico do corpo.

Outra estratégia do sacerdote ascético pode ser observada na tentativa de dar ao homem um sentido para seu sofrimento. Ele o faz, no entanto mais uma vez no campo da oposição entre psicologia e fisiologia, nesse caso, com a ligação do sofrimento à noção de culpa. Assim, o sofrimento teria sua origem no próprio sofredor, como castigo por ter pecado. O curioso alívio

promovido por esse direcionamento da origem do sofrimento se dá pelo descobrimento das razões do sofrer, pois como dizem as ovelhas: “Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal'[...] 'Eu sofro: disso alguém deve ser culpado' – assim pensa toda ovelha doente” (GM, III, § 15).

“todo sofredor busca instintivamente uma causa para o seu 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 é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos [...].” (GM, III, § 15).

Esse efeito de descarga afetiva narcotizante é segundo Nietzsche um dos elementos mais claros da “causação fisiológica do ressentimento e da vingança”, nada mais que “um desejo de entorpecimento da dor através do afeto” (GM, III, § 15). A estratégia aqui é a de retirar da consciência aquela dor torturante da vida castrada, impotente e não vivida de forma plena. Para “retirá-la da consciência ao menos por um instante – para isto necessita-se de um afeto, um afeto o mais selvagem possível, e, para sua excitação, um bom pretexto qualquer” (GM, III, § 15). Com essa prática “médica” o sacerdote consegue suprir suas ovelhas de suas necessidades mais imediatas, lhes entrega um culpado, aquela tão necessária explicação para o seu sofrer: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!*...” (GM, III, § 15); outrossim, lhes fornece também a capacidade de suportar sua existência através do entorpecimento, da retirada momentânea do sofrimento da consciência com a descarga violenta de um afeto. Trata-se, no entanto, de uma falsa terapia, uma terapia ineficaz, pautada por uma interpretação equivocada, que “[...] por falta de saber fisiológico não penetra como tal na consciência, de modo que seu “motivo”, seu remédio, pode ser procurado e experimentado tão somente no domínio psicológico-moral [...]” (GM, III, § 17).

Enquanto doentes, o sacerdote e o “último homem” compartilham as mesmas técnicas terapêuticas, ambos utilizam e prescrevem: “a mitigação do sofrimento, o 'consolo'” (GM, III, § 17), ambos se servem de um “hipnótico amortecimento” (GM, III, § 18) da vida, prescrevem o esquecimento do sofrer pela “benção do trabalho”, pela “atividade maquinal” (GM, III, § 18), utilizam e prescrevem pequenos venenos, pequenas alegrias para que a vida possa ser suportada, e por fim, partilham também da sensação de conforto e poder na união com o rebanho.

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, § 18).

Todas essas técnicas, por sua vez, são apenas receitas de um grande projeto de tratamento, um projeto que envolve a diminuição da potência de vida, do sentimento vital, um tratamento para o animal humano que tem por meta a produção idealizada de um tipo humano, o tipo castrado, baixo e doente o cristão.

Esse desprazer dominante é combatido, *primeiro*, através de meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital. Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue” (não comer sal: higiene do faquir); não amar; não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; [...] Como resultado, em termos psicológicos-morais, “renúncia de si”, “santificação”; em termos fisiológicos, hipnotização – uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que a *hibernação* representa para algumas espécies animais, a *estivação* para muitas plantas de clima quente, um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem no entanto penetrar na consciência. (GM, III, 17)

Bem próximos da proposição pessimista de Schopenhauer, as pequenas terapias do asceta e do “último homem” operaram na esfera da diminuição da vontade, do querer, na diminuição da própria potência da vida mesma. Isso ocorre pelo fato de serem essas terapias as próprias mantenedoras da forma de vida decadente, as supremas “[opositoras] da vitalidade fisiológica” (GM, III, § 11). Sua alquimia psico-afetiva advoga contra o florescimento fisiológico, contra a própria vida mesma, atuam como o asceta, procuram “[tratar] a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se deve refutar com a ação [...]” (GM, III, § 11). Não é de modo algum estranho que de tal experiência decorra “uma vida que degenera” (GM, III, §13).

Assim, se frente à modernidade Rousseau, Schopenhauer e Wagner são guias à compreensão de uma postura sacerdotal e doentia da vida, àquele que é capaz de empreender tal diagnóstico, àquele que é capaz de levantar tais questões não resta outra alternativa que empreender rigorosamente sobre si mesmo uma “grande terapia”, **um constante cuidado para com toda forma de imposição de formas degenerativas e depressoras de moralidade**. É junto dessa perspectiva

que compreendemos a afirmação de Nietzsche: “minha maior vivência foi uma *cura* (*Genesung*)¹⁰⁴” (CW, Prólogo).

Portanto, nos parece necessário fazer o caminho inverso de toda terapia e cultivo que até o momento foi proposta pela moral ocidental, como diz Oliveira:

[...] é preciso superar a moral que parte do homem como um objeto dado de forma essencial e marcado pela tentativa de melhoramento, cuja emersão se deu a partir de um erro da razão que viu no humano características desumanas e, para esse processo de melhoramento, convocou as forças da moralidade. (OLIVEIRA, 2010, p. 32).

Faz-se necessário, sobretudo, uma terapia que trate a própria doença, o próprio sentimento de desconforto e incompletude do animal humano; faz-se necessário, e para longe de qualquer amenização do sofrimento, um verdadeiro médico que não mais estabeleça dicotomias entre corpo e alma; faz-se necessário, sobretudo, uma terapia que, em vez de conduzir o animal humano ao nojo do homem consigo mesmo, possa reconhecer que afetos e impulsos humanos moralmente tachados de vícios e defeitos são também, por demasiado humanos; faz-se necessário, sobretudo, uma grande terapia.

¹⁰⁴ Paulo César de Sousa traduz o termo *Genesung* como “cura”, contudo, o termo indica um processo e caberia melhor à designação de “recuperação”. Não substituímos a tradução, pois como veremos adiante, o entendimento nietzscheano de cura, não é um processo final, ao qual se chega, mas, precisamente, um processo.

3 UMA TERAPIA DE GRANDE SAÚDE

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste capítulo adentramos a questão central que perpassa nossa hipótese, a saber, de que nos últimos escritos de Nietzsche é possível entender grande parte de seu esforço filosófico como um exercício terapêutico, nas palavras do filósofo, como “(...) uma cura radical [*Gründliche Kur*] de todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira)” (HH, Prefácio, § 5).

Defendemos a hipótese de que nesses escritos tardios, o esforço de crítica e o diagnóstico do adoecimento empreendido por Nietzsche apresentam indicações de um exercício terapêutico do filósofo consigo mesmo, um “**receitar para si mesmo** a saúde em pequenas doses e muito lentamente” (grifo nosso) (HH, Prefácio, § 5). Trata-se de uma “arte médica” que se contrapõe aos remédios e beberagens empreendidas pelos protetores do rebanho e da moral. Essa nova arte que é resultado de uma vigorosa saúde pessoal e da experimentação dos mais variados conflitos e saúdes; uma arte, que apresenta uma alternativa a toda forma de “pequena terapia” e castração do animal humano, precisamente, aquilo que aqui chamamos de a “grande terapia” de Nietzsche.

Esse procedimento, que lhe permite falar de uma “nova saúde” e de uma “grande saúde”¹⁰⁵, serve ao filósofo como exemplo e experimentação de uma vivência que é expressa na transformação das metas na qual a humanidade foi direcionada e projetada até então. Esse é o roteiro de sua grande terapia.

Partindo do diagnóstico da moral da castração e das respostas agravantes desse sofrimento, compreendemos que Nietzsche não apenas identifica um problema com seu diagnóstico, mas aponta para a imperiosa necessidade de uma terapia à *décadence* moderna. Assim, iremos demonstrar como Nietzsche indica a possibilidade de uma vivência mais honesta, mais “sadia” e enriquecedora no percurso de uma clara superação da economia pulsional que busca castrar os afetos e dos impulsos humanos.

Esse processo terapêutico foi e continuou um procedimento experimental durante toda a vida de Nietzsche, nesse caso, o filósofo não desenvolveu uma receita terapêutica, ou um

¹⁰⁵ O termo “grande saúde” (*Grosse Gesundheit*) aparece em quatro momentos dos escritos de Nietzsche: no prefácio ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano* (HH, Prólogo, § 4); no livro V de *A Gaia Ciência* (GC, V, § 382), em *Para Genealogia da Moral* (GM, II, § 24) e em *Ecce Homo* (EH, Zarathustra, § 2).

tratamento universalizável, mas apresentou através de seus experimentos consigo mesmo um imenso conjunto de procedimentos de “recuperação” (*Genesung*) e “cura” (*Kur*) das situações de maior perigo apresentada pela moral do adoecimento e seus medicamentos.

Seguindo a estética dos capítulos anteriores também dividimos este capítulo em duas partes. Na primeira, chamada “Considerações sobre os termos médicos utilizados por Nietzsche”, tecemos algumas considerações sobre as metáforas médicas de Nietzsche, principalmente no que se refere às diferenças conceituais das noções de “saúde”, “terapia” e “cura” quando confrontadas com a interpretação nietzscheana destes conceitos. Essa preocupação conceitual se faz indispensável por duas razões: primeiro, para que o leitor não confunda e tenha clareza da distinção entre os sentidos tradicionais de saúde, terapia e cura, e aquele que os dá Nietzsche; segundo, essa classificação dos conceitos permite que possamos indicar a peculiaridade da perspectiva nietzscheana de saúde e tratamento. Essa primeira parte do texto conta com dois itens, respectivamente: “O ideário de saúde e a interpretação nietzscheana de saúde”, e “Terapia, Tratamento e Cura”. Passando por este entreposto, a segunda parte do capítulo irá levar à discussão alguns problemas que cercam a hipótese de uma grande terapia nos escritos de Nietzsche. Essa segunda parte do capítulo tem o título: “Da terapia à “Grande Terapia”. No primeiro item desta seção buscamos caracterizar “A Transfiguração conceitual do adjetivo *Grosse*” nos escritos do filósofo. Na sequência, em “O paradoxo da Grande Saúde”, iniciamos a discussão que tem a função de ligar o pressuposto fisiológico da grande saúde com o exercício da grande terapia, aqui chegamos à conclusão de que não há separação entre o pressuposto de saúde e a efetivação da terapia, pois a experimentação é sua marca mais característica. A subseção seguinte: “A Grande Liberação: A práxis terapêutica de Nietzsche”, atua como complemento à discussão iniciada na seção anterior; ali, tomando como mote de discussão o processo descrito no prefácio de *Humano* como “a grande liberação”, apresentamos a arte de cura nietzscheana como um procedimento experimental. Por fim, em “A Grande Terapia e o cultivo para o grande” apresentamos aquilo que entendemos como a efetivação do processo de cura engendrado pelo “médico filosófico” (GC, Prefácio, § 2): a sublimação da perspectiva idealista levada a cabo pela moral da castração, particularmente, através de uma nova compreensão dos afetos humanos, uma perspectiva que busca ver: ódio, amor, inveja, cobiça, sensualidade e poder, sem preconceitos morais, mas apenas como humanos.

3.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS TERMOS MÉDICOS UTILIZADOS POR NIETZSCHE

Não podemos negar que os termos médicos possuem um papel de destaque no pensamento de Nietzsche¹⁰⁶. Isto pôde ser observado não somente no uso de nietzscheano da medicina como modelo interpretativo¹⁰⁷, mas também no uso contínuo por Nietzsche de termos como fisiologia, psicologia, saúde, saudável, doente e doença. Já em 1867, Nietzsche descreve os gregos como sendo um “povo saudável” (MUS, I, § 282)¹⁰⁸. E nos fragmentos preparatórios de *O Nascimento da Tragédia*, já ressaltava o papel “curativo” da tragédia grega: “a tragédia é a força curativa natural – *Naturheilkraft* – contra o dionisíaco” (KSA 7, 3[32] p. 69)¹⁰⁹.

Na mesma proporção ele indica a poesia como “remédio” (*Heilmittel*) (KSA 7, 5[49] p. 105), a tragédia como “antídoto” (*Gegenmittel*) (KSA 7, 8[30], p.233), arte e a poesia como “terapia” (*Heilkunst*)¹¹⁰ (GC, II, § 84), dentre tantos outros.

Nietzsche é fascinado pelo papel dos antigos filósofos como médicos da alma (Cf.: GC, III, 120). O fascina, acima de tudo, aquela relação quase inseparável que versava entre o conhecimento do corpo humano, as práticas morais, e as receitas éticas do bem viver de tempos antigos:

Quem conhece a moral antiga, ficará admirado o quanto aquilo que naquela época era considerado moral, é tratado agora pela medicina, quantas perturbações da alma, da cabeça, que hoje são entregues aos médico para cura, na época o eram aos filósofos, especialmente

¹⁰⁶ No que se refere à menção de Nietzsche como “médico”, lembramo-nos do comentário de Jorge Viesenteiner: “Nietzsche é certamente o filósofo que mais bem analisou as condições culturais do século XIX e, por isso, podemos considerá-lo um dos principais médicos da cultura ocidental, na medida em que foi capaz de diagnosticar precisamente a derrocada dos valores morais”. (VIESENTEINER, 2010, p. 90).

¹⁰⁷ Segundo Ernani Chaves: “[...] essa preocupação com remédios, venenos e antídotos, vai desaguar na importância cada vez maior que as metáforas médicas passam a ocupar no pensamento de Nietzsche, culminando com sua afirmação, já no período das Considerações extemporâneas, de que “o filósofo é o médico da cultura”. A medicina fornece a Nietzsche, por conseguinte, um modelo interpretativo eficaz, na medida em que tal como o filólogo, o médico é um interprete de sintomas” (CHAVES, 2007, p. 113).

