

## 2

### A genealogia da crítica nietzschiana

A crítica nietzschiana costuma ser dividida em três linhas de pesquisa: *Metafísica*, *Ficcionalista* e *Naturalista*. Heidegger (1961), Foucault (1971) e Moore (2002) representam respectivamente essas três posições. Nesse capítulo, minha pretensão é inserir a tese nesse contexto interpretativo por meio de uma abordagem introdutória desses três intérpretes: é, sobretudo, à luz desse contexto, que as posições defendidas nos capítulos 3 e 4 podem ser compreendidas. Faço, assim, uma espécie de genealogia da crítica nietzschiana<sup>1</sup>.

Como Marton (2005, 2006, 2007, 2009) tem procurado mostrar, a obra nietzschiana foi recebida em vários contextos<sup>2</sup>. Optei por privilegiar três intérpretes que escrevem em contextos filosóficos e histórico / culturais drasticamente diferentes. À luz de seu projeto fenomenológico, Heidegger (1961) profere suas palestras sobre Nietzsche entre os anos de 1936 e 1946, i.e., na época da Alemanha nazista<sup>3</sup>. Foucault (1971) escreve sobre a obra nietzschiana no momento pós-estruturalista da França do início da década de 70, ainda fortemente marcado pelos protestos de Maio de 68. Moore (2002) aborda Nietzsche a partir de uma academia dominada pela filosofia analítica, na Inglaterra neoliberal contemporânea. Não me proponho às tarefas de apresentar a totalidade da recepção da obra de Nietzsche ou a de ler esses três intérpretes exaustivamente:

---

<sup>1</sup> Como Deleuze e Guattari (1991, 192 p.) afirmam, “o pintor não pinta sobre uma tela virgem, nem o escritor escreve sobre uma página em branco, mas a página e a tela estão de tal forma cobertos de clichês preexistentes, preestabelecidos, que é preciso primeiro apagar, limpar, limar, mesmo estraçalhar para fazer passar uma corrente de ar, vinda do caos, que nos aporta a visão”. À luz dessa posição, é igualmente possível afirmar que a “página em branco” de uma tese sobre Nietzsche está igualmente coberta de clichês sobre Nietzsche. Com o intuito de evitá-los, não abordarei o texto de Nietzsche diretamente. Primeiramente, me deterei sobre o que foi dito acerca desse por Heidegger, Foucault e Moore. Ver DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, ed. Minuit., Paris, 2005 (1991). 192 p. Minha tradução.

<sup>2</sup> Ver MARTON, S (org). *Nietzsche na Alemanha*. SP, ed. Unijuí, 2005. \_\_\_\_\_ *Nietzsche abaixo do equador: A recepção na América do Sul*. SP, ed. Unijuí, 2006. \_\_\_\_\_ *Nietzsche pensador Mediterrâneo: A recepção italiana*. SP, ed. Unijuí, 2007. \_\_\_\_\_ *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. SP, ed. Unijuí, 2009.

<sup>3</sup> Primeiramente, as preleções de Heidegger ocorreram na Universidade de Freiburg “entre os difíceis anos de 1936 e 1940” — observa Casanova na apresentação do primeiro volume da edição brasileira. O segundo volume da edição nacional — ainda de acordo com Casanova — é composto pelas “preleções do semestre de verão de 1939 que não chegaram a ser apresentadas, de uma preleção do primeiro trimestre de 1940 interrompida pela convocação geral para o auxílio no serviço de colheita e de ensaios datados como tendo sido escritos em 1941 e 1944-46”. A publicação desses textos, entretanto, só ocorreu em 1961. A tradução brasileira data de 2007.

privilegiarei três leituras e dois aspectos específicos (problema mente e corpo, concepções de doença e saúde) dessas leituras. Outros autores e mesmo outros aspectos das obras dos intérpretes que apresento aqui obviamente poderiam ser abordados por outras apresentações. Ou seja, conto *uma* “história” perspectivística sobre a recepção da obra de Nietzsche, *outras*, porém, são obviamente possíveis.

Heidegger, Foucault e Moore não se detêm *diretamente* sobre a relação entre a solução de Nietzsche para o problema mente e corpo e as suas concepções de doença e de saúde. Mas — como disse na introdução — os principais elementos de suas leituras permitem desenvolver uma interpretação sobre essas temas. Meu argumento é que esses três autores *pressupõem* três respostas diferentes para essas questões. A pretensão desse segundo capítulo é tornar essas respostas explícitas. Para tanto, o capítulo terá duas partes. Na primeira, pretendo mostrar que essas três leituras implicam as seguintes três soluções para o problema mente e corpo em Nietzsche respectivamente: *Dualismo Metafísico Invertido*, *Monismo Ficcionalista* e *Monismo Naturalista*. Na segunda, indico de que modo as concepções nietzschianas de doença e saúde podem ser pensadas à luz dessas posições. Trata-se de evidenciar que as interpretações de Heidegger, Foucault e Moore parecem conferir a Nietzsche concepções *Metafísicas*, *Culturais* e *Fisiológicas* de doença e saúde correspondentemente. As notas serão utilizadas para frisar os “ecos” entre essas leituras e outras que defendem posições semelhantes.

## 2.1

### O problema mente e corpo

Adotarei o seguinte plano na minha apresentação de cada uma dessas três visões da crítica nietzschiana: primeiramente, definirei a determinada solução para o problema mente e corpo aferida a Nietzsche; em seguida, por meio de uma apresentação sumária da leitura do autor em questão, pretendo justificar porque tal conclusão foi atingida; por fim, tentarei mostrar como ela dialoga com as demais interpretações consideradas aqui. Começemos, então, pela interpretação de Heidegger.

### 2.1.1 Dualismo Metafísico Invertido

As três palavras que formam a expressão “*dualismo metafísico invertido*” são mutuamente explicativas. Na visão de Heidegger, o “dualismo” de Nietzsche não implica meramente uma distinção entre duas substâncias, entes, coisas ou objetos particulares: a alma e o corpo. Não apenas o termo “dualismo”, como também a alma (pensada como suprassensível e racional) e o corpo (pensado como sensível e animal) precisam ser entendidos metafisicamente: haveria um dualismo nietzschiano porque Nietzsche estaria concebendo o corpo como a substância que verdadeiramente é e que, sendo assim, faz parte universalmente da totalidade dos entes; a alma, por sua vez, não faria parte daquilo que é verdadeiramente real e seria apenas uma aparência. Tratar-se-ia, assim, de uma “inversão do platonismo” por meio da qual Nietzsche se limitaria a repetir a estrutura do pensamento metafísico com os termos invertidos: se no platonismo, a “alma suprassensível racional”, concebida como Ideia, determina o que é a essência da totalidade dos entes e o “corpo sensível animal” é meramente uma aparência, para Nietzsche, o “corpo sensível animal”, concebido como vontade de poder, seria a essência, e a “alma suprassensível racional” uma mera aparência.

A interpretação de Heidegger tem, em linhas gerais, duas pretensões: primeiro, dissociar a filosofia de Nietzsche das ciências humanas (da psicologia, p.ex.) e das ciências naturais (sobretudo da biologia); segundo, a de contextualizar o pensamento de Nietzsche na história da metafísica ocidental. Esses dois movimentos argumentativos são simultâneos e podem ser sumarizados assim: Heidegger alega que não haveria nem uma psicologia, nem uma fisiologia nietzschiana, tratar-se-ia, sim, de uma metafísica da vontade de poder<sup>4</sup>. Uma apresentação da interpretação heideggeriana nesse sentido permite justificar porque Heidegger afere a Nietzsche a solução para o problema mente e corpo definida acima e explicita a especificidade da sua leitura em relação às de Foucault (1971) e a de Moore (2002).

---

<sup>4</sup> Mais recentemente, as interpretações de Poellner (1995) e de Richardson (1996) também seguem esse viés. Ver POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1995. RICHARDSON, J. *Nietzsche's system*. NY: Oxford University Press, 1996.

Heidegger diferencia o âmbito científico do âmbito filosófico da seguinte maneira: enquanto as ciências humanas e as ciências naturais procuram conhecer entes específicos ou algum aspecto de um ente; a filosofia se pergunta sobre o que é o ser comum a todos os entes. No caso da psicologia, estuda-se o ente particular alma; no caso da biologia, é o ente particular corpo que é tomado como objeto de estudo — ou, nas palavras de Heidegger (1961, vol I, 402 p.), os fenômenos “da vida no sentido do animal e do vegetal”. Segundo Heidegger, Nietzsche estaria pensando a totalidade dos entes como vontade de poder e, sendo assim, seu pensamento não seria nem psicológico, nem biológico.

Contra o suposto psicologismo de Nietzsche, Heidegger (1961, vol II, 44 p.) diz que, “para Nietzsche

a “psicologia” não é a pesquisa experimental científico-natural dos processos anímicos que já era praticada em seu tempo, uma pesquisa forjada a partir do modelo da física e articulada com a fisiologia, estabelecendo-se como elementos fundamentais desses processos, segundo o modo de ser dos elementos químicos, as percepções sensíveis e as suas condições corporais (...). “Psicologia” é a pergunta sobre o “psíquico”, ou seja, sobre o vivente no sentido daquela vida que determina todo devir no sentido da “vontade de poder”. Na medida em que a vontade de poder constitui o caráter fundamental de todo ente, mas a verdade sobre o ente enquanto tal na totalidade chama-se metafísica, a “psicologia” de Nietzsche significa o mesmo que metafísica pura e simples.

Contra o suposto biologismo de Nietzsche, Heidegger (1961, vol I, 404 p; vol I, 409 p respectivamente) afirma que

nada seria de fato mais forçado e sobretudo mais inútil do que tentar encobrir ou mesmo apenas atenuar a evidente terminologia biologista de Nietzsche do que tentar ignorar que essa terminologia implica um modo de pensar biologista e que ela não é, com isso, nenhuma capa extrínseca. Não obstante, a caracterização corrente, e, em certo aspecto, até mesmo correta, do pensamento de Nietzsche como biologismo apresenta um *obstáculo principal* para uma penetração em seu pensamento fundamental.

Nietzsche não pensa biologicamente quando pensa o ente na totalidade, e, antes dele, o ser como “vida” e quando determina o homem em particular como “animal de rapina”, mas fundamenta essa imagem de mundo, aparentemente apenas biológica, metafisicamente.

