

## 4

### A doença e a saúde fisio-psicológicas

Como observei no capítulo 2, a presença de uma espécie de *semântica da deformação* é uma das características mais explícitas da obra nietzschiana. Nesse capítulo, estudarei os seguintes casos:

“enfermos [*Kranke*] e moribundos [*Absterbende*] (Z I 3), “tísicos da alma” [*Schwindsüchtigen der Seele*] (Z I 9), “torto” [*Krumm*] (Z II 2), “anti-humanas” [*Menschenfeindlich*] (Z II 2), “degenerescência” [*Entartung*] (Z I 22 (I)), “curvado” [*Krumm*] (Z III 8 (I)), “rastejando” [*Kriechen*] (Z III 8 (I)), “corrompeu” [*Verdorben*] (AC 5), “antinatural” [*Widernatürliche*] (CI V 4, ABM 55), “inimigo da vida” [*Feind des Lebens*] (CI V 4), “castrado ideal” “[*Ideale Castrat*] (ABM 55), “vampirismo” [*Vampirismus*] (EH XIV 8), “aborto” [*Missgeburten*] (EH XIV 8), “antítese à vida” [*Gegensatz-Begriff zum Leben*] (EH XIV 8), “*folie circulaire*” [loucura circular] (EH XIV 8), “convulsões de penitência” [*Zwischen Busskrampf*] (EH XIV 8), “histeria de redenção” [*Erlösungs-Hysterie*] (EH XIV 8) “*décadence*” (EH XIV 8) “degenerado” [*Abgeartet*] (AC 18) “contradição da vida”, [*Widerspruch des Lebens*] (AC 18) “mutilação” [*Verschneidung*] (CI V 2), “erradicação” [*Ausrottung*] (CI V 2), “degenerados” [*Degenerirt*] (CI V 2), “degenera” [*Entartet*]”. (EH VI 2) “aqueles já de início [*Die von vornherein*] desgraçados [*Verunglückten*], vencidos [*Niedergeworfnen*], destroçados” [*Zerbrochnen*] (GM III 14), “deformado na origem” [*Missgebornen von Anbeginn*], (GM III 14) “desgraçados” [*Verunglückten*] (ABM VII 225), “viciosos” [*Lasterhaften*] (ABM VII 225), “arruinados de antemão” [*Zerbrochnen von Anbeginn*] (ABM VII 225)

A mera presença desse conjunto indica que, diferente de Foucault<sup>1</sup> (1961 / 1963) Nietzsche não se limita a problematizar os discursos medicinais de uma época histórica, explicitando suas constituições ficcionais. Na verdade, ele pretende ser uma espécie de “médico filósofo” (GC P 2), de modo que ele fala em nome próprio a partir de suas próprias concepções de doença e saúde. Como essa *semântica da deformação* — sobretudo, quando excluída do contexto da obra nietzschiana — parece indicar que o homem se desviou *metafisicamente* ou *fisiologicamente* de si, as leituras *metafísica* de Heidegger (1961) e *naturalista* de Moore (2002) são particularmente fortes em relação a esse aspecto do pensamento de Nietzsche: i.e., segundo esses intérpretes — como visto no Capítulo 2 — Nietzsche acreditaria que a doença afastaria e a saúde aproximaria o homem de sua forma ou de sua natureza animal originária. Minha pretensão, entretanto, é

---

<sup>1</sup> Ver FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*, SP: Perspectiva, 1978 (1961). E \_\_\_\_\_ *Nascimento da Clínica*, SP: Forense, 1963.

mostrar que Nietzsche adota concepções *fisio-psicológicas* de doença e saúde e que, por meio dessas, ele não propõe essa espécie de retorno à animalidade, mas, sim, uma superação do homem<sup>2</sup>. Defenderei que

1. essa *semântica da deformação* precisa ser pensada à luz do *Monismo Natural Ficcionalista* apresentado no último capítulo. Ou seja, há monisticamente uma identidade entre corpo e mente, mas essa identidade *una* precisa ser descrita *dualisticamente* em termos de uma guerra anômala do corpo fisiológico / natural *com* a mente psicológica / ficcional. Por conseguinte, só existe monisticamente *uma* doença e *uma* saúde, mas essas doença e saúde também precisam ser descritas *dualisticamente* em termos *fisio-psicológicos*. Nietzsche diz que os cristãos estão doentes porque eles fisio-psicologicamente negam a mútua intervenção anômala que se dá entre essas duas instâncias e afirmam uma transcendência inexistente. Os nobres, por sua vez, se aproximam da saúde ao fisio-psicologicamente afirmarem essa guerra da “pequena razão” (Z I 4) *com* a “grande razão” (Z I 4). Do mesmo modo: se o pensamento de Nietzsche está suspenso entre o *Naturalismo* e o *Ficcionalismo*, e, por conta disso, é difícil identificá-lo à *Metafísica*; é igualmente difícil decidir se, como um médico, Nietzsche pensa que seus diagnósticos são científicos, objetivos e devem ser aplicados universalmente, ou se, como um paciente, ele se limita a relatar seu próprio caso particular, subjetivo;

---

<sup>2</sup> Foucault faz o seguinte resumo metodológico no fim da *História da sexualidade I* (1976, 200p.): “a pretensão da presente pesquisa é mostrar de que modo os dispositivos de poder se articulam diretamente sobre o corpo — sobre os corpos, as funções, os processos fisiológicos, as sensações, o prazer; longe de apagar o corpo, trata-se de fazê-lo aparecer numa análise onde o biológico e o histórico não serão seguidos, como no evolucionismo dos antigos sociólogos, mas se ligam segundo uma complexidade crescente à medida que são desenvolvidas, as tecnologias modernas de poder que tomam a vida por alvo”. Como a passagem acima indica, a pretensão de Foucault não é falar a partir da biologia de seu tempo; ele pretende, sim, analisar as tecnologias modernas de poder que são culturalmente legitimadas por esses discursos. A posição de Nietzsche não é essa: ele tem concepções próprias de doença e saúde, o que, *até certo ponto*, o aproxima desses que Foucault chama de “antigos sociólogos”. É preciso ressaltar que Foucault (provavelmente) não rejeitaria essa diferença entre a sua obra e a de Nietzsche. Em *As palavras e as coisas* (1966), ele diz que “através de uma *crítica fisiológica*, através de uma *certa forma de biologismo*, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro” [meus grifos]. Nietzsche — como o próprio Foucault reconhece *nessa passagem* — fala a partir de uma “certa forma de biologismo” e não sobre o que a biologia da época diz. Como tentei mostrar no Capítulo 3 essa “certa forma de biologismo” pode ser entendida como um *Monismo Natural Ficcionalista*. Ver FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris, ed. Gallimard, 1976. 200 p. Minha tradução. \_\_\_\_\_ *As palavras e as coisas*. SP, ed. Martins Fontes, 2002. 472 p. Trad: S. T. Muchail.

2. Nietzsche divide *descontinuamente* a história do homem em termos de “Animal” (Z P 4) / Passado / “Pré-Moral” (ABM 32); “Homem” (Z I 4) / Presente / “Moral” (ABM 32) e “Super-homem” (Z P 4) / Futuro / “Extramoral” (ABM 32). Ele não acredita que existe uma evolução progressiva entre esses três estágios: o homem “é” uma “corda” (Z P 4) em *contínua* tensão entre esses três tempos. Por vezes, ele rompe a “corda” (Z P 4), retorna ao seu passado animal e a sua ação pode ser descrita em termos exclusivamente fisiológicos / naturais. Na maior parte dos casos, porém, o homem permanece no seu presente e essa instância fisiológica / natural conflita *com* a psicológica / ficcional, de modo que o homem precisa ser descrito dualisticamente. Em raros momentos ainda, o homem devém o seu futuro, essas duas instâncias se reforçam mutuamente e expressam o um univocamente. Nietzsche não valora esses momentos indiferentemente: para ele, o último estágio é superior aos outros dois. De modo que suas concepções de doença e saúde podem ser entendidas à luz dessa concepção de história do homem no seguinte sentido: ao fisio-psicologicamente negarem a guerra anômala da mente *com* o corpo e afirmarem uma transcendência inexistente, os cristãos não reconhecem a continuidade do presente com o passado humano. Eles, assim, conservam o homem presente, não apontam para o futuro e se tornam doentes. Os nobres, por sua vez, são aqueles que ao afirmarem *fisio-psicologicamente* a essa mútua intervenção anômala, reconhecem que o passado insiste no presente, apontam para uma superação do homem e se aproximam da saúde.

O plano do capítulo é correlato à defesa dos dois pontos apresentados acima. Primeiramente, tentarei mostrar que essa *semântica da deformação* pressupõe uma concepção *fisio-psicológica* de doença e que a concepção de saúde de Nietzsche também pode ser pensada nesses termos. Na sequência, correlacionarei essa posição com a visão de Nietzsche sobre a história do homem. Nesse segundo momento, a seção 32 de *Além do bem e do mal* (1886) será o cerne do meu argumento.