¹⁰⁸ Essa referência é baseada em: *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).

¹⁰⁹ A tradução deste fragmento foi feita por Ernani Chaves em *Nietzsche e os destinos da “arte de curar”*; texto no qual trata precisamente da temática da cura nos escritos de Nietzsche (Cf.: CHAVES, 2007, p. 112).

¹¹⁰ Segundo Ernani Chaves, a tradução da palavra *Heilkunst* nos escritos de Nietzsche é controversa. Paulo César de Souza utiliza duas formas para traduzir o termo: (*Heilkunst*) “Arte da Cura” (ABM, § 234) e (*Heilkunst*) “Terapia” (ABM, § 254). Chaves preferencia a tradução do termo como “Arte de Curar”, o faz, indicando o perigo de elencar aos escritos de Nietzsche o sentido moderno da palavra terapia (Cf.: CHAVES, 2007, p. 112, nota 1). De nossa parte, não vemos problemas nos dois usos. Mais à frente, discutiremos o termo *Heilkunst* e as nuances da compreensão nietzscheana de terapia, tratamento e cura.

no que diz respeito aos nervos e seus tranquilizantes, que agora são tratados com alcalinos e narcóticos (KSA 7, p. 748-749, *apud.*, CHAVES, 2007, p. 113).

Em *Nietzsche's Use of Medical Terms*, Malcon Pasley afirmará que a temática da saúde e os termos médicos nos escritos de Nietzsche compõem o âmago do seu discurso filosófico, principalmente no que se refere aos seus últimos escritos: “no período final, em 1888, poderíamos quase afirmar que não há outros tópicos, e que as questões de saúde acabam por engolir todo o resto” (Cf.: PASLEY, 1990, pp. 405-17).

Concordamos com a afirmação de Pasley. Na verdade, ampliamos sua proposição, pois compreendemos que as temáticas médicas são tão centrais nos últimos escritos de Nietzsche que não vislumbramos qualquer possibilidade de não leva-las em consideração. A nosso ver, perseguir o sentido do uso nietzscheano dos termos médicos é uma tarefa indispensável não somente para a compreensão de nossa hipótese acerca de uma “grande terapia” nietzscheana, mas a toda interpretação que tenha a pretensão de empreender um estudo histórico-filosófico dos escritos desse filósofo.

À vista desse cenário, se impõe à pesquisa que transita por questões como saúde, doença, e terapia, – termos de difícil apreensão ainda na atualidade – deixar o mais claro o possível o que se entende por cada um deles. No caso, necessitamos situar melhor sob que plano filosófico-conceitual endereçamos a noção de saúde e a palavra terapia nos escritos de Nietzsche. Em suma, precisamos compreender a dinâmica que os termos saúde e terapia assumem nos escritos desse filósofo. Acima de tudo, devemos compreender: o que significa para Nietzsche, tratar, curar, tornar saudável?

3.1.1 O ideário de saúde e a interpretação nietzscheana de saúde

Assim como a noção de doença¹¹¹, o termo saúde (*Gesundheit*)¹¹² e o radical *Gesund-* (saudável) aparecem de forma quase ininterrupta nos escritos de Nietzsche. Nas obras publicadas, a palavra saúde é citada de *O nascimento da tragédia* em 1872 à produção do tardio *Ecce Homo* em

¹¹¹ Cf.: p. 61.

¹¹² Na língua alemã o sufixo *-heit* passa a ideia de movimento de uma ação que se realiza ou que é existente. Nesse sentido uma tradução literal de *Gesundheit* deveria ser algo como “saudidade”, portanto impossível de se traduzir de forma plena na língua portuguesa. Destacamos essa peculiaridade, pois a noção de saúde em Nietzsche deverá ser compreendida precisamente como um exercício fluido, algo que se movimento e não a regimental entidade “saúde” a palavra expressa no português.

1888¹¹³. Quando ampliamos essa busca aos textos e anotações do filósofo o quadro se torna ainda mais sintomático. Passamos a encontrar a noção de saúde e suas declinações em fragmentos que datam de idos de 1869 (Cf: NF-1869, 3 [6] inverno de 1869-70) até 1888 (Cf.: NF-1888. 22 [12] setembro-outubro de 1888).

A regularidade que o termo saúde assume nas obras de Nietzsche poderia facilmente conduzir seu leitor a generalizações, e talvez mesmo à justificação de uma possível validade universal desse termo nos escritos do filósofo alemão. Contudo, ainda que seja possível notar a presença do termo saúde na grande maioria dos escritos de Nietzsche, compreendemos que não devemos dotá-lo de uma validade universal. A nosso ver, os termos médicos, e dentre eles a noção “saúde”, devem ser incluídos dentro da esfera dos experimentos que já classificamos como comuns à práxis filosófica de Nietzsche. De nossa parte, interessa a compreensão do sentido que a noção de saúde assume junto dos escritos tardios de Nietzsche, tendo como referencial sua aversão à doença exemplificada pela *décadence* moderna.

Para compreender o que Nietzsche entende por saúde, nos vemos obrigados a também perguntar pelo que se entende por saúde à época de Nietzsche¹¹⁴. Procedemos dessa forma, pois o uso nietzscheano do termo saúde difere quase que completamente do uso que ao longo da história se fez da palavra ‘saúde’. Nesse mote, a discussão que é apresentada nas linhas que seguem não tem o único objetivo de classificar o que foi saúde à época de Nietzsche, mas também, indicar que a noção de saúde comum à contemporaneidade e à época de Nietzsche se remetem àquele mesmo projeto político que mencionamos em nosso segundo capítulo como uma idealização da natureza. A moderna saúde corresponde a um conceito arbitrário de homem que foi criado para classificar, conhecer e, por fim, implementar sonhos de melhoramento e aperfeiçoamento. Em suma, nada mais que o resultado de uma interpretação ficcional e idealizada do que deve ser o corpo e a vida humana.

As raízes mais antigas da moderna concepção de saúde habitam junto do pensamento grego. A mais célebre delas é a concepção de saúde que recobre a época de Hipócrates, ou a passagem de

¹¹³ Embora o texto de *Ecce Homo* somente venha a público de forma tardia, pois sua primeira publicação data de 1908, sabemos pelo próprio Nietzsche que sua escrita se deu no profícuo ano de 1888, junto da produção de *O Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *Ditirambos de Dionísio* e *O Caso Wagner*.

¹¹⁴ Não iremos percorrer de forma alguma todo o horizonte de transformações do conceito de saúde ao longo da história, no entanto, pretendemos aludir genealógicamente a algumas das interpretações que se desenvolveram e ajudaram a moldar a compreensão moderna de saúde, ou seja, aquilo que sob muitos aspectos faz parte da crítica e da hipótese nietzscheana de saúde.

uma interpretação mitológica¹¹⁵ das condições de saúde e doença à interpretação da doença como uma anormalidade no conjunto normal de funcionamento do corpo.

Segundo Werner Jaeger, a medicina grega, em especial a hipocrática, não poderia ter assegurado sua formação crítica e única no mundo antigo sem a contribuição da filosofia, particularmente da filosofia da causalidade e da busca de causas primeiras comum ao pensamento Jônico. Sem a correlação da parte com o todo, da dinâmica de uma causa com um efeito, não seria possível à antiga medicina dos helenos formar sua interpretação de saúde e sua prática médica.

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. (...) A medicina jamais teria conseguido chegar a ciência, sem as investigações dos primeiros filósofos jônicos da natureza, que procuravam uma explicação natural para todos os fenômenos, sem a sua tendência a reduzir todo o efeito a uma causa e a comprovar na relação de causa a efeito a existência de uma relação geral e necessária, e sem a sua fê inquebrantável em chegarem a descobrir a chave de todos os mistérios do mundo, pela observação imparcial das coisas e a força do conhecimento racional (JAEGER, 1986/2010, p.1003-4).

É precisamente essa noção de união entre a parte e o todo, entre a causa e o efeito aquilo que possibilitou o desenvolvimento da medicina grega para além das artes médicas de seu tempo (Cf.: JAEGER, 1986/2010, p. 1004). Trata-se de uma interpretação que se constitui pela premissa de um equilíbrio expresso na ideia de *isomoiria*: “(...) a 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). É junto dessa concepção que se situa a teoria humoral hipocrática. Nessa concepção, a saúde se refere a uma espécie de equilíbrio corporal, consiste no equilíbrio dos quatro fluidos ou “humores” principais do corpo: a bile amarela, bile negra, fleuma e o sangue¹¹⁶.

A saúde para os antigos gregos é compreendida, portanto, como resultado do perfeito equilíbrio de um determinado número de elementos, sendo o homem “saudável” a unidade organizada, e a doença, uma desorganização desse estado. Essa compreensão de saúde indica que

¹¹⁵ “(...) na mitologia grega, várias divindades estavam vinculadas à saúde. Os gregos cultuavam, além da divindade da medicina, *Asclepius*, ou *Aesculapius* (que é mencionado como figura histórica na *Iliada*), duas outras deusas, *Higieia*, a *Saúde*, e *Panacea*, a *Cura*. Ora, *Higieia* era uma das manifestações de *Athena*, a deusa da razão, e o seu culto, como sugere o nome, representa uma valorização das práticas higiênicas; e se *Panacea* representa a ideia de que tudo pode ser curado – uma crença basicamente mágica ou religiosa –, deve-se notar que a cura, para os gregos, era obtida pelo uso de plantas e de métodos naturais, e não apenas por procedimentos ritualísticos” (SCLIAR, 2007, p. 32).

¹¹⁶ “Galeno (129-199) revisitou a teoria humoral e ressaltou a importância dos quatro temperamentos no estado de saúde. Via a causa da doença como endógena, ou seja, estaria dentro do próprio homem, em sua constituição física ou em hábitos de vida que levassem ao desequilíbrio” (SCLIAR, 2007, p. 33).

deva haver um equilíbrio constante de um certo número de elementos compreendidos numa relação causal e geral de uma natureza humana, uma *Physis* total, ou seja, uma concepção normatizada de saúde baseada na concepção de *isomoria*. Não é difícil perceber para onde se remete essa noção isonômica de saúde. Seu próprio estatuto lógico leva a crer que deva haver uma ordem de funcionamento “normal” do corpo, e que deva haver, portanto um funcionamento ideal do corpo, ou melhor, que deva existir uma **saúde ideal**.

Platão é exemplar nesse sentido, particularmente no que consta à sua classificação dicotômica entre corpo e alma. E muito embora Platão não problematize diretamente a questão da saúde, sua divisão entre corpo e alma tornar-se-á o estatuto de referência para todas as concepções de funcionamento do corpo subsequentes. Junto do pensamento peculiar desse filósofo grego, a separação entre corpo e alma toma sua forma mais característica na história do ocidente: uma relação dualista em que a saúde fica restrita à classificação de segmentos estanques, corpo de um lado e alma do outro. Nessa perspectiva, um corpo é compreendido como um elemento diferente da alma, algo a ser cuidado pela fisiologia, ou pelos professores de ginástica e médicos, ao passo que a alma deveria ficar sob os cuidados dos homens que tratam do espírito: poetas, músicos e fundamentalmente filósofos. Como menciona W. Jaeger:

A nova época manifesta-se no aparecimento do médico, ao lado do professor de ginástica, no tocante à educação física, tal como paralelamente, no campo da educação espiritual, surge ao lado do músico e do poeta, como personagem de relevo, o filósofo (JAEGER, 1986/2010, p. 1002-3).

Em um registro muito próximo à dicotomia platônica, o suíço Paracelsus (1493-1541) reapropria junto da alquimia e da química do medievo tardio a compreensão de que as doenças eram provocadas por organismos externos ao corpo (Cf.: SILIAR, 2007, p. 33). Uma interpretação que, imbuída de um silencioso mecanicismo, ganhará crescente impulso junto de filosofias que compreendem o corpo humano como uma máquina¹¹⁷, como uma estrutura harmônica que possui uma “normalidade” de funcionamento. Na mesma ótica, Descartes irá sintetizar os princípios do mecanicismo e do racionalismo inaugurando a moderna separação entre natureza-objeto. Ele

¹¹⁷No início da modernidade, são as ideias de Newton (1642-1727) que rapidamente são transformadas em paradigmas do conhecimento sobre a natureza (Cf.: WEHLING, 2001, pp. 57-67). Sua *Principia Mathematica* estabelece o modelo de conduta para todas as ciências modernas: “a possibilidade de, pela observação e pela experimentação, traduzir cognitivamente as regularidades em leis” (WEHLING, 2001, p. 58). O empirismo baconiano (*Novum Organum*, 1620) e o desenvolvimento da mecânica cartesiana (*Discurso do Método*, 1637) são derivações diretas desse processo de esclarecimento sobre o mundo que tem como meta o conhecimento pleno da natureza e seu domínio.

corroborar também com o dualismo de fundo platônico entre mente-corpo; Desta forma, como a natureza, o corpo funcionaria como uma máquina, como um preciso relógio que possui uma silenciosa ordem de funcionamento. A saúde nesse caso seria uma espécie de “silêncio dos órgãos”¹¹⁸, o perfeito e silencioso funcionamento da máquina que, se não apresenta anomalias, funciona perfeitamente.

[...] 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** (grifo nosso) (DESCARTES, 1983, p. 63).