Nesse sentido, é preciso ressaltar que Heidegger profere suas palestras sobre Nietzsche entre 1936 e 1946. Nesse momento, “ninguém duvidava que [Nietzsche] era, como Rickert coloca, somente ‘um biólogo entre outros’” (Moore, 2002, 6 p.). Por conseguinte, ao distanciar Nietzsche da biologia, ele

também o distancia do biologismo nazista em voga na época<sup>5</sup>. Além disso, é importante notar que Heidegger não se limita a diferenciar ciência e filosofia. Na verdade, por meio da segunda, ele critica a primeira. Na visão de Heidegger (1961, vol I, 288 p.),

a filosofia não é afixada às ciências e edificada em um andar superior. Ao contrário, ela se acha no âmbito mais intrínseco da ciência, de modo que é válido dizer: uma simples ciência só é científica, ou seja, só se mostra como um saber autêntico para além da mera técnica, na medida em que é filosófica.

A interpretação dessa passagem depende de um entendimento das concepções de linguagem, história, metafísica, ciência e filosofia de Heidegger a qual só poderei abordar de modo introdutório. A relação entre essas instâncias pode ser resumida por meio das seguintes três sentenças: 1. a linguagem é constituída por decisões histórico / metafísicas; 2. as ciências humanas (como a psicologia) e naturais (como a biologia) não problematizam essas decisões e utilizam a linguagem tecnicamente, e 3. somente o afrontamento dessas decisões é propriamente pensamento e tal é a tarefa da filosofia<sup>6</sup> e deveria ser também a de uma “ciência filosófica” (Heidegger, 1961, vol I, 288 p.). Primeiramente, então, tentemos justificar essa primeira sentença. Para tanto, a diferenciação filológica que Heidegger faz entre os significados originário e técnico da palavra “biologia” deve bastar. A questão, para ele, é que βίος originalmente em grego significava uma descrição da vida como um todo. Nesse sentido, Heidegger (1961, vol I, 402 p.) diz: “vida, o processo da vida e o curso da vida chamam-se em grego βίος”. No seu uso técnico, entretanto, a palavra “biologia” se refere exclusivamente à “vida no sentido do vegetal e do animal” (Heidegger, 1961, vol I, 402 p.). A mesma análise pode ser aplicada a qualquer palavra: há um sentido originário, o qual, de certo modo está esquecido, mas que, no entanto, é a causa de um sentido técnico: i.e., de um sentido recorrente, genérico, pouco preciso. A partir daí, o problema, para Heidegger, não é exatamente retomar ou privilegiar esse primeiro sentido em detrimento do segundo. Na verdade, a sua pretensão é, sobretudo,

---

<sup>5</sup> Ainda assim, é preciso ressaltar que as relações do próprio Heidegger com o nazismo são consideravelmente ambíguas. Nesse viés, ver DERRIDA, J. *Do Espírito*. SP, ed. Papyrus, 1990 (1989). E SHEEHAN, T. *Reading a life: Heidegger and hard times*. In *Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

<sup>6</sup> Posteriormente (1959), Heidegger pretende mostrar que a poesia também teria essa tarefa. Ver Heidegger, M. *A caminho da linguagem*. RJ, ed. Vozes, 2008 (1959).

diferenciar os usos técnicos, não questionadores da linguagem, de usos que, ao questionarem a linguagem, explicitam sua constituição histórico / metafísica. Como a segunda sentença indica, Heidegger critica a ciência de sua época nesse sentido. O problema, para ele, é que, “tanto as ciências naturais quanto as ciências humanas [se tornaram] completamente subservientes à mera técnica” (Heidegger, 1961, vol I, 289 p.). O único modo de superar essa situação — como a terceira sentença aponta — é afrontando esse uso técnico por meio de um pensamento filosófico ou científico filosófico. Esses, ao invés de utilizarem de forma acrítica, p.ex., “determinada representação das noções de força, movimento, espaço e tempo” (Heidegger, 1961, vol I, 287 p.) saem do âmbito propriamente científico e se perguntam sobre a constituição histórico metafísica desses conceitos.

Para Heidegger, Nietzsche não seria um mero efeito de seu tempo: i.e., ele não se limitaria a utilizar tecnicamente os termos biológicos recorrentes na sua obra. Na verdade, Nietzsche estaria questionando as decisões histórico / metafísicas pressupostas por esse vocabulário — o que, para Heidegger, não estaria sendo feito por nenhuma ciência humana ou natural tanto na época de Nietzsche, quanto na época do próprio Heidegger. O questionamento nietzschiano, porém, seria limitado: ele se dissociaria do vocabulário fisiológico de mero uso técnico, mas repetiria — ainda que de um modo relativamente novo — a história da metafísica. De modo que precisamos nos deter na concepção de Heidegger sobre essa última para resumir sua leitura sobre Nietzsche.

Por vezes — é preciso frisar — Heidegger relativiza sua posição<sup>7</sup>. Mas, na maior parte do tempo a sua pretensão é mostrar que a história do ser não é uma “invenção arbitrária” (Heidegger, 1962, 137 p.)<sup>8</sup>, mas, sim, um “evento irrecusável”<sup>9</sup> (Ibid.) e que, sendo assim, ela não apenas constitui o pensamento de todos os filósofos ocidentais, como é a causa da história do Ocidente. Consequentemente, na visão de Heidegger, a questão do ser não poderia ser

---

<sup>7</sup> O seguinte extrato pode ser lido nesse sentido: “nós nunca nos encontramos “acima” da história e muito menos “acima” da história da metafísica, *se é que ela é o fundamento essencial de toda história*” [nosso grifo] (Heidegger, 1961, vol II, 151 p.) O período grifado aponta para uma relativização da posição que Heidegger assume a maior parte do tempo. Nesse momento, ele parece dizer que *talvez* a história da metafísica não seja o fundamento essencial da história e que, sendo assim, outras histórias do Ocidente também poderiam ser narradas.

<sup>8</sup> HEIDEGGER, M. *A tese de Kant sobre o ser*. In \_\_\_\_\_ *Conferências e escritos*. SP, ed. Abril, 1994 (1962). 237 p.

<sup>9</sup> Ibid.

compreendida como uma *criação histórica nova*, mas como uma *descoberta a-histórica verdadeira* acerca da história do Ocidente. A metafísica, em suma, inevitavelmente perpassaria todos os pensamentos. É nesse viés que Heidegger (1961, vol I, 395 p; vol I, 383 p. respectivamente) diz que

o que “é”, o que ainda está acontecendo na história ocidental — na história ocidental até aqui, na nossa e na próxima — é o poder da essência da verdade.

O ser pensador desse pensador [Nietzsche] e de todo pensador essencial do Ocidente consiste na fidelidade quase *inumana* em relação à história maximamente velada do Ocidente<sup>10</sup>.

Tentemos, então, resumir *essa* história do ser que Heidegger conta e pensar como Nietzsche se insere nela. A filosofia ocidental teria buscado desde a Grécia responder a uma “pergunta diretriz” e a uma “pergunta fundamental”. Nesse sentido, Heidegger (1961, vol I, 62 p.) diz:

mas se a pergunta diretriz (o que é o ente?) e a pergunta fundamental (o que é o ser?) são efetivamente perguntadas, então o que é perguntado é o seguinte: o que é...?.

Um determinado modo de pensar essas questões dividiria a filosofia ocidental, sobretudo, em dois períodos: um, *Originário*; outro, *Metafísico*. No pensamento grego originário, a palavra verdade — *αλήθεια* — era entendida como “desvelamento” (Heidegger, 1961, vol I, 62 p.). A partir de Platão, entretanto, ela começa a ser pensada em termos de conhecimento. Isso ocorre porque — ao contrário dos pensadores pré-socráticos — Platão não se limita a ter uma experiência de desvelamento por meio das questões diretriz e fundamental; ele procura, sim, conhecer o que é a verdade por meio dessas questões. Segundo Platão, o ente na totalidade, isto é, o ser é Ideia. A partir daí, há um esquecimento do ser: pois responder àquilo que o ser é, é pensá-lo como ente, é representá-lo violentamente na relação sujeito / objeto, é, em suma, deixar de experienciá-lo como desvelamento. Platão supera, assim, o período originário e aponta para o início de uma era metafísica. Essa nova era será de tal forma essencialmente constituída pelo pensamento metafísico platônico que a questão a-histórica do ser será sempre compreendida nesse viés platônico, “entificador” do ser. De maneira que todo grande filósofo ocidental desse período metafísico é *sempre mesmo* e

---

<sup>10</sup> Ver ainda Heidegger (1961, vol I, 198 p, 199 p e 418 p.).

apenas *relativamente novo* em relação a Platão. *Sempre mesmo* porque, por um lado, as perguntas diretriz e fundamental insistem, para além e de modo mais fundamental do que os próprios problemas que os filósofos se colocavam “em primeiro plano”<sup>11</sup>; por outro, elas são respondidas a partir do pressuposto de que a verdade é algo (i.e., uma espécie de coisa) que se pode conhecer e não meramente uma experiência de desvelamento. *Relativamente novos*, porque as respostas variam ao longo da história. O “ser é energia” (Aristóteles), o “ser é cogito” (Descartes), o “ser é sujeito transcendental” (Kant), “ser é sujeito especulativo dialético” (Hegel) e, por fim, “ser é vontade de poder” (Nietzsche) seriam os diferentes estágios dessa história *sempre mesma e apenas relativamente nova* do ser. Nietzsche seria, em suma, o “último metafísico do Ocidente” e a sua filosofia deveria ser entendida como uma “inversão do platonismo”<sup>12</sup>. Nas palavras de Heidegger (1961, vol I, 140 p.),

inverter o platonismo significa então: inverter a relação com o que dá a medida; o que no platonismo se encontra embaixo quer ser medido a partir do suprassensível precisa ser transportado para cima; é preciso colocar o suprassensível inversamente a seu serviço. Em meio à realização da inversão, o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto, no verdadeiro, na verdade.

Em relação ao problema mente e corpo, essa posição implica o *dualismo metafísico invertido* definido acima. Não se trata meramente de um dualismo entre dois entes específicos: entre a alma — concebida como o objeto de estudo da psicologia —; e o corpo, o objeto de estudo da biologia. Na verdade, por meio de um pensamento metafísico, Nietzsche se ergueria para além desses problemas fisio-psicológicos. No platonismo, a um mundo aparente (“corpo sensível animal”) se opõe um mundo real (“alma suprassensível racional”), e a totalidade dos entes é concebida como Ideia imaterial. De modo que uma “inversão do

---

<sup>11</sup> Tomemos a análise de Heidegger sobre Descartes como um exemplo de sua análise histórico metafísica. Heidegger (1961, vol II, 98 p.) diz que, com Descartes, “a pergunta sobre o ‘método’, isto é, a pergunta sobre como ‘encontrar o caminho’, a pergunta sobre a conquista e a fundamentação de uma segurança fixada pelo próprio homem ganha o primeiro plano”. Mas “a sentença ‘ego cogito, ergo sum’ não é a primeira e a mais certa em um sentido genérico e indeterminado para qualquer opinar e representar. Ela só o é para *aquele* pensamento que pensa no sentido da metafísica e de suas tarefas primeiras propriamente ditas, isto é, para *aquele* pensamento que pergunta o que é o ente e no que está fundada de maneira inabalável a verdade sobre o ente” (1961, vol II, 117 p.).

