UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MÁRCIA REZENDE DE OLIVEIRA

Ecce homo, a fisio-psicologia de um tipo

SÃO PAULO

2007

MÁRCIA REZENDE DE OLIVEIRA

Ecce homo, a fisio-psicologia de um tipo

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Prof^a Dr^a Scarlett Zerbetto Marton, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

São Paulo
2007

A Lúcia, minha mãe,
Madalena e Marcela,
minhas irmãs e a Marcelo,
meu irmão.

“Diga aos moços que a verdadeira ciência não é a que incrusta para ornato, mas a que se assimila para a nutrição”.
 (“À nova geração”. Machado de Assis).

Agradecimentos

À Scarlett Marton, pela orientação, confiança, estímulo e amizade. Aos professores, amigos e mestres da Universidade Federal de Ouro Preto, pelos ensinamentos fundamentais nesses anos de aprendizagem que apenas se iniciam. Aos colegas do Grupo de Estudos Nietzsche (Adriana, Alexandre, André, Carlos Eduardo, Clademir, Fernando, Ivo, Luís Rubira, Nasser, Márcio, Sandro, Vânia e Wilson), companheiros de estudo e amigos sempre. Aos professores Vladimir Safatle e Marco Aurélio Werle por terem participado de minha qualificação, e cujas contribuições foram de grande importância no prosseguimento do trabalho. À professora Maria Lúcia Cacciola pelo bondoso acolhimento. Aos meus amigos de sempre, Érica e Carlos Renato, com quem tudo começou. A Pedro Guerra e Flávia Nunes por todo o incentivo. A Lídia, Sônia e ao professor André Itaparica, pela leitura paciente do texto. Aos amigos que fiz graças ao mestrado e que o tornaram possível, em especial a Gustavo, Valdir Hermman, Fernando Mattos, Rô, Jô, Carla e a pequena Alice. À Secretaria do Departamento de Filosofia, sobretudo à Marie, Maria Helena, Verônica e Ruben, pelo apoio sempre. A Bruno Ledezma, pela peleja de todo dia.

À CAPES, pelo apoio financeiro à pesquisa.

Resumo

OLIVEIRA, R. M. ***Ecce homo, a fisio-psicologia de um tipo***. 2007. 119 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

No presente estudo, pretendemos realizar uma leitura de *Ecce homo* balizada pelo procedimento genealógico, pela fisio-psicologia e pela tipologia presentes no pensamento de Nietzsche. Acreditamos que a mudança que se opera no tratamento do humano a partir dessas três noções permite a Nietzsche, em *Ecce homo*, realizar uma espécie de duplo movimento. Por um lado, o filósofo realiza a máxima afirmação da vida e de si mesmo, dando expressão a uma série de estados afetivos que o constitui. Por outro lado, ao afirmar-se, Nietzsche marca oposição — e nisso talvez certa transvaloração — a um estado de coisas marcado pela desvalorização da efetividade.

Nossa hipótese é de que podemos ler a obra em questão como sendo a apresentação de um tipo, o “tipo Nietzsche”. O Nietzsche que se conta em *Ecce homo* é aquele que se constitui em oposição à moral socrático-platônico-cristã que predomina no ocidente. E mais que isso é um tipo que, segundo o filósofo, possui o *pathos* filosófico dionisíaco, ou seja, o tipo forte, saudável e que tem como prerrogativa a afirmação da vida.

Palavras-chave: Genealogia, Fisio-psicologia, tipologia.

Abstract

OLIVEIRA, R. M. *Ecce homo, the physio-psychology of a type*. 2007. 119 f. Thesis (Máster Degree) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

This study intends to do a reflection of *Ecce Homo* embossed by the genealogical procedure, by the physio-psychology and the typology present in Nietzsche's thought. We believe that the change that takes place in the treatment of the human from these three notions, allows Nietzsche, in *Ecce Homo*, to do a type of double movement. In one hand, the philosopher reaches the maximum affirmation of life and oneself, giving expression to a series of affectionate states that constitute him. On the other, in affirming himself, Nietzsche marks an opposition – and with that a certain transvaluation – to a state of things marked by the devaluation of effectiveness. Our hypothesis is that we can read this work as being a presentation of a type, the “Nietzsche type”. That Nietzsche which narrates himself in *Ecce Homo* is the one that is constituted in opposition to the Socratic-platonic-Christian moral that prevails on the West. Moreover, it's a type that, according to the philosopher, owns the Dionysius philosophical *pathos*, or, the strong type, healthy, that has as its prerogative the affirmation of the life.

Keywords: Genealogy, physio-psychology, typology.

Nota Liminar

Adotamos, para a citação das obras de Nietzsche, a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo. As siglas em alemão são acompanhadas das siglas em português para facilitar a leitura das referências e são as seguintes:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (*O nascimento da tragédia*).

MAI/HHI - *Menschliches, Allzumenschliches I* (*Humano, demasiado humano* (Vol. 1)).

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia Ciência*).

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* – (*Assim falava Zaratustra*)

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* – (*Para além de bem e mal*).

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (*genealogia da moral*).

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* (*O crepúsculo dos ídolos*).

EH/EH – *Ecce Homo* (*Ecce Homo*).

Na citação, o algarismo árabe indicará o aforismo ou seção. Em GM/GM, o algarismo romano anterior ao árabe remeterá à dissertação do livro; em GD/CI e EH/EH, o algarismo árabe, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção; em Za/ZA indicará o título do capítulo

Para os fragmentos póstumos, o algarismo árabe indicará o número do fragmento e em seguida o ano em que foi escrito.

Para as correspondências de Nietzsche, adotamos o critério adotado por Colli e Montinari em sua edição crítica das cartas. Após a citação, segue-se a data de elaboração e o destinatário das missivas.

Nas citações, adotamos as traduções para o português feitas por Rubens Rodrigues Torres Filho, para o volume de Nietzsche da Coleção *Os Pensadores*, e as de Paulo César de Souza, editadas pela Cia. da Letras. Elas serão indicadas quando da citação, e se o texto não tiver sido traduzido por nenhum deles, a tradução é de nossa autoria.

Sumário

Introdução.....	09
Capítulo I - Corpo, fisiologia e psicologia.....	19
Capítulo II - Fisiologia e moral: relação entre afeto e valor.....	48
Capítulo III - Ecce Homo: eis um tipo?.....	80
Conclusão.....	110
Bibliografia.....	114

Introdução

Nesta dissertação pretendemos realizar uma leitura de *Ecce homo* balizada pelo procedimento genealógico, pela fisio-psicologia e pela tipologia nietzschiana. Entende-se aqui por genealogia uma investigação que busca esclarecer as condições de criação dos valores, sua significação e sua procedência. A fisio-psicologia, por sua vez, apresenta caráter perquiridor no que se refere ao arranjo das disposições afetivas. Em Nietzsche, o afeto é algo dinâmico que, ao efetivar-se numa dada hierarquia, na relação de mando e obediência com outros afetos, constitui-se num corpo. É importante frisar que o afeto não existe em si mesmo, ele só existe em uma relação ou em face de outro afeto. E, por último, a tipologia nietzschiana é entendida como o *modus operandi* que leva em conta a relação entre afetos que constitui um corpo.