#### 4.1 A semântica da deformação

O extrato abaixo pertence ao discurso “Dos transmudanos” (Z I 3). Esse discurso antecede imediatamente o “Dos desprezadores do corpo” (Z I 4), de

maneira que ele funciona como uma apresentação desses personagens. Zaratustra diz que

[1] **enfermos** [*Kranke*] e **moribundos** [*Absterbende*] eram os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu e as gotas de sangue redentoras; [2] mas também esses doces e sombrios venenos eles o tiraram do corpo e da terra! (*Z I 3*). [**meus grifos:** marquei em negrito todos os casos que constituem essa *semântica da deformação* citada mais acima]

Zaratustra descreve os que “desprezaram o corpo” como “*enfermos* (*Kranke*) e *moribundos*” (*Absterbende*). Mas o estatuto conceitual desse diagnóstico não é evidente. Na primeira parte da passagem, Zaratustra parece indicar que a doença dos “desprezadores do corpo” é *ficcionalmente* causada pelo pensamento cristão. A doença, assim, parece ser “meramente” um problema da “pequena razão” (*Z I 4*): é ela quem ao psicologicamente interpretar o mundo à luz das metáforas cristãs, nega a materialidade do homem (“despre[za] o corpo e a terra”), afirma uma transcendência inexistente (“inven[ta] o céu e as gotas redentoras”) e causa a doença. O problema é que, na segunda parte do extrato, Zaratustra afirma que os “desprezadores do corpo” “tiraram” esse pensamento do corpo e da terra. Esse verbo (*Nahmen*) é particularmente difícil de ser interpretado. Por um lado, ele parece indicar que Zaratustra repete o que ele disse na primeira parte do extrato: i.e., os “desprezadores do corpo” psicologicamente “tiraram” (*nahmen*) essa *ficção* cristã do corpo e da terra. Por outro lado, esse verbo precisa ser entendido em conjunto com a conjunção adversativa “mas” (*aber*). Por meio dessa última, é evidente que Zaratustra pretende opor o primeiro período ao segundo. De modo que, nesse viés, o verbo “tiraram” (*nahmen*) parece apontar para uma passividade da “pequena razão” (*Z I 4*) psicológica / interpretativa em relação à “grande razão” (*Z I 4*) fisiológica / textual: sob essa ótica, é essa última quem *naturalmente, sem metáfora*, parece negar a si mesma, afirmar uma transcendência inexistente e causar a doença. O início do discurso “Dos desprezadores do corpo” (*Z I 4*) segue a mesma direção. Zaratustra diz o seguinte:

[1] quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. [2] Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo — e, destarte, emudecer. (*Z I 4*)

Como constante no *Zaratustra*, a paródia<sup>3</sup> ao texto bíblico é evidente na primeira parte do extrato. Basta frisar que, no evangelho de São Marcos, Jesus diz: “os sãos não necessitam de médico, mas sim os que estão doentes” (2:17); “vinde a mim, todos os que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei” (11:28). De modo que é como se fosse Cristo que Zaratustra apresenta sua pretensão: ele quer dizer a sua palavra e, por meio dessa, curar os “enfermos (*kranke*) e moribundos (*absterbende*)” (*Z I 3*) “desprezadores do corpo”. Nesse sentido, Zaratustra, de certo modo, antecede Freud (1910, 13 p.), uma vez que ele também parece propor uma espécie de “*talking cure*”<sup>4</sup>: a partir dessa, tratar-se-ia de por meio do discurso intervir numa doença, cuja causa seria igualmente discursiva. A cura, assim, dependeria “meramente” de uma mudança na “pequena razão” (*Z I 4*) *psicológica / ficcional* do paciente. A segunda parte da passagem, entretanto, indica que uma mera mudança da concepção *psicológica / ficcional* daquilo que os “desprezadores do corpo”, como fiéis, “aprenderam” ou, como sacerdotes, “ensinaram” seria irrisória, uma vez que suas doenças são *fisiológicas / naturais*. Zaratustra apresenta, então, uma proposta clínica drasticamente anti-freudiana: i.e., os “desprezadores do corpo” não são convidados a falarem sobre si mesmos, mas, sim, a “emudecerem”, ou seja, a se calarem. Primeiramente, seria preciso dizer “adeus” a uma “grande razão” (*Z I 4*) que é *fisiologicamente, naturalmente* doente.

A partir dessas duas passagens do *Zaratustra*, portanto, é difícil decidir se a concepção de doença de Nietzsche é *psicológica / ficcional* ou *fisiológica / natural*. A questão é que esse problema insiste no resto da obra nietzschiana. Nos casos abaixo, p.ex., — ainda no *Zaratustra* —, Nietzsche *parece* adotar uma concepção *psicológica / ficcional* de doença. Ele diz que

áí estão [dentre os pregadores da morte] os **tísicos da alma** [*Schwindsüchtigen der Seele*]: mal nasceram, já começam a morrer e suspiram por **doutrinas** do cansaço e da renúncia. (*Z I 9*) [**meus grifos**].

<sup>3</sup> Para uma abordagem mais detalhada sobre a questão da paródia em Nietzsche, ver KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*. In *Un si funeste désir*. Paris, ed. Gallimard, 1963.

<sup>4</sup> FREUD, S. *Cinco lições de psicanálise / Contribuições à psicologia do amor*. RJ, ed. Imago, 2003. (1910) Para um estudo sobre a relação entre Nietzsche e a psicanálise, ver GONDAR, J. e FARIAS, F.R. de. *Nietzsche e a psicanálise*. In BARRENECHEA, M.A., FEITOSA, C., PINHEIRO, P. e SUAREZ, R. (orgs.). *Nietzsche e as ciências*. RJ, ed. 7 letras, 2011.

Deus é um **pensamento** que torna **torto** [*Krumm*] tudo o que é reto e faz girar tudo o que está parado. Como? Teria sido o tempo abolido e todo o transitório não passaria de mentira? Pensar assim é um rodopiar e ter tonturas, para ossos humanos, e ainda, para o estômago, uma causa de vômito: em verdade, sofrer de vertigens chamo a tal suposição. Más e **anti-humanas** [*Menschenfeindlich*] chamo todas essas **doutrinas** do uno e perfeito e imóvel e sacio e imperecível. (*Z II 2*) [**meus grifos**]

Dizei-me meus irmãos o que é mau, a nossos olhos, e pior que tudo? Não é a **degenerescência** [*Entartung*]? — E sempre adivinhamos a presença da **degenerescência** [*Entartung*] onde **falta a alma dadivosa**. (*Z I 22 (1)*) [**meus grifos, meus grifos e de Nietzsche**]

Em verdade, mais de um deles [renegados que voltaram a ser devotos] movia, outrora, a perna como um dançarino, a um sinal do riso da minha **sabedoria**; — depois, arrependeu-se. Vi-o, ainda há pouco, **curvado** [*Krumm*] — **rastejando** [*Kriechen*] para a cruz. (*Z III 8 (1)*) [**meus grifos**].

As palavras “doutrinas” (*Z I 9, Z II 2*), “sabedoria” e a expressão “falta a alma dadivosa” (*Z I 22 (1)*) parecem apontar para uma doença, cuja causa seria encontrada na “pequena razão” (*Z I 4*) *psicológica / ficcional*: é essa quem, ao aceitar as ficções cristãs, ativamente interferiria no corpo e provocaria essa espécie de *deformação* — “tísicos da alma” [*Schwindsüchtigen der Seele*] (*Z I 9*), “torto” [*Krumm*] (*Z II 2*), “anti-humanas” [*Menschenfeindlich*] (*Z II 2*), “degenerescência” [*Entartung*] (*Z I 22 (1)*), “curvado” [*Krumm*] (*Z III 8 (1)*), “rastejando” [*Kriechen*] (*Z III 8 (1)*). Nietzsche parece pensar constantemente nesses termos. Por vezes, ele diz que o “cristianismo”

**corrompeu** [*Verdorben*] a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito. (*AC 5*) [**meu grifo, grifo de Nietzsche**]

Em outros casos, Nietzsche é mais específico e alega que é a *moral cristã* quem torna a natureza humana doente. Segundo ele,

a **moral antinatural** [*Widernatürliche*], ou seja, quase toda a moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se (...) 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** [*Feind des Lebens*]... O santo no qual Deus se compraz é o **castrado ideal** [*Ideale Castrat*]... A vida acaba onde o “Reino de Deus” *começa*... (*CI V 4*) [**meu grifo, grifo de Nietzsche, meu grifo e de Nietzsche**]

... na época **moral** da humanidade, sacrificava-se ao deus os instintos mais fortes que se possuía, a própria ‘natureza’; é *esta* alegria festiva que reluz no olhar cruel do asceta, do entusiasta ‘**antinatural**’ [*Wider-Natürlichen*]. (*ABM 55*) [**meu grifo, grifo de Nietzsche**]

**Moral como vampirismo** [*Vampyrismus*]... Quem descobre a moral descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acreditou; nada mais vê de venerável nos tipos mais veneráveis e inclusive proclamados *santos*; neles vê a mais fatal espécie de **aborto** [*Missgeburten*], *fatais porque fascinavam...* (EH XIV 8) [**meus grifos, grifos de Nietzsche**]