<sup>12</sup> Heidegger (1961, vol I, 137 p.) ressalta a diferença entre Platão e platonismo do seguinte modo: “dizemos platonismo e não Platão porque não pretendemos dar sustentação à concepção de conhecimento aqui em questão a partir de uma análise originária e minuciosa da obra de Platão, mas apenas realçamos de maneira rudimentar um traço determinado por ela”.



platonismo” também precisa ser entendida como um dualismo metafísico entre um mundo real e um mundo aparente e não apenas como um dualismo entre dois entes distintos, mas pertencentes a um mesmo mundo. Nietzsche estaria invertendo a própria estrutura metafísica do pensamento platônico: agora, a um mundo aparente (“alma suprassensível racional”) se oporia um mundo real (“corpo sensível animal”). Mas, ao inverter, Nietzsche meramente repete o platonismo; e o ser é “entificado” ou “coisificado”, uma vez que a vontade de poder seria *aquilo que é* metafisicamente comum a todos os entes constituintes do mundo real.

Ao mesmo tempo em que Heidegger lê Nietzsche como o “último metafísico do Ocidente”, ele indica dois outros modos de interpretação possível. Por um lado, ele propõe uma alternativa ao pensamento metafísico: i.e., Heidegger pretende parar de responder metafisicamente à questão *o que é e*, até certo ponto, retomar um pensamento originário que procura experienciar essa questão como desvelamento. Desse modo, seria possível superar — ou ao menos chegar o mais próximo possível disso — a violência imposta pela representação metafísica. Os intérpretes ficcionalistas de Nietzsche também procuram por uma alternativa ao pensamento metafísico: eles alegam, entretanto, que essa posição poderia ser encontrada na própria obra nietzschiana e não no pensamento de Heidegger. Na sequência, me deterei sobre a leitura *ficcionalista* de Foucault (1971) e tentarei justificar essa afirmação. Por outro lado, Heidegger alega que a filosofia nietzschiana não pode ser confundida com as ciências humanas e naturais. Nesse viés, ainda que ele rejeite as leituras biológicas de Nietzsche — recorrentes na sua época<sup>13</sup> e que voltaram a ser defendidas mais recentemente por intérpretes como Moore (2002) —, ele mostra que elas existem. Abordarei a interpretação *naturalista* de Moore em 2.1.3.

---

<sup>13</sup> Ainda que Heidegger não mencione diretamente os intérpretes aos quais ele se contrapõe, é evidente que a sua pretensão é dissociar Nietzsche de uma leitura biológica. Ver, sobretudo, as seções intituladas “O suposto biologismo de Nietzsche” (1961, vol I, 402p.) e “A interpretação “biológica” do conhecimento dado por Nietzsche” (1961, vol I, 459 p.).

### 2.1.2 Monismo ficcionalista

Na visão de Foucault (1971), haveria um *monismo* nietzschiano: o homem seria todo corpo e esse corpo seria concebido como um jogo de forças singulares impossível de ser representado. De modo que a pretensão de Nietzsche, não seria conhecer fisiologicamente ou representar metafisicamente essas forças. Ele, portanto, não estaria se perguntando *o que é o ente?*, i.e., sobre a substância particular corpo do homem ou *o que é o ser?* — sobre a substância universal metafisicamente comum ao homem e a todos os outros entes. Na verdade, a sua pretensão seria, sobretudo, política: tratar-se-ia de se perguntar sobre a “proveniência” (*Herkunft*) histórico / cultural de um determinado saber que se exerce sobre esse corpo. Por meio de uma análise *filológica*, Nietzsche pretendia explicitar *quem?* (o cristianismo, a filosofia, a fisiologia...) procura representar essas forças em si mesmas i-representáveis e fala a partir de meras ficções ou metáforas histórico / culturais *como se* essas fossem a verdade a-histórica do corpo do homem. De modo que esse *monismo* seria *ficcional*: o corpo em si é um jogo não substancial de forças singulares, mas ainda que esse jogo nunca possa ser apreendido em si mesmo, os diferentes saberes descrevem esse corpo *ficcionalmente, metaforicamente* e procuram exercer autoridade sobre ele. Nietzsche, por sua vez, pretendia apontar para uma “emergência” (*Entstehung*) de forças singulares que resiste a qualquer apreensão histórica e que deslegitima a autoridade dos saberes ao explicitar que eles são apenas ficções histórico / culturalmente estabelecidas.

“Nada escrevi sobre Nietzsche além de um pequeno artigo”, diz Foucault (1984, 703p<sup>14</sup>.) em sua última entrevista. Ele se refere ao seu ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história”, de 1971. À luz dessa declaração, a importância desse texto pode parecer pequena para a crítica nietzschiana. Esse, todavia, não é o caso. Nesse “pequeno artigo”, Foucault não apenas sumariza o que já havia sido desenvolvido por outros intérpretes, como aponta para o que, em linhas gerais, continuará a ser ressaltado sobre Nietzsche posteriormente. A questão é que

---

<sup>14</sup> FOUCAULT, M. *Le retour de la morale* (entrevista com G. Barbette e A. Scala, em 29 de maio de 1984). In *Dits et écrits*, vol IV. Paris, ed. Gallimard, 1994 (1984), 703p. Minha tradução.

Foucault procura pensar Nietzsche como um *ficcionalista* e, independente das inúmeras e inegáveis diferenças, é evidente que as interpretações de Klossowski (1963), Kofman (1972), Rosset (1973), Derrida (1976), Nehamas (1985), Blondel (1986), Lampert (1993), Wotting (1995), Hussain (2005) etc... seguem o mesmo viés. O artigo de Foucault é, assim, determinante na criação de uma leitura acerca da obra nietzschiana que se torna majoritária ao longo do século XX — sobretudo, na França. De maneira que esse “pequeno artigo” pode ser concebido com um atalho interpretativo: ele ecoa em várias outras leituras — sobre às quais não me deterei detalhadamente aqui, mas que (apontando alguns desse ecos) mencionarei nas notas. Foucault alega que Nietzsche — sobretudo, na *Genealogia da moral* (1886) — acentua a diferença entre duas palavras que costumam ser traduzidas por origem: *Ursprung* e *Herkunft*. A primeira palavra (*Ursprung*) apontaria para uma concepção metafísica de origem; a segunda (*Herkunft*) seria mais precisamente traduzida por “proveniência” (Foucault, 1971, 14 p.) e precisaria ser pensada ao lado da palavra *Entstehung* à qual Foucault traduz por “emergência, ponto de surgimento” (Foucault, 1971, 16 p.). Correlacionadas, as noções de *Herkunft* e de *Entstehung* apontariam para o cerne da concepção genealógica de Nietzsche. Por meio dessa, Nietzsche se dissociaria tanto da história da metafísica na qual Heidegger o contextualiza, quanto do biologismo do século XIX.

Nessa mesma entrevista citada mais acima, Foucault (1984, 703p<sup>15</sup>) diz: “tinha tentado ler Nietzsche nos anos cinquenta, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada! Enquanto que Nietzsche e Heidegger, aí sim, este era o *choque filosófico!*” [*meu grifo*] Mais adiante, ele ressalta ainda que “*todo* [seu] devir filosófico foi determinado pela sua leitura de Heidegger”<sup>16</sup>. [*meu grifo*] Ainda que, no seu artigo de 1971, Foucault não indique explicitamente que a sua pretensão é pensar o “*choque filosófico*” entre Nietzsche e Heidegger, não é difícil atingir essa conclusão. O próprio tema central do artigo, a questão da “origem”, atesta — uma vez que essa é uma questão obviamente central na filosofia de Heidegger. A pretensão de Foucault é mostrar que Nietzsche faz um uso marcado das palavras *Ursprung* e *Herkunft*. A primeira implicaria uma concepção metafísica de “origem” como

---

<sup>15</sup>Ibid.

<sup>16</sup>Ibid.

- (a) uma “essência exata da coisa”,
- (b) um “estado de perfeição” e
- (c) “o lugar da verdade” (Foucault, 1971, 13 p.).

Foucault parece se referir implicitamente a Heidegger nesse ponto. Se for viável ler o artigo assim, é possível dizer que a crítica de Foucault a Heidegger repete a estrutura da crítica desse último a Nietzsche: i.e., a “pesquisa da origem” (Ibid.) nesse primeiro sentido — tal como o conceito nietzschiano de vontade de poder para Heidegger — implicaria uma tentativa fracassada de superação da metafísica<sup>17</sup>. Ao pressupor que existe uma origem a-histórica da história, Heidegger repetiria a tradição que ele pretendia criticar: i.e., se a questão do ser é um “evento irrecusável”<sup>18</sup> que perpassa todos os pensamentos, ela funciona do mesmo modo que os primeiros princípios metafísicos; se há um pensamento originário pré-histórico, Heidegger repete a metafísica, ao apontar para um lugar “essencial”, “perfeito” e “verdadeiro” ao qual o homem deveria retornar<sup>19</sup>.

O objeto da genealogia nietzschiana, por sua vez, não seria expresso pela palavra *Ursprung*, mas, sim, pela noção de *Herkunft* — “proveniência” na tradução de Foucault. A pesquisa da “proveniência” (*Herkunft*) se oporia aos três postulados da *Ursprung*: Nietzsche não pretenderia buscar uma origem pré-histórica “essencial”, “perfeita” e “verdadeira”; tratar-se-ia, sim, de se perguntar por um

---

<sup>17</sup> Melo Sobrinho (2003, 57p.) segue essa posição, ao concluir seu artigo afirmando explicitamente que “é possível que Heidegger tenha querido para si o mérito de ter ultrapassado a metafísica, mas, na verdade, ele também parece ter caído vítima de seus próprios argumentos”. Ver MELO, N. C. S. de. *A interpretação de Heidegger a propósito da crítica de Nietzsche ao sujeito cartesiano*. In *Comum*. RJ, v. 7, n. 20, p. 35-69, 2003.