Essas noções, extraídas do pensamento de Nietzsche, nos suscita uma série de questões quanto ao último livro escrito pelo filósofo. A principal questão que nos colocamos é quanto a *Ecce homo* ser escrito dentro da perspectiva que o filósofo tem do humano, ou seja, investigamos se Nietzsche, ao contar-se nessa obra, considera a relação entre os afetos que o constitui. No caso de esta investigação resultar numa negação a essa questão principal, essa negação implicará numa contradição manifesta na obra do filósofo, isto é, o filósofo que nega a noção de sujeito moderna figura como um sujeito que num exercício de voltar-se sobre sua vida a conta. Se ao final nos inclinarmos a uma resposta positiva, uma de suas implicações é a de em que *Ecce homo* temos a apresentação de um tipo, o tipo Nietzsche. Outra implicação importante é de que o filósofo ofereceria, então, nessa obra uma vertente positiva de sua filosofia. *Ecce homo* não

prestaria somente à crítica, mas à apresentação de um tipo que se quer saudável em oposição a um tipo doente.

Nossa hipótese é de que em *Ecce homo* temos a apresentação de um tipo. Se importantes autores como Foucault e Deleuze privilegiam a vertente corrosiva de Nietzsche, acreditamos que nosso trabalho contribui para pensar um outro lado das reflexões do filósofo, ou seja, a face que nos parece positiva. Autores como Müller-Lauter e Scarlett Marton são exemplos de intérpretes de Nietzsche que defendem uma vertente positiva na obra do filósofo. Isso porque, se dentre os que se dedicam a estudar a vertente corrosiva, há quem defenda que Nietzsche se preocupa apenas com interpretar aqueles que interpretam, acreditamos mostrar em nosso trabalho que *Ecce homo* aponta para uma nova interpretação ou para uma nova gama de valores que surgem a partir do arranjo de afetos Nietzsche. Pois, determinadas configurações de afetos têm, em relação a tudo o mais, sua maneira de apreciar, agir e avaliar; da sua perspectiva, cada configuração interpreta o mundo.

No entanto, se imaginarmos um diálogo com Foucault, ele poderia facilmente nos objetar que *Ecce homo* é uma interpretação que Nietzsche faz de si mesmo. Em seu texto *Nietzsche, Freud, Marx*, Foucault atribui a esses três pensadores a reabertura da possibilidade de uma hermenêutica e alerta para as implicações desse procedimento. Diz o autor: “Isso nos colocou em uma postura desconfortável, já que essas técnicas de interpretação nos implicam, visto que nós mesmos, intérpretes, somos levados a nos interpretar” (FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, Freud, Marx”. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000).

Em resposta a essa questão, nos parece que a oposição constitutiva de seu pensamento vem a nosso encontro. Assim como os afetos só se efetivam na relação

uns com os outros, Nietzsche parece acreditar que o pensamento constituir-se numa oposição. Mas para fazê-lo, é necessário um espaço bem delimitado. Essa oposição se constitui na medida em que se marca uma posição, pois só a partir dela é que se pode exercer qualquer espécie de contraposição.

Um dado importante na consideração da questão nos parece ser o fato de Nietzsche ter adiado a publicação de *O Anticristo*, para primeiro escrever e publicar um livro no qual “conta-se a si mesmo”. *O Anticristo* é planejado pelo filósofo para ser o primeiro livro de seu projeto de transvaloração de todos os valores e acredita-se que é a ele que o filósofo se refere ao dizer que em breve deve se dirigir à humanidade com “a mais difícil exigência que jamais lhe foi feita” (EH/EH, Prefácio, §1, tradução: RRTF). Nesse sentido fica evidente a preocupação do filósofo em ser bem compreendido, em ser observado da forma como ele se vê dentro de seu propósito.

Nossa proposta é analisar essa apresentação, uma vez que o próprio filósofo confessa o receio que o levou a escrever *Ecce homo*: “tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo...” (EH/EH, Por que sou um destino, §1, tradução: PCS). Nesse trecho é perceptível sua recusa à possibilidade de ser tomado por aquilo que ele não é; a idéia de ser tratado como santo ou como um novo ídolo e que sobre sua figura se construa um novo ideal, tratamento que obedece a um entendimento dogmático do mundo, o apavora.

Ao escrever sobre sua vida e sua obra, o filósofo conta a si mesmo as filiações e parentescos que o constituem. É possível que Nietzsche tenha em mente a intenção de contribuir para o entendimento de sua obra, para que ela não se dilua em interpretações idealizadoras ou psicologizantes que obedeçam à dicotomia

substancial instaurada pela filosofia moderna (*res cogitans / res extensa*). Além de marcar a oposição que o filósofo constitui a essa interpretação de mundo, a escrita de *Ecce homo* parece-nos revelar a preocupação em, de alguma forma, apresentar-se também como uma interpretação de mundo.

Dessa forma, nosso trabalho mostra-se relevante ao tentar compreender como Nietzsche se apresenta e a relação desse seu intento com sua obra, uma vez que *Ecce homo* é significativo a ponto de revelar tamanha preocupação do autor em contar-se e em anteceder a maior exigência que faz à humanidade, a transvaloração.

A escolha de uma abordagem pautada na tipologia, na fisio-psicologia e no procedimento genealógico justifica-se pela tentativa de uma compreensão mais adequada do pensamento do autor, pois, dentro de seu pensamento, a idéia de um sujeito que se volta sobre si mesmo, como se fosse capaz de conseguir um afastamento de sua vivência a ponto de se descrever, é, no mínimo, produto de uma ilusão. Não é possível ao vivente um ponto de vista fora de si mesmo. Nesse sentido, é incômodo pensar em *Ecce homo* apenas como um relato autobiográfico. Lê-lo assim afigura-nos um primeiro passo para desfavorecer a compreensão do que o autor parece querer com a obra, enquanto um estudo minucioso da obra, pautado pelo arsenal oferecido pelo próprio pensamento do filósofo, parece-nos contribuir não só para o entendimento de *Ecce homo*, mas também para o conjunto de sua filosofia.