Contudo, é o contemporâneo de Nietzsche, Claude Bernard (1813-1878) que nos apresenta uma das interpretações de saúde mais comuns ao século XIX. A interpretação que compreende o funcionamento do corpo como uma relação de processos químicos. Nessa ótica, a saúde e anormalidade seriam a sustentação harmônica desses processos químicos, enquanto a doença seria o resultado de uma disfunção química, uma anormalidade. De um modo ou de outro, 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 interroge seguindo o método experimental com a ajuda de meios de investigação cada vez mais perfeitos” (BERNARD, 1966, p. 306). O refinamento inevitável do método científico e dos mecanismos de investigação tenderia a criar uma interpretação apropriada dessa dinâmica da química corporal que produzem estados de saúde e doença.

Não seria necessário muito esforço para que viéssemos a compreender que o que fala nesta acepção de saúde é algo muito similar àquela reconhecida necessidade de simplificação e conforto que busca apreender o inapreensível, o múltiplo e o devir em um conceito rígido e sólido; aquele tipo de interpretação comum à ciência que tenta “mumificar” e simplificar a própria vida com um conceito, com uma verdade¹¹⁹.

¹¹⁸ O conceito de “silêncio dos órgãos” pertence a François Xavier Bichat, (1771-1802). (Cf.: SCLIAR, 2007, p. 33).

¹¹⁹ Esse “progressivo” movimento de classificação científicista do que é – ou do que deve ser – a saúde marca o nascimento gradativo da compreensão contemporânea de saúde: a “definição negativa de saúde”, e que foi categorizada em 1977 numa curta frase por Christopher Boorse: “saúde é ausência de doença”. Apesar do claro anacronismo, a definição negativa de saúde possui elementos de semelhança com o que se entendia por saúde à época de Nietzsche. Em ambos os casos trata-se de uma definição de saúde que toma o corpo humano como um mecanismo, como uma estrutura nosológica que é capaz de providenciar uma verdade final e definitiva sobre o objeto observado. Assim, elabora-se uma

Claude Bernard e a interpretação de saúde novecentista carregam consigo um preconceito comum à maioria das noções de saúde, a interpretação dualista que dita uma oposição entre saúde e doença. Saúde e doença seriam termos antagônicos, incapazes de convivência, pois no espírito da oposição de Parmênides: ou se esta “doente”, ou se esta “não-doente”, não pode haver ponto de acordo.

Esse é o estatuto de construção do ideal de saúde moderno. Um ideário de saúde construído nos moldes da dicotomia entre saúde e doença, que imagina como seu destino a manipulação “racional” das estruturas que compõem o “mecanismo humano”, que tenta torna-lo o mais similar o possível da ideia, do seu ideal de saúde, de corpo, de vida. É nesse rumo que foi construída a definição de saúde contemporânea de Nietzsche.

Na interpretação nietzscheana, a entidade psico-fisiológica que chamamos de corpo, assim como grande parte de tudo que existe, – ao menos de tudo que tem história – não é apreensível à conceptualização senão através do “defeito hereditário dos filósofos”, a total “falta de sentido histórico” (HH, I, § 2). Pois conforme indicou em *Para Genealogia da Moral*: “todos os conceitos, nos quais se colige semioticamente um processo inteiro, esquivam-se à definição: **definível é somente aquilo que não tem história**” (GM, II, § 13). Assim também deve ser a saúde humana, simplesmente, “não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente” (GC, III, § 120).

Nesse sentido, saúde e doença deixam de ser entendidos como conceitos rígidos, e em decorrência também não podem ser tomados como entidades antagônicas. Nem a saúde pode ser tida como norma, nem a doença pode ser entendida como anormalidade; ambos correspondem a uma dinâmica, um fenômeno múltiplo que, “solidariamente” (WOTLING, 1995, p.122-3), deve ser remetido à multiplicidade que compõe o corpo.

regra universal do que deve ser entendido como saúde. Essa configuração de saúde estabelece ou pretende estabelecer um **padrão** de “normalidade” do funcionamento do corpo; qualquer fuga ao padrão é imediatamente conjecturada como anomalia, anormalidade, patologia, ou seja, doença. A definição de saúde como ausência de doença pode ser entendida como uma tentativa de normativamente classificar em “estados” ou “naturezas fixas” a entidade fisiológica complexa e múltipla que é o corpo humano. Nos manuais contemporâneos de língua portuguesa 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, “**Bom estado das funções orgânicas**, físicas e mentais” (MICHAELIS, 2008, p. 782). Já a noção de doença é assim descrita: “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 que a noção de saúde a vigorar na atualidade é aquela que advoga por uma completa oposição entre os termos saúde e doença, a saber, a definição negativa de saúde.

(...) a consequência 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. O trabalho do filósofo médico exige então uma profunda atenção às variações de grau, de dosagem relativa, que distinguem diferentes processos corporais (WOTLING, 1995, p.122-3).

Para Nietzsche, inexistente qualquer norma de saúde. Sendo mesmo a percepção dessa falta de norma – “a saúde” – a condição primeira para que qualquer possibilidade real de saúde possa ser experimentada; é claro, uma saúde não mais dicotômica, e que pode mesmo tomar a doença como parte de si. A ideia aqui é que somente depois de abandonado o ideal de saúde é que se torna possível conjecturar uma compreensão pessoal de saúde. Nesse sentido, é verdadeiro o paradoxo de que o abandono do ideal de saúde seja indispensável à saúde mesma. Nietzsche ilustra essa desconstrução do ideal de saúde no célebre aforismo abaixo:

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

Em suma, saúde e doença são fenômenos do corpo e “o corpo é um fenômeno múltiplo, composto por uma multiplicidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo” (DELEUZE, 1976, p. 33). É nesta medida que o médico filosófico pode afirmar “[...] não existir uma saúde em si”, mas somente um conjunto de variadas e possíveis saúdes, pois “[...] 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” (GC, III, § 120). Saúde e doença, para Nietzsche, correspondem a vivências concomitantes e não excludentes; convivem em graus e medidas diferentes num mesmo homem, numa mesma fisiologia, num mesmo corpo¹²⁰.

¹²⁰ A despeito de algumas tipologias raras que fisiologicamente já estariam desde o princípio dispostas à saúde e ou à doença como imperativos de sua própria condição fisiológica, o processo habitual é que ambas as disposições e “forças” caminhem junto, numa mesma moral, numa mesma cultura, num mesmo homem, numa mesma alma; assim como caminham numa mesma alma as conflituosas interpretações morais de “senhores” e “escravos” (Cf.: ABM, § 260).

E apenas então chegaria o tempo de refletir sobre saúde e doença da alma, e de situar a característica virtude de cada um na saúde desta: que numa só pessoa, é verdade, poderia parecer o contrário da saúde de uma outra. Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos prescindir da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sábia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso (GC, III, § 120).

Saudável na linguagem nietzscheana seria aquele capaz de descobrir sua própria configuração de saúde. Saudável também seria aquele que compreende a doença como parte da vida e não como uma negação e uma antítese à saúde. A “Grande Terapia” de Nietzsche, sua nova forma de experimento que é capaz de **digerir** o “mal-estar” causado pela castração moral dos afetos, não é uma extirpação da doença em prol de um novo ideal de saúde, é, por outro lado, um exercício de compreensão de que no animal humano habitam saúdes e doenças diversas, e que no exercício de uma “grande saúde” tem-se obrigatoriamente de passar por muitas saúdes, e mais ainda, muitas doenças.

A meta que direciona os experimentos de saúde nietzscheanos é a da experimentação. Experimentar muitas saúdes e doenças para sempre transfigurá-los em estimulantes para a vida.

3.1.2 Terapia, Tratamento e Cura

A palavra grega *θεραπεία* (Terapia) literalmente significa “curar”, “fazer sarar”. Na contemporaneidade os conceitos “terapia”, “terapêutica” e “tratamento” são todos descritos de forma similar, em geral, correspondem a uma “parte da medicina que se ocupa da escolha e administração dos meios de curar doenças”, ou ainda, cabe a noção de “receitas terapêuticas” (MICHAELIS, 2008, p. 854), um tratamento cuja prática consiste na aplicação de um “conjunto de meios terapêuticos, cirúrgicos e higiênicos de que lança mão o médico para a cura da doença ou dar alívio de seus sintomas” (MICHAELIS, 2008, p. 876). À época de Nietzsche a ideia que se tinha sobre terapia era basicamente a mesma: terapia significava “curar” ou fazer “sarar” algo que foi diagnosticado como doente, recobrar o estado de normalidade, a saúde perturbada pela doença.

No que se refere à filosofia, as artes terapêuticas e o desejo de “cura” sempre fizeram parte de sua história. A angústia e o sofrimento decorrentes da vida moral, a consciência da morte, do tempo e da finitude impuseram ao animal humano a necessidade de instrumentos de “cuidado” e manutenção dessa alma perturbada pelas fragilidades e vicissitudes da existência. A filosofia, que intensifica sua prerrogativa moral com Sócrates, assume imediatamente essa tarefa terapêutica de

“cuidado da alma”; ela terá a função de atuar como instrumento propedêutico e terapêutico contra o “mal-estar” dessa existência desagradável, mal vivida, desarmônica. Os filósofos, nesse sentido, representam na sua grande maioria a encarnação e a metáfora viva das expressões e formas do “bem viver”, assim eles também foram, de uma forma ou de outra, terapeutas e “terapeutas de si”.

Essa afirmação é corroborada pela própria história da filosofia. O cotidiano da seita pitagórica, por exemplo, consistia em uma dinâmica rígida de exercícios físicos e espirituais; a abstinência de comida em tempos de fartura tinha a função de preparar o corpo e o espírito para momentos de escassez; a prática do bom sono, o uso de incensos, perfumes, e músicas suaves tinham a função terapêutica de “purificar”. Na escola de *Cinosargo* a “vida de cão” dos cínicos também possui elementos prescritivos e terapêuticos: viver junto da natureza, medindo de forma adequada o prazer e o desejo seria uma das melhores formas de viver, um dos melhores caminhos para fazer lograr a *ataraxia*. A filosofia de *Stoa* é outro exemplo de pedagogias e receituários do “bem viver”: o afastamento da sociabilidade, exercícios físicos, dietas alimentícias e meditações também fizeram parte de suas prescrições terapêuticas. No limite, poderíamos afirmar que dentro de um horizonte bem específico, essa ligação entre filosofia e as “artes de cura” também sirva para o pensamento Nietzsche.

Nietzsche entende que a filosofia e a “artes de cura” sempre caminharam lado a lado, e ele demonstra isso em seu procedimento investigativo. Segundo o autor de *Zarathustra*, na história da filosofia e “(...) 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). Em seu diagnóstico, como já observamos, não é através de uma análise da verdade de um discurso que se sonda uma filosofia, mas indagando por suas motivações fisiológicas e afetivas, somente assim nos aproximamos das obscuras motivações dos filósofos. A origem de uma filosofia é sempre revelada pelos “sintomas do corpo” (GC, Prólogo, § 2). Seguindo o rastro desses sintomas Nietzsche pôde afirmar terem sido os filósofos em sua maioria homens doentes; homens que construíram seus “majestosos edifícios morais” (A, Prólogo, § 3) sobre a debilidade de seus corpos doentes.

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).

Para Nietzsche, na história da filosofia os casos mais frequentes são os casos em que “as crises fazem filosofia” (GC, Prólogo, § 2). Na verdade, a filosofia conta uma história que sempre esteve impregnada de um verdadeiro “ar de hospício” e “hospital” (GM, III, § 14), uma verdadeira *folie circulaire*¹²¹ (loucura circular) de homens debilitados que filosofam a partir de suas “deficiências” (GC, Prólogo, § 2), “talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia” (GC, Prólogo, § 2).

Filosofia e terapia caminham lado a lado e quase sempre, os filósofos inventam suas filosofias a partir da necessidade de seus corpos. Na grande maioria dos casos sempre se filosofou por “necessidade”, pelas necessidades que tem homens doentes de fazer de sua filosofia: remédio, bálsamo, refúgio e conforto.

Pois bem, se é assim, se o tom terapêutico presente em algumas filosofias é produto direto da debilidade e deficiência de seus autores, não seria possível afirmar que esse também seja o caso da filosofia de Nietzsche? Poderíamos compreender o tom terapêutico e curativo dos escritos de Nietzsche – como é o caso dos seus prefácios de 1886 – como o desejo de um combalido que quer se curar? Queria o “médico-filósofo” (GC, Prólogo, § 2), como “doente”, apenas se “curar”?

Poderíamos responder essas questões com um sim e um não para cada uma delas. De fato, o filósofo Nietzsche também não pode escapar ao escopo de sua própria interpretação, também ele filosofa a partir do corpo, a partir de suas experiências e vivências. Nesse caso, não é possível negar que o homem fisicamente debilitado Nietzsche também queira se curar; mas do que? Do que Nietzsche queria se curar?

Nos seus escritos, os anseios pela “cura e restauração própria” (HH, Prólogo, § 1) são frequentes. Em *Assim falou Zaratustra* o filósofo irá exortar a figura do médico que “**cura a si próprio**”¹²² [grifo nosso] (ZA, Da virtude dadivosa, § 2). Nos prefácios às novas edições de 1886 o tom terapêutico dos escritos de Nietzsche é ainda mais evidente; no novo prefácio ao segundo volume de *Humano* diz: “Meus escritos falam apenas de minhas superações (...) eles sempre falam do que ‘deixei para trás’” (HH-OS, Prólogo, § 1); mais à frente neste mesmo aforismo ele

¹²¹ O conceito de *folie circulaire* pode ser remetido diretamente à obra *Dégénérescence et criminalité* de Charles Feré (Paris, 1888) (Cf. Nota 55 da tradução de *O Anticristo* de Paulo César de Souza). Apesar do conceito ser retrodatado ao ano de 1888 o utilizamos aqui em ligação com a ideia expressa no prefácio d’A Gaia Ciência onde Nietzsche indica que na maioria dos casos da história da filosofia são as deficiências que filosofam. É desse modo que apontamos a história da filosofia como uma verdadeira “*folie circulaire*” de homens degenerados.