<sup>18</sup> Ver HEIDEGGER, M. *A tese de Kant sobre o ser*. In \_\_\_\_\_ *Conferências e escritos*. SP, ed. Abril, 1994 (1962). 237 p.

<sup>19</sup> Em linhas gerais, a crítica de Derrida (1989) à Heidegger também aponta para esse viés. Ver DERRIDA, J. *Do Espírito*. SP, ed. Papirus, 1990 (1989). Nesse sentido, Rorty (1991, 130 p.) diz que “a avaliação que Derrida faz de Heidegger sugere a seguinte imagem: o primeiro Heidegger percebe as similaridades entre Platão e Hegel (apesar do historicismo de Hegel); o segundo Heidegger percebe as similaridades fatais entre os dois, Nietzsche e o próprio primeiro Heidegger. Derrida vê as similaridades fatais entre todos os quatro e o próprio segundo Heidegger. Assim, vemos Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida, bem como os comentadores pragmatistas desse último — dentre os quais me incluo —, lutando pela posição de primeiro antiplatonista radical da história. Essa tentativa algo ridícula de ser sempre mais não-platônico produziu a suspeita de que, como bonecos de dar corda, os filósofos desse século ainda estariam implementando as mesmas inversões dialéticas entediadas que Hegel fez até a morte na *Fenomenologia*, e que Kierkegaard gostava de chamar de ‘corridas atrás do próprio rabo’. A única diferença talvez seja que todo mundo está agora tentando se afastar cada vez mais do conhecimento absoluto e do fechamento filosófico, ao invés de se mover para um espaço cada vez mais próximo deles”. Ver RORTY, R. *Desconstrução e artimanha*. In \_\_\_\_\_ *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*. RJ, ed. Relume Dumará, 2002. Trad: Marco Antônio Casanova.

- (a) contingente
- (b) imperfeito e
- (c) falso.

Em outras palavras: por um “ficcional / cultural” historicamente estabelecido. Nietzsche explicitaria, assim, que não existe uma forma ou natureza humana perfeita, verdadeira e originária para além dessas construções histórico / culturais. De modo que seria ele — e não Heidegger — quem problematizaria o pensamento metafísico. Nesse sentido, as perguntas “diretriz” e “fundamental”<sup>20</sup> *o que é o ente? e o que é o ser?* não estariam presentes na obra nietzschiana<sup>21</sup>. Na verdade, a questão de Nietzsche seria, sobretudo, política: i.e., uma vez que só existem descrições epistemologicamente e metafisicamente i-legítimas de proveniência (*Herkunft*) histórica, meras “ficções”<sup>22</sup> que se inscrevem sobre o corpo, é preciso se deter genealogicamente sobre *quem?* fala *culturalmente* a partir dessas ficções como se elas fossem verdades<sup>23</sup>. Nas palavras de Foucault (1971, 11p, 15 p. respectivamente),

o corpo — e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo — é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros nele também se atam e se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito.

A genealogia, como análise da proveniência [*Herkunft*], está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.

<sup>20</sup> Ver Heidegger (1961, vol I, 61 p.)

<sup>21</sup> Foucault não aborda a vontade de poder nesse artigo. Mas é importante frisar que intérpretes ficcionalistas, tais como Nehamas (1985) e Wotling (1995), não acreditam que esse conceito implicaria um pensamento metafísico. Segundo eles, a vontade de poder seria uma “ficção reguladora”, uma “hipótese”. Ver NEHAMAS, A. *Nietzsche, life as literature*. Cambridge, ed. Harvard University Press, 1985. E WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris, ed. Puf, 1995.

<sup>22</sup> Nesse viés, Klossowski (1963, 193 p.) diz que, para Nietzsche, “o mundo tal e qual não é senão fábula: fábula significa alguma coisa que se conta e que existe apenas dentro da narrativa”. Ver KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*. In *Un si funeste désir*. Paris, ed. Gallimard, 1963, 193 p. Minha tradução.

<sup>23</sup> Para uma diferenciação mais detalhada entre as questões *o que é?* e *quem?*, ver DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, ed. Puf, 2005. 86p. Ressalto, porém, que não acredito que Deleuze deva ser incluído entre os intérpretes ficcionalistas de Nietzsche. Farei outras referências a sua leitura ao longo do texto que justificam essa posição.

A noção de *Entstehung* — “emergência, ponto de surgimento” — precisaria ser entendida como um complemento da de *Herkunft* — “proveniência”. De maneira que Foucault (1971, 16 p.) afirma o seguinte:

enquanto que a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento; é preciso ainda se impedir de imaginá-la como um campo fechado onde se desencadeara uma luta, um plano onde os adversários estariam em igualdade; é de preferência — o exemplo dos bons e dos malvados o prova — um “não-lugar”, uma pura distância, o fato que os adversários não pertencem ao mesmo espaço. Ninguém é portanto responsável por uma emergência; ninguém pode se auto-glorificar por ela; ela sempre se produz no interstício.

Em outras palavras: enquanto a *Herkunft* consiste numa análise daquilo que historicamente foi dito; a *Entstehung* aponta para a existência de um jogo de forças singulares que resiste a qualquer apreensão histórica e que, sendo assim, problematiza a legitimidade de todos aqueles (*quem?*) que tentam apreender metafisicamente ou fisiologicamente a verdade do corpo do homem. Por um lado, então, a tarefa da filosofia seria *filológica*: i.e., seria preciso deter-se sobre textos<sup>24</sup> que explicitem a “proveniência” (*Herkunft*) histórica das metáforas que se inscrevem sobre o corpo. A abertura do artigo de Foucault aponta para essa direção: “a genealogia”, diz Foucault (1971, 12 p.), “é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes, reescritos.” Por outro lado, Nietzsche pretendia explicitar que o próprio corpo cria resistências. Há, em suma, uma “emergência” (*Entstehung*) de forças singulares que resiste a qualquer apreensão histórica e que, desse modo, instaura a descontinuidade entre as diferentes metáforas culturalmente estabelecidas. Por conseguinte, seria impossível separar dualisticamente corpo e cultura, tratar-se-ia, sim, de pensar o corpo culturalmente por meio dessas duas noções. Essa posição implica a solução para o problema mente e corpo definida acima: i.e., o *Monismo Ficcionista*. A passagem a seguir (Foucault, 1971, 18 p.) justifica essa afirmação:

pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destruído por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é

---

<sup>24</sup> Nesse sentido, Wotling (1995, 43 p.) afirma que “independente do problema abordado”, seu pensamento [o de Nietzsche] se apresenta sempre como uma elucidação de um ‘texto’. Ver WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris, ed. Puf, 1995. Minha tradução.

intoxicado por venenos — alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências. A história "efetiva" se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada no homem — nem mesmo seu corpo — é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. (...) A história será “efetiva” na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos, dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. Ela não deixará nada abaixo de si que teria a tranquilidade asseguradora da vida ou da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim milenar. Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. E que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar.

Na visão de Foucault, Nietzsche rejeita a seguinte tese dualista: existe o corpo *e* a cultura; o corpo tem uma natureza necessária e a-histórica que pode ser “compreendida” por meio das “leis de sua fisiologia”; a cultura é uma mera contingência histórica que pode ser desconsiderada no que desrespeita a um estudo do corpo. A genealogia, por sua vez, defenderia a tese oposta: i.e., a fisiologia não compreende as leis a-históricas (ou os “fatos”) do corpo, na verdade, ela é um saber que, ao construir metaforicamente uma determinada visão sobre o corpo, se inscreve sobre o mesmo. Nas palavras de Foucault: a fisiologia “corta” o corpo. Assim, só haveria *monisticamente* o corpo: ele seria um jogo de forças singularidades indizíveis e inapreensíveis<sup>25</sup>. Mas essas forças só poderiam ser descritas *ficcionalmente*. Nietzsche conceberia, então, um *Monismo Ficcionalista* por meio do qual tratar-se-ia de dizer o seguinte: não pense que existem descrições metafísicas, fisiológicas *e* culturais, pense, sim, que as duas primeiras são igualmente culturais; pois não há um real ou uma verdade do corpo que precede às metáforas culturalmente estabelecidos; na verdade, àquilo que se *chama* de corpo, aquilo que se *descreve* como corpo já é uma metáfora, uma ficção.

O Nietzsche de Foucault radicaliza a pretensão heideggeriana de superação da metafísica. Nietzsche não apenas não estaria respondendo *metafisicamente* as perguntas *o que é o ente?* e *o que é o ser?* como estaria combatendo *quem?* fala em nome de respostas para essas questões. Não é difícil mostrar que essa posição

---

<sup>25</sup> Blondel (1986, 286 p.), p.ex., afirma que “o mundo subterrâneo das pulsões inconscientes é menos uma causa ou uma natureza do que um invisível”. Ver BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris, ed. Presses Universitaires de France, 1986, 286 p. Minha tradução.

*ficcionalista* também se dissocia das interpretações *naturalistas* de Nietzsche.

Numa entrevista de 1977, Foucault (1977, 9 p.) diz que

os efeitos bastante ambíguos do evolucionismo (por exemplo, sobre a sociologia, a criminologia, a psiquiatria, o eugenismo), assinalam o momento importante em que, em nome de uma verdade científica "local" — por importante que seja — se faz a intervenção do cientista nas lutas políticas que lhe são contemporâneas<sup>26</sup>.

Foucault aponta, assim, para o seguinte: de um lado, estão os biólogos, os darwinistas sociais e os psiquiatras do século XIX, são eles *quem?* concebem a fisiologia como um saber científico legítimo, como uma verdade, um fato objetivo sobre o corpo a partir da qual seria possível justificar uma prática política universal; de outro lado, está Nietzsche, cuja obra explicitaria, mesmo estilisticamente<sup>27</sup>, o perspectivismo, a localidade e a metaforicidade de todo conhecimento, assim como a impossibilidade trágica de representar a natureza do homem e do mundo<sup>28</sup>. Nesse sentido, a pretensão de Nietzsche não seria — tal como a de Heidegger — diferenciar um âmbito científico de um âmbito filosófico, e mostrar que o primeiro não é, senão, um efeito do segundo. Na verdade, a análise genealógica explicitaria que os efeitos políticos dos pensamentos filosófico / metafísico e científico / fisiológico são praticamente os mesmos: i.e., uma mera legitimação autoritária de ficções que se exercem histórico culturalmente, mas que, no entanto, se pretendem e são entendidas como verdades<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> FOUCAULT, F. *Verdade e Poder*. In *Microfísica do poder*. RJ, ed. Graal, 2000 (1977) Trad: Roberto Machado. 9 p. Ver original *Verité et pouvoir*, in "L'Arc", nº70, 1977. Entrevista originalmente publicada como introdução de *Microfísica del Potere*, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>27</sup> Para uma abordagem mais detalhada da questão do estilo de Nietzsche, ver KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris, ed. Payot, 1971. E DERRIDA, J. *Éperons: les styles de Nietzsche*. Venezia, ed. Corbo e Fiori, 1976.