É, em *Para a Genealogia da moral*, com o procedimento genealógico, que Nietzsche procura comparar valores de diferentes culturas e percebê-los como criação humana. Ao criar esses valores, o homem faz operar sua perspectiva de mundo, ou seja, sua tábua de valores remete a uma avaliação que se dá na própria constituição do vivente e esta remete diretamente à fisio-psicologia de quem a

emitiu. Ao se edificar uma tábua de valores, sua orientação, segundo o filósofo, está ligada à capacidade de lidar ou não com a efetividade. Pelo fato de o humano se constituir com a luta entre afetos, não se pode falar desse humano como algo estanque, capaz de se eximir às mudanças oriundas dos movimentos propícios à sua própria efetividade. A diferença processa-se, então, na iminência da luta, sua efetividade marca o surgimento dos diferentes valores. Tanto pode surgir uma tábua de valores que afirme o vir a ser, quanto uma que, por procurar manter-se fixa, contra sua própria constituição, tende a criar valores que negam sua própria idiossincrasia. Essa avaliação encontra sua expressão em cada coisa que se faz. A própria filosofia é, nesse sentido, para Nietzsche, a confissão pessoal de seu autor. Os juízos que esse autor emite são, em alguma medida, um relato do dinamismo afetivo que o constitui, assim como a própria pretensão de julgar a vida relata sobre sua constituição e saúde fisio-psicológica.

Desse modo, o filósofo localiza no homem a criação dos valores que norteiam seu valorar e, não em algo alhures, como quer a moral socrático-platônico-cristã que vigorou no ocidente por mais de dois mil anos. É preciso elucidar os mecanismos pelos quais isso se dá. Abandonado o apelo à teleologia histórica nesse modo de pensar, cai também o apelo a uma moral transcendente e o “objeto” da psicologia, a alma, não encontra seu lugar.

É comum ao século XIX a redução do que é da ordem do psicológico ao que é puramente biológico, no chamado nascimento da psicologia científica. Não nos parece ser esse o caminho seguido por Nietzsche. Nossa hipótese nesse caso é a de que ele se coloca contra esquemas rigorosamente clínicos ou biológicos por considerá-los absolutamente reducionistas e simplificadores. O que Nietzsche faz é rastrear os sintomas apresentados pelo dinamismo presente em toda formação vital,

cuja estrutura consiste na hierarquia dos afetos que a constitui. Assim, não há um significado rígido que dirija os valores, porque seu sentido se processa na luta entre afetos, na medida em que um ou outro afeto se apropria deles.

Na filosofia de Nietzsche, não faz sentido dizer que a psicologia estuda algo distinto do corpo como este é entendido na filosofia moderna, uma vez que ele questiona a própria constituição dualista do homem. Para o filósofo tudo são arranjos de afetos. Assim, Nietzsche parece conferir o primado da reflexão ao próprio corpo, ou seja, à multiplicidade de afetos que o constitui.

Todavia à primeira vista, parece estranho que valores morais e fisiologia estejam de alguma forma entrelaçados. A noção de valor é a chave que nos permite responder à pergunta sobre a possibilidade de relacionar essas duas coisas aparentemente tão distintas: as valorações humanas indicam certa constituição fisco-psicológica. Os valores de uma moral são sintomas do arranjo hierárquico de afetos que os instaura. É preciso dizer que não há, em Nietzsche, uma diferença substancial entre fisiológico e psicológico, mas um fundo comum entre eles, que são os afetos. O que os diferencia, a ponto de lhes caberem denominações distintas, são as diferenças entre os arranjos afetivos que os formam. Nesse sentido, podemos dizer que não só a psicologia, o espírito ou a parte intelectual está envolvida no avaliar, mas que o próprio fisiológico constitui uma avaliação.

Assim, na obra de Nietzsche, a própria filosofia ganha um novo sentido, ela não é mais instância privilegiada de acesso à verdade, mas é, para o filósofo, a imposição de um sentido derivado de uma perspectiva singular. Isso porque os construtos a partir dos quais cada filosofia é formada também abrigam valores e, por isso, são inevitavelmente perspectivas avaliadoras. E essas perspectivas são

tudo o que se tem para conhecer, o critério para avaliá-las é, portanto, a quantidade de ângulos por ela englobados.

Desse ponto de vista, pouco se investigou em relação ao humano, como aponta Nietzsche. O exame tipológico que ele faz, por exemplo, de Wagner, ao fazer o tipo emergir de sua obra, é uma investigação propriamente nietzschiana e acreditamos ser esse exame o que o filósofo tem em mente quando se apresenta a si mesmo. Mas ele o faz, segundo procuramos mostrar nesse trabalho, a partir de seus próprios procedimentos ou de outra forma, não faria jus a seus escritos.

A partir disso, acreditamos que, a forma como o próprio Nietzsche se narra em *Ecce homo*, desautoriza qualquer leitura que se queira fazer desse livro quando desvinculado de sua obra. Nesse sentido, nossa hipótese é de que podemos ler a obra em questão como uma apresentação de um tipo, o “tipo Nietzsche”, como aquele que constitui oposição à moral socrático-platônico-cristã que predomina no ocidente e, ao constituir-se nessa oposição, se contrapõe aos valores estabelecidos por essa moral.

Mais uma vez é o caráter de oposição da filosofia nietzschiana que procuramos salientar neste estudo. Ele está presente na obra do filósofo desde seus primeiros escritos, já em *O nascimento da tragédia*, por exemplo, Sócrates aparece como figura emblemática da racionalidade que Nietzsche busca combater ao longo do livro e, por isso, é eleito, nesse momento, seu principal adversário. Esse caráter de oposição acentua-se à medida que a noção de tipo vai se desenhando na obra de Nietzsche, tal oposição permite ao filósofo tornar estados pouco palpáveis visíveis por si mesmos (EH/EH, Porque sou tão sábio, §7), mas confidenciados nas obras que possibilitam a visualização de tipos. Assim, no período maduro de sua obra, Nietzsche se opõe a tipos, como, por exemplo, ao tipo Sócrates ou ao tipo Platão, e

se filia a outros como, por exemplo, o tipo Goethe. O que nos chamou a atenção nesse aspecto é que Nietzsche nem trata a pessoa por trás do filósofo nem simplesmente a obra como se esta estivesse desvinculada de quem a escreveu, mas Nietzsche dialoga com tipos compostos por ele, a partir das obras que, segundo ele remetem diretamente à fisio-psicologia de quem as escreveu.

Em suma, acreditamos poder mostrar que *Ecce homo* é escrito no intuito de apresentar a constituição afetiva de um tipo que é uma oposição à moral socrático-platônico-cristã, ou ainda, que ele é escrito no intuito de lançar luz sobre o valorar próprio a essa fisio-psicologia ou mesmo de trazer à tona a hierarquia de valores que o constitui o filósofo como um tipo singular. Isso porque, tal tipo não é compatível com as valorações vigentes e, por isso mesmo, não é passível de idealizações e santificações que, em última instância, são classificações às quais esse tipo se opõe.