¹²² “Médico, ajuda a ti mesmo: assim ajudará também teu doente. Seja essa a tua melhor ajuda, que ele veja com seus olhos aquele que cura a si próprio” (ZA, Da virtude dadivosa, § 2).

complementa o tom “curativo” do texto: “o que disse contra a ‘enfermidade histórica’, disse como alguém que de forma lenta e laboriosa aprendeu a dela se **recuperar** (*Genesen*) (...)”¹²³ (HH-OS, Prólogo, § 1). No aforismo subsequente, irá afirmar que o segundo livro de *Humano, demasiado humano* é a “continuação e reiteração, ao mesmo tempo, de uma **cura** espiritual (*Geistigen Kur*), ou seja, do **tratamento** antirromântico (*Antirromantischen Selbstbehandlung*) que meu próprio instinto, permanecendo sadio, inventara e prescrevera para mim (...)”; ali falaria acima de tudo uma “doutrina de saúde” (HH-OS, Prólogo, § 2), como também “o caminho para uma **nova saúde**” (HH-OS, Prólogo, § 6). No prefácio à *Gaia Ciência* ele apresenta em minúcias ao seu leitor o processo de experimentação com a doença e recuperação da saúde que vivenciou (FW, Prólogo, § 2). Também, no prefácio à reedição do primeiro volume de *Humano, demasiado Humano*, descreve sua filosofia como um exercício de experimentação de saúdes e doenças, como um processo de “convalescença” (HH, Prólogo, § 5), como “uma cura radical de todo pessimismo”, sua “sabedoria de vida [estaria] em **receitar para si mesmo** a saúde em pequenas doses e muito lentamente” (HH, Prólogo, § 5)¹²⁴.

É inegável, portanto, que nos escritos de Nietzsche exista um tom terapêutico, afinal, o próprio filósofo nos diz que sua maior “vivência” (*Erlebniss*) foi “a história de uma enfermidade e uma recuperação (*Genesung*), pois terminou numa recuperação (*Genesung*) (...)”¹²⁵ (HH-OS, Prólogo, § 6). Mas do que se trata essa “recuperação”?

A “terapia”, “cura”, “recuperação”, e “convalescença” de que Nietzsche fala pode ser dividida em dois segmentos principais: um primeiro, ligado à condição física do filósofo Nietzsche, ao seu processo de recuperação física, e um segundo, mais importante, relacionado à prerrogativa filosófica e moral que ele identifica como doença.

¹²³ Neste aforismo esperaríamos encontrar a palavra alemã *Kur* (Cura), no entanto, o que se observa é a palavra *Genesen* (Recuperação). Paulo César de Souza realiza essa transição sem aparentes problemas apresentando a palavra *Genesen* como “cura”. Embora essa tradução não apresente grandes problemas para a maioria dos leitores, pois de fato o sentido de *Genesen* (Recuperação) remete à ideia de cura preferimos manter o termo numa tradução mais literal. O que entendemos que não interfere no tom “terapêutico” expresso claramente no aforismo.

¹²⁴ Não devemos ler os prefácios de 1886 como apenas “prefácios”, como comentários de Nietzsche às suas antigas obras, mas, assim como em *Ecce Homo*, como parte de seus escritos que fazem filosofia e, ao mesmo tempo, comentam suas obras. Voltaremos a abordar com maior rigor o tom terapêutico dos prefácios de 1886 assim como outros momentos em que o tom médico Nietzsche parece se sobressair. Neste momento, devemos apenas observar que elementos terapêuticos e curativos parecem ser parte integral de sua filosofia.

¹²⁵ Aqui novamente substituímos a tradução de Paulo César de Souza de *Genesung* como “Cura”, por “Recuperação”.

A primeira forma de “cura”, aquela ligada a saúde pessoal do próprio Nietzsche, apresenta elementos que tornam distintas a arte terapêutica de Nietzsche e a peculiar forma de proceder dos filósofos “terapeutas de si”. Nietzsche foi um homem fisicamente doente, contudo, no seu caso não são as deficiências que filosofam, mas seu “instinto de vida”, algo que “meu próprio instinto, permanecendo sadio, inventara e prescrevera para mim” (HH-OS, Prólogo, § 2).

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).

Apesar de sua condição física, a disposição de Nietzsche e de sua filosofia sempre foi a de um exercício de combate à morbidez, à tísica e ao torpor comum aos doentes. A saúde instável do filósofo de *Basel* não produziu o torpor e o pessimismo que foi comum a muitas filosofias (Cf.: GC, Prólogo, § 2), exatamente o contrário, possibilitou que mesmo “um ser subterrâneo” (A, Prólogo, § 1) como ele afirmasse a vida. A diferença nesse caso é que “num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças” (GC, prólogo, § 2).

O primeiro necessita da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos (GC, prólogo, § 2).

Ainda poderíamos mencionar como elemento distintivo da “arte de cura” de Nietzsche o seu entendimento peculiar da relação entre doença, saúde e cura. À ótica das tradicionais terapias filosóficas, um tratamento eficaz seria aquele que é capaz de “curar”, que é capaz de prescrever “receitas terapêuticas” com a finalidade de eliminar ou amenizar os sintomas de uma determinada “doença do espírito”. Nesse caso, a ideia de cura e tratamento é alocada naquela mesma oposição dicotômica entre saúde e doença que já mencionamos. Tratar algo significaria nessa ótica “dar alívio” e, preferencialmente, eliminar qualquer vestígio daquela desordem do estado de normalidade reconhecida como doença. Essa não parece ser a forma de proceder do filósofo alemão:

Vê-se que eu não gostaria de despedir-me ingratamente daquele tempo de severa enfermidade, cujo benefício ainda hoje não se esgotou para mim: assim como estou plenamente cômico das vantagens que minha instável saúde me dá, em relação a todos os

robustos do espírito. Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias (...) (GC, Prólogo, § 3).

Se para Nietzsche deve ser aplicada uma nova postura junto dos termos saúde e doença, assim também deve ser junto da ideia de tratamento. Como não há norma de saúde, também não pode haver modelo terapêutico, prescrição, ou receita. A “terapia nietzscheana” assume, portanto uma postura não-dualista e não-dicotômica da perspectiva do corpo, entendendo que toda forma de “cura” deva ser resultado de experimentações com a própria doença e não sua eliminação por completo. Em momentos de debilidade fisiológica o filósofo deve trazer toda sua curiosidade filosófica para a doença, aprender a experimentar por outra ótica, ver como doente, e não permitir que seu espírito se torne taciturno, pois justamente essa incapacidade de compreender a doença como parte integral da vida é a prerrogativa dos “filósofos terapeutas de si”, pois estes querem somente a saúde, querem se “curar”, mas assim o que querem porque são sofrendores, porque são homens desesperados, incapazes de aproveitar ou mesmo perceber a doença como algo positivo.

O segundo aspecto da terapia nietzscheana corresponde ao que chamamos de a “Grande Terapia” de Nietzsche, sua “cura” (*Kur*) e “recuperação” (*Genesen*) do adoecimento psicológico e moral criado pela moral da castração. Trata-se de um procedimento que tem sua mais clara expressão como um processo de sublimação e transfiguração dos valores e modos de proceder daquela moral que quer cultivar um tipo de homem doente. Todavia, acredito que ainda não seja este o melhor momento para começarmos a tratar da “Grande Terapia” de Nietzsche. Muitas questões ainda se interpõem à descrição deste processo. Para que isso ocorra, para que possamos responder a questão que cerca a “Grande Terapia” nietzscheana temos, por exemplo, de definir o sentido de “Grande” (*Grosse*) nos escritos de Nietzsche, temos de observar com mais atenção como o próprio Nietzsche apresenta este processo de cura e recuperação utilizando diferentes conceitos. Estes são os temas abordados nas seções que seguem e que compõem a segunda parte deste capítulo.

Contudo, antes de prosseguirmos com a investigação devemos deixar o mais claro o possível que na perspectiva nietzscheana não há qualquer possibilidade de se compreender a noção de terapia como uma forma de negação, castração, e extirpação da doença. Se a proposta da “Grande Terapia” que vislumbramos em Nietzsche perscrutasse por uma “cura” no sentido da extirpação total dos predicados morais cristãos, o esforço nietzscheano seria apenas mais uma construção moral dentre tantas. Nada mais que uma nova forma de edulcoração moral que se pretende melhor que aquela interpretação anterior.

3.2 DA TERAPIA À “GRANDE TERAPIA”

As seções anteriores deste capítulo apresentaram algumas das peculiaridades da interpretação de Nietzsche e o sentido habitual de conceitos como saúde, terapia e cura. A intenção que motivou a sua criação a de foi preparar o leitor para uma correta apreensão da “grande terapia” que é discutida nesta parte do texto. Aqui, chamamos o processo de recuperação¹²⁶ comum à filosofia de Nietzsche de “Grande Terapia”, pois o entendemos como um processo de transfiguração dos resultados da moral da castração e das formas de terapia e tratamento que foram cultivadas, receitas e prescritas aos homens de até então. A “grande terapia” de Nietzsche, apresentada nas seções que seguem, pode ser entendida como um lento e gradual processo de experimentação; uma terapia que é aplicada como um processo de digestão e transfiguração das experiências de Nietzsche com a “cura” e “aparência de cura” (CI, II, § 9) do “castracionismo” (CI, V, § 1) cristão, cuja meta é uma vida decadente.

3.2.1 A transfiguração conceitual do adjetivo *Grosse*

Nietzsche tem como adendo à sua prática filosófica algo que ficou conhecido por seus interpretes como “fluidez de sentidos” (Cf. PASCHOAL, 2009, p. 21). Trata-se basicamente de uma ressignificação de conceitos, um movimento de “transformação conceitual” (PASCHOAL, 2009) e de significados que desconectam o sentido original da palavra para um sentido completamente diverso. Dessa forma, um conceito tradicional acaba por receber uma nova roupagem, algumas vezes, completamente diversa àquela que a tradição lhe reservava.

Diferente das filosofias que operam por entidades conceituais com um fundo de verdade intrínseco a elas¹²⁷, Nietzsche compreende que os conceitos são criados dentro de um horizonte

¹²⁶ Esse processo de “recuperação” é apresentado por Nietzsche em diversos momentos de seus escritos, em Zaratustra, nos prefácios de 1886, em Além de Bem e Mal, na Genealogia, assim como de forma tácita em algumas obras de 1888 como é o caso de O Anticristo, O Caso Wagner e em alguns poucos aforismos de O Crepúsculo dos Ídolos.

¹²⁷ Seja com a “razão”, a “alma”, a “mente”, ou o “corpo”, o fato é que em grande parte da história da filosofia conceitos foram entendidos como coisas, como entidades físicas ou metafísicas em que uma unidade de sentido (o conceito) corresponde à verdade. A rigidez de um conceito e sua correspondência a um estatuto de verdade tem – como já mencionamos diversas vezes – a função de confortar, de criar um segmento interpretativo em que o conhecimento humano possa se dizer universal, constante, já conceituado. Essa forma de interpretar e tratar a linguagem opõe-se diametralmente à prática nietzscheana de filosofar.

histórico e temporal, como ferramentas da linguagem, e que, enquanto linguagem, deve ser identificado por sua marca mais característica: a transitoriedade. Por exemplo, de um modo metafórico ele afirma: “da mesma forma que as palavras, os conceitos são como bolsos, nos quais se guardou ora isto, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez! (HH-AS, § 33). Portanto, é somente como uma ferramenta e não como uma “entidade” ou “verdade” que Nietzsche compreende um conceito.

Seguindo essa linha de raciocínio, é possível instrumentalizar significações e assim fazer com que um conceito antes rígido assuma a fluidez de um novo significado quando necessário e ainda outro, e mais outro, pois se desconstruo a rigidez dos conceitos como entidades imutáveis, posso dar-lhes a forma que melhor me couber¹²⁸. Como afirma Oliveira:

(...) *dizer*, para Nietzsche, é *transliterar* sentidos antes considerados unívocos, colocando na palavra, em seu des-limite, mais do que a palavra tem. *Escrever* é *criar* sentidos. *Filosofar* é *re-interpretar* e superar a semântica habitual e, por isso, todo *conceito* é reconhecido como *avaliação*, ou seja, no seu sentido exato remete a uma avaliação, apreciação, opinião, juízo, emissão de parecer. Como consequência dessa estratégia, a filosofia passa a ser entendida como experimental (e não dogmática), na qual o *nomear* é considerado, no horizonte dos afetos, como regulação interpretativa da dinâmica de forças constituintes da vida (OLIVEIRA, 2011, p. 112).

É nesse *leitmotiv* que o adjetivo “grande” [*Grosse*] deve ser compreendido nos escritos de Nietzsche; como um elemento de “transliteração conceitual” (OLIVEIRA, 2011, p. 112) em que o conceito assume um papel diferente do seu uso habitual, neste caso, não apenas como adjetivo de grandeza e tamanho, mas como um prefixo revalorador.