Em outros momentos, Nietzsche é ainda mais específico e argumenta que a doença é causada pelas *noções ou conceitos cristãos*. A (longa) passagem a seguir é um indicativo particularmente forte dessa posição. Nietzsche diz o seguinte:

a **noção** de “Deus” inventada como **noção-antítese à vida** [*Gegensatz-Begriff zum Leben*] — tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade! Inventada a noção de “além”, “mundo verdadeiro” para desvalorizar o *único* mundo que existe — para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa! 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* [loucura circular] entre **convulsões de penitência** [*Zwischen Busskrampf*] e **histeria de redenção** [*Erlösungs-Hysterie*]! A **noção** de “pecado” inventada juntamente com o seu instrumento de tortura, a noção de “livre-arbítrio”, para confundir os instintos, para fazer da desconfiança aos instintos uma segunda natureza! Na **noção** de “desinteressado”, de “negador de si mesmo”, a verdadeira marca de *décadence*, a *sedução* do nocivo, a *incapacidade* de encontrar o próprio proveito, a autodestruição, convertidos no signo de valor absolutamente, no “dever”, na “santidade”, no “divino” no homem! Por fim — é o mais terrível — na **noção** de homem *bom* a defesa de tudo o que é fraco, doente, malgrado, que sofre de si mesmo, tudo que *deve perecer...* (EH XIV 8) [**meus grifos, grifos de Nietzsche, meu grifo e de Nietzsche**]

No mesmo sentido, Nietzsche diz ainda que

o **conceito** cristão de Deus — Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito — é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra; talvez represente o nadir da evolução descendente dos tipos divinos. Deus **degenerado** [*Abgeartet*] em **contradição da vida**, [*Widerspruch des Lebens*] em vez de ser transfiguração eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do ‘aquém’, para toda mentira sobre o ‘além’! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!... (AC 18) [**meus grifos, grifos de Nietzsche, meu grifo e de Nietzsche**]

Nietzsche parece conceber, assim, uma doença que só afetaria ao homem: indiferentes aos males que *psico / ficcionalmente* afligem a “pequena razão” (Z I 4) humana — i.e., o *cristianismo*, sua *moral* e seus *conceitos* —, os animais nunca poderiam se tornar *doentes* desse modo. Mas é imprescindível ressaltar que, embora essas passagens sejam recorrentes, Nietzsche nem sempre parece pensar

desse modo. Nas passagens abaixo, p.ex., ele aparentemente indica que é a própria “grande razão” (*Z I 4*) *fisiológica / natural* quem provoca a doença. Segundo Nietzsche,

o mesmo recurso, a **mutilação** [*Verschneidung*], a **erradicação** [*Ausrottung*], é **instintivamente escolhido**, na luta contra um desejo, por aqueles que são muito fracos de vontade, muito **degenerados** [*Degenerirt*] para poder impor-se moderação nele. (*CI V 2*) [**meus grifos**]

Quando no interior do organismo, o órgão mais insignificante descarta, mesmo por um mínimo, de impor com total segurança sua autoconservação, sua renovação de forças, seu “egoísmo”, o todo **degenera** [*Entartet*]. (*EH VI 2*)

Essas passagens vão ao encontro da seguinte observação que Nietzsche faz na *Genealogia da moral* (1887): “é claro, ele diz, “que uma contradição como a que se manifesta no asceta, “vida *contra* vida”, é, considerada fisiologicamente, não mais psicologicamente, simplesmente um absurdo”. (*GM III 13*). Nietzsche, assim, parece considerar a doença “não mais *psicologicamente*” / *ficcionalmente*, mas, sim, *fisiologicamente / naturalmente* nessas passagens. No mesmo viés, ele diz o seguinte:

**aqueles já de início** [*Die von vornherein*] **desgraçados** [*Verunglückten*], **vencidos** [*Niedergeworfnen*], **destruídos** [*Zerbrochnen*] — 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. Onde se poderia escapar a ele, àquele olhar velado que nos deixa uma profunda tristeza, àquele olhar voltado para trás do homem **deformado na origem** [*Missgeborenen von Anbeginn*], que revela como tal homem fala consigo mesmo — àquele olhar que é um suspiro! (*GM III 14*) [nossos grifos] [**meus grifos**, *grifos de Nietzsche*]

À luz dessa passagem, pensemos novamente no seguinte extrato do *Zaratustra*. Os “tísicos da alma”, diz Zaratustra, “mal nasceram, já começam a morrer e suspiram por *doutrinas* do cansaço e da renúncia” (*Z I 9*). Nesse sentido, ele parece indicar que os “tísicos da alma” sofrem, *desde cedo*, de uma doença, *psicológica / ficcional*. Por conseguinte, do mesmo modo que eles livremente adotaram essa concepção cristã de mundo, eles podem descartá-la. Nos casos acima, porém, Nietzsche não parece ter essa ideia em mente. Como visto no capítulo 2, Foucault (1971) ressalta a diferença entre duas palavras usadas por Nietzsche que costumam ser traduzidas por origem: “*Ursprung*” e “*Herkunft*” — a primeira apontaria para uma concepção *metafísica* de origem e seria descartada por Nietzsche; a segunda seria correlata à sua posição genealógica / *fictionalista*.

No caso acima, Nietzsche usa duas outras expressões que são respectivamente traduzidas por “já de início” e “origem” por Paulo César de Souza: “*von Vornherein*” e “*von Anbeginn*”. Mas essas expressões não parecem poder ser entendidas *metafisicamente* ou *ficcionalmente*. Nietzsche parece trabalhar, sim, com um conceito *fisiológico / naturalista* de origem nesses casos. No sentido que ele indica que os cristãos não decidiram livremente ser cristãos. Na verdade, seus próprios corpos *fisiologicamente, naturalmente* os determinaram a ser “desgraçados” [*Verunglückten*], “vencidos” [*Niedergeworfnen*], “destroçados” [*Zerbrochnen*], “deformado[s]” [*Missgeborenen*] *antes mesmos deles terem nascido*. Assim, do mesmo modo que Nietzsche afirma que “um pensamento vem quando “ele quer”, e não quando “eu” quero” (*ABM 17*), ele diz que “ninguém é livre para tornar-se cristão: não se é “convertido” ao cristianismo — é preciso ser doente o bastante para isso...” (*AC 51*). Nietzsche usa novamente a expressão “*von Anbeginn*” nesse sentido na passagem abaixo. Nesse caso, Paulo César de Souza a traduz por “de antemão”. Nietzsche crítica a compaixão cristã

pela “miséria” social, pela “sociedade” com seus doentes e **desgraçados** [*Verunglückten*], pelos **viciosos** [*Lasterhaften*] e **arruinados de antemão** [*Zerbrochnen von Anbeginn*] que jazem por terra a nosso redor. (*ABM VII 225*) [nosso grifos] [meus grifos]

Nesse viés, o cristianismo, sua moral e seus conceitos não parecem ser a causa, mas, sim, o efeito provocado por um corpo *fisiológico / natural*. O cristão, assim, parece estar doente tal como um animal doente e não há nada de especificamente humano em relação ao seu estado: ele, como um animal, se limita a “*obedecer às vísceras*” (*Z II 18*) e essas “quer[em] perecer” (*Z I 4*).

Deve ter se tornado explícito, assim, que o conflito interpretativo — ressaltado no capítulo 3 — entre os leitores *Ficcionalistas* e *Naturalistas* de Nietzsche se repete agora em relação a essa *semântica da deformação*. Alguns extratos parecem apontar para a primeira opção, outros para a segunda. De modo que parece ser inevitável optar por um das duas posições e submeter as passagens aparentemente ficcionalistas ao naturalismo (ou vice-versa). Minha tese, porém, é que a indecidibilidade entre essas duas instâncias pode ser conservada — posto que ela parece justificável à luz da visão de Nietzsche sobre o problema mente e corpo e da sua concepção de doença. A questão é que se, por um lado, é óbvio que os que “desprezam o corpo” ou os “cristãos” (de modo geral) estão doentes

porque eles negam a realidade material (monística) e afirmam uma transcendência, uma idealidade inexistente. Por outro, é preciso ressaltar — de modo menos óbvio — que Nietzsche paradoxalmente descreve essa materialidade *una dualisticamente*: é uma *mente / psicológica / ficcional* (“pequena razão” (Z I 4), “como se”) *com* um *corpo / fisiológico / natural* (“grande razão” (Z I 4), “sem metáfora”) quem nega a si mesma, afirma uma transcendência e causa a doença e é impossível decidir qual dessas duas instâncias é a causa e qual é o efeito. Assim, é evidente que a solução nietzschiana para o problema mente e corpo e a sua concepção de doença estão intrinsecamente conectadas. No sentido que do mesmo modo que o “*monismo*” nietzschiano implica um *dualismo* descritivo; as palavras que formam essa espécie de *semântica da deformação* estão paradoxalmente suspensas entre as descrições *ficcionalistas / psicológicas* e *naturalistas / fisiológicas*. Por conseguinte, a concepção de doença de Nietzsche pode ser entendida como *fisio-psicológica*: é, em suma, a negação da mútua intervenção anômala entre essas *duas* instâncias que descrevem o *um* que causa a doença. A passagem abaixo atesta. Nela, Nietzsche descreve os doentes nos seguintes termos:

o homem de uma era de dissolução e de mestiçagem confusa, que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos [*naturais / fisiológicos*] e escalas de valor [*ficcionais / psicológicas*] mais que contraditórios, que lutam entre si [*i.e., que intervêm e anormalmente um no outro*] e raramente se dão trégua — esse homem das culturas tardias e das luzes veladas será, por via de regra, um homem bem fraco: **sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra** [*fisio-psicológica*] **que ele é**; a felicidade lhe parece, de acordo com uma medicina e maneira de pensar tranquilizante (epicúrea ou cristã, por exemplo), sobretudo a felicidade do repouso, da não-perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada, ou “sabá dos sabás”, para dizer como o santo retor Agostinho, ele mesmo um desses homens. (ABM 200) [**meus grifos**]