Parece que Nietzsche busca evitar assim que, em sua luta contra os valores da moral socrático-platônico-cristã, seus esforços sejam simplesmente incorporados por esquemas já estabelecidos. Essa incorporação é algo comum nessa tradição que parece ter sobrevivido por quase dois mil anos à base de adaptações e incorporações do se lhe opunha resistência. A postura nietzschiana afigura-nos ser uma posição para além dessa moral a que o filósofo pretende se opor.

Nesse sentido, procuramos trabalhar, no primeiro capítulo, as noções de corpo, fisiologia e psicologia no pensamento do filósofo. Ao longo do capítulo, procuramos mostrar que Nietzsche ressignifica a noção de corpo e, a partir dela, coloca em operação uma abordagem fisio-psicológica. O que Nietzsche faz é apropriar-se de uma concepção do humano como duas partes antagônicas, que

normalmente o remete a um transcendente qualquer, e considerar o humano por inteiro.

Apesar de apresentar diferenças no que se refere à disposição dos afetos, todo o humano relaciona-se a eles, porque são eles que o constitui. Isso significa dizer que pensar o humano requer um exame em que se leve em conta a relação entre fisiológico e psicológico. Nesse movimento, procuramos mostrar como Nietzsche supera a duplicação do humano, seja em corpo espírito, corpo alma, ou em qualquer outra forma que essa duplicação assuma ao longo da história da filosofia. Dessa forma, a palavra corpo deixa de constituir um dos lados da dicotomia corpo/ alma para abarcar todas as manifestações dos afetos, inclusive o espírito. Para tanto, nos apoiamos, principalmente na primeira seção de *Para além de bem e mal*, muito propriamente intitulada “Dos preconceitos dos filósofos”, em que Nietzsche discute algumas das falácias cometidas ao longo da história da filosofia, na tentativa de fundamentar a duplicação do humano, e no parágrafo 260 da mesma obra, em que Nietzsche ilustra o espírito por meio da imagem da digestão.

Já no segundo capítulo desta dissertação, intitulado “Fisiologia e moral: relação entre afeto e valor”, pretendemos aclarar a noção de tipo, presente na obra da maturidade de Nietzsche. Para isso, buscaremos analisar tanto seu recurso à caracterização fisio-psicológica quanto o aparente recurso à caricatura para melhor fazer realçar certos traços de uma idiossincrasia. Nesse sentido, acreditamos que as obras do terceiro período, da obra de Nietzsche, em especial *Para a genealogia da moral*, sejam cruciais para aclarar essa noção que veremos atuar mais tarde em *Ecce homo*. Daremos uma atenção especial à obra *Para a genealogia da moral*, porque é lá que encontramos uma investigação a respeito do “valor dos valores”,

sua ligação com a fisio-psicologia que os instaura e uma tipologização dessas fisio-psicologias feita por Nietzsche. Vale ressaltar que, para entendermos a noção de tipo, nos perguntamos sobre a relação entre fisiologia e moral, no contexto de *Para a genealogia da moral* e sobre uma possível aplicação dessa noção no tratamento de algumas figuras históricas, como nos parece ocorrer, por exemplo, quando Nietzsche se debruça sobre “O problema de Sócrates” no *Crepúsculo dos Ídolos*.

O terceiro capítulo é dedicado à análise de *Ecce homo* a partir da proposta nietzschiana de naturalização do humano investigada no primeiro capítulo e na noção de tipo que parece decorrer do que o filósofo entende por naturalização do humano. A noção de humano que se configura no pensamento de Nietzsche implica na possibilidade de uma nova forma de auscultar aquilo que é criado pelo humano. Pretendemos colocar à prova, então, nossa hipótese de que *Ecce homo* conta sobre uma constituição fisio-psicológica, com tudo que isso comporta de filiações e embates, ou seja, que em *Ecce homo* narra-se o tipo que propõe a transvaloração de todos os valores ou o tipo Nietzsche. Nesse sentido, esse último capítulo de nosso trabalho concentra-se nos três primeiros e no último capítulo de *Ecce homo* por considerarmos que é neles que o tipo Nietzsche se conta de modo mais afirmativo. No entanto, a análise da obra que se processa no interior de *Ecce homo* passa também pela análise desse tipo.

Capítulo I – Corpo, fisiologia e psicologia

Mas quando chegaremos ao fim de nossa cautela e guarda? Quando todas essas sombras de Deus não nos toldarão mais? Quando teremos a natureza inteiramente desdivinizada? Quando nós homens, com a pura natureza, descoberta como nova, redimida como nova, poderemos começar a nos *naturalizar*? (FW/GC, III, §109, tradução: RRTF).

A noção de corpo (*Leib*), em Nietzsche, encerra uma abordagem do humano que exige do leitor prudência e cautela. Isso porque nessa noção, Nietzsche parece subsumir tudo o que diz respeito ao humano, eximindo-se de uma noção transcendente desse humano. Noções como alma, espírito, e natureza parecem apresentar, no pensamento do filósofo, um substrato comum, nada mais são que disposições de afetos (*Affekt*)¹ arranjados hierarquicamente conforme um afeto vai se apropriando de outro. É a esses arranjos, na medida em que compõem um arranjo maior e coeso, que Nietzsche chama corpo.

O que dificulta a compreensão de corpo na acepção em que Nietzsche emprega o termo é que predominou, na história da filosofia, certa tradição que remonta a Platão e que entende o humano como uma dicotomia. Para essa tradição o humano é constituído essencialmente de duas naturezas opostas: corpo e alma. A

¹ Preferimos afeto (*Affekt*) a instinto (*Instinkt*) ou impulso (*Trieb*) primeiro porque *Affekt* atende tanto às disposições psicológicas quanto às fisiológicas e dá a expressão adequada da relação de contigüidade que Nietzsche estabelece entre fisiologia e psicologia. Segundo, porque a palavra *Trieb* (impulso), usada por Nietzsche quase como sinônimo de *Instinkt* (inclinação, instinto), aparece na maioria das vezes ligada à teoria das forças e a discussões cosmológicas, “um *quantum* de força [*Kraft*] equivale a um *quantum* de impulso [*Trieb*], vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso” (GM/GM, I, §13, tradução: PCS), e essa teoria extrapola nosso recorte. Terceiro, porque com essa escolha, nos salvaguardamos também da querela da psicanálise quanto ao uso e tradução de *Trieb* e de *Instinkt*. Na psicanálise, a palavra *Trieb* é geralmente traduzida por pulsão, ou seja, aquilo que apresenta psiquicamente os estímulos oriundos do interior do corpo, ou ainda força impulsionante indeterminada tanto quanto ao comportamento que induz, quanto ao

partir dessa bipartição, o corpo passa a figurar apenas como um dos elementos constitutivos do humano, definindo-se, geralmente, em oposição à alma, que, como princípio de inspiração moral, goza de lugar privilegiado nessa tradição.