Em geral, aquilo que é prefixado pelo adjetivo *Grosse* em Nietzsche – “Grande Política” (*Grosse Politik*), “Grande Razão” (*Grosse Vernunft*), “Grande Saúde” (*Grosse Gesundheit*), “Grandes Homens” (*Grosse Männer*), “Grande Arte” (*Grosse Kunststufen*) – expressa uma transfiguração do seu sentido original. Na maioria das vezes, Nietzsche utiliza o termo “grande” com um sentido positivo, como algo que se deve almejar, ou que apresenta uma configuração mais rica e complexa que o significado original do termo; isso ocorre, pois a maioria dos conceitos que são transfigurados por Nietzsche (saúde, política, razão, etc.) são conceitos criados dentro da esfera do

¹²⁸ Uma analogia comumente feita pelo professor A. Edmilson Paschoal em suas discussões sobre a transfiguração conceitual de Nietzsche no curso de pós-graduação da PUC-PR é a da figura do andarilho. Um andarilho ao caminhar por uma trilha na mata encontra uma fita amarrada em uma árvore, este, ao se perguntar pelo significado da fita imagina uma série de hipóteses, um caçador a teria colocado, um grupo de escoteiros, um caminhante como ele? Todavia, independente do seu significado original, aquele símbolo agora é ressignificado pelo andarilho, agora ele representa o que o andarilho deseja.

dualismo e do idealismo, de tal forma, que não seria possível a sua utilização sem uma transfiguração do seu significado original. Isto pode ser facilmente observado junto da noção de saúde, pois se no *lato sensu* a saúde é uma oposição à doença, para Nietzsche, a “grande saúde” é um exercício de experimentação mútuo e contínuo de saúde e doença. Nesse horizonte, a definição tradicional de saúde não serve mais para dizer o que é, em sentido nietzscheano, a saúde; é indispensável, portanto, transfigurar o sentido de saúde em “grande saúde”.

Segundo Oliveira, o que é “grande” para Nietzsche tende a expressar uma superação, algo que foi capaz de ultrapassar o sentido habitual de uma noção ou conceito:

Partimos da hipótese de que essas noções, amparadas pelo adjetivo aumentativo, expressam 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. Ou seja, o que é *grosse* aparece como resultado da radicalização daquilo que é *kleine* e de sua superação. O uso desse “procedimento” faz com que a filosofia de Nietzsche se apresente como um inflexível exercício de pensar *para além* da moralidade: o que é *grande*, no geral, é expressão daquilo que superou o que é *pequeno*, vivenciado de forma tão absoluta e incondicional que conquistou a sua suplantação e ultrapassamento (OLIVEIRA, 2011, p.112).

Sendo assim, o uso nietzscheano do adjetivo “grande” nos permite levantar a hipótese de que tudo aquilo que é adjetivado pelo termo “grande” tem por condição a exemplificação de um “*pathos* de distância” que separa o conceito, agora transfigurado, daquele seu referencial tradicional dualista. Esse prefixo passa a designar um novo acordo, uma nova interpretação do trato dos conceitos que, mais honesta, apela à historicidade e compreende que a dinâmica das relações de poder também se estende ao universo da linguagem e da criação de conceitos. Conceitos são criações morais, não coisas ou entidades com uma verdade correspondente, portanto, devem se dobrar ao universo de transitoriedade e relações de poder como tudo que é humano.

O uso do adjetivo *grosse* tornou possível: a) compreender que conceitos não correspondem a verdades ou entidades; b) valorizar a multiplicidade e as oposições como elementos fundamentais a toda forma de vida, pois os conceitos nietzscheanos precedidos do adjetivo “grande” geralmente indicam estados múltiplos de experimentação; c) também possibilitou a reinserção do universo da linguagem e da criação de conceitos ao contexto histórico e temporal em que eles foram criados; d) assim como, a indicação de que é possível, e por vezes necessário, ultrapassar o sentido habitual de um conceito.

No caso exemplar da saúde, ou melhor, da “grande saúde”, o adjetivo *grosse* passa a figurar como uma total reorganização do que se entende por saúde. A “grande saúde” diferente do

referencial anterior de saúde – que compreende a saúde como oposta à doença – ilustra o exercício de uma “nova saúde” (GC, V, § 382), uma saúde que é capaz de: “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*” (EH, Por que sou tão sábio, 1). Esse é o exercício de experimentação que a “grande saúde” exemplifica. Uma “nova saúde” (GC, V, § 382) que não estanca em uma dicotomia entre saúde e doença, mas, pelo contrário, compreende que o exercício de uma “grande saúde” está na experimentação com os estados mutáveis que a vida humana proporciona.

Já que não existem normas ou ideais de saúde fora as características mais fundamentais da natureza, como a transitoriedade, tanto a saúde como a doença tem de ser compreendidos como exatamente o que são: humanos. 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, V, § 382).

No entanto, o termo grande saúde apresenta junto dos escritos de Nietzsche algumas questões que ainda não levamos à discussão. Assim, entendemos que o tema da grande saúde necessita ser observado com mais atenção, particularmente no que se refere a sua ligação com a hipótese que este trabalho defende: a “Grande Terapia” de Nietzsche. É isto o que pretendemos discutir nas linhas que seguem.

3.2.2 O Paradoxo da Grande Saúde

O que motivou a escritura das linhas que seguem foi a situação paradoxal que o conceito de grande saúde assume quando aproximado da hipótese da “grande terapia” nietzscheana, particularmente, no que se refere à má-compreensão que o termo grande saúde é capaz de produzir quando identificado apenas como um pressuposto fisiológico.

Geralmente o conceito “grande saúde” é associado de forma direta à noção de um “pressuposto fisiológico” como é o caso do pressuposto fisiológico de Zarathustra (Cf.: EH, Zarathustra, § 2). Todavia, como já comentamos em nosso primeiro capítulo, essa interpretação pode levar a uma perigosa naturalização dos escritos de Nietzsche. Isso ocorre, pois ao aceitarmos a hipótese de que uma disposição para o saudável é a única “condição” para a experimentação da “grande saúde”, estaríamos também concordando com a hipótese de que não há qualquer possibilidade de terapia em Nietzsche, mas somente, como interpreta “o típico catedrático alemão”

(EH, Humano, demasiado humano, § 6) uma forma superior de “*Réalismo*” (EH, Humano, demasiado humano, § 6). O perigo da radicalização da tese de que a condição para o experimento da grande saúde é apenas “ser no fundo sadio” (EH, Por que sou tão sábio, § 2) é a derradeira conclusão: se assim o é, para quê filosofar? Pois, se já se é sadio, digamos, por “natureza”¹²⁹, não seria a filosofia Nietzsche apenas um conglomerado de exortações de qualidades pessoais?

Ora, esse não parece ser exatamente o caso na citação abaixo:

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).¹³⁰

De fato é inegável que para Nietzsche existe sim um “pressuposto fisiológico”, “uma tenaz *vontade de saúde*” (HH, Prólogo, § 4) que se apresenta como condição para toda e qualquer forma de experimentação da grande saúde, no entanto, nossa hipótese é que essa condição por si só não estabelece garantias e certezas à experimentação daquele “cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes” (GC, V, 382), para tal, seria necessário, senão indispensável, não somente uma disposição fisiológica para tal, mas uma arte terapêutica própria do convalescente. O fato de “ser no fundo sadio” não é garantia da experimentação da grande saúde, pois embora seja condição para tal, o médico ainda tem de “tomar a si mesmo em mãos”, ou seja, tem de aplicar sobre si, os remédios e técnicas de cura aprendidos em batalhas anteriores. Ser sadio é condição para uma grande saúde na mesma medida em que o são também as artes de cura. Nessa linha de raciocínio não haveria uma oposição entre “natureza” e “terapia”, mas uma relação de complementariedade.

A tese aqui é a de que a noção de grande saúde permite a Nietzsche conjecturar, na contramão de todo pensamento linear e causal, a dissolução das estruturas de correspondência entre o potencial de uma saúde e o processo de sua construção. Esse termo, a nosso ver, acaba por

¹²⁹ Se assim o fosse o *laissez aller* deveria ser a meta de toda natureza bem lograda, pois já se dispõe de um “fundo” de saúde.

¹³⁰ Devemos lembrar que para que se possa ser de fato “sadio” – necessita-se que se tome a disposição nietzscheana transfigurada de saúde – “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).

desarranjar por completo o raciocínio causal que hipoteca um caminho linear entre doença, recuperação e saúde. A partir desta nova perspectiva o pressuposto fisiológico e o exercício de curar a si mesmo passam a ser parte de um mesmo experimento: a grande saúde. “Reestabelecimento” e “recuperação” (*Genesung*) para Nietzsche sempre significou um longo processo de experimentação, um experimento guiado de forma simultânea pelo impulso à saúde e pela experiência do médico que cura a si mesmo:

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).

Essa tese, que une uma “disposição fisiológica” com uma “práxis”, tenta demonstrar que no que se refere à interpretação nietzscheana de saúde, o que se observa na maioria dos casos é a indissociabilidade entre uma “disposição fisiológica”, uma “terapia” e aquilo que seria o “resultado” da terapia: todos correspondem ao experimento da grande saúde. É desse modo que podemos compreender a citação que diz que para experimentar a grande saúde “(...) seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma grande saúde!...” (GM, II, § 24). Ela (a grande saúde) seria paradoxalmente, a condição e a meta daquela “vivência mais sua” (GC, V, § 382).

No aforismo 382 de *Gaia Ciência* denominado “A grande saúde”, Nietzsche comenta:

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, **nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora.** Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias desse “mediterrâneo” ideal [...] para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, 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... [grifo nosso] (GC, V, § 382).

Esse breve trecho do aforismo endossa nossa hipótese. O “novo fim” que busca o navegador desse “mediterrâneo ideal” é precisamente a experimentação de uma grande saúde, a mesma grande saúde que é “necessária” para que essa aventura se inicie e seja sequer cogitada. A grande saúde é não apenas condição de uma nova vivência calcada na possibilidade de experimentar e lançar-se perigosamente como “náufrago” neste “mediterrâneo ideal”, mas é na mesma medida, a “paga” (GC, V, § 382) por uma vivência que se lança à aventura e ao desconhecido; ela é a bússola moral para

viajantes intrépidos do “mar aberto”, mas é também a recompensa daqueles que buscam por um “um novo fim” (GC, V, § 382), para aqueles “(...) cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes, (...) para isso necessita mais e antes de tudo de uma coisa, *a grande saúde*” (GC, V, § 382).

Para tal “saúde”, faz-se necessário uma grande saúde isto é fato, mas igualmente, demanda um conjunto de saberes adquiridos através do tempo, nas severas batalhas e tempestades pelas quais teve de passar todo espírito de grande saúde, necessita dos saberes de um médico que habituou-se a curar a si mesmo, que se tornou um grande conhecedor das técnicas de cura e pôde, sempre mais uma vez, como convalescente, receitar a si mesmo (Cf.: GC, V, § 357).

No limite, a “grande saúde” deve ser entendida como uma *práxis*, como um longo processo de experimentação e convalescença, um processo em que a disposição para a vida é necessária e até mesmo crucial, mas que não pode de forma alguma ser compreendida fora do universo da experimentação, do tratamento que se faz necessário a todo tipo de homem disposto a experimentar algo dispar do que foi produzido por toda moral até então.

3.2.3 A Grande Liberação: a práxis terapêutica de Nietzsche

Neste item pretendo demonstrar que o processo exemplificado no segundo prefácio¹³¹ à *Humano, demasiado humano* como a “grande liberação” (HH, Prólogo, § 3) corresponde à

¹³¹ 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); de nossa parte, temos ressalvas com relação a uma “autobiografia filosófica” de Nietzsche, porém, concordamos com a afirmação de Burnett, particularmente 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 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 Zaratustra, acima de tudo, sua “transvaloração de todos os valores”: “Os prefácios dariam ainda instrumental para o entendimento da sucessão dos seus escritos; o Zaratustra 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

descrição de uma arte de cura empreendida por Nietzsche sobre si mesmo, um exercício terapêutico correspondente e correlato ao experimento da grande saúde.

Do terceiro ao oitavo aforismo do prefácio à *Humano* é o percurso daquilo que Nietzsche chama de a “grande liberação” o objeto central das discussões. Trata-se de um processo de liberação do espírito que, da “rebeldia” (HH, Prólogo, § 3) à “grande saúde” (HH, Prólogo, § 4), ilustra um processo de cura e recuperação que pressupõe alguns caminhos obrigatórios, algo que, a nosso ver, se configura como um exercício, uma práxis terapêutica que o médico teve de impor a si mesmo.

No aforismo que abre a discussão sobre a grande liberação, Nietzsche se pergunta: “o que liga mais fortemente? Que laços são quase indissolúveis?”. Sua resposta é imediata: “os deveres”; os laços morais nos quais um homem é criado, onde adquiriu seu senso de justiça e sua ligação com uma tradição; esses são geralmente os referenciais dentro dos quais são inventados o caráter e a “identidade” de uma alma. Se observarmos com atenção o aforismo abaixo, será possível notar que ali é descrito o início de procedimento terapêutico, no caso, iniciado pela tomada de consciência, pelo diagnóstico bem acertado que, como já mencionamos, é condição e parte integral da grande terapia nietzscheana.

Pode-se conjecturar que um espírito no qual o tipo do “espírito livre” deva algum dia tornar-se maduro e doce até a perfeição tenha tido seu evento decisivo numa grande liberação, e que anteriormente parecesse ainda mais atado e para sempre acorrentado a seu canto e sua coluna. **O que liga mais fortemente? Que laços são quase indissolúveis?** Para homens de espécie mais alta e seleta serão **os deveres**: a reverência que é própria da juventude, a reserva e delicadeza frente ao que é digno e venerado desde muito, a gratidão pelo solo do qual vieram, pela mão que os guiou, pelo santuário onde aprenderam a adorar – precisamente os seus instantes mais altos os ligarão mais fortemente, os obrigarão da maneira mais duradoura. A grande liberação, para aqueles atados dessa forma, vem súbita como um tremor de terra: a jovem alma é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe – ela própria não entende o que se passa. Um ímpeto ou impulso a governa e domina; uma vontade, um anseio se agita, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos. “Melhor morrer do que viver aqui” – é o que diz a voz e sedução imperiosa: e esse “aqui”, esse “em casa” é tudo o que ela amara até então! 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

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 aqueles 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. Nossa leitura corrobora, portanto com a hipótese de que os novos prefácios devem ser entendidos como um complemento, um comentário e uma ilustração do projeto de transvaloração dos valores, precisamente por isso os tomamos como objeto de discussão nesta seção.