Na sequência, Nietzsche indica que a saúde, por sua vez, pode ser atingida quando essa “guerra” (ABM 200) paradoxal que o homem “é”, é fisio-psicologicamente afirmada. Ele diz

— **mas se numa tal natureza a contradição e a guerra** [*fisio-psicológica*] **atuam como uma atração e estímulo de vida mais** —, e, se além dos seus impulsos fortes e inconciliáveis [*naturais / fisiológicos*], também foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e sutileza [*ficcional / psicológica*] na **guerra** [*fisio-psicológica*] **consigo**, ou seja, no autodomínio e engano de si: então surgem esses homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução. (ABM 200) [**meus grifos, grifos de Nietzsche**]

A passagem indica que a determinação da saúde e da doença depende tanto de uma instância fisiológica / natural (“impulsos fortes e inconciliáveis”), quanto de uma psicológica / ficcional (“escalas de valor”, “autêntica mestria e sutileza”). Mas é imprescindível frisar que o diagnóstico de Nietzsche não pode ser entendido universalmente ou objetivamente. “Não existe uma saúde em si”, Nietzsche diz nesse sentido,

e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objeto, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos [*naturais / fisiológicos*], seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias [*ficcionais / psicológicos*] da sua alma, determinar *o que* deve significar saúde também para o 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 do 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 120)

Como visto no último capítulo, a *fisio-psicologia* nietzschiana problematiza sua identificação ao pensamento metafísico, ao suspender a diferença entre o subjetivo e o objetivo, o particular e o universal. Em outras palavras, é difícil, senão impossível, decidir se Nietzsche pensa a partir de uma psicologia / ficcional / subjetiva / particular ou por meio de uma fisiologia / natural / objetiva / universal: a sua fisiologia “universal”, “objetiva” é uma “confissão pessoal” (ABM 6) psicológica “particular”, “subjetiva” e vice e versa. Por conseguinte, o seu diagnóstico precisa ser entendido no mesmo sentido: i.e., ele paradoxalmente se aplica a “todos” os homens e a “ninguém” — ou só ao próprio caso de Nietzsche que ele sintomaticamente expõe nos livros. Posto que, se, por um lado, Nietzsche — como um médico — parece afirmar objetivamente, universalmente que os cristãos estão doentes e (como veremos na sequência) que os nobres são os que mais se aproximam da saúde. Por outro, é, como um paciente, em estado de “convalescença” (GC P 1) que ele descreve a si mesmo no *Prológo* de *A Gaia Ciência* (1882). Infelizmente, não poderei abordar as descrições autobiográficas de Nietzsche detalhadamente aqui, mas é imprescindível ressaltar que o fato delas estarem presentes na obra nietzschiana problematiza a aparente objetividade do diagnóstico de Nietzsche. Desse modo, Nietzsche indica que não devemos ver a “doença cristã” ou a “saúde nobre” como sintomas de um “outro” ou de um “ele” que um “eu” ou um “nós”, como médicos, nos limitaríamos a identificar e a tratar. Na verdade, ele, como um paciente,

descreve a si mesmo simultaneamente como um “*décadent*” (*EH I 2, CW P*), i.e., um cristão, um doente; e o “seu contrário” (*EH I 2*). De modo que ele não se limita a reconhecer a doença e a saúde. Na verdade, ele procura sintomaticamente expor o *seu* próprio caso fisiopsicológico singular, o *seu* próprio embate entre doença e saúde, e por meio dessa espécie de autoanálise intervir nos casos singulares dos leitores. “Médico”, diz Zaratustra nesse viés,

ajuda-te a ti mesmo, assim ajudarás também o teu doente. Que a melhor ajuda, para ele, seja ver com seus próprios olhos *aquele* que cura a si mesmo. (*Z I 22 (2)*)

O problema é que — na sequência da passagem de *Além do bem e do mal* citada mais acima — Nietzsche diz que os “mais belos exemplos” de tipos saudáveis

são Alcibíades e César — aos quais eu gostaria de juntar o *primeiro europeu* a meu gosto, Frederico II Hohenstaufen), e, entre os artistas, talvez Leonardo da Vinci. Eles surgem precisamente nas épocas em que avulta aquele tipo mais fraco, que aspira ao repouso: os dois tipos estão relacionados e se originam das mesmas causas. (*ABM 200*)

Nesse conjunto, o nome de Leonardo da Vinci pode parecer deslocado e poder-se-ia objetar que independente do estatuto paradoxal do diagnóstico *fisiopsicológico* de Nietzsche, os tipos que ele identifica à saúde (o general Alcibíades e os imperadores César e Frederico II Hohenstaufen) implicam uma espécie de retorno à forma ou à natureza humana animal originária — tal como insinuam Heidegger (1961) e Moore (2002). Na sequência, porém, defenderei que a concepção de história do homem de Nietzsche explicita que esse não é o caso.

## 4.2

### A história do homem

No “Prólogo” (*Z P 4*) de *Assim falou Zaratustra* (1885), Zaratustra apresenta sua concepção histórica nos seguintes termos:

o homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem — uma corda sobre um abismo. / É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar. O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*. (*Z P 4*)

A metáfora de Zaratustra não é *homem como escada*, mas, sim, *homem como corda*. Essa diferença não é um detalhe. Se Zaratustra pensasse a partir da primeira metáfora, a questão seria mostrar se Nietzsche acredita que o homem está subindo progressivamente em direção ao super-homem *ou* descendo decadentemente até o animal *ou* permanecendo estático na sua humanidade. Mas a pretensão de Zaratustra é pensar a partir da segunda metáfora, de modo que o problema não pode ser colocado nesses termos. O homem como corda “é” simultaneamente esses três períodos: ele é o perigo de estar a caminho em direção ao super-homem *e* o perigo de olhar para trás e voltar à animalidade *e* o perigo de tremer e parar no homem contemporâneo. Desse modo, ainda que Nietzsche diferencie *descontinuamente* esses três estágios; ele pensa a partir de uma perspectiva que concebe o homem como uma corda em *contínua* tensão entre essas três instâncias. Mas é preciso notar que Zaratustra não valora indiferenciadamente a esses três momentos: ao reconhecer essa história simultaneamente *descontínua* e *contínua*, ele afirma que o que se pode amar no homem não é o seu retorno à animalidade / passada ou a sua permanência na humanidade / presente, mas, sim, o que aponta para o super-homem / futuro. Ao longo dessa última seção, tentarei explicitar que essa passagem do *Zaratustra* aponta para uma concepção histórica, cuja representação esquemática pode ser feita do seguinte modo:

1. ANIMAL — *Passado / Pré-Moral / Sem* mente, linguagem e cultura — *Sem Tradução*.
2. HOMEM — *Presente / Moral / Com* mente, linguagem e cultura — *Tradução Imperfeita*.

#### 2.1. *Moral Europeia:*

- a. *Nobre* — Tradução *Ponte* — SAÚDE.
- b. *Cristianismo* — Tradução *Doentia* — DOENÇA.
3. SUPER-HOMEM — *Futuro / Extramoral / Pós* mente, linguagem e cultura — Tradução *Perfeita*.

Na sequência, abordarei, primeiramente, os pontos (1) e (3); em seguida, me deterei sobre (2). Inicialmente, porém, duas ressalvas são imprescindíveis:

(a) o conceito nietzschiano de moral é ambíguo. Por um lado, com a palavra “moral”, Nietzsche se refere a qualquer pensamento *com* mente, linguagem e cultura. Nesse viés, ele concebe a existência de “*muitas* morais” (*ABM 186*) contingentes e particulares e critica a tradição filosófica por não reconhecer e submeter essa pluralidade a uma *única* moral local pretensamente necessária e universal<sup>5</sup>. Mas, por outro lado — como algumas passagens citadas acima mostram (*CI V 4, ABM 55, EH XIV 8*) — Nietzsche pensa a moral como uma criação exclusiva da tradição cristã e, nesse segundo sentido mais restrito, a moral seria exclusivamente o pensamento que se expressa *com* mente, linguagem e cultura *cristãs*. O primeiro sentido mais abrangente (e não o segundo, mais restrito) funciona como o critério diferenciador dessa história do homem entre os períodos *Pré-Moral, Moral e Extramoral*. Por conseguinte, essa história também pode ser pensada em termos de *Sem, Com e Pós* mente, linguagem e cultura. Assim, as morais que são privilegiadas por Nietzsche — a nobre e a cristã —, devem ser vistas como apenas *dois* casos morais locais europeus que se incluem nessa noção mais abrangente de moral;

(b) o conceito nietzschiano de homem também é ambíguo. Por um lado, Nietzsche concebe o homem como a totalidade do trajeto entre os períodos *Pré-Moral, Moral e Extramoral*. Por outro lado, ele chama de “homem” exclusivamente a essa criação do período *Moral* — no sentido abrangente do termo. Quando perguntado pelo “santo” — o primeiro personagem que cruza seu caminho — sobre o motivo do fim da sua reclusão de dez anos, Zarathustra parece ter a primeira noção em mente, uma vez que ele responde: “amo os homens” (*Z P 2*). Mas é no segundo sentido que Nietzsche pensa em termos de uma “pré-história do homem” (*Z IV 15*) e afirma que o “homem é algo que deve ser superado” (*Z P 3*). Nietzsche, assim, contextualiza e expande o âmbito do humano. Contextualiza,

---

<sup>5</sup> Nas palavras de Nietzsche, “tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral — e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada”. Quão longe do seu tosco orgulho estava a tarefa da descrição, aparentemente insignificante e largada no pó e na lama, embora para realizá-la não bastassem talvez os sentidos e os dedos mais finos e delicados! Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num exerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar — precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter vista os verdadeiros problemas da moral — os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais” (*ABM 186*).

porque a concepção moral de *homem* como “animal racional” passa a ter tanto uma pré-história, quanto uma pós-história. Expande, porque os *homens foram e são e serão* simultaneamente os três períodos.