Aqui, vale a pena examinarmos, ainda que brevemente, as primeiras acepções que coube à noção de alma na cultura ocidental e como esta se constituiu em oposição à noção de corpo. Para o grego homérico, por exemplo, o homem vivo é um todo e cada órgão individual exprime esse todo. Isso fica claro na forma como o homem homérico se refere às partes de seu “corpo”: “eu sou esta minha mão” ou “eu sou este meu pé” e não “este pé que é parte do meu corpo”. Nesse contexto, o problema da distinção corpo e alma só se põe quando esse homem pensa na morte. Na *Ilíada*, por exemplo, a “*psyche*” indica a “vida que se vai”, a imagem do “não está mais vivo”².

Só mais tarde, o grego parece tomar do orfismo a idéia de que mesmo vivo o humano se constitui de duas naturezas³. Para o orfismo, ainda em vida o homem possui alma e ela é distinta do corpo e após a morte deverá encarnar-se várias vezes, até que esteja completamente liberada de uma suposta culpa original. Com uma prática de vida particular, com iniciações e ritos oportunos, a alma pode purificar-se e tirar vantagens, seja aqui nesse mundo, seja no além⁴. Já assimilada essa crença pela cultura grega, em Platão “*psyche*” se identifica com a personalidade do homem e é entendida como substância real e oposta à matéria. A

objeto que fornece a satisfação. Nesse caso, *Instinkt* refere-se ao que define o homem apenas como objeto da biologia, como instinto animal dirigido a um objeto específico.

² Segundo Hermann Fränkel, “só na morte (...) o homem homérico distinguia-se em um corpo e uma alma” (Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munique, 1962. Pg. 84).

³ Segundo E. Dodds a idéia, de que alma está presa ao corpo humano, como num cárcere, para pagar uma culpa originária, vem da religião órfica (DODDS, E. *Os gregos e o irracional*. Trad. Leonor S.B. de carvalho, Lisboa: Gradiva, 1988).

⁴ Dodds explica a adoção dessa crença órfica pelo grego dizendo que na medida em que a justiça terrena torna o homem responsável por seus próprios atos, e só pelos seus, torna-se inaceitável a esse homem pagar pela culpa dos antepassados. Esse autor acredita que para o grego seria mais fácil

alma passa a figurar, então, como princípio intelectual e moral do humano. Nietzsche parece se fiar em passagens do texto de Platão para afirmar que é a partir desse filósofo que, na filosofia ocidental, o humano deixa de ser pensado como um todo e encarna a célebre divisão entre corpo e alma, como por exemplo no trecho que se segue:

para sabermos o que ela [a alma] é em sua essência mesma, será preciso contemplá-la não como o fazemos presente, deformada pela união com o corpo e com tantas misérias; não: em sua essência purificada, como ela é em si mesma e devemos contemplá-la... (A *República*, X 611BC).

Destarte, são as definições de corpo e alma como naturezas distintas que Nietzsche pretende colocar em questão. Nessas definições, presentes no texto platônico, a alma “se assemelha ao que é divino, imortal, dotado de capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade” (Platão. *Fédon*. Coleção Os Pensadores. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, 80B) e o corpo figura como túmulo da alma, uma vez que, segundo Platão, quando isentos de imperfeições “éramos puros e não tínhamos contato com este sepulcro que se chama corpo, dentro do qual nos movemos, a ele tão ligados como ostra à concha” (Platão, *Fedro*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 2000, 250 B-C). Nietzsche ataca esta definição tanto pela sua constituição dualista, quanto pelo desprezo que ela tem por uma das partes resultantes dessa divisão.

Segundo o filósofo, na separação entre corpo e alma, o humano vê-se ferido, cindido em partes antagônicas e inconciliáveis. Para o leitor incauto, Nietzsche parece apenas inverter os pólos da dicotomia e fazer do corpo a única realidade possível ao dar à noção de corpo um tratamento mais detido. Porém a análise atenta

aceitar a idéia de que, uma vez encarnada, nenhuma alma é inocente e que ela está pagando pelo que fez em vidas anteriores (*idem*).

dos textos desse filósofo nos permite perceber que não há essa mera inversão que se pode supor. Faz-se necessário, portanto, para uma compreensão adequada do humano, tão cara à filosofia de Nietzsche, burilar a noção de corpo no pensamento do filósofo.

É interessante notar, desde já, que em Nietzsche não há uma prioridade do corpo sobre a alma, pois, em última instância, não há uma distinção cabível entre eles. O filósofo não chega a abdicar da noção de alma; ao contrário, ele afirma em *Para além de bem e mal* que é preciso se livrar da noção de alma “como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*” (JGB/BM, §12, tradução: PCS).

Além de, em Nietzsche, o humano não se constituir de uma única alma, “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas (*unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen*)” (JGB/BM, §19, tradução: PCS) e, ao invés de oporem-se ao corpo, entram em sua composição. Nesse sentido, podemos pensar que a palavra corpo ganha uma nova acepção no pensamento nietzschiano e, a partir disso, não cabe mais dizer que Nietzsche privilegia o corpo à alma, pois o humano é assim todo corpo⁵.

No entretecer desta tradição que dicotomiza o humano, vemos as, assim denominadas, ciências biológicas e psicológicas tratarem “corpo” e “*psyche*” numa relativa autonomia. Na célebre divisão que Aristóteles, por exemplo, faz das ciências, cabe a psicologia o estudo do ser em movimento — vivo, sensível e inteligível. Assim é que, no tratado da alma, *De Anima*, Aristóteles examina as diferentes funções da alma, suas afecções e os aspectos do intelecto. No entanto, há uma diferença marcante entre Aristóteles e Platão, pois, para o filósofo estagirita,

nenhuma das afecções da alma poderiam ocorrer sem a participação do corpo, por isso a investigação da alma é tarefa do filósofo natural (Aristóteles, *De Anima*, 403a)⁶.

Assim é que, na tradição platônica, a fisiologia e a psicologia atendem, em princípio, ao corpo e à alma respectivamente. A fisiologia dedica-se a estudar o corpo como a parte física do homem, enquanto a psicologia cuida da parte que anima o homem, ou seja, da alma.

Nietzsche, em suas reflexões, parece perceber que o homem se distancia de si mesmo quando se pensa dotado de uma alma etérea. O filósofo se coloca nesse debate numa tentativa de resgatar certa dignidade que ele acredita ter sido negada à efetividade humana pela tradição platônica. Por fazer essa negação, a tradição platônica se distancia do que pretende conhecer. Isso porque investiga em separado corpo e alma descuidando do fato de eles não existirem por si só.