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 [grifo nosso] (HH, Prólogo, § 3).

O primeiro passo da “grande liberação” consiste justamente de um bem acertado diagnóstico do que foi vivenciado, daquele “gesto e olhar profanador para trás, para onde até então amava e adorava (...)” (HH, Prefácio, § 3), na desconfiança frente aquilo que até agora se conhecia como “eu”¹³².

Esse evento traumático, definido por Nietzsche como um “tremor de terra” (HH, Prefácio, § 3) tem um aspecto positivo, ele representa uma vitória, uma vitória sobre as correntes que o atavam fortemente ao “seu canto e sua coluna” (HH, Prefácio, § 3), uma vitória sobre aqueles velhos deveres, sobre aquela velha moral que adorava. Essa primeira vitória, ainda mais próxima de um grito de rebeldia que de um projeto, não consiste precisamente na criação de novos valores – pois “é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde” (HH, Prefácio, § 4) –, mas é a criação daquele primeiro espaço necessário a qualquer nova perspectiva. Esse primeira rebeldia, esse primeiro “gesto e olhar profanador para trás” (HH, Prefácio, § 3) é a ilustração do primeiro passo necessário à transvaloração e “maturação”¹³³ do espírito livre: a abertura para o novo.

Esse cenário de rebeldia e abertura para o novo já foi antes observado por Nietzsche, não por acaso, na figura do rugido de um leão:

(...) 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?

¹³² “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” (Za/ZA, “Das três transformações”).

¹³³ “Maduro” (Cf.: HH, Prefácio, § 3).

Criar novos valores – disso nem mesmo o leão ainda é capaz: mas criar liberdade para nova criação – disso é capaz a potência do leão. [grifo nosso] (ZA/ZA, “Das três transformações”)¹³⁴.

É inegável que a descrição da transformação do espírito em leão é absolutamente similar à narrativa iniciada no § 3 do prefácio de *Humano*. Em ambos os casos são descritos uma grande sensação de vitória, uma vitória “enigmática, plena de questões, questionável”, que se revela no “íntimo” como um sentimento de “alegre tremor” (HH, Prefácio, § 3), e que é agora pautada pela pergunta: Para onde ir agora que tenho aberto um novo e imenso horizonte de possibilidades? Pois se já não pode mais contar com o conforto da velha moral, tudo agora é novo; tem-se à frente, “mar aberto” (GC, V, § 382).

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! Ele vagueia cruel, com avidez insaciada; o que ele captura, tem de pagar a perigosa tensão do seu orgulho; ele dilacera o que o atrai. Com riso maldoso ele revolve o que encontra encoberto, poupado por algum pudor: experimenta como se mostram as coisas, quando são reviradas. Há capricho e prazer no capricho, se ele dirige seu favor ao que até agora teve má reputação – se ele ronda, curioso e tentador, tudo o que é mais proibido. Por trás do seu agir e vagar – pois ele é inquieto, e anda sem fim como num deserto – se acha a interrogação de uma curiosidade crescentemente perigosa. "Não é possível revirar *todos* os valores? e o Bem não seria Mal? e Deus apenas uma invenção e finura do Demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, por isso mesmo não somos também enganadores? Não *temos* de ser também enganadores?" – tais pensamentos o conduzem e seduzem, sempre mais além, sempre mais à parte. (HH, Prefácio, § 3).

“Criar novos valores – disso nem mesmo o leão ainda é capaz” (ZA, “Das três transformações”). Aqui a ligação entre a rebeldia presente na grande liberação e na figura do leão vem de encontro à nossa hipótese: **uma disposição fisiológica para a saúde não é garantia de grande saúde**. Essa habilidade não parece ser o resultado de uma simples eventualidade ou disposição natural, pelo contrário, a habilidade de criar valores e de ser “mestre do espírito livre” (HH, Prefácio, § 4) é o resultado de anos de experimentações. A disposição para a saúde não é garantia de um caminho acertado, pois é sempre constante “(...) o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em um canto” (HH, Prefácio, § 4).

¹³⁴ Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, Coleção Os Pensadores, p. 230.

É seguindo esse raciocínio que levantamos a hipótese de uma práxis terapêutica nos escritos de Nietzsche. Um exercício de experimentação que precisa daquela “tenaz vontade de saúde” (HH, Prefácio, § 4) e rebeldia comum ao leão e ao movimento da grande liberação, mas que em mesma medida, necessita “também autodomínio e disciplina do coração” (HH, Prefácio, § 4).

Nietzsche corrobora essa hipótese ao afirmar que o percurso da grande liberação é acima de tudo um “longo caminho” (HH, Prólogo, § 4). Ele descreve esse caminho como um “isolamento doentio”, um “deserto” de anos de experimento marcados pela lentidão e pelo aprendizado gradual sobre suas vivências e seu corpo (Cf.: HH, Prólogo, § 4). É justamente essa noção de trajeto e de um aprendizado oriundo “desses anos de experimento” (HH, Prólogo, § 4) o que nos transmite a ideia de uma práxis nietzscheana. Uma práxis que aqui chamamos de “terapêutica” somente porque o resultado dessa experiência é classificado pelo próprio Nietzsche como “uma cura radical” (*Gründliche Kur*) (HH, Prefácio, § 5).

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** [grifo nosso] (HH, Prefácio, § 5).

Assim, se pudermos tomar como válida a hipótese de que há um exercício e uma práxis terapêutica nos escritos de Nietzsche, aquilo que devemos perguntar de imediato é: como funciona essa terapia? Ou seja, quais são efetivamente os procedimentos terapêuticos de que é constituída essa práxis?

O prefácio a *Humano* de fato apresenta algumas características dessa prática terapêutica que buscamos compreender¹³⁵ (Cf.: HH, Prefácio, § 6), no entanto, é em *Ecce Homo*, especificamente

¹³⁵ Devemos lembrar que nos escritos de Nietzsche e em sua arte de cura não há um modelo terapêutico, portanto, o que procuramos aqui não é um modelo ou uma receita, mas as indicações do procedimento utilizado por Nietzsche ou suas tipologias de grande saúde como é o caso de Zarathustra. A intensão desta pesquisa sempre foi compreender o caminho de Nietzsche apenas, ou o caminho que ele ilustra em suas obras.

no capítulo “Por que sou tão inteligente”, que esse procedimento parece ser exposto em sua forma mais explícita.

Esse capítulo do texto de *Ecce Homo* interessa muito ao nosso estudo, pois suas declarações são completamente congruentes com o que chamamos aqui de a “práxis terapêutica” de Nietzsche. Nesse texto, Nietzsche descreve seus procedimentos e hábitos cotidianos, inclusive, comentando sobre o que ele compreende como sendo uma questão ligada à “salvação da humanidade” (em aspas no texto original): “a questão da alimentação” (EH, Porque sou tão inteligente, § 1). Nietzsche descreve essa questão da seguinte forma: “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).

Essa curiosa classificação da alimentação como uma questão ligada a “salvação da humanidade” não parece ser um mero jogo linguístico, ou mesmo uma forma de sarcasmo e ironia do filósofo alemão; Nietzsche parece de fato estar preocupado com a alimentação e com o corpo, na verdade, ele diz considerar essa tarefa uma obrigação de todo filósofo que tem a experimentação da grande saúde como meta. Para ele, o entendimento do corpo (do seu corpo) e o bom entendimento “*in physiologicis*” (em questões de fisiologia) (§ 2) é uma parte integral do processo de experimentação da grande saúde (Cf.: EH, Porque sou tão inteligente, § 2).

Em todo o capítulo de “Porque sou tão inteligente” a atenção de Nietzsche esta voltada para estes “pequenos temas”. Assim comenta sobre a alimentação: “Foi, por exemplo, graças à cozinha de Leipzig, quando do meu primeiro estudo de Schopenhauer (1865), que neguei muito seriamente minha ‘vontade de vida’” (§ 1). O lugar e o clima: “A ninguém é dado viver em qualquer lugar; e quem tem grandes tarefas a resolver, que desafiam toda a sua força, tem mesmo opção muito limitada” (§ 2)¹³⁶. A espécie de distração: (§ 3 a 7). A seleção e o cuidado com as convivências: “Separar-se e afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário”, assim como o cuidado com o gasto de energia que isso implica; a “casuística do egoísmo” (§ 8).

¹³⁶“(…) 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).

A intenção de Nietzsche ao mencionar esses “pequenos temas” parece clara: eles são o que realmente importa, pois em oposição a todo o idealismo que foi ensinado e adestrado até o momento, a perspectiva do corpo é aquela que deve ser levada a sério.

Essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente 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...** [grifo nosso] (EH, Porque sou tão inteligente, § 10).

Finalmente o objeto da grande terapia é visualizado, e assim, a tarefa do filósofo médico novamente se desvela: foi contra o “maldito idealismo” (EH, Porque sou tão inteligente, § 2) que Nietzsche lutou mais fortemente. Contra os ideais de “saúde” e “doença”; “virtudes”, “carreira”, “convivência”; contra o ideal de “normalidade do corpo” que projeta e ignora uma fisiologia particular; e acima de tudo, contra o ideal de homem que até o momento foi cultivado e desejado na humanidade. Foi a esse conjunto de valores e interpretações que Nietzsche aplicou sua grande terapia. Essa grande terapia que se constitui justamente de um processo de transfiguração dos valores morais vigentes, no combate àquele antigo idealismo que inverte e deseja repelir tudo que é humano:

"Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram *elas* os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve 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. **Você deve sobretudo ver com seus olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente,** e no entanto não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinamente, incessantemente – **você deve olhar com seus olhos o problema da hierarquia, e como poder, direito e amplidão das perspectivas crescem conjuntamente às alturas.** Você deve" – basta, o espírito livre *sabe* agora a qual "você deve" obedecer, e também do que agora é *capaz*, o que somente agora lhe é – *permitido*... [grifo nosso] (HH, Prefácio, § 6).

Essa tarefa, esse processo de ingestão, digestão e produção de novos valores é produto de um longo processo de experimentação e aprendizado. É apenas isso o que compreendemos como a “Grande Terapia” de Nietzsche. A derradeira união entre uma forma de “tutela de um instinto imperioso” (EH, Porque sou tão inteligente, § 2) e um constante “cuidado de si” (EH, Porque sou tão inteligente, § 2)¹³⁷.

Talvez, “por esse tempo (possa) finalmente ocorrer, 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, que até então aguardara, escuro, problemático, quase intangível, no interior de sua memória” (HH, Prefácio, § 6). 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 agora, 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 dos valores da *décadence* em valores que afirmam a vida.

Agora lhe é permitido deixar de cultivar aquilo que foi através dos idealismos a única meta de homem até então, “o homem pequeno e baixo: o cristão” (AC, § 3), e passar ao cultivo de um tipo grande de humano.

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 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, Prefácio, § 7).

3.2.1 A Grande Terapia e o cultivo para o grande

Nesta seção nos aproximamos daquilo que poderíamos com certo cuidado chamar de o “final”¹³⁸ do percurso da *práxis* terapêutica de Nietzsche. Aqui apresentamos aquilo que

¹³⁷ “No meu tempo na Basileia, toda minha dieta espiritual, a divisão do dia incluída, era um desperdício sem sentido de forças extraordinárias, sem cuidar de uma provisão para cobrir o consumo, sem mesmo refletir sobre o consumo e compensação. Faltava um sutil “cuidado de si”, a *tutela* de um instinto imperioso, era um nivelar-se a qualquer um, uma “ausência de si”, um esquecimento da distância própria – algo que jamais me perdôo. Quando estava quase no fim, *por* estar quase no fim, pus-me a refletir sobre essa radical insensatez de minha vida – o “idealismo”. Foi a *doença* que me trouxe a razão –” (EH, Porque sou tão inteligente, § 2).

¹³⁸ O uso de “final” é meramente retórico, não há final, fim, ou “linha de chegada” na grande terapia nietzscheana, ela é e tem de ser um exercício contínuo.

entendemos como a “Grande Terapia” de Nietzsche: um processo experimental de “cura”¹³⁹ do mal-estar criado pela moral da castração.

O procedimento que aqui denominamos de grande terapia consiste basicamente de uma transvaloração das estruturas valorativas da moral da castração. Trata-se de um processo de cura daquela perspectiva idealista e doentia que tem sua melhor expressão junto da moral cristã. Essa grande terapia é expressa como uma nova perspectiva sobre o humano, que passa a ser entendido não mais como um ser dividido e particionado entre bons e maus impulsos, mas como um ser integral, que não faz mais distinções entre saúde e doença, felicidade e sofrimento, criação e destruição. Essa interpretação, que toma tudo que é humano como uma parte necessária e constitutiva da vida, tem como seu exercício curativo a proposta de não mais castrar os instintos e afetos “moralmente negativos”, mas, entendendo-os como humanos, integrá-los à produção de um tipo grande de homem.

Portanto, a hipótese que seguimos aqui é que, em oposição ao cultivo de um tipo doentio e degenerado de homem¹⁴⁰, Nietzsche apresenta aquilo que chamamos de um cultivo¹⁴¹ para o grande. O cultivo de um tipo de homem e perspectiva que é expressão do exercício de sua grande terapia à moral da castração: a superação dos valores de *décadence* em valores que afirmem a vida.

[...] 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 feliz¹⁴², 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,

¹³⁹ Destaco a palavra cura entre aspas apenas para ressaltar que o sentido de cura não cabe aqui à extirpação e eliminação da doença (moral/idealismo), mas de sua utilização como elemento de fortalecimento.