#### 4.2.1 Animal

Nietzsche apresenta o primeiro período da história humana no início da seção 32 de *Além do bem e do mal* nos seguintes termos:

“durante a era mais longa da história humana — a chamada era pré-histórica — o valor ou não-valor de uma ação era deduzido de suas consequências: não se considerava a ação em si nem a sua origem, mas de maneira semelhante ao que ainda hoje ocorre na China, onde uma distinção ou uma desgraça do filho recai sobre os pais, era a força retroativa do sucesso ou do fracasso que levava os homens a pensar bem ou mal de uma ação. Chamemos esse período de período *pré-moral* da humanidade: o imperativo ‘conhece-te a ti mesmo!’ ainda não era conhecido”. (ABM 32)

No *passado*, o homem era um animal. Ele ainda não tinha desenvolvido suas características específicas, tais como a mente, a linguagem, a cultura e a moral. Por conseguinte, o homem agia irracionalmente sem considerar a origem ou a causa da sua ação: ele era literalmente e somente um referente que se expressava exclusivamente fisiologicamente e “pensava” o valor da ação a partir de seus efeitos. Nesse viés, p.ex., o valor da ação de Nietzsche de “escrever” estaria nos efeitos nazistas, machistas, feministas, esquerdistas, direitistas, socialistas, artísticos, filosóficos<sup>6</sup>, etc que ela provocou e não na causa ou na origem desses efeitos. Nietzsche, assim, não poderia ser responsável pelas diferentes leituras da sua obra. De modo que não deveríamos nos perguntar se ele intencionalmente pretendia escrever propaganda nazista ou defender o pensamento pós-moderno. Independente da intenção de Nietzsche, deveríamos nos limitar a analisar a distinção e / ou a desgraça do seu legado, os efeitos do seu ato. No mesmo sentido, pensemos na questão do assassinato. A partir de um pensamento *Pré-Moral*, ele seria concebido assim: uma vez que não importa se o agente agiu intencionalmente ou não intencionalmente; o valor das ações da

---

<sup>6</sup> Como Larmore afirma, “não houve nenhum movimento — social, político, intelectual, artístico — sem membros que (...) celebravam [Nietzsche] como seu gênio guia. Houve nietzschianos de Esquerda e de Direita. Houve nietzschianos vegetarianos, liberais sexuais, Zionistas e socialistas — também obviamente houve nietzschianos Nacionais Socialistas”. LARMORE, C. *The morals of modernity*. Cambridge, ed. Cambridge University Press, 1996. 79p.

criança — que brincando com a arma dos pais mata outra criança — e a do homem que premedita a morte de outro é o *mesmo*. Ambas as ações tem o *mesmo* efeito: a morte do outro; e a distinção e / ou a desgraça desse ato deveria incidir exclusivamente sobre esse. De modo que as *diferentes* causas (“intenção de brincar”, “intenção de assassinar”) seriam *indiferentes* para o homem desse período *Pré-Moral*. Nietzsche elogia explicitamente esse primeiro período da história da humanidade. Nas palavras de Zarathustra,

*coragem* parece-me toda a pré-história do homem. / Ele invejou e arrebatou todas as virtudes dos animais mais bravios e corajosos; somente então tornou-se — homem. (*Z IV 15*)

#### 4.2.2 Super-homem

No final da seção 32 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche indica que estamos no “limiar” (*ABM 32*) de um período “*Extramoral*” (*ABM 32*). Nessa passagem — sobre a qual me deterei mais adiante —, Nietzsche não descreve esse terceiro período detalhadamente: as suas menções a esse *futuro* são, de certo modo, enigmáticas. A mesma característica pode ser identificada em relação à noção — constante no *Zarathustra* — de super-homem: i.e., embora Zarathustra afirme recorrentemente que um super-homem virá, ele nunca descreve exatamente no que esse consistiria. Esse caráter enigmático da apresentação nietzschiana do futuro e do super-homem não parece ser um detalhe formal sem importância. Na verdade, por meio desse recurso estilístico, Nietzsche indica que o pensamento do super-homem não pode ser plenamente descrito no presente. Como Deleuze afirma, “Zarathustra, em relação (...) ao super-homem, é sempre inferior”<sup>7</sup>. De modo que é preciso frisar o seguinte: Zarathustra alega estar “subindo da espécie para a superespécie” (*Z I 22 (I)*), ele não afirma fazer parte ou pensar a partir da superespécie. Nietzsche indica, assim, que seu pensamento não atinge o pensamento do super-homem, ele se limita, sim, a esperar por ele. Nesse sentido, Zarathustra diz o seguinte aos homens superiores

---

<sup>7</sup> Ver DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, ed. Puf, 2005 (1962). 202 p. Minha tradução.

sois apenas pontes: possa transpor-vos gente superior a vós! / Representais degraus: não vos zangueis, portanto, com quem subir passando por cima de vós, até a *sua* altura! / Da vossa semente talvez possa também, algum dia, nascer-me um autêntico filho e perfeito herdeiro; mas isso é remoto. Vós mesmos não sois aqueles aos quais pertencem a minha esperança e o meu nome. / Não por vós espero, aqui, nestes montes, nem convosco tenho o direito de descer pela última vez. Viestes a mim somente como prenúncio de que homens superiores a vós já estão a caminho. — / — *não* os homens do grande anseio, da grande náusea, do grande tédio e aquilo que chamastes o último resto de Deus. / — não! não! Três vezes não! Por *outros* espero, aqui, nestes montes, e daqui, sem eles, não quero arredar pé — / — por gente mais elevada, mais forte, mais vitoriosa, mais alegre, **gente quadrada de corpo e de alma: leões ridentes**, deverão vir! (Z IV 11) [meus grifos, grifos de Nietzsche]

A expressão “*gente quadrada de corpo e de alma*” (Z IV 11) precisa ser ressaltada. Com ela, Zaratustra parece indicar que essa “gente mais elevada” que ele espera, i.e., os super-homens seriam capazes de superar a guerra *fisiopsicológica* que se dá no homem presente. Nesse momento *Extramoral*, seria possível parar de falar *dualisticamente* em termos de uma intervenção anômala entre a *mente / psicológica / ficcional* e o *corpo / fisiológico / natural*. No sentido que o super-homem não expressaria àquilo que é “ilimitadamente individual” (GC V 354) com a consciência, a linguagem, a cultura e a moral gregárias. Ele conseguiria, sim, pensar a partir e descrever esse *um* que “é” o homem *monisticamente*: i.e., ele seria a *tradução perfeita* de si. Nesse momento e apenas nesse momento, seria possível atingir um *Monismo* pleno sem aspas, e sem nenhum dualismo descritivo. Posto que o super-homem superaria todas as dicotomias (natureza / cultura, irracional / racional, determinismo / liberdade, egoísta / altruísta, errado / certo, falso / verdadeiro, particular / universal, doença / saúde...) e o homem deixaria de ser o “animal mais malgrado” (AC 14) cujos instintos, ao se expressarem metaforicamente, são imperfeitos: a “grande razão” (Z I 4) e a “pequena razão” (Z I 4) se reforçariam mutuamente e expressariam o *um* que “é” o homem *univocamente*. Nesse viés, os exemplos de ação dados acima — “Nietzsche escreveu”, “a criança matou”, “o “homem assassinou” — poderiam ser pensados tanto em termos Pós-mentais, Pós-Psicológicos, Pós-Ficcionais, quanto em termos Pós-corporais, Pós-Fisiológicos e Pós-Naturais. É imprescindível ressaltar que esse *pós* não pode ser confundido com o *pré*: Zaratustra não identifica o período Animal / Passado / Pré-Moral ao Super-Homem / Futuro / Extramoral, ele não prega um retorno ao animal *puramente corpo sem alma*, ele espera por “*gente quadrada de corpo e de alma*” (Z IV 11). O

problema é que esse futuro é “remoto” (Z IV 11): a obra nietzschiana não tem elementos para descrevê-lo. Nas palavras de Zaratustra,

*ainda não houve nenhum super-homem. Nus, eu vi ambos, o maior e menor dos homens: — / Por demais, ainda se parecem um com o outro. Na verdade, também ao maior achei — demasiado humano! (Z II 4) [meus grifos]*

### 4.2.3 Homem

Entre o animal e o super-homem, Nietzsche descreve o homem / presente / moral nos seguintes termos ainda na seção 32 de *Além do bem e do mal*:

nos últimos dez milênios, contudo, em largas regiões da terra chegou-se gradualmente ao ponto em que é a origem da ação, e não mais as consequências, que determina o seu valor. (ABM 32)