Com isso não queremos dizer que, para Nietzsche, o estudo do corpo e de seu funcionamento constitui exatamente um problema. Em nenhum momento ele nega que possamos ter apenas o estudo físico do homem, desde que tenhamos em mente que esse estudo se trata de um recorte feito num todo muito mais complexo. Além disso, salienta que, em se tratando do humano, esse recorte não se difere essencialmente de nenhum outro. Diante disso, é preciso abandonar a concepção mecanicista de corpo oriunda da modernidade, pois de acordo com o que propõe Nietzsche, o corpo é um arranjo hierárquico de afetos e o fisiológico nada mais é

⁵ Em *Assim falava Zaratustra*, “Dos desprezadores do corpo” lê-se: “Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo’” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo).

⁶ Nos escritos sobre psicologia do filósofo de Estagira incluem-se ainda trados sobre o sonho, a memória e a sensação. Mas, vale ressaltar que somente com Freud o sonho deixará de ser uma simples formação psíquica oriunda de processos mecânicos para se tornar uma ação, isto é, a realização de um desejo. O sonho, em Freud, possui um sentido digno de ser interpretado à luz daquele que sonha, portanto, de sua singularidade.

que o estudo do funcionamento dos arranjos de afetos. A forma como se configuram esses arranjos é responsável até mesmo pela interpretação de mundo que esse humano constitui.

Em última instância, Nietzsche se opõe a um exame da consciência que a entenda como algo dado e busque apenas por sua fundamentação. Ele questiona como a consciência veio a ser e porque ela existe. O filósofo encontra, então, sua resposta na fisiologia. Nesse ponto, a fisiologia aparece num sentido bem mais abrangente que o estudo das funções orgânicas dos seres vivos. Ela parece abranger o humano como um todo, incluindo funções consideradas propriamente mentais. Nessa acepção de fisiologia empregada por Nietzsche, ela aponta até mesmo para o caráter considerado como tipo⁷.

Podemos extrair pelo menos três usos do termo fisiologia dos textos nietzschianos. O primeiro deles está ligado à ciência do século dezenove, que se vê livre dos entraves religiosos e metafísicos e pode então se dedicar ao corpo. Nesse caso, trata-se do corpo orgânico que foi tão desprezado pelos séculos anteriores, especialmente na Idade Média. No segundo uso, o fisiológico aparece como aquilo que determina de modo somático o homem, isto é as funções orgânicas ou o afetivo no sentido daquilo que é imediatamente corpóreo (as afecções). E o terceiro uso apresenta a fisiologia como luta de *quanta* de potência que determinam suas respectivas forças e fraquezas⁸.

Vale notar ainda que essas apropriações que Nietzsche faz do termo fisiologia não se tratam de um reducionismo do homem ao puramente biológico, coisa que é comum no final do século XIX. Com o desenvolvimento das ciências

⁷ Esse uso da palavra fisiologia aproxima-se do que faziam os psicólogos e literatos franceses do século XIX.

biológicas, há um interesse crescente por parte dos psicólogos pelos desenvolvimentos da fisiologia. A chamada psicologia fisiológica descarta um dos elementos da dicotomia corpo/ alma, sem, com isso, mudar substancialmente a abordagem do humano. Isso porque essa abordagem descarta a hipótese da existência da alma sem levá-la às últimas consequências, e mantém a noção de corpo, via fisiologia, também sem questionar sua definição dada pela visão dicotômica do humano. Com a psicologia “sem alma”, ou a chamada psicologia científica, estudiosos de psicologia do século XIX, como Ribot e Espinas, começam a montar verdadeiros laboratórios de fisiologia, com a finalidade de explicar as formações psíquicas por meio da formação fisiológica. Assim é que começam a, por exemplo, contar o número de células para saber se elas podem ou não abrigar idéias⁹.

Nietzsche era ciente dos problemas que o emprego de termos, tais como corpo, alma, natureza, apresenta, pois ele os traz à tona. Não seria pertinente acreditar, pois, num simples descuido com o uso que o filósofo faz de tais termos. Antes de supor isto, devemos questionar a intenção com que o filósofo não lhes dá uma designação própria; o porquê de não designar uma coisa nova por novos termos; ou o que o filósofo pretende com uso dessas palavras. Acreditamos que o exame do tratamento que Nietzsche dá ao corpo, à fisiologia e à psicologia, quando propõe uma articulação entre essas três noções, nos dará uma resposta a essas questões. Parece-nos que a discussão da qual essas palavras emergem, na obra de Nietzsche, passa pela tradição filosófica, mas como uma forma de desterritorializá-las. Pois, é na forma como se relacionam fisiologia e psicologia, que o filósofo

⁹ Müller-Lauter explicita estas três determinações de fisiologia presentes na obra de Nietzsche. (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “Decadência artística enquanto decadência fisiológica”. Trad. Scarlett Marton. In: Cadernos Nietzsche, 6. São Paulo: GEN, pg. 11-30).

acredita ter encontrado uma chave privilegiada de interpretação do humano, entenda-se repleta de possibilidades.

Na tentativa de encaminhar essas questões a uma possível solução, a análise da primeira seção de *Para além de bem e mal* nos parece de suma importância. Essa seção tem o sugestivo título “Dos preconceitos dos filósofos”. Nela, o filósofo busca trazer à tona os preconceitos assumidos pela tradição filosófica platônica que norteiam principalmente a concepção de homem como dualidade e que, por conseguinte, alcançam tudo o que diz respeito ao universo humano. Assim é que, nessa tradição, o consciente marca oposição ao que é instintivo. Isso porque estar consciente significa, nesse contexto, ter a posse plena das faculdades mentais, ou seja, possuir capacidade intelectual ou sentimento, muitas vezes moral, que permite ao humano ajuizar sobre o mundo e, conseqüentemente, sobre si mesmo enquanto pertencente a esse mundo. O que não é da ordem do consciente figura apenas como impulso interior que leva à ação e é, de certa forma, cego, porque atua independentemente da razão e de considerações de ordem moral.

Logo no terceiro parágrafo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche contesta essa distinção entre o “estar consciente” e o instinto, na qual instinto é apenas aquilo que vem do corpo, para o filósofo eles não são de naturezas opostas. Com o intuito de romper com essa distinção, o filósofo chama atenção para uma diferenciação básica entre a consciência tal como ela se apresenta, ou seja, já constituída, e seu processo de efetivação. A ocorrência da consciência por si só não esclarece sobre sua formação, pois ela percebe apenas aquilo que, de algum modo, chegou a ela. Entretanto, essa consciência pode ser apenas uma “avaliação de fachada” na medida em que exclui de si tudo o que lhe escapa, inclusive seu

⁹ Sobre a psicologia em base fisiológica, desenvolvida no final do século XIX ver Politzer, *Críticas dos fundamentos da psicologia, a psicologia e a psicanálise*.

processo de configuração e, a partir dessa perspectiva de “fachada”, afirma conhecer a totalidade de seu mundo interior, ao mesmo tempo em que afirma a existência desse mundo. Nesse sentido, lemos que:

a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico (...). Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também o “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo (*JGB/BM*, §3, tradução: PCS).