¹⁴⁰ Sobre o cultivo de um tipo doentio, Cf.: pp. 89-96 “Um cultivo para o pequeno: A saúde como acaso feliz”.

¹⁴¹ Segundo Frezzatti o termo “Cultivo” (*Züchtung*) se remete na língua alemã 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 utiliza o termo *Züchtung* tanto no sentido de uma seleção e aprimoramento, quanto no sentido de uma forma de disciplina e educação. Na nossa interpretação, realizamos uma distinção entre a noção do cultivo de uma moral superior e o cultivo pessoal da grandeza na forma de uma superação dos antigos valores na figura do próprio filósofo. Compreendemos que se tratam de projetos distintos, muito embora ambos os projetos caminhem juntos nos escritos de Nietzsche, por vezes, dividindo os mesmos livros, capítulos e mesmo aforismos. No entanto, se tratam de tipos diferente de cultivo. Voltarei a essa questão neste mesmo capítulo.

¹⁴² A noção de “acaso feliz” não deve ser sobrevalorizada nos escritos do filósofo. Ela fornece a indicação de um tipo de homem que como à exemplo das tipologias nietzscheanas se apresenta como sadio, forte, nobre, de grande saúde, em suma, a representação daquele tipo de homem necessário e desejado ao “cultivo”. No entanto, esses “acazos felizes” são acidentes da natureza, uma “natureza” contrária que surge no seio da moderna produção de homens baixos e degenerados. Desse modo, deve-se compreender o surgimento desses tipos de homens como “acidentes”, acidentes que só podem ser tidos como acidentes, pois justamente se cultiva o seu oposto, o homem manso, o animal doente, o cristão.

cultivado, alcançado o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente – o cristão [grifo nosso] (AC, § 3).

A princípio, a hipótese de um cultivo para o grande pressupõe uma oposição valorativa: de um lado, valores que condenam a vida, e do outro, valores que a afirmam. O problema aqui é que esse tipo de classificação pode soar um tanto estranha ao leitor que reconhece junto de Nietzsche que o “problema do valor da vida” é “um problema inacessível” (CI, V, § 5), pois para que fosse possível obter um juízo apurado sobre o valor da vida “seria preciso estar numa posição fora da vida” (CI, V, § 5). Como é possível, portanto, que Nietzsche estabeleça essa distinção entre condenação e afirmação da vida?

A resposta de Nietzsche a essa questão pode ser observada no *Crepúsculo dos Ídolos*: “a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...” (CI, V, § 5). Portanto, se é verdadeira a impossibilidade de obter uma avaliação da vida, também o é o fato de que não existem avaliações da vida que não sejam elas mesmas partidárias e repletas de sintomas do corpo. Assim, se não se pode avaliar a vida, ao menos é possível que os juízos sobre ela sejam avaliados, particularmente, como espécies ou tipos de vida:

Uma condenação da vida por parte do vivente é afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada. (...) **Ao falar dos valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...** Disto segue que também essa antinatureza de moral, que concebe Deus como antítese e condenação da vida – de qual vida? de qual **espécie de vida?** – já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. A moral, tal como até hoje foi entendida – tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como “negação da vontade de vida” –, é o instinto de *décadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: “pereça!” – ela é o juízo dos condenados... [grifo nosso] (CI, V, § 5).

O aforismo acima ilustra dois pontos interessantes: primeiro, que não podemos deixar de valorar: “a vida mesmo nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...” (CI, V, § 5); e segundo, que a questão da valoração da vida não cabe propriamente ao filósofo, mas sim, a observação dos sintomas dessa valoração, dos tipos de vida que são constituídos: a vida guiada pelo instinto de *décadence*, que diz “pereça” (CI, V, § 5), que cultiva o ódio pela própria vida e a vida que é guiada por um “instinto da vida” (CI, V, § 4), que busca o aumento da potência de vida, a grandeza. Portanto, não é exatamente a vida o objeto da

crítica ao “valor da vida” empreendido por Nietzsche, mas a espécie de vida que se cultiva¹⁴³ e que se quer cultivar.

Outra questão que gostaríamos apontar junto do aforismo supracitado é sua similaridade com as questões apresentadas no aforismo (§ 3) de *O Anticristo*. Nos dois aforismos coloca-se em questão o que é “(...) de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro” (AC, § 3), pergunta-se pelo tipo de homem e vida que se deve cultivar. Nietzsche expressa as características desse “tipo desejado” da forma que habitualmente demonstra suas teses, ou seja, ilustrando o “tipo oposto” (AC, § 3); assim, os valores cristãos e sua idealização da existência são apresentados como ilustrações negativas do tipo de homem que se deve cultivar, sendo o “tipo de mais alto valor” (AC, § 3) e a moral que afirma a vida, uma necessária oposição ao tipo de moral que promove a “negação da vontade de vida” (CI, V, § 5). Como comenta o filósofo:

Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral sadia, é dominada por um instinto de vida (...) A moral antinatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida*... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde “o Reino de Deus” *começa*... [grifo nosso] (CI, V, § 4).

Simplemente, não pode haver vida plena no “Reino de Deus”, ali reina apenas o ódio e o rancor pela vida: a “negação da vontade de vida”, isto é, o instinto de *décadence* mesmo (Cf.: CI, V, § 5). O cultivo para o grande, portanto, não interpreta o mundo pelo prisma da romantização moral

¹⁴³ Em “Da virtude que apequena” Zaratustra ilustra através de metáforas o cenário do apequenamento moral dos homens modernos: “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). A arquitetura das casas que Zaratustra vislumbra corresponde ao tamanho das virtudes dos homens que observa. Esses “homens pequenos” tem como meta: o “tique-taque” (ZA, Da virtude que apequena, § 2) da vida mecânica e segura, “sua doutrina da felicidade e da virtude” (§ 2) prescreve o bem-estar e o comedimento. Para tais seres “redondos, corretos e bondosos” (§ 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” (ZA, Da virtude que apequena, § 2). Para se cultivar a grandeza, uma arquitetura de casas grandes, onde não seja mais necessário “se abaixar”, seria necessário, novos homens, homens mais profundos e duros, pois: “Demasiado macio, demasiado indulgente: assim é vosso terreno! Para tornar-se grande, porém, uma árvore deve lançar duras raízes em duras rochas!” (ZA, Da virtude que apequena, § 2).

que os filósofos e moralistas sempre se impuseram, não combate mais os maus instintos, ou a imoralidade de uma ação ou pensamento, mas pelo contrário, entende que “enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto. –” (CI, II, § 11). A necessidade de combater os instintos, isto sim é a própria fórmula da *décadence*. Essa mesma ideia também é expressa no aforismo chamado “Progresso no meu sentido”:

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... Usando uma *imagem*: Napoleão foi um fragmento de “retorno à natureza”, tal como a entendo (*in rebus tacticis*), por exemplo; mais ainda em estratégia, como sabem os militares). Mas Rousseau – para onde queria *esse* voltar? Rousseau, esse primeiro homem moderno, idealista e *canaille* 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).¹⁴⁴

O exercício da grande terapia é precisamente um exercício de superação dessa falácia de uma natureza humana originariamente boa (ou má), daquele ideal de homem e vida que condena o homem por ser homem. A grande terapia, nesse caso, ilustra um raciocínio bem simples: deve-se cultivar um tipo de homem que seja dominado pelo instinto de vida, de tal forma, que se permita uma economia afetiva não castradora e onde se torna possível lidar com as peculiaridades dos afetos sem preconceito moral, sendo capaz de integrar e tomar ao seu serviço todas as suas paixões e forças vitais; ao invés de castrar e proibir por moralidade o potencial humano, utilizá-lo como um elemento de fortalecimento. Em suma, o que se busca aqui não é retornar a uma natureza originariamente boa e romântica do homem, mas ascender ao potencial da integração desses afetos tão contraditórios quanto comuns ao animal humano. Goethe é apontado por Nietzsche como um exemplo dessa ascensão à natureza, um tipo que expressa a integração dos afetos como uma de suas marcas mais características, com Goethe não há apaziguamento e castração dos potenciais humanos, mas sua potencialização, aqui, o exercício terapêutico se pauta pela manutenção do arco das tensões:

¹⁴⁴ Já discutimos o idealismo romântico presente na ideia de homem e natureza de autores como Rousseau e Wagner e Schopenhauer, portanto não pretendo retomar essa discussão, mas gostaria de ressaltar aqui a ligação da tese da “ascensão à natureza” de Nietzsche, com nossa hipótese de uma grande terapia e um cultivo para o grande. (Cf.: pp. 89-96).

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 propensões irrealis, 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. – [grifo nosso] (CI, IX, § 49).

É esse exercício de integração dos afetos que chamamos de “grande terapia”, um exercício pessoal que demanda um conjunto de características psicológicas e fisiológicas, assim como, um acúmulo de forças históricas para que ocorra, pois até o momento, sempre ocorreu em um ambiente contrário, como um “acaso feliz” (AC, § 3) e nunca como algo desejado. Para Nietzsche, a planta homem sempre foi cultivada em solo impróprio, em meio a “plantas pantanosas” (GM, II, § 7)¹⁴⁵, em “terreno pantanoso”(GM, III, § 14), aprendendo acima de tudo a “se envergonhar de seus instintos” (GM, II, § 7). A grande terapia, enquanto “cuidado de si” (EH, Porque sou tão inteligente, § 10), consiste basicamente de um processo de transfiguração dessa castração afetiva, desse “se envergonhar dos instintos”. Mas e quanto ao solo apropriado, quando virá? Virá?

Para responder essa questão precisamos distinguir entre dois tipos diferentes de cultivo, de um lado, o homem que cultiva a grandeza em si mesmo, e que exercita seu potencial de saúde através do experimento de uma grande terapia integrando seus afetos. E de outro, a noção do cultivo de um solo apropriado, ou de uma moral para homens grandes.

¹⁴⁵ (...) refiro-me á moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho “homem” aprende afinal a se envergonhar de seus instintos. (...) o homem desenvolveu em si esse estômago e essa língua saburra, que lhe tornaram repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida (GM, II, § 7).

Certamente, as críticas de Nietzsche ao tipo de homem que se cultiva na moral cristã parecem indicar com clareza o desejo do filósofo de que venha a surgir em determinado momento um solo apropriado para grandes plantas, um lugar onde seria possível “[...] preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até agora se chamou ‘história’” (ABM, § 203). Esse clamor pelo *Übermensch* e outras figurações de um “tipo elevado” são elementos constantes nos últimos escritos de Nietzsche. Seus “espíritos livres”, sua “filosofia do porvir” e seus “filósofos do futuro” testemunham no sentido dessa tarefa. A tarefa daqueles “filósofos do futuro” e “espíritos fortes” (ABM, § 203) que teriam por meta o cultivo um novo tipo de homem, homens “que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos novos à vontade de milênios” (ABM, § 203).

Contudo, é admirável que na contramão desse processo, o próprio Nietzsche também dê indicações de que o cultivo desse terreno propício seja uma tarefa tão distante dos contemporâneos potenciais da humanidade, que lhe falar poderia soar mesmo como um absurdo. Uma das melhores ilustrações dessa ideia é feita no último aforismo da segunda dissertação de sua *Genealogia*, logo após comentar sobre suas esperanças do surgimento de “uma *outra* espécie de espíritos” (GM, II, § 24). Assim, como se tivesse percebido de súbito a distância dessa “*outra* espécie de espíritos” para com os potenciais modernos, comenta:

“Mas que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que sempre a um mais jovem se consente, a um “mais futuro, um mais forte do que eu – o que tão só a Zarathustra se consente, *a Zarathustra, o ateu...*” (GM, II, § 25).

Nesse curto e aparentemente insignificante aforismo, Nietzsche nos apresenta sub-repticiamente a ideia de que existe uma distinção entre aquilo que o médico de si realiza em seus experimentos de cura e aquilo que, em suas maiores esperanças ele almeja para o futuro. De fato, assim como Zarathustra, Nietzsche almeja que sua propedêutica sirva de exemplo para a criação e cultivo de um tipo mais elevado de homem, no entanto, como o próprio filósofo indica no aforismo acima, essa é uma tarefa futura, que fica aberta, e não se trata precisamente daquilo que o filósofo realizou, a sua grande terapia, mas de uma esperança, um “mais futuro” (§ 25).

Apesar da incerteza do futuro, a grande terapia pode ser observada junto das experiências do próprio Nietzsche, ou do tipo e imagem que Nietzsche cria de si mesmo. A pergunta pelo tempo que virá o solo adequado não cabe ao exercício da grande terapia nietzscheana, pois para além de qualquer esperança futura de uma “*outra* espécie de espíritos” (GM, II, § 24) e moral, o tipo de

grande saúde realiza e experimenta a grande terapia em si mesmo, nas condições desfavoráveis que sempre lhe foram comuns. A partir dessa ótica, é possível compreender que o grande terapeuta tenha sempre de aparecer na forma de um *outsider*, na forma de “um tipo antitético” (EH, Além de Bem e Mal, § 2), um tipo que surge justamente no cenário de contradição e conflito que a cristandade lhe apresenta, como indesejado, pois seu destino é ser imoral frente aquilo que foi até o momento a única moral:

A sociedade mata, tortura, priva da liberdade, dos bens; exerce seu poder pelas restrições impostas na educação pelas escolas; ela mente, engana, trancafia (enquanto polícia) – nada disso pode ser considerado *como sendo em si* mau. – A sociedade quer sua conservação e sua permanência – [...] o indivíduo não pode ter mais valor que o conjunto da sociedade! Ora, a *intenção* é, logo de início, não permitir surgir tais indivíduos: há uma representação de homem que se adota como critério da conservação do bem comum. O pressuposto da *sociedade deve ser* que ela representa o *tipo supremo* da espécie “homem” e que ela se confere o direito de combater tudo que *lhe* é hostil. (Fragmento póstumo X 7 [240] da primavera/verão de 1883).