<sup>28</sup> Nesse sentido, Rosset (1973, 300 p.) afirma que "o trágico na existência é prescindir de qualquer referencial ontológico". ROSSET, C. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. RJ, ed. Espaço e tempo, 1989 (1973).

<sup>29</sup> Seguindo esse caminho, Lampert (1993, 347p.) argumenta que "a filosofia pode se tornar vítima da verdade, de um "conhecendo", o qual a filosofia sabe ser uma série de opiniões autoritárias que se passam por conhecimento. Nenhum filósofo jamais acreditou em "conhecedores", mas agora a filosofia se defronta com uma raça global de conhecedores legitimados por um método científico uniforme e a autoridade de um saber universal. Um dia talvez nós pereçamos dessa estupidez, talvez um dia a filosofia será abolida por essa nova religião que "conhece" o fim do homem, a religião bacon / cartesiana".

Ver LAMPERT, L. *Nietzsche and modern times*. NH, ed. Yale University Press, 1993, 347 p. Minha tradução.



### 2.1.3 Monismo Naturalista

Como Foucault, Moore (2002) alega que haveria um *monismo* nietzschiano: o homem seria todo e somente corpo. O estatuto desse monismo, entretanto, não seria *ficcional*, mas, sim *natural*. A pretensão de Nietzsche seria *científico / materialista*: tratar-se-ia de identificar e reduzir a mente (concebida como uma substância ou um ente entre outros) aos fatos fisiológicos do corpo (também entendido como um ente entre outros); a linguagem, a cultura, a moral a uma espécie de teoria evolutiva. A mente, assim, seria apenas um epifenômeno: i.e., embora ela aparente agir como causa, ela é um mero efeito do corpo. Por conseguinte, na visão de Nietzsche, as características tradicionalmente concebidas como efeitos da mente (linguagem, cultura, moral) e que, sendo assim, costumam ser concebidas como propriamente humanas não apontariam para uma diferença específica entre o homem e os demais animais. De modo que, por meio de um mesmo conhecimento evolutivo / biológico, seria possível descrever o homem *naturalmente, sem metáfora* como uma espécie entre outras. Segundo Moore, porém, Nietzsche não estaria seguindo Darwin. Na verdade, Nietzsche teria sido influenciado, sobretudo, por Nägeli, por Roux e por Rolph. A sua filosofia seria um “amalgama” dessas três posições, de maneira que ela deveria ser entendida como uma espécie de sintoma do biologismo do final do século XIX.

Intérpretes naturalistas de Nietzsche, tais como Müller-Lauter (1978), Stiegler (2001) e Richardson (2004) procuram “construir” uma argumentação que aproxima a filosofia nietzschiana fortemente de uma teoria empírica “séria”<sup>30</sup> ou

---

<sup>30</sup> A seguinte passagem de Müller-Lauter (1978, 163p.) é um indicativo particularmente forte dessa tática argumentativa: “eu”, diz Müller-Lauter, “estimo que só é possível estabelecer uma coerência global da obra filosófica tardia de Nietzsche, quando se leva em conta os póstumos numa medida maior do que seria oportuno em relação a outros autores. Para mim, testar a coerência interna do pensamento nietzschiano não é somente legítimo — isso constitui igualmente uma tarefa filosófica necessária, mesmo que, para tanto, seja preciso citar um número não habitual de notas fragmentadas retiradas dos póstumos e ler umas a partir das outras. É preciso, então, “construir”, desse modo preciso se nós queremos levar Nietzsche a *sério* como filósofo: deve-se fazer isso, naturalmente, com muita precaução e se orientando exclusivamente no que ele redigiu”. [*meus grifos*]

Ver MÜLLER-LAUTER, W. *L'organism comme lutte intérieure*. In *Physiologie de la volonté de Puissance*. Paris, ed. Allia, 1998 (178), 163p. Trad: J. Champeaux. Minha tradução do francês para o português.

de teorias biológicas contemporâneas<sup>31</sup>. Embora Moore também faça uma interpretação *naturalista* de Nietzsche, ele não segue esse caminho. No primeiro capítulo do seu livro, *Nietzsche, biology and metaphor* (2002, 28p.), Moore apresenta sua leitura nos seguintes termos:

eu não estou sugerindo que Nietzsche desenvolve uma refutação plausível ou sistemática do Darwinismo, ou mesmo uma alternativa consistente à teoria da evolução. As ideias que eu vou discutir aqui, em sua maioria retiradas das notas não publicadas e escritas durante um período de anos, são provisórias e constantemente contraditórias. Eu também estou consciente da natureza provisória da sua teoria da vontade de poder — afinal de contas, a sua planejada *magnum opus* nunca foi concluída — e dos perigos de que a imposição de uma estrutura artificial a essas notas acarreta. No entanto, eu acredito que é possível focalizar em vários aspectos das ideias de Nietzsche sobre a evolução e sobre a vontade de poder que revelam tanto as originais idiossincrasias e as limitações históricas do seu pensamento.

A pretensão de Moore é contextualizar a obra nietzschiana historicamente, ou seja, explicitar as “limitações históricas do seu pensamento”. De modo que, em linhas gerais, a sua argumentação consiste no seguinte: primeiramente, ele apresenta brevemente a obra de Darwin; em seguida, ele se detém na recepção do final do século XIX a essa obra; por fim, ele procura mostrar que as “originais idiossincrasias” do pensamento de Nietzsche podem ser entendidas à luz do contexto biológico do final do século XIX. A interpretação de Moore aponta, assim, para um Nietzsche *naturalista* diferente tanto do *metafísico* de Heidegger (1961), quanto do *ficcionalista* de Foucault (1971).

Inicialmente, é preciso notar que “na época de Darwin” — como diz Dennett (1995, 37 p) — “as espécies de organismos eram consideradas tão eternas quanto os triângulos e círculos perfeitos da geometria de Euclides”<sup>32</sup>. Darwin apontava para outra direção: haveria uma evolução das espécies que poderia ser demonstrada empírico / mecanicamente. À luz da interpretação de Moore, é possível resumir a teoria de Darwin do seguinte modo: na natureza, há uma escassez e, por conseguinte, uma competição por alimentos tanto entre indivíduos da mesma espécie, quanto entre duas espécies diferentes ou mesmo com o próprio

---

<sup>31</sup> Stiegler (2001, 28p, 54p e 71p ) aproxima a filosofia de Nietzsche de Simondon; Richardson (2004, 43-44p., 53p., 58p., 61p. e 82p.), de Dawkins. Ver STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris, ed. Puf, 2001. RICHARDSON, J. *Nietzsche's new darwinism*. Oxford, ed. Oxford University Press, 2004.

<sup>32</sup> DENNETT, D. *A perigosa ideia de Darwin: a evolução e os significados da vida*. RJ, ed. Rocco, 1998, 37 p.

meio. Há, em suma, uma luta pela sobrevivência (“*struggle for existence*”). De maneira que “qualquer variação na estrutura do organismo — não importa quão pequena” (Moore, 2002, 58p.) — à qual o torne mais bem adaptado ao meio será bem sucedida: i.e., fará com que ele sobreviva e, sendo assim, se reproduza; enquanto os demais organismos menos adaptados morrem e não se reproduzem. Como essas variações bem sucedidas tendem a ser herdadas pelos descendentes do organismo, com o passar de longos períodos de tempo, a espécie como um todo evolui. Darwin procurou mostrar como tal era possível. Mas a seguinte pergunta insistia: “*como e por que essas variações surgem?*”. Ou seja, *por que uma adaptação favorável não se torna majoritária e a espécie pára de variar?* A teoria de Darwin não conseguia responder essas questões empiricamente. Moore (2002, 24p.) conclui, então, que a

própria pressuposição do argumento de Darwin é um fato bem estabelecido o qual ele, no entanto, foi incapaz de explicar satisfatoriamente: a tendência a variação da prole, pois é somente porque essas variações aleatórias ocorrem e são herdadas que a seleção natural tem algum material a partir do qual ela pode trabalhar. *Mas como e por que essas variações surgem?* A ausência de um entendimento da natureza e do veículo da hereditariedade até a redescoberta das leis da genética de Gregor Mendel em 1900 afetaria drasticamente o modo como a teoria de Darwin foi interpretada e recebida pelos seus contemporâneos. [*meus grifos*]

Na visão de Moore, a impossibilidade de responder empiricamente a questão grifada acima somada com os preconceitos religiosos da época sumariza o contexto biológico no qual Nietzsche se insere. Como outros intérpretes naturalistas<sup>33</sup> de Nietzsche, Moore ressalta que Nietzsche provavelmente não leu Darwin diretamente. Na verdade, ele teria conhecido Darwin a partir de autores, tais como Roux, Lange, Nägeli, Rolph, Spencer, Galton... e confundiria a posição de Darwin com a desses darwinistas. Por conseguinte, seria à luz desse contexto e não exatamente a partir de uma resposta à obra de Darwin que o pensamento nietzschiano deveria ser entendido<sup>34</sup>. A questão é que, por meio de uma aproximação das noções de “evolução orgânica” e de “progresso social”, as

---

<sup>33</sup> Ver MÜLLER-LAUTER, W. *L'organisme comme lutte intérieure*. In *Physiologie de la volonté de Puissance*. Paris, ed. Allia, 1998 (178), 163p. Trad: J. Champeaux. Minha tradução do francês para o português. STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris, ed. Puf, 2001. E RICHARDSON, J. *Nietzsche's new darwinism*. Oxford, ed. Oxford University Press, 2004.

<sup>34</sup> Richardson (2004), por sua vez, privilegia as respostas de Nietzsche ao próprio Darwin. Ver RICHARDSON, J. *Nietzsche's new darwinism*. Oxford, ed. Oxford University Press, 2004.

fraquezas da teoria de Darwin pareciam superáveis no final do século XIX. Nas palavras de Moore (2002, 29p.),

do mesmo modo que a história da civilização humana parecia revelar um gradual e aparentemente inevitável avanço em relação a outras épocas; os biólogos, ao olharem para a história da vida como um todo, acreditavam poder discernir o mesmo padrão de desenvolvimento progressivo nas formas orgânicas. Essa enraizada crença na lei do progresso resolvia a crise potencial do pensamento ocidental provocada pela emergência da teoria de Darwin: o evolucionismo não precisava ser temido, desde que as supostamente cegas e aleatórias operações da seleção natural pudessem ser descritas como um processo tendendo inexoravelmente ao melhoramento moral, social e intelectual.