Nietzsche afirma que mesmo o pensamento “é secretamente guiado e colocado em certas trilhas” (*JGB/BM*, §3, tradução: PCS) pelos instintos. Secretamente porque a consciência não percebe a ação dos instintos em seu efetivar-se, então o filósofo compreende que ela não é tão “consciente” assim, uma vez que ela ignora seu móbil e se vê como algo distinto dele, o que contraria a própria definição de consciência.

Assim, acredita o filósofo que “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimento existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (*JGB/BM*, §3, tradução: PCS).

Certa compreensão de mundo, como dar ao determinado mais valor que ao indeterminado, ou à aparência menos valor que à verdade, é evocada por Nietzsche, no parágrafo três de *Para além de bem e mal*, para exemplificar o caráter de avaliação implicado nessas anteposições. Sem impugnar a importância reguladora que tais avaliações podem ter para nós, como a adoção da verdade, por exemplo, o filósofo questiona justamente o caráter factual das bipartições promovidas por essas avaliações. Dessa forma ele as remete a certas condições de preservação de determinada espécie, ou seja, a certa exigência fisiológica de quem as faz.

Ainda na tarefa de trazer à tona os preconceitos, depois de caracterizar a filosofia como um impulso tirânico de criação de mundo à sua imagem (*JGB/BM*, §9), Nietzsche analisa algumas das crenças¹⁰ assumidas pela filosofia ocidental no que diz respeito ao humano. Assim é que, no parágrafo doze, ele se debruça sobre a noção de alma, principal noção da psicologia. O filósofo questiona a noção de que a alma seja algo “eterno” e “indestrutível” e a aponta como uma crença oriunda, segundo ele, da necessidade que se tem de ver átomos por toda parte. Tendo em conta que a noção de átomo¹¹ traz em seu bojo a crença na existência de um núcleo de matéria que não pode ser dividido, a alma seria então o núcleo eterno e indivisível correspondente ao átomo no humano.

Entretanto, ao analisar essa associação entre átomo e alma, Nietzsche salienta que, nas ciências naturais, a “crença” na existência do átomo já conheceu sua derrocada com Copérnico e Boscovich¹², sobrando apenas seu fantasma que paira sobre o humano. Assim sendo, sentencia o filósofo, precisamos nos desfazer dessa crença no atomismo da alma, livrando-nos da visão de alma que resulta desse preconceito, ou seja, de ver a alma como uma mônada ou como um átomo. É preciso ressaltar, porém, que Nietzsche diz ser necessário livrarmo-nos de uma crença específica sobre a alma, não da alma mesma:

¹⁰ No parágrafo onze dessa mesma seção, encontramos, em alemão, um jogo com as palavras *finden* e *erfinden* achar e inventar respectivamente. Nietzsche atribui a Kant e aos jovens filósofos alemães que o seguiu, em especial a Schelling com sua noção de intuição intelectual, a incapacidade de distinguir entre uma coisa e outra. O filósofo diz que eles acreditam achar faculdades no homem quando na verdade eles as teriam inventado.

¹¹ Para os pensadores gregos Leucipo (sV a.C.) e Demócrito (460 a.C. -370 a.C.), o átomo corresponde a cada uma das partículas minúsculas, eternas e indivisíveis, que se combinam e desagregam movidas por forças mecânicas da natureza, determinando desta maneira as características de cada objeto. Coleção Os Pensadores, *Os Pré-socráticos*, Abril Cultural, São Paulo, 1.^a edição, vol.I, agosto 1973.

¹² Vale notar o diálogo que Nietzsche mantém com a ciência de sua época. Boscovich, com sua teoria sobre força, é fundamental para que Nietzsche construa sua própria teoria sobre as forças. (Sobre a teoria das forças em Nietzsche ver Marton, S. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, UFMG, 2000. Sobre Nietzsche e a “energética”, Stack, G. J. *Lange and Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1983).

Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso [com a declaração de guerra, feita logo acima no aforismo, ao atomismo] da alma mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam a alma e a perdem. Está aberto o caminho para a hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência (*JGB/BM*, §12, tradução: PCS).

Nietzsche abre, assim, lugar para que se construam novas hipóteses sobre a alma, algumas enunciadas pelo próprio filósofo: “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito”, “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” (*JGB/BM*, §12). Desse modo, a alma, ou sua multiplicidade não pode mais ser considerada como sendo o conjunto das faculdades psíquicas e intelectuais, nem a faculdade moral de um indivíduo, nem a sede dos afetos no homem. A hipótese que se delineia no texto nietzschiano é de que a alma seja ela mesma uma estrutura social de impulsos e afetos, e, principalmente, de que ela não seja uma substância. Dessa forma, a noção de alma recebe outra acepção e, quando Nietzsche a usa, devemos entendê-la levando em consideração seu jogo de ressignificação. Nesse sentido, ao negar que a alma seja transcendente, é que podemos falar de uma naturalização do humano em Nietzsche; o humano é reconvertido em seu próprio arranjo afetivo. Desse modo, começa-se a desenhar uma nova concepção de corpo, ou seja, uma concepção em que caiba uma pluralidade de almas, e uma das hipóteses para essas almas sugeridas pelo filósofo é a de “alma como uma estrutura social de impulsos e afetos” (*JGB/BM*, §12). Dentro dessa noção de corpo não cabe uma oposição que seja constitutiva do humano.

Vale ressaltar que, quando Nietzsche propõe que reconvertamos o homem à natureza, não significa que a natureza seja a “essência de um ser”. Esse sentido de natureza como essência remete ainda a uma tentativa de definir e emoldurar o

humano, para, a partir disso, poder prescrever seu dever ser. Nietzsche se opõe à noção de natureza cunhada por uma interpretação moral do homem, na medida em que ela professa a crença de que essa natureza se confunde com o bem. Mesmo marcando essa oposição à moral que prescreve ao homem um dever ser, para Nietzsche essa moral é também própria da natureza humana na medida em que age com o que lhe é mais próprio, como “tirania das leis arbitrárias” (JGB/BM, §188)¹³. Destarte, natureza, na acepção empregada por Nietzsche, não se contrapõe ao espírito ou aos fenômenos naturais, ao contrário, engloba esses dois aspectos que devem, eles mesmos, serem objetos de investigação.