Como representante supremo da oposição ao pressuposto da sociedade de rebanho, o tipo da grande terapia tem sempre de ser um *outsider*, um excluído, um indesejado. Seu horizonte de nascimento e produção tem de ser a contradição e o conflito, a dureza de anos de experimento. Esse peculiar animal, único e igual a si, não busca destruir a cristandade, nem a moral que um dia lhe fez doente como faz a todos. Seu lento e gradual movimento de liberação daquela moral, lhe permite compreender o quão necessária é toda doença e que, enquanto crítico da cultura e da moral, criticava apenas a si mesmo. O cenário oposto, “uma moral para o futuro”, bem, isso é apenas uma suposição, algo que somente a um mais jovem se consente: “*a Zaratustra, o ateu...*” (GM, II, § 25).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, gostaríamos de retomar alguns aspectos desta pesquisa, em especial, alguns dos pontos principais que foram tratados em cada capítulo. Dessa forma apontamos para a unidade metodológica deste texto que apresentou como hipótese: “Uma Grande Terapia em Friedrich Nietzsche”.

Como foi visto, a primeira grande conclusão surgiu já no primeiro capítulo, ali, na busca pelo “Diagnóstico Nietzscheano”, foi possível perceber que não existe separação entre diagnóstico e terapia em Nietzsche, seu procedimento de diagnóstico se funde com suas proposições terapêuticas e com a crítica que compõe sua genealogia. Nietzsche não apresenta com sua crítica à moral apenas um diagnóstico da modernidade, mas ilustra através de suas próprias experimentações filosóficas uma práxis terapêutica que é resultado desse processo de diagnóstico. Sua crítica aos valores morais da cristandade perde o sentido se lida apenas pela ótica de uma crítica; é a sua práxis terapêutica, ilustrada na capacidade de assumir uma postura integral frente aos mais variados afetos humanos a melhor forma de compreender o resultado da crítica realizada pelo diagnóstico nietzscheano.

Nessa parte inicial de nosso texto tínhamos como um dos objetivos centrais a caracterização e descrição do procedimento de diagnóstico nietzscheano. Era preciso saber o que era e como funcionava o procedimento crítico-investigativo de Nietzsche. Foi com essa tarefa em mente que nos lançamos à indagação dos limites e possibilidades do diagnóstico nietzscheano. Perguntando pela forma do procedimento genealógico, e assim, nos deparamos com alguns problemas ligados à naturalização do diagnóstico nietzscheano, principalmente, no que se refere ao entendimento equivocado de que existe uma metodologia de fundo naturalista nos escritos desse filósofo.

Nessa discussão, concluímos que para compreender a filosofia de Nietzsche como uma investigação metodológica naturalista, teríamos de excluir de forma arbitrária grande parte da prática investigativa desse filósofo. Por exemplo, Nietzsche nunca foi neutro em suas investigações sobre a moral, como moralista – estudioso da moral – também se deu a conhecer moralmente, como teria de ser. A neutralidade de um método e a replicação universal de uma experiência comum a todo método científico, nunca foram instrumentos comuns do seu diagnóstico. Como foi visto, seu procedimento investigativo se mistura à sua práxis terapêutica, à sua crítica que, para cada informação científica, tem duas medidas de estética.

A principal constatação de nossa pesquisa foi perceber a relação de complementariedade que o procedimento investigativo de Nietzsche assume junto de sua grande terapia, a nosso ver, um

não pode ser compreendido sem o outro, pois como vimos no prefácio de *Humano*, o diagnóstico do adoecimento e o processo de perceber a si mesmo como doente são os primeiros passos para a grande liberação.

O segundo capítulo desta dissertação, chamado “Doenças e pequenas terapias: A moral da castração e as terapias sacerdotais”, foi uma derivação das questões apresentadas no primeiro capítulo, após caracterizar seu diagnóstico, era preciso compreender o que Nietzsche compreendia por doença. Nesse mote, observamos que tanto a moral cristã como as derivações antropomórficas do moderno pensamento filosófico e científico são guiados por uma classificação idealizada de homem e natureza. Dentro dessa ótica, promoveu-se o cultivo de um conjunto de características romantizadas do tipo humano, uma interpretação que entende como moral e humanas apenas o conjunto de virtudes – ou preconceitos – que compõem essa mesma ficção interpretativa. Em suma, os “bons valores” são incentivados, aqueles tidos como positivos, ao passo que, todo “mau valor” deveria ser desestimulado em seu extremo. O resultado dessa castração afetiva não poderia ser mais paradoxal, pois como os desejos não cessam, a tentativa de eliminar uma parte daquilo que constitui o próprio homem acaba por se desdobrar em novas formas de adoecimento, ou em um aprofundamento do adoecimento que já é comum ao homem moralizado. É a moral da castração [*Castratismus*] (CI, V, § 1) a moral que Nietzsche identifica como sinônimo de doença, aquela que pretende combater a paixão, os afetos de domínio e todo “mau” com a receita da eliminação (Cf.: AC, § 45). Por essa razão, figura como uma das receitas mais bem acabadas do tipo de vida entendido por Nietzsche como decadente.

A moral da castração é também a moral da vingança e do ressentimento, do confesso ódio e vingança do tipo debilitado contra todos aqueles que lhe eram superiores em capacidade e força, sendo o cristão, o resultado espiritualizado e refinado de uma imensa história de vingança, ressentimento e idealização da vida; o cristão é “o judeu mais uma vez – três vezes até...” (AC, § 44). Por essa razão é a moral cristã, suas consequências psicológicas, e o tipo de vida que ela pretende cultivar aquilo que, respectivamente Nietzsche entende como doença e *décadence*.

No terceiro eixo temático desta pesquisa tratamos de “Uma terapia de grande saúde”. Nesta última seção de nosso texto tratamos de observar a grande terapia de Nietzsche propriamente, ou seja, o procedimento terapêutico e de “recuperação” (*Genesung*) que já tinha sido iniciado com o diagnóstico do adoecimento provocado pela moral da castração. Neste capítulo endossamos as conclusões dos capítulos anteriores e descrevemos aquilo que entendemos como a grande terapia de Nietzsche: um processo pessoal de reconhecimento de si mesmo como doente e a tomada de uma

nova postura afirmativa a partir da construção de valores morais que afirmem a vida. Esse novo horizonte valorativo demanda que um pressuposto fisiológico afirmativo esteja presente junto do filósofo e médico que realiza o “cuidado de si”, contudo, como demonstramos, a grande terapia de Nietzsche é acima de tudo um processo, uma práxis terapêutica. Ela se expressa justamente como um processo de experimentação do filósofo com seu corpo e suas vivências de saúde e doença.

Tal como fez Zaratustra aos seus discípulos ao pedir que não o seguissem, que criassem sua própria interpretação e caminho, assim também procede a grande terapia de Nietzsche. Ele não apresenta receitas terapêuticas, indica apenas que a observação e cuidado contínuo com o corpo deva ser uma tarefa constante de todo médico e filósofo, em fim, de todo criador de valores.

É no horizonte desse cuidado com o corpo, com as medidas de afetação de clima, música, companhia, formas de pensar e tantas outras esferas que cabem às vivências do corpo que se abre gradualmente a possibilidade de uma superação daquela prática da castração e da moral do adoecimento. Foi essa a conclusão que chegamos com relação àquilo que viemos a conhecer como “grande terapia”. Um caminho que passa obrigatoriamente pela necessidade de experimentar e vivenciar saúdes e doenças, afetos de domínio, criação e destruição, vida e morte, e, sem distinção, tomar todo esse potencial humano como parte da vida. Essa é a dinâmica da superação das vivências degenerativas e decadentes em instrumentos de fortalecimento. Se a música de Wagner foi uma doença, transfigurar Wagner em Bizet é uma necessidade à vivência de uma grande saúde. Esse exercício de tensão e integração de opostos eu chamei de “Uma Grande Terapia em Friedrich Nietzsche”.

REFERÊNCIAS

- ANDLER, Charles. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**. Paris: Gallimard, v.1, 1958.
- ARALDI, Clademir, L.. **Nietzsche: A Genealogia da doença do homem moderno**. Revista de filosofia (Curitiba) v.13, n.12, jan. 2001.
- BERNARD, C. **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale**. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- BOURGET, Paul. **Essai de Psychologie Contemporaine**. Paris, 1883; segunda edição, 1885.
- BURNETT, Henri. **Humano, demasiado humano, livro 1** Nice, primavera de 1886. Cadernos Nietzsche 8, (2000), p. 55-88.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 2000.
- CHAVES, E. . **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.
- COULANGES, Fustel. **A Cidade Antiga: Estudos sobre o culto o direito, as instituições da Grécia e de Roma.**; tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo, HEMUS, 1975.
- DARWIN, Charles. **The origin of Species**. In: The Harvard Classics, Ed. P.F. Colier & Son, New York, 1909.
- DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: Coleção Os Pensadores, 3a. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DE CARO, M. & MACARTHUR, D. **Naturalism in Question**. Harvard: Harvard University Press, 2008.
- FAITANIN, P. S.. **Alma: etimologia, sentido, significado e referência**. Aquinate, n°3, (2006), 336-337.
- FREZZATTI Jr., W. A. **A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006.
- _____. **Os fragmentos póstumos sobre Darwin**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 403-419, jul./dez. 2010.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal; 1979.
- GALIMBERTI, U. **Dicionário de Psicologia Umberto Galimberti**. Edições Loyola, São Paulo, 2010.

GIACCOIA Jr, O.. **Labirintos da Alma**. Unicamp: Campinas. 1997.

_____. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida**. In: O que nos faz pensar nº 18, setembro de 2004.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos**. In: A religião de Platão, São Paulo, DIFEL, 1963.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. vol I e II. RJ, ed. Forense Universitária, 2007.

HUSSAIN, N. **Nietzsche's Positivism**. In: European Journal of Philosophy, 12, p. 326-368, 2004.

JAEGER, Werner. **Paidéia: A formação do homem grego**. 5ªed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**, 3B., Carl Hanser Verlag, Vol. 3, 1979.

JANAWAY, C. **Beyond Selflessness**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

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.

LEITER, B. **Nietzsche on Morality**. London: Routledge, 2002.

_____. **O Naturalismo de Nietzsche Reconsiderado**. Cadernos Nietzsche 29, (2011), p. 77-126.

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.

MARTINS, André. **Filosofia e saúde: métodos genealógico e filosófico-conceitual**. In: Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, jul-ago, 2004.

MARTON, S. A. **A irrecusável busca de sentido: autobiografia intelectual**. Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2004.

_____. **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.

_____. **Nietzsche, a transvaloração dos valores.** 3. ed. São Paulo: Editora Moderna, 1996.

_____. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos.** – São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MICHAELIS: **Dicionário prático da língua portuguesa.** – São paulo: Editora Melhoramentos, 2008.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.** Tradução de Oswaldo Giacoia 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).

_____. **Décadence artística enquanto decadence fisiológica:** A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner, Cadernos Nietzsche 6, p. 11-30, 1999.

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.

_____. **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.
- _____. **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.
- _____. **Obras Incompletas.** Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- OLIVEIRA, Jelson R. de.. **A Grande Ética de Nietzsche.** In: Revista Índice, vol. 03, n. 01, 2011/ 1.
- _____. **A Solidão como virtude moral em Nietzsche.** Curitiba: Champagnat, 2010.
- PASCHOAL, A. E.. **A Dinâmica da Vontade de Poder como proposição Moral em Nietzsche.** (Tese), 1999.
- _____. **A Genealogia de Nietzsche.** Curitiba: Ed. Champagnat, 2005.
- _____. **A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche.** Cadernos Nietzsche 23, 2007.
- _____. **As Formas do Ressentimento na Filosofia de Nietzsche.** In: PHILÓSOPHOS 13 (1): 11-33, jan./jun. 2008.
- _____. **Transformação conceitual.** in: Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche – 2º semestre 2009 – Vol.2 – nº2 – p. 17-30.
- _____. **Nossas Virtudes:** Indicações para uma moral do futuro. Cadernos Nietzsche, v. 12, p. 53-69, 2002.
- _____. **O procedimento genealógico de Nietzsche.** Revista Diálogo Educacional (PUCPR), v. 1, p. 95-115, 2000.
- PASLEY, Malcolm, **Nietzsche's Use of Medical Terms.** in: M. Pasley (ed.), Nietzsche: Imagery and Thought, London, Methuen, 1978, pp. 123-158.
- PLATÃO. **Fédon.** Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva. 1988.
- 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, Moacyr. **História do conceito de saúde.** Physis [online]. 2007, vol.17, n.1, pp. 29-41.

STEGMAIER, W. **Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie.** In: Nietzsche-Studien 36(2007) p. 80-94.

_____. **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.

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.

URE, Michael. **Nietzsche's Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works.** Lexington books, UK, 2008.

VIESENTEINER, Jorge L.. **Experimento e vivência:** a dimensão da vida como pathos. Campinas, SP, 2009 [Tese].

_____. **Nietzsche e o horizonte interpretativo do Crepúsculo dos Ídolos.** PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, v.17, n. 2, p. 131-157, JUL./DEZ. 2012.

_____. **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.

WEHLING, A.. **A invenção da história – estudos sobre o historicismo.** 2. ed. Rio de Janeiro: UGF-UFF, v. 1, 2001.

WOTLING, P. **Nietzsche et le problème de la civilisation.** Paris: PUF, 1995.