Nietzsche identifica o *presente* da história do homem à centralização do problema da “origem da ação”. Nesse período *Moral*, o homem se pergunta sobre as causas e não sobre os efeitos do ato: ele se torna, assim, o animal psicológico com linguagem, cultura e moral. Ou seja: o homem devém um referente metafórico, uma *tradução imperfeita de si*. No sentido que ele se torna o *um* que precisa ser *dualisticamente* descrito em termos de uma guerra do corpo / fisiológico / literal com a mente / psicológica / metafórica. Nessa passagem — como na maioria dos casos da obra nietzschiana —, Nietzsche focaliza no caso específico da *Moral Européia*. Na sua visão, essa última pode ser dividida, em linhas gerais<sup>8</sup>, em dois períodos: um, *Nobre*; outro *Cristão*. Ao elogiar a transição entre os períodos *Pré-Moral* e *Moral*, Nietzsche parece ter esse primeiro momento em mente. Nas suas palavras, essa mudança de perspectiva é

um grande acontecimento no seu todo, um considerável refinamento do olhar e da medida, a repercussão inconsciente do predomínio de **valores aristocráticos** e da crença na “origem”, a marca de um período que se pode denominar *moral* no senso estrito: com isso fez-se a primeira tentativa de autoconhecimento. Em vez das consequências, a origem: que inversão da perspectiva! E sem dúvida uma inversão alcançada após longos combates e hesitações! (ABM 32) [**meus grifos**, grifo de Nietzsche]

A passagem acima não descreve de que modo o *Nobre* conceberia a origem da ação. Na verdade, a posição do próprio Nietzsche sobre esse assunto é

---

<sup>8</sup> Nietzsche concebe o judaísmo como um período intermediário entre esses dois. Infelizmente não poderia me deter sobre esse ponto.

uma espécie de retomada desse momento. De maneira que me deterei sobre esse ponto mais adiante e mostrei como Nietzsche associa superação do homem, nobreza e saúde. Primeiramente, é preciso mostrar de que modo Nietzsche aproxima presente, cristianismo e doença.

#### 4.2.3.1 Presente, cristianismo e doença

Na sequência da passagem de *Além do bem e do mal*, citada acima, Nietzsche diz que

é verdade que com isso [i.e., com a pergunta acerca da origem da ação] uma nova e fatal superstição, uma singular estreiteza de interpretação tornou-se dominante: a origem de uma ação foi interpretada, no sentido mais determinado, como origem a partir de uma *intenção*; concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção. A intenção como origem e pré-história de uma ação: sob a ótica desse preconceito e que, quase até os dias de hoje, sempre se louvou, condenou, julgou e também se filosofou moralmente. (*ABM* 32)

A passagem se refere implicitamente ao cristianismo. Nesse viés, pensemos novamente no exemplo dado acima: “Nietzsche escreveu”. A partir do pensamento que essa tradição cristã instaura e, sendo assim, do tipo de homem que ele cria, parece intuitivamente inegável que devemos pensar que a causa desse ato ou a origem dessa ação se encontra na intenção racional do sujeito. Ou seja: “Nietzsche escreveu (*ação*), porque ele queria escrever (*intenção racional = origem da ação*). É, então, aparentemente necessário concluir o seguinte: uma vez que o homem é um agente, cuja intenção racional é determinável; é possível louvá-lo, condená-lo ou julgá-lo com justiça. Para a tradição cristã, a intenção é a característica propriamente humana que diferencia o homem dos demais animais e que permite conceber um direito universal. No sentido que se o homem tem “livre-arbítrio” (*ABM* 21) e, sendo assim, decide racionalmente o rumo das suas ações, ele pode ser punido por essas. Ele, portanto, não é como uma “ave de rapina” que voa ou como um “cordeiro” que pasta irracionalmente por meio de um “cativo-arbítrio” (*ABM* 21) e que, sendo assim, não pode ser culpado por nada. Nietzsche — ou, mais precisamente, a intenção racional de Nietzsche que originou sua ação de escrever — poderia e deveria ser “louvada, condenada ou julgada”. Do mesmo modo, as ações da criança que mata sem querer outra criança e a do homem que premedita o assassinato de outro homem deveriam ser

valoradas de formas diferentes: ainda que seus efeitos sejam iguais, suas intenções diferem e é a partir de uma identificação dessas últimas que se deve valorar o ato. A tese de Nietzsche, porém, é que essa mudança de perspectiva não implica uma *superação plena* do período *Pré-Moral / Passado*. Nesse sentido, ele afirma que

os mesmos homens tão severamente contidos pelo costume, o respeito, os usos, a gratidão, mais ainda pela vigilância mútua, pelo ciúme *inter pares* [entre iguais], que por outro lado se mostram tão prodígios em consideração, autocontrole, delicadeza, lealdade, orgulho e amizade, nas relações entre si — para fora, ali onde começa o que é estranho, o estrangeiro, eles **não são melhores que animais de rapina deixados à solta**. (*GM I 11*) [meus grifos, grifos de Nietzsche]

Quando o homem precisa sair do seu meio cultural ou tem esse ameaçado; ele retorna ao seu passado *Pré-Moral* e age irracionalmente como qualquer animal. É possível entender a polêmica expressão “besta loira” à luz dessa informação. No sentido que, com esse conceito, Nietzsche parece mais interessado em explicitar a *continuidade* entre o passado e o presente humano do que em apresentar o que teria sido o homem *Pré-Moral*. Nas suas palavras:

utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro — algum bando de *bestas loiras*, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. (*GM II 17*) [meus grifos]

No mesmo viés:

a profunda, gélida desconfiança que o alemão desperta quando alcança o poder, agora novamente — é uma ressonância daquele horror inextinguível com que durante séculos a Europa contemplou a fúria da *besta loira* germânica (*embora mal exista uma relação conceitual, menos ainda sanguínea, entre os antigos germanos e nós, alemães*). (*GM I 11*) [meus grifos]

À luz dessas passagens, a própria expressão “Loira” — à qual aparentemente qualificaria a *Besta* sem consciência, linguagem, cultura — parece ser mais uma provocação aos alemães contemporâneos do que conceitualmente informativa. A *Besta Loira* não apenas se expressa continuamente ao longo da história com mais constância do que esses “bons” (*GM II 3*) cristãos alemães creem; como ela é uma espécie de “cerne oculto” animal e pré-racial presente em todas as raças e não uma característica que distinguiria e explicaria a

superioridade ariana — tal como os intérpretes nazistas de Nietzsche acreditam<sup>9</sup>. A pretensão de Nietzsche é, em suma, evidenciar que esses “instrumentos da cultura” (*GM I 11*) — por meio dos quais o cristianismo procurou “amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico” (*GM I 11*) — são eles mesmos expressões dessa bestialidade. Nesse sentido, o argumento de Nietzsche é, até certo ponto, bastante simples. Ou seja, é como se ele dissesse: não  *pense* naquilo que o cristianismo  *diz*; veja o que história do cristianismo  *fez*. Ou, nas palavras de Nietzsche: “quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...” (*GM II 3*). No mesmo sentido, Nietzsche diz que “todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades”. (*GM II 3*)<sup>10</sup>.

Mas a argumentação de Nietzsche não para nesse ponto. Na sua visão, não apenas essa bestialidade não foi superada, como a *Moral Cristã* não implica nenhuma espécie de melhora em relação ao *Passado / Pré-Moral*. Na verdade, ao negar a continuidade entre o presente e o passado do homem, ela traz a doença. A passagem abaixo atesta:

que coisas lhe [ao homem] ocorrem, que desnatureza, que paroxismos do absurdo, que *bestialidade da ideia* não irrompe de imediato, quando é impedida, apenas um pouco, de ser *besta na ação!*... Tudo isso é sumamente interessante, mas também de uma negra, sombria e enervante tristeza, de modo que devemos nos proibir severamente de olhar por longo tempo esses abismos. Aqui há doença, sem qualquer dúvida, a mais terrível *doença* que jamais devastou o homem... (*GM II 22*)

A passagem indica que a tradução *imperfeita* que instaura o período moral se torna *doentia*, sobretudo, a partir do cristianismo: i.e., não é que a mente / psicológica / ficcional cristã se limite a traduzir imperfeitamente os instintos fisiológicos / naturais do corpo; o cristão *está doente* porque ele *fisio-psicologicamente* nega essa materialidade imperfeita — essa guerra da mente *com*

---

<sup>9</sup> Nesse sentido, a questão que infelizmente não poderei desenvolver detalhadamente aqui é: não seriam esses “bons cristãos alemães” os verdadeiros predecessores do nazismo? Num âmbito literário, é isso que alega Thomas Bernhard, em *Origem*. Ver BERNHARD, T. *Origem*. SP, ed. Companhia das letras, 2006.