Nesse sentido, darwinistas sociais, como Spencer, acreditariam que haveria variação, porque a *unidade fundamental da seleção* — àquilo que simultaneamente causa e é o fim do processo — não seria o indivíduo, nem o grupo, nem mesmo exatamente a espécie humana, mas, sim, uma *espécie de uno perfeito*. “A evolução moral”, diz Moore (2002, 65 p.),

envolve, assim, um maior refinamento desses impulsos altruísta primitivos, e implica, em suma, uma reconciliação do egoísmo e do altruísmo: todos os atos egoístas (que buscam prazer) servem para maximizar a felicidade coletiva e todos os atos altruístas beneficiam os membros individuais da sociedade. Esse desenvolvimento necessariamente ocorre paralelamente à evolução biológica, e culmina no que Spencer chama de o ‘homem moral ideal’. Os membros dessa futura raça vão existir num estado de perfeito equilíbrio, de adaptação interna completa tanto ao ambiente físico, quanto ao social.

Nietzsche simultaneamente critica e repete esse contexto. No primeiro sentido, Moore (2002, 31p.) defende que

Nietzsche nunca acreditou na ideologia do progresso, ele estava convencido que o século XIX representava mais um declínio do que um ponto alto no desenvolvimento biológico. Seres humanos, para Nietzsche, não representam nenhum avanço significativo em relação a outras espécies de organismos. E a evolução, humana ou a de qualquer outra espécie, também não é um desdobramento em direção a um *telos*.

No segundo sentido, Moore (2002, 55p.) conclui que

longe de avançar uma radical, coerente e efetiva crítica à Darwin, Nietzsche simplesmente reitera os vários erros e desentendimentos difundidos pelos seus contemporâneos. **Como eles, ele adota uma visão metafísica e antropomórfica da natureza por meio da linguagem da biologia evolutiva moderna.** A vontade de poder é essencialmente uma *Bildungstrieb*, e, sendo assim, é uma amálgama de várias teorias não darwinistas rivais: [1] o princípio de perfeição de Nägeli, [2] o conceito de luta interna de Roux e [3] o princípio de instabilidade de Rolph. [**meus grifos, grifo de Moore**]

Esse três pontos podem ser resumidos assim:

1. Moore (2002, 55 p.) faz a seguinte citação de Nägeli: “perfeição no meu sentido (...) não é nada mais do que a progressão em direção a uma estrutura mais complexa e uma maior divisão de trabalho”. Nietzsche, até certo ponto, aceitaria essa posição: ainda que ele negue a existência de um princípio altruísta na natureza, ele se limitaria a acrescentar a noção de poder à posição de Nägeli: i.e., “*poder e complexidade [seriam] indícios de perfeição*” (Moore, 2002, 31p.) e não apenas o segundo;

2. Nietzsche estaria igualmente seguindo Roux (e criticando Darwin a partir desse): para ele, como para esse último, seria preciso conceber “o processo primário da evolução na atividade interna do organismo” (Moore, 2002, 32p.). O organismo, assim, não seria um “todo homogêneo, mas, sim, uma pluralidade, “uma tremenda síntese de seres vivos e intelectos”” — complementa Moore (2002, 37 p.) citando um fragmento póstumo de Nietzsche (VII 3, 37 [4]). Haveria — Moore (2002, 35p.) afirma citando outro fragmento póstumo de Nietzsche (VIII 1, 7 [25]) — uma “luta das partes (por comida, espaço, etc)”. A unidade da seleção natural, assim, não estaria exatamente no indivíduo, mas no interior do mesmo: o indivíduo seria somente um mero efeito da luta entre essas diferentes vontades<sup>35</sup> de poder que se expressam umas contra as outras; e, por fim,

3. Nietzsche rejeitaria a noção de “luta pela sobrevivência” de Darwin por meio da biologia de Rolph. Nas palavras de Moore (2002, 38p.) a posição de Rolph, em linhas gerais, consistiria em alegar que “a luta pela sobrevivência é uma exceção, à qual ocorre somente em raras condições de escassez; (...) na verdade, há uma abundância de recursos para estimular a rápida evolução dos organismos (...), o ímpeto básico da natureza tende a um aumento da vida”. Nietzsche estaria defendendo a mesma posição: o organismo não tenderia meramente a se auto-preservar ou a sobreviver, ele teria uma propensão a “aumentar a vida” (“*Lebensmehrung*”, nas palavras de Rolph) ou a “expandir o poder”— “*Machterweiterung*”, na relativamente “nova” terminologia de Nietzsche (Moore, 2002, 53p.).

---

<sup>35</sup> Müller-Lauter (1974) ressalta que Nietzsche escreve constantemente vontades de poder no plural. Ver MÜLLER-LAUTER, W. *La pensée nietzschéenne de la volonté de puissance*. In *Physiologie de la volonté de Puissance*. Paris, ed. Allia, 1998 (1974), 163p. Trad: J. Champeaux.

Não é difícil mostrar, então, que ao aferir essa posição a Nietzsche, Moore pressupõe que a solução nietzschiana para o problema mente e corpo seria o *Monismo Naturalista* definido acima. Moore (2002, 65 p.) diz que, para Nietzsche,

a moralidade é uma ilusão. Como a de todos os outros organismos, nossa ação é determinada não pelas impotentes incitações do nosso intelecto ou pelos quiméricos imperativos das nossas injunções morais, mas, sim, pela complexa interação entre nossos instintos e impulsos (*drives*). A consciência, Nietzsche diz em *Aurora*, é um mero epifenômeno... um ‘comentário mais ou menos fantasioso de um texto desconhecido, talvez incognoscível, mas pressentido’ — um espelho não polido o qual reflete com dificuldade as funções orgânicas do corpo humano. Juízo morais são apenas esses reflexos, meras ‘imagens e fantasias que escondem um processo fisiológico desconhecido a nós’ (*A 119*)...

A pretensão de Nietzsche seria materialista: por meio da ciência, seria possível conhecer factualmente o texto desses processos fisiológicos para além das “imagens e fantasias” da consciência. Tratar-se-ia, assim, de reduzir essa última ao corpo; de pensar a linguagem, a cultura e a moral a partir do conhecimento empírico da fisiologia da época. Nietzsche, assim, seria mais uma espécie de *cientista* do que de *filólogo*. No sentido que, segundo Moore (2002, 43p.), “talvez a única diferença [entre Nietzsche e os biólogos alemães da época] é que ele rejeita qualquer pretensão a uma explicação mecanicista”. Por consequência, Nietzsche não conceberia uma diferença essencial entre a “vida no sentido do vegetal e do animal”<sup>36</sup> e o fenômeno propriamente humano. Para ele, a mente (“as impotentes incitações do nosso intelecto”) seria um mero epifenômeno que não distinguiria o homem dos demais animais e “os comportamentos orgânico e moral seriam uma única e mesma coisa”. A filosofia de Nietzsche seria uma espécie de efeito da biologia do seu tempo: sua obra, em suma, pretenderia descrever a *natureza humana literalmente* a partir de sua fisiologia.

A posição de Moore sobre Nietzsche é drasticamente oposta às de Heidegger e de Foucault. Sobre o primeiro, Moore (2002, 7p.) diz o seguinte:

Heidegger insinua que uma genuína visão biológica da vida transcenderia o evidente antropomorfismo que perpassa a filosofia “metafísica” de Nietzsche. No entanto, não é claro se a biologia — ou qualquer outra ciência, nesse sentido —

---

<sup>36</sup> Ver Heidegger (1961, vol I, 402 p.)

pode adequadamente descrever os fenômenos naturais sem utilizar, até certo ponto, uma linguagem antropomórfica.

Moore não acredita que Heidegger define metafísica como uma concepção acerca da totalidade dos entes — tal como defendi na minha apresentação da leitura de Heidegger. “Metafísica” no sentido que Moore confere a Heidegger significaria o mero uso de uma linguagem antropomórfica. O termo “metafísica”, portanto, não especificaria o texto de Nietzsche em relação a qualquer outro e se tornaria pouco informativo nesse viés: i.e., uma vez que é impossível conceber um texto que não seja antropomórfico, é igualmente impossível pensar um texto que não seja metafísico. O pensamento de Nietzsche seria, então, “metafísico” como todos os demais, mas esse termo não serviria para especificar sua filosofia, à qual na visão de Moore (2002, 8 p.) deveria ser entendida como “metafísica e biológica”. Ou seja: uma descrição empírico / fisiológica dos entes que inevitavelmente faz uso de uma linguagem antropomórfica, “metafísica”. Moore (2002, 13p.) também critica implicitamente<sup>37</sup> a leitura de Foucault. Segundo ele, pode parecer

que a teoria de Nietzsche de retórica e de linguagem pode nos ajudar a entender o estatuto e a função da sua linguagem biológica. Posto que tal teoria sugere que ele utiliza a biologia somente *como* metáfora; a biologia, como qualquer outro campo de conhecimento, *é* uma metáfora, uma sistema de signos e valores por meio do qual nós tentamos apreender o processo da vida. Nietzsche não apenas alega, como todos os pensadores biológicos, que os valores tem uma gênese num substrato biológico subjacente à experiência humana, ele também alega que o discurso da biologia é ele mesmo formado por e saturado com esses mesmos valores. Mas ainda que eu ache que Nietzsche possa (...) às vezes ser visto interrogando os conceitos e as teorias da linguagem biológica nesse nível abstrato e ideológico [*tal como apontam seus intérpretes ficcionalistas, como Foucault*], em vários outros casos — talvez na maioria dos outros casos — ele claramente não usa a linguagem biológica num sentido consistentemente crítico ou mesmo metafórico. E aqui está o problema: a definição de metáfora de Nietzsche é tão abrangente que ele efetivamente esvazia o conceito de significado e o torna praticamente inútil. Se todos os fenômenos cognitivos e linguísticos devem ser entendido como metáforas, então, isso não pode nos dizer nada sobre seu uso específico de termos biológicos e medicinais. Isso não explica porque ele optou por expressar a si por meio desse idioma em particular...