No parágrafo doze da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* a palavra afeto assume um sentido muito específico. Ali, ela nos parece ser uma espécie de equivalente da noção nietzschiana de “vontade” usada pelo filósofo em suas formulações sobre cosmologia. A diferença é que a noção de afeto volta-se para o âmbito do humano. É ao questionar a hipótese de uma “vontade encarnada de contradição e anti-natureza” levada a filosofar, que Nietzsche nos traz essa aproximação entre vontade e afeto. Na busca por filosofar, esta vontade se constitui num “ver diferente”, isto é, posiciona-se em relação à vida, de forma a negá-la. Essa postura, longe de ser indiferente, é caracterizada pelo filósofo como “um *querer* ver assim diferente”. O *querer* que aparece em destaque nessa passagem marca um olhar comprometido, ele corresponde à interpretação do vivente, à constituição e à disposição de seus afetos.

¹³ “‘Deves obedecer seja a quem for, e por muito tempo: *senão* perecerás, e perderás a derradeira estima por ti mesmo’ — esse me parece ser o imperativo categórico da natureza, o que certamente não é ‘categórico’, como dele exige o velho Kant (daí o *senão* —), nem se dirige ao indivíduo (que importa a ela o indivíduo!), mas sim a povos, raça, eras, classes, mas sobretudo ao inteiro bicho ‘homem’, a o homem” (JGB/BM, §188, tradução: PCS).

Mas, segundo o filósofo, essa “vontade encarnada de contradição e anti-natureza” guarda ainda certo caráter positivo se a pensarmos como uma perspectiva a mais sobre o mundo, ou seja, uma interpretação. Pois,

tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido (GM/GM, III, §12, tradução: PCS).

Há, portanto, uma relação entre afetos que determina o que se vê, que, em alguma medida, cria a própria visão. Uma vez que o filósofo entende o afeto como o que constitui as perspectivas de mundo, ele pergunta: “mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? — não seria *castrar* o intelecto?...” (GM/GM, III, §12, tradução: PCS).

Vimos até aqui que Nietzsche discorda que exista uma dicotomia na qual o homem se constitua, porém, a partir da noção de afeto, ele não parece colocar-se de acordo com a idéia de que o humano seja uma unidade e com isso desmantela também a noção de “eu” moderno que subsiste na psicologia clássica. Segundo Nietzsche, o “eu” somente como palavra pode ser considerado unidade. O “eu” se trata de uma suposição lógica cuja verdadeira raiz estaria nos nossos hábitos gramaticais. Uma vez que o “eu” ocupa o lugar de sujeito em nossas frases, ao dizermos “eu penso”, tendemos a tomá-lo como causa da ação de pensar:

Há ainda inofensivos observadores de si, que acreditam que há “certezas imediatas”, por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecer recebesse seu objeto puro e nu para captar, como “coisa em si”, e nem do lado do sujeito nem do lado do objeto tivesse lugar uma falsificação. Que, porém, “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, encerra uma *contradictio in adjecto*, eu repetirei uma centena de vezes: deveríamos, afinal, desvencilhar-nos da sedução das palavras! (JGB/BM, §16, tradução: RRTF).

O que Nietzsche questiona nessa discussão é a noção de “eu” como algo dado, como “certeza imediata”, tanto como sujeito do pensar quanto do querer. Com isso ele coloca em questão o conhecimento que o “eu” tem de si. O próprio conhecer é, para o filósofo, um processo de falsificação na medida em que, para conhecer algo, é necessário uma série de simplificações e crenças¹⁴. A primeira delas é de que há um observador desinteressado, isto é, capaz de se ausentar de sua pesquisa ao olhar para o objeto. Essa crença é tão arbitrária quanto a demarcação de um objeto, especialmente se esse objeto for o próprio homem. Supor poder sair de si mesmo, ausentar-se, na busca de conhecer sua essência, já implica numa crença, ponto de partida do conhecimento que nada tem de desinteressado.

Assim, afirma Nietzsche, os filósofos acreditam terem chegado a “certezas imediatas”, ou ao “conhecimento absoluto”, ou mesmo à “coisa em si” por hábito ou exagero de “preconceitos populares”. Em verdade, têm essa crença por adotarem uma perspectiva moral em que buscam fundamentar o estabelecido e não investigá-lo. Contudo, como mostra o filósofo, todos esses conhecimentos são relacionais e não imediatos e, para chegar, por exemplo, ao querer, é necessário comparar uma série de estados:

O povo que acredite que conhecer é um conhecer-final; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se eu decomponto o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível, — por exemplo, que sou *eu* quem pensa, que em geral tem de haver algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito da parte de uma essência que é pensada como causa, que há um “eu”, e, enfim, que já está estabelecido firmemente o que se deve designar como pensar (...) Basta dizer que aquele “eu penso” pressupõe que eu *compare* meu estado no instante com outros estados que conheço em mim, para assim estabelecer o que ele é: dada essa remissão a um “saber” de outra procedência, ele não tem para mim, em todo caso, nenhuma certeza imediata (*JGB/BM*, §16, tradução: RRTF).

¹⁴ Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche já apontava para essa direção. Lá o intelecto aparece como meio de conservação do indivíduo e a “desconsideração do individual e do efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies...” (*WL/VM*, §1, tradução: RRTF).

Nietzsche emprega termos como “povo” e “preconceitos populares” para se remeter a uma crença adotada de modo imponderado como, por exemplo, por Schopenhauer. Para ele, tomar o querer como algo dado e perfeitamente compreensível é uma atitude típica do senso comum que não se preocupa em analisar o complexo mecanismo que vem à consciência nesse querer. Desse modo, segundo Nietzsche, Schopenhauer toma a vontade como causa da ação, o que equivaleria a dizer que há forças que atuam magicamente¹⁵.

Mas, para Nietzsche, é preciso guardar-se de tais preconceitos, o “povo” que fique com este tipo de certezas imediatas, ao filósofo é reservado o adentrar as camadas que propiciam tais certezas. Este não investigará a fundamentação absoluta que as valida, mas a disposição de afetos de quem as tem. Isso significa desvendar a relação entre afetos que fez com que essas certezas viessem a se tornar necessidades.

Desvendar o processo que leva ao aparecimento do querer para a consciência torna-se necessário porque, para Nietzsche, conhecer não é um conhecer final, e também não implica na verdade como correspondência do que é conhecido. Segundo o filósofo, muito do que é expresso no conhecimento é de fundamentação impossível. Toda pretensão causal expressa no “eu penso” é desmantelada pela simples constatação de que “é o pensamento que me toma”, e não eu que o penso, pois “um pensamento vem quando ele quer, não quando eu quero” (*JGB/BM*, §17).

O que interessa nesse caso não são os processos de conhecimento — à investigação deles se dedicam os filósofos que neles acreditam — mas o sentido

que esses filósofos atribuíram a eles. Mais precisamente, a investigação nietzschiana recai sobre a relação de afetos que