<sup>10</sup> Nesse sentido, Barrenechea (2006, 36p.) diz que “a tese central de Nietzsche, em *Genealogia*, acho importante frisá-lo aqui novamente, é que a gestação do mundo humano, a geração dos seus atributos chamados *espirituais*, decorrem de métodos bárbaros.” Ver BARRENECHEA, M.A. *Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície*. In FEITOSA, C. BARRENECHEA, M.A., e PINHEIRO, P. (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação*. RJ, ed. DP&A, 2006.

corpo que ele próprio “é” — em nome de uma transcendência inexistente, de uma intenção racional unívoca, de uma forma ou de uma natureza perfeita exclusivamente mental. Assim, é preciso ressaltar: embora, por vezes — como visto no capítulo 3 — Nietzsche associe o período *Moral / Homem* da história humana à doença; é, sobretudo, a apropriação cristã desse período que torna o homem doentio na sua visão. Nietzsche diz que

chamar a domesticação de um animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada. Quem sabe o que acontece nas *ménageries* duvida que a besta seja ali ‘melhorada’. Ela é enfraquecida, tornada menos nociva; mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas, ela se torna *besta doentia*. — Não é diferente com o homem domado, que o sacerdote ‘melhorou’. **Na Alta Idade Média, quando, de fato, a Igreja era sobretudo uma *ménagerie*, os mais belos exemplares da “besta loira” eram caçados em toda parte — foram “melhoradas”, por exemplo, os nobres germanos.** “Mas que aparência tinha depois esse germano ‘melhorado’, conquistado para o claustro? A de uma caricatura de homem, de um aborto: tornara-se um “pecador” estava numa jaula, tinham-no encerrado entre conceitos terríveis... Ali jazia ele, doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz. Em suma, um “cristão”... Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela *estragou* o ser humano, ela o debilitou — mas reivindicou tê-lo “melhorado”... (CI VII 2) [meus grifos, grifos de Nietzsche]

Ao pretender superar a bestialidade humana *Pré-Moral*, o cristão *fisiopsicologicamente* conserva o presente e provoca a doença. Nietzsche acredita que no primeiro momento da *Moral Européia*, i.e., no período *Nobre*, o homem não se comportava desse modo: é a esse momento *Moral Nobre* que a sua concepção de saúde precisa ser associada e não à “besta loira” *Pré-Moral*. O problema, todavia, é que, por vezes, é difícil entender como Nietzsche diferencia o agir *Moral* nobre da bestialidade *Pré-moral*. No extrato marcado em negrito acima, p.ex., Nietzsche parece conceber a “besta loira” e os “nobres germanos como sinônimos. Na próxima seção, retomarei essa passagem e tentarei mostrar que Nietzsche não pensa assim. Na verdade, ele acredita que os nobres, ao contrário dos cristãos, são pontes para o super-homem / futuro e não retornos ao animal / passado. De modo que, no final do discurso “Dos desprezadores do corpo” (Z I 4), Zaratustra diz o seguinte:

não sigo o vosso caminho, ó desprezadores da vida! Não sois, para mim, ponte que leve ao super-homem! (Z I 4)

### 4.2.3.2 Superação do homem, nobreza e saúde

No final da seção 32 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche apresenta sua posição sobre a “origem da ação”. Inicialmente, ele pergunta:

[1] mas não teríamos alcançado a necessidade de novamente nos decidirmos quanto a uma inversão e um deslocamento básico dos valores, graças a um novo auto-escrutínio e aprofundamento do homem, — não estaríamos no **limiar** de um período que, negativamente, de imediato se poderia designar como *extramoral*: [2] agora, quando pelo menos entre nós, imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*, [3] e que toda a intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto, sabido, “tornado consciente”, pertence ainda à superfície, à sua pele — que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo *esconde?* (ABM 32) [**meus grifos**, *grifos de Nietzsche*]

Na primeira parte da passagem, Nietzsche localiza seu pensamento no “limiar” (ABM 32) entre o *Homem / Presente / Moral* e o *Super-Homem / Futuro / Extramoral*. Nietzsche mostra, assim, que ele pensa a partir da superação do homem, e não a partir do super-homem. Como visto acima, a filosofia nietzschiana pretende ser uma ponte para o futuro; ela não alega ser capaz de atualizar esse futuro. Na segunda parte da passagem, Nietzsche apresenta a seguinte “suspeita”: o valor decisivo de uma ação não está na intenção do sujeito. Nesse viés, a posição nietzschiana se aproxima do pensamento *Pré-Moral / Passado*. No sentido que ele aparentemente indica que a causa da ação humana estaria no corpo fisiológico e não em uma intenção mental racionalmente unívoca. Ele parece seguir, assim, uma concepção naturalista que rompe a diferença específica entre o homem e os demais animais, pensa a partir da “grande razão” (Z I 4) corporal e descreve literalmente a ação humana em termos biológicos. Mas é preciso frisar que Nietzsche está se perguntando sobre a “origem da ação” e, ao se perguntar sobre essa, ele segue o pensamento *Moral*, uma vez que foi somente nesse momento que o homem começou a se colocar esse problema — no período *Pré-Moral*, só importavam os efeitos da ação. Ou seja: ele pretende atingir um pensamento *Extramoral*, mas a forma a partir da qual esse pensamento de transição se dá tem elementos *pré-morais* e *morais*. Na terceira parte da passagem, Nietzsche — diferente dos naturalistas — não se limita a rejeitar negativamente a concepção cristã de intenção; ele positivamente repensa esse conceito. Ele afirma que a intencionalidade precisa ser pensada como uma “pele” que “revela algo, mas sobretudo esconde” (ABM 32). Além disso, Nietzsche diz

que a intencionalidade é “*tudo*” (ABM 32) o que “pode ser visto, sabido, ‘tornado consciente’” (ABM 32) acerca da origem da ação e, desse modo, ele adota uma posição ficcionalista. No sentido que, assim, a passagem pressupõe que a ação só pode ser descrita em termos intencionais e, sendo assim, metaforicamente, mentalmente, psicologicamente, e de modo interessado culturalmente e moralmente. De maneira que Nietzsche parece defender que só é possível pensar a partir da “pequena razão” (ZI 4): i.e., a partir dessa “pele” que simultaneamente “revela algo, mas sobretudo esconde” (ABM 32). Nesse viés, ele parece alegar que é impossível “escalpelar” o homem e descrevê-lo naturalisticamente, a partir de uma terceira pessoa objetiva<sup>11</sup>.

Nietzsche conclui a seção (ABM 32) afirmando o seguinte:

em suma, acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si, — que a moral, na acepção que até agora teve, isto é, moral das intenções, foi um preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez, uma coisa da mesma ordem que a astrologia e a alquimia, mas, em todo caso, algo a ser superado. A superação da moral, num certo sentido até mesmo auto-superação da moral, inclusive: este poderia ser o nome para o longo e secreto labor que ficou reservado para as mais finas e honestas, e também mais maliciosas consciências de hoje, na condição de ardentes pedras de toque da alma. (ABM 32)

A passagem reforça o que Nietzsche afirmou anteriormente: i.e., a intenção mental “*revela algo*” ela é um sinal, um sintoma que significa “*coisas demais*” e exige interpretação psicológica; todavia, ela “*sobretudo esconde*” e “*nada significa por si*”, de maneira que também é preciso se perguntar sobre o corpo fisiológico do agente. Desse modo, Nietzsche se opõe à “moral das intenções” ou ao “livre-arbítrio” (ABM 21) cristão: i.e., não é possível identificar a origem da ação exclusivamente à intenção racional do agente e alegar que essa tem uma estrutura racional universal facilmente determinável. É nesse viés que ele afirma que “para os velhos psicólogos [cristãos], as coisas talvez fossem mais

---

<sup>11</sup> É preciso ressaltar, porém, que o primeiro Nietzsche vê na “arte ditirâmbica” um meio por meio do qual o homem poderia momentaneamente “escalpelar-se” de sua consciência. “Na arte dionisíaca”, diz Cavalcanti (2006, 52p.) nesse viés, “ocorre um distanciamento do poeta em relação a si próprio, como se este pudesse se ver a si como uma imagem, que parece portanto poder deslocar-se e separar-se dela. Essa visão de si corresponde ao estado de embriaguez dionisíaca, no qual a ruptura dos laços com a identidade e a consciência torna possível a percepção das imagens inconscientes como imagens vivas e a passagem a um outro personagem”. Ver CAVALCANTI, A. H. *Arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche*. In FEITOSA, C. BARRENECHEA, M.A. e PINHEIRO, P. (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação*. RJ, ed. DP&A, 2006. 52 p.

cômodas e alegres...” (ABM 12) e que o cristianismo é uma “*psicologia imaginária*” (AC 15). Todavia, essa posição também não implica o “cativo-arbítrio” (ABM 21) naturalista: para Nietzsche, a intenção *não* é um mero epifenômeno que não significa nada e que, sendo assim, pode ser reduzido a uma descrição fisiológica pretensamente objetiva, e culturalmente e moralmente desinteressada. É preciso se perguntar acerca do estado fisiológico do agente, mas essa descrição inevitavelmente será “parasitada” por um vocabulário mental, psicológico, metafórico, inevitavelmente culturalmente e moralmente interessado. A posição de Nietzsche está, assim, paradoxalmente suspensa entre o “livre-arbítrio” (ABM 21) e o “cativo-arbítrio”: é a esse lugar que ele identifica seu projeto de “*superação*” (ABM 32) ou “até mesmo de auto-superação da moral” (ABM 32).