Por meio de um método que se pergunta sobre *quem?* falava biologicamente no final do século XIX, Moore afirma que Nietzsche estaria respondendo fisiologicamente a questão *o que é o ente?* corpo do homem por

---

<sup>37</sup> Curiosamente, ainda que Moore cite recorrentemente *A história da sexualidade* de Foucault, o artigo desse último sobre Nietzsche não é mencionado nem na bibliografia.

meio dos pressupostos da “ciência, ou melhor, da pseudo ciência de seu tempo” (Moore, 2002, 14p.). Conseqüentemente, na sua visão, a crítica filológica de Nietzsche ao vocabulário biológico seria bem mais limitada do que as interpretações ficcionalistas, tais como a de Foucault, alegam. Na verdade, Nietzsche seria menos um crítico do que um sintoma desse vocabulário biológico.

## 2.2. Doença e saúde

*Dualismo Metafísico Invertido, Monismo Ficcionalista e Monismo Naturalista*: a análise deve ter evidenciado que Heidegger (1961), Foucault (1971) e Moore (2002) apontam respectivamente para essas três posições sobre o problema mente e corpo em Nietzsche. A pretensão dessa segunda parte do capítulo é mostrar que tais visões são correlatas a três concepções de doença e de saúde: *Metafísica, Cultural e Fisiológica* correspondentemente.

### 2.2.1 Metafísica

Com tentarei mostrar no Capítulo 4, a presença de uma espécie de *semântica da deformação* — formada por palavras tais como “deformado na origem” [*Missgeborenen Von Anbeginn*] (*GM III 14*), “degenerescência” [*Entartung*] (*Z I 22 (1)*), “antinatural” [*Widernatürliche*] (*CI V 4*), etc) — é uma das características mais explícitas da obra de Nietzsche. Heidegger não se detém diretamente sobre esse vocabulário. Mas ele utiliza, em nome próprio, a expressão “degeneração” (*Entartung*) três vezes. Ele fala de uma “*Entartung* da ciência”, de uma “*Entartung* do modo de pensar” e de uma “*Entartung* da filosofia” (Heidegger, 1961, vol I, 385 p., 406 p. e 407 p. respectivamente<sup>38</sup>). O uso heideggeriano dessas expressões não parece ser marcado: a própria tradução de Casanova aponta para esse viés, ao traduzir o primeiro caso por “degradação” e os outros dois por “degeneração”. Heidegger utiliza ainda a palavra “*Ausartung*” — à qual o tradutor Casanova igualmente traduz por “degeneração” — três vezes numa página: ele fala de uma “*Ausartung* do pensamento biológico”, de uma

---

<sup>38</sup> Na edição alemã: vol I, 494p, 523p, 524p respectivamente. Ver HEIDEGGER, M. *Nietzsche (vol I e II)*. Koch, ed. G. Neske, 1961.



“*Ausartung* do pensamento científico” e de uma “*Ausartung* que se dá sob a forma da ciência popular” (Heidegger, 1961, vol I, 408p<sup>39</sup>). Esses casos também não parecem ser marcados: Heidegger inaugura, assim, um uso técnico ou genérico desses termos que se tornará recorrente entre os intérpretes — sobretudo os ficcionalistas — de Nietzsche. Na passagem abaixo, todavia, Heidegger utiliza essa palavra, “*Ausartung*”, de modo filosoficamente informativo. Por conseguinte, minha interpretação focalizará esse caso. Heidegger (1961, vol I, 413 p<sup>40</sup>.) afirma o seguinte:

a rejeição do intelectualismo, da **degeneração** [*Ausartung*] do entendimento desenraizado e desprovido de finalidades sempre acontece a cada vez por meio de um apelo ao “saudável” *entendimento* humano, ou seja, uma vez mais, por meio de um entendimento, isto é, por meio da aplicação do “racionalismo”. Também nesse caso a razão é o critério do que é, do que pode e do que deve ser. Quando um procedimento, uma medida, uma requisição são comprovados e afirmados como “lógicos”, eles são tomados imediatamente como sendo corretos, isto é, obrigatórios. Tudo o que pode receber o predicado “lógico” se mostra imponente. “Lógico” não significa aqui: pensado segundo as regras da lógica escolar, mas calculado a partir da confiança na razão. [**meu grifo**, *grifo de Heidegger*]

Se interpretarmos essa passagem, à luz dos três extratos abaixo, não será difícil concluir que a partir dos elementos fornecidos pela interpretação de Heidegger, só parece ser possível aferir a Nietzsche concepções *metafísicas* de doença e de saúde. Segundo Heidegger (1961, vol I, 402 p; vol II, 150 p., Ibid. respectivamente):

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” (VII, 322).

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.

A essência incondicionada da subjetividade desdobra-se com isso, necessariamente como a *brutalitas* da *bestialitas*. No fim da metafísica, temos a sentença: *homo est brutum bestiale* [o homem é besta bruta]. A expressão nietzschiana sobre a “besta loira” não é um exagero ocasional, mas a característica e a palavra distintiva para uma conexão, na qual ele sabia se encontrar, sem perceber as suas ligações histórico-essenciais.

<sup>39</sup> Na edição alemã: vol I, 525 p.

<sup>40</sup> Na edição alemã: vol I, 532p.

Se Nietzsche concebe um *Dualismo Metafísico Invertido*, a sua posição também implica uma espécie de inversão da relação entre doença e saúde. Como o extrato citado mais acima indica, para a tradição metafísica e, posteriormente, para a lógica<sup>41</sup>, “saudáveis” seriam os racionais (*rationalitas*) e “doentes”, os irracionais (*animalitas*), para Nietzsche, tratar-se-ia do oposto. Em outras palavras: uma vez que Nietzsche repete a tradição metafísica e, sendo assim, procura determinar *o que é* a essência do homem e do mundo (i.e., a substância ontológica, a totalidade dos entes); é possível afirmar que essa essência funciona como o critério que distingue saúde e doença. Por conseguinte, a saúde dependeria do exercício dessa essência: como Nietzsche concebe essa como “*brutum bestiale*” (besta bruta) ou “besta loira”; saudável seria aquele que metafisicamente afirma o corpo animal irracional; o que sofre de degeneração (*Ausartung*) ou, de modo mais geral, o “doente” seria aquele que a rejeita e procura agir racionalmente. A saúde nietzschiana dependeria, assim, de uma espécie de retorno a essa forma ou natureza humana animal originária.

### 2.2.2 Cultural

Como Heidegger — e a maioria dos intérpretes ficcionalistas<sup>42</sup> de Nietzsche — Foucault também não se detém detalhadamente sobre a *semântica da deformação* da obra nietzschiana. Mas ele utiliza a palavra francesa “*dégénérescence*” uma vez e cita um trecho da *Genealogia da moral (III 13)*, no qual Nietzsche utiliza a expressão “*degenerirenden lebens*” — “*vie dégénéscente*” [“vida em degenerescência”] na tradução que Foucault adota; “vida que degenera” na tradução de Paulo César de Souza. Me deterei nesses casos e tentarei mostrar que o uso foucaultiano dessas expressões é problemático. Os extratos (Foucault, 1971, 16p) são os seguintes:

---

<sup>41</sup> Num âmbito teatral, Thomas Bernhard (1984) desenvolve uma visão da lógica como uma espécie de clínica. Na sua peça — “Ritter, Dene, Voss”, no original; “Déjeuner chez Wittgenstein” (“Almoço com Wittgenstein”) na tradução francesa — “Frege” é o nome do doutor, cuja pretensão é curar “Wittgenstein”, o doente mental. Ver BERNHARD, T. *Déjeuner chez Wittgenstein*. Paris, ed. l’arche, 1997.

<sup>42</sup> Wotling (1995), nesse sentido, é uma exceção entre os intérpretes ficcionalistas de Nietzsche, posto que ele procura mostrar como seria possível ler esse vocabulário medicinal de Nietzsche metaforicamente. Ver WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris, ed. Puf, 1995. Sobretudo, parte II, Capítulo I.

a emergência [*Entstehung*] se produz sempre em um determinado estado das forças. A análise da *Herkunft* deve mostrar seu jogo, a maneira como elas lutam umas contra as outras, ou seu combate frente a circunstâncias adversas, ou ainda a tentativa que elas fazem — se dividindo — para escapar da **degenerescência** [*Dégénérescence*] e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento. [meu grifo, grifo de Foucault]

Acontece também que a força luta contra si mesma: e não somente na embriaguez de um excesso que lhe permite se dividir, mas no momento em que ela se enfraquece. Contra sua lassidão ela reage, extraíndo sua força desta lassidão que não deixa então de crescer, e se voltando em sua direção para abatê-la, ela vai lhe impor limites, suplícios, macerações, fantasiá-la de um alto valor moral e assim por sua vez se revigorar. Este é o movimento pelo qual nasce o ideal ascético “no instinto de uma *vida em degenerescência* [*Degenerirenden Lebens*] (...) que luta por sua existência.<sup>43</sup> [meu grifo]

Foucault indica que haveria uma relação entre “forças” e doença (no caso, “degeneração”) na obra nietzschiana: as forças fracas que perderam seu “vigor” são doentes, degeneradas; as forças fortes que vigoram são saudáveis, “geradas” [sic]. De modo que — como indica a segunda passagem acima — o ideal ascético seria o resultado de uma força que age contra si mesma. O jogo de forças funcionaria, assim, como o critério que diferencia doença e saúde. O problema, entretanto, é que, na maioria dos casos, Foucault parece indicar que esse conceito de “forças” não pode ser entendido como um critério metafísico ou fisiológico, de maneira que é difícil entender como as forças poderiam exercer tal papel. Em outras palavras: não é possível falar em nome das forças como se essas funcionassem como uma autoridade universal, objetiva ou a-histórica, elas impossibilitam a existência de qualquer autoridade; elas fazem dizer, mas é impossível dizer *o que é* uma força; elas funcionam como o motor da história, mas, qualquer tentativa de determinar historicamente o que é ou o que teria sido uma força é inútil, uma vez que as forças são eventos singulares que resistem a qualquer significação histórica. É difícil entender, assim, o sentido que Foucault pretende dar a expressão “*dégénérescence*” e de que modo Nietzsche poderia falar em nome próprio a partir de uma “*degenerirenden lebens*”<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Na edição francesa: 143 / 144p. Ver FOUCAULT, F. *Nietzsche, la genealogie et histoire*. In *Dits et écrits (vol II)*. Paris, ed. Gallimard, 1994 (1971).