Nesse viés, pensemos novamente nos exemplos com os quais temos trabalhado desde o início da seção: “Nietzsche escreveu”, “a criança matou” e “o homem assassinou”. A partir dessa perspectiva nietzschiana, as coisas se tornam menos “cômodas” (ABM 12) e não é mais possível identificar a origem da ação à intenção racional do agente. Conseqüentemente, torna-se impossível responsabilizar e julgar plenamente com justiça o agente pela sua ação. No sentido que a origem do ato precisaria ser entendida como o resultado singular do embate anômalo da guerra fisio-psicológica singular que ele “é”. Desse modo, os “sujeitos” dos exemplos acima — “Nietzsche”, “criança”, “homem” — não deveriam ser entendido exatamente como sujeitos de suas ações. Por um lado, seus atos foram causados por uma intenção psicológica, um “eu” (ABM 17) até certo ponto, “livre”. Por outro lado, suas ações não são, senão, o efeito de um “isso” (ABM 17) fisiológico que cativamente fez com que eles agissem assim. As implicações que essa posição pode ter para uma filosofia do direito são evidentemente drásticas: i.e., “Nietzsche”, a “criança” e o “homem” seriam igualmente simultaneamente culpados e isentos de responsabilidade pelos seus atos. Nesse sentido, ainda que a conclusão de Nietzsche não pareça ser que os homens julgam uns aos outros, tal como se julgaria um pássaro por voar ou um cachorro por latir, ela se aproxima fortemente dessa ideia: i.e., o julgamento não incide, com justiça, sobre a intenção racional do agente, mas, sim, injustamente no sintoma *fisiopsicológico* que ele (livre *com* cativo, “eu” *com* “isso”) expressa. A questão, todavia, é que na maioria dos casos Nietzsche não parece estar

interessado em distinguir as ações entre “certas” e “erradas”<sup>12</sup>. As suas perguntas “cernes” — como já dito no capítulo 3 — parecem ser *Como superar a doença?*, *Como atingir a saúde?*. Sob essa ótica, seria preciso se perguntar: “Nietzsche”, a “criança” e o “homem” foram doentes ou saudáveis nos seus atos? Nietzsche não tem uma fórmula para responder essa pergunta. Se ele tivesse, o deslocamento para a dicotomia doença / saúde repetiria, com outros termos, a dicotomia epistemológica entre o “falso” e o “verdadeiro”, ou a moral entre o “errado” e o “certo”. Essas questões insistem sem que, no entanto, se possa respondê-las universalmente, porque “*a grande saúde*”, diz Nietzsche,

não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar. (GC 382)

De modo que permanece

aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de barbarismo e retrocesso. (GC 120)

Da mesma maneira que Nietzsche associa presente, cristianismo e doença, ele conecta a sua própria perspectiva de superação do homem (ou de “auto-superação da moral” (ABM 32)) ao agir nobre e à saúde: i.e., aceitar que a doença e a saúde estão em constante embate entre si e que “a própria doença pode ser um estimulante para a vida” (CW 5, EH II 2) é aproximar-se da saúde. Mas é imprescindível ressaltar novamente que essa posição tem um estatuto paradoxal. Ela é *Naturalista / Ficcionalista*, Nietzsche a defende universal / particularmente, como um médico / paciente e ela não pode ser confundida nem com (1) *um retorno à “besta loira” Pré-Moral passada* (esse “quê de barbarismo e retrocesso” (GC 120)), nem com (2) *uma atualização do super-homem Extra-Moral futuro*. O nobre, na perspectiva de Nietzsche, é aquele que ao reconhecer a continuidade de (1) — e, sendo assim, afirmar a guerra da mente *com* o corpo que

---

<sup>12</sup> É preciso ressaltar que não estou afirmando que Nietzsche não tem nada para dizer sobre o direito. Nesse viés, ver, p.ex., LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. ed. Routledge, 2002. E \_\_\_\_\_ *Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy*. Oxford University Press, 2007. Simplesmente não focalizo nesse ponto e me limito a observar que a preocupação de Nietzsche sobre a doença e a saúde *parece* ser mais recorrente.

descreve o *um* que “é” o homem — “meramente” aponta para (2). Para explicitar o primeiro ponto, retomemos a passagem citada mais acima. Segundo Nietzsche,

na Alta Idade Média, quando, de fato, a Igreja era sobretudo uma *ménagerie*, os mais belos exemplares da “besta loira” eram caçados em toda parte — foram “melhoradas”, por exemplo, os nobres germanos (*CI VII 2*).

Tentemos pensá-la à luz da seguinte passagem:

na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica *besta loira* que vagueia ávida de espólios e vitórias; de *quando em quando* este cerne oculto necessita desafoço, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva — nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham. (*GM I 11*) [*meus grifos*]

Embora a primeira passagem seja ambígua, a segunda indica que é apenas *em determinadas condições* (i.e., de “quando em quando”) que o *Nobre em geral* (“nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos”) age como uma “besta loira”. Mas não é nesse sentido que o nobre se diferencia do cristão. Para Nietzsche, o passado *Pré-Moral* não é um degrau longínquo da escada evolutiva, essa animalidade bestial coexiste tensionadamente e se expressa tanto no agir nobre, quanto no cristão. O nobre não é mais saudável por conseguir expressá-la e Nietzsche não o valoriza nesse viés. O ponto (2) pode ser explicado à luz da passagem abaixo. Segundo Nietzsche,

o europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvido *não* significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento. Num outro sentido se acha um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas, no quais um *tipo mais elevado* realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma **espécie de super-homem**. Tais **acazos felizes** de grande êxito sempre foram possíveis e talvez sempre serão. E tribos, estirpes, povos inteiros podem, em **algumas circunstâncias**, representar um tal *acerto*. (*AC 4*) [**meus grifos; grifos de Nietzsche**]

Nietzsche não afirma que a sociedade do Renascimento — assim, como essas outras “tribos”, “estirpes” e “povos” que ele não identifica — manifestam *necessariamente, sempre* o *super-homem*. As expressões de Nietzsche são “*acazos felizes*”, “*em algumas circunstâncias*”, “*espécie de super-homem*”. Elas precisam ser ressaltadas. Com elas, Nietzsche indica que o nobre é aquele que *com alma* (língua, cultura e moral) é capaz de expressar-se de modo mais

próximo possível de seu *corpo* instintivo fisiológico; e não aquele que supera o dualismo descritivo e atualiza o futuro do homem. A passagem a seguir também pode ser entendida nesse sentido: “foram as raças nobres”, diz Nietzsche

que deixaram na sua esteira a noção de “bárbaro”, em toda parte aonde foram; **mesmo em sua cultura mais elevada se revela consciência e até mesmo orgulho disso** (como Péricles diz a seus atenienses, naquela famosa oração fúnebre, que “em toda terra e em todo mar a nossa audácia abriu caminho, erguendo para si monumentos imperecíveis no bem e *no mal*”). Esta “audácia” das raças nobres, a maneira louca, absurda, repentina como se manifesta, o elemento incalculável, improvável, de suas empresas — Péricles destaca elogiosamente a ῥαθυμία [despreocupação] dos atenienses —, sua indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar, sua terrível jovialidade e intensidade do prazer no destruir, nas volúpias das vitórias e da crueldade — para aqueles que sofriam com isso, tudo se juntava na imagem do “bárbaro”, do “inimigo mau”, como o “godo”, o “vândalo”. (*GM I 11*) [**meus grifos, grifos de Nietzsche**]

Nietzsche não está afirmando que as “raças nobres” são *Pré-Morais* e, sendo assim, *sem* linguagem, cultura e moral. Ele também não alega que elas são *Extra-Morais* e, conseqüentemente, para além do dualismo descritivo *naturalismo / fisiológico – ficcionalismo / psicológico* e de todas as outras dicotomias que se seguem a partir daí, tais como natureza / cultura, falso / verdadeiro, errado / certo, doença / saúde... Na verdade, ele indica que *com* linguagem, cultura e moral, os nobres guerreiros eram capazes de expressar a bestialidade de modo mais saudável. Esse parece ser o sentido da passagem grifada em negrito: “mesmo em sua cultura mais elevada se revela consciência e até mesmo orgulho disso”, diz Nietzsche. Em suma, o nobre é mais saudável porque ele funciona como uma ponte para o super-homem: ele, “em algumas circunstâncias” (*AC 4*), *fisio-psicologicamente* faz com que sua mente, psicológica, ficcional reforce seu corpo, fisiológico, natural e vice e versa. Ele, assim, atenua as dicotomias, mas ele não as supera plenamente atingindo um pensamento pós-humano. Por conseguinte, é possível alegar que Nietzsche não elogia os “nobres germanos” (*CI VII 2*), “Alcibíades” (*ABM 200*), “César” (*ABM 200*), “Frederico II Hohenstaufen” (*ABM 200*) ou “Napoleão” (*CI IX 44*), porque eles retornam a uma espécie de forma ou natureza humana animal originária (“besta loira”); ou porque eles atualizam o “super-homem”. Ele elogia esses tipos porque eles são alguns dos *nobres* “acessos felizes” (*AC 4*) nos quais a imperfeita e paradoxal guerra da mente *com* o corpo *fisio-psicologicamente* afirma a si mesma e aponta para o futuro.

### 4.3 Conclusão

Nesse capítulo, procurei mostrar que Nietzsche adota concepções *fisiopsicológicas* de doença e saúde, e que essas podem ser conectadas à sua visão de história do homem. O problema é que — sobretudo, aos ouvidos contemporâneos — a posição que confiro a Nietzsche pode soar *terrível*. Mas é importante observar que embora Nietzsche associe a saúde a tipos literalmente bélicos, ele aponta para uma grande maleabilidade acerca dessa noção. Ele diz, p.ex., que a saúde “numa pessoa, é verdade, poderia parecer o contrário da saúde de uma outra” (*GC 120*) e artistas como “Leonardo da Vinci” (*ABM 200*) e “Goethe” (*CI IX 49*) também são citados entre seus tipos saudáveis. A questão é que o próprio Nietzsche afirma que a sua “verdade é *terrível*” (*EH XIV 1*). Mas é preciso notar que o “*terrível*” em Nietzsche parece se dar no paradoxo entre as dicotomias e não na aceitação de um dos lados dela. César e Leonardo da Vinci, Napoleão e Goethe são os tipos que Nietzsche identifica à saúde, de modo que menos do que atenuar esse “*terrível*” tentei explicitá-lo.