<sup>44</sup> O problema é que poder-se-ia dizer que Foucault adota uma espécie de ontologia das forças singulares e que a partir dessa nova ontologia ele diferencia doença (forças fracas, inferiores, reativas) e saúde (forças fortes, superiores, ativas). Essa posição, porém, parece mais próxima da leitura que Deleuze faz de Nietzsche (1962) e da pretensão deleuziana (1968) de criar uma ontologia da imanência ou da diferença e da repetição do que dos projetos arqueológico e genealógico que Foucault (1961, 1963, 1975) desenvolve nos seus outros livros. Por conseguinte,

A questão é que, à luz do *Monismo Ficcionalista* — que Foucault parece aferir à Nietzsche —, a posição nietzschiana acerca da doença e da saúde parece ser mais negativa do que positiva. No sentido que a genealogia — tal como Foucault a entende — não parece implicar um novo critério que diferenciaria doença e saúde, mas, sim, problematizar aqueles que falam a partir da dicotomia doença e saúde. Ela, por meio da análise da proveniência (*Herkunft*), identifica quem? fala histórico/ culturalmente sobre o patológico e o normal como se tais critérios fossem a-históricos. Ela explicita que a doença e a saúde são apenas ficções histórico / culturalmente instituídas e aponta para a emergência (*Entstehung*) de um desconhecido i-legislável, mas ela não fala a partir das forças como se essas fossem a nova lei a-histórica. Só haveria o corpo e é a partir desse que se deveria distinguir os doentes dos saudáveis; o corpo, entretanto, é um jogo de forças anômalas, singulares e indizíveis que resiste às dicotomias que procuram se inscrever histórico / culturalmente sobre ele. De modo que toda vez que se procura determinar o que seria a verdade singular do corpo — e, sendo assim, se ele é saudável ou doente — essa “feminamente”<sup>45</sup> escapa e o pensamento expressa uma mera dicotomia ficcional. Por conseguinte, a partir dos elementos da leitura ficcionalista de Foucault, parece plausível concluir que Nietzsche não estaria interessado em repensar positivamente a doença em novos termos fisiológicos ou metafísicos, mas, sim, em mostrar que as concepções de doença e de saúde são sempre *culturais*. Assim — diferente de Heidegger e, como veremos na sequência, de Moore —, a interpretação de Foucault não indica que Nietzsche defende uma espécie de retorno à forma ou à natureza humana animal originária.

---

não acredito que o artigo de Foucault deva ser lido assim, de modo que me limito a observar que esses extratos são problemáticos. Além disso, é importante citar a seguinte crítica que Wotling (1995, 101 p.) faz a esse aspecto da leitura de Deleuze: “se a descrição do corpo a partir do modelo da hierarquia dos instintos ou das forças permite concluir que existem instâncias dirigentes e subordinadas; é, todavia, transgredir as condições de validade da metáfora, hipostasiar essas instâncias e falar das forças superiores e inferiores em um sentido absoluto. Uma tal leitura reintroduz o dualismo, ou mesmo a moral, no pensamento de Nietzsche. É por conta disso que a interpretação de G. Deleuze, à qual tenta atingir, de imediato, uma definição do ativo e do reativo a partir da hierarquia de forças nos parece precipitada”. Ver DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, ed. Puf, 2005. \_\_\_\_\_ *Diferença e repetição*. SP, ed. Graal, 2006 (1968). FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*, SP, ed. Perspectiva, 1978 (1961). \_\_\_\_\_ *Nascimento da Clínica*, SP, ed. Forense, 1963. \_\_\_\_\_ *Vigiar e punir*. RJ, ed. Petrópolis, 2005 (1975). E WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris, ed. Puf, 1995. 101 p. Minha tradução.

<sup>45</sup> Derrida (1976) mostra de que modo Nietzsche procura conceber a verdade como uma singularidade feminina que resiste às dicotomias masculinas. Ver DERRIDA, J. *Éperons: les styles de Nietzsche*. Venezia, ed. Corbo e Fiori, 1976.

### 2.2.3 Fisiológica

Ao contrário de Heidegger e Foucault, Moore pensa sobre a *semântica da deformação* da obra de Nietzsche: sua interpretação, porém, focaliza exclusivamente no uso nietzschiano da palavra “degeneração” (*Entartung*) e desconsidera os vários outros termos que Nietzsche adota para descrever a doença. Como em relação ao vocabulário biológico de Nietzsche, Moore alega que a crítica nietzschiana a essa noção seria limitada. Por um lado, Nietzsche subverteria o uso dessa palavra, por outro, ele se limitaria a repetir os pressupostos biológicos da sua época. Por conseguinte, para mostrar de que modo essa visão acerca da concepção de doença de Nietzsche está intrinsecamente ligada à ideia de que ele seria um *Monista Fisiológico*, basta apresentar sumariamente a visão do final do século XIX sobre a “degeneração” e a crítica historicamente limitada de Nietzsche a esse contexto.

Segundo Moore (2002, 115p.), Buffon teria sido o primeiro a utilizar o conceito de “degeneração” “para descrever a reversão das espécies domesticadas do seu tipo original”. Mas o psiquiatra francês, Bénédict-Augustin Morel — no seu livro, “*Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l’espèce humaine*”, de 1857 — teria sido o primeiro a adotar essa noção para pensar sobre o homem. Moore (2002, 117p.) diz que

para Morel, um católico devoto, o homem não era o produto das transformações aleatórias da espécie. Pelo contrário, ele alegava, seguindo a Gênesis, que na origem da espécie humana havia um ser perfeito, divinamente criado e perfeito. A humanidade moderna, por outro lado, era, na famosa definição de Morel, ‘uma mórbido desvio de um tipo original’, um descendente biologicamente inferior desse pré-lapsariano *Urmensch*, uma nova sub-espécie humana caracterizada por certas deformidades hereditárias mentais e físicas.

A concepção de Morel não se torna exatamente o pensamento comum da época. De modo que Moore (2002, 115p.) ressalta que “a degeneração permaneceu um termo impreciso, alusivo, sem um referente claro e inerentemente metafórico”. Ainda assim, é possível afirmar que, no final do século XIX, a “degenerescência” (*dégénérescence* no original em francês) era uma espécie de mistura de moral cristã e teoria evolutiva de modo muito próximo ao que Morel concebia: i.e., haveria um *tipo* humano original perfeito biologicamente e moralmente; o homem moderno / pecador não seria, senão, um desvio, uma

deformidade ou uma degeneração desse tipo. Nietzsche rejeitaria essa concepção: ele não acreditaria na existência de um tipo humano originário moralmente e fisiologicamente perfeito *no sentido cristão*; em relação ao qual poder-se-ia dizer que o homem moderno é “moralmente e fisiologicamente degenerado”. Ele estaria, sim, utilizando esse vocabulário fisiológico contra o pensamento cristão: i.e., o cristão / moralista e não o pecador / imoral seria o verdadeiro “degenerado”. Essa sua inversão do objeto acerca do qual se associa a “degeneração” não implicaria, entretanto, um rompimento forte com a própria estrutura biológica do conceito. Em outras palavras: a sua pretensão seria fazer uma “crítica biológica do cristianismo” (Moore 2002, 140p.) e por meio de um fato fisiológico distinguir os saudáveis dos doentes. Nietzsche limitar-se-ia, então, a conceber o *tipo* humano saudável por meio de outra biologia: não como o fisiologicamente altruísta e, sendo assim, moralmente perfeito no sentido cristão, mas, sim, como o fisiologicamente egoísta e, sendo assim, amoral, anti-cristão. Moore (2002, 143p.) diz, então, que o

cristianismo nele mesmo representa agora [na concepção de Nietzsche] um desvio mórbido dos instintos saudáveis, egoístas do “tipo criminoso”.

De maneira que Nietzsche — seguindo a maioria dos biólogos, psiquiatras e darwinistas sociais do final do século XIX — teria um conceito fisiológico de “neurose religiosa”. Nas palavras de Moore (2002, 146p.),

neurose no seu sentido original, pré-psicanalítico, obviamente (...) é uma lesão do sistema nervoso e, assim, primordialmente mais um distúrbio fisiológico do que um meramente mental.

Por conseguinte, a relação entre o problema mente e corpo e a concepção de doença de Nietzsche poderia ser entendida nos seguintes termos: haveria um *Monismo Fisiológico* na filosofia de Nietzsche; i.e., o homem seria todo corpo e esse corpo poderia ser descrito legitimamente por meio do conhecimento empírico / biológico da época. Nesse sentido, a mente e todas as características que tradicionalmente são vistas como oriundas da mesma e, sendo assim, como especificamente humanas, tais como a linguagem, a cultura e a moral, também poderiam ser reduzidas a um discurso biológico. As concepções nietzschianas de doença e de saúde deveriam ser entendidas no mesmo sentido: ou seja, uma vez que o homem não tem nenhuma característica que o difira consideravelmente das

demais espécies, a causa da sua doença também deveria ser encontrada no corpo fisiológico; e mesmo as doenças aparentemente psicológicas e o problema aparentemente cultural da religião deveriam ser pensadas *fisiologicamente*. Nesse viés, a posição de Moore não se difere consideravelmente da heideggeriana. No sentido que, também para ele, a saúde nietzschiana parece depender de uma espécie de retorno a essa forma ou natureza humana animal originária.

### 2.3 Conclusão

Por um lado, a análise deve ter mostrado que as interpretações de Heidegger, Foucault e Moore apontam respectivamente para as seguintes três visões sobre a solução nietzschiana para o problema mente e corpo: *Dualismo Metafísico Invertido*, *Monismo Ficcionalista* e *Monismo Naturalista*. Por outro lado, deve ter ficado explícito que essas posições são correlatas a três concepções de doença e saúde: *Metafísica*, *Cultural* e *Fisiológica* correspondentemente. Há evidentemente uma circularidade entre esses autores. Heidegger que se distanciava dos intérpretes naturalistas de Nietzsche do início do século XX e cuja abordagem de Nietzsche é problematizada, mas a filosofia, até certo ponto, desenvolvida pela interpretação ficcionalista de Foucault na década de 1970, é criticado pela leitura contemporânea, naturalista de Moore, à qual também aponta para uma rejeição dos principais aspectos da visão de Foucault sobre Nietzsche. Minha pretensão é desenvolver uma “interpretação combinada”<sup>46</sup> de Nietzsche como *natural ficcionalista* que problematiza sua identificação ao pensamento *metafísico*. De modo que, no capítulo 3, alegarei que Nietzsche concebe um *Monismo Natural Ficcionalista*. E — tendo essa noção em mente — tentarei mostrar, no capítulo 4, que as concepções nietzschianas de doença e de saúde podem ser entendidas como *fisio-psicológicas*, e que Nietzsche não defende essa espécie de retorno ao homem animal originário, mas, sim, uma superação do homem.

---

<sup>46</sup> Essa expressão é utilizada por Clark (1990, 21p.). Ver CLARK, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge, ed. Cambridge University Press, 1990. 21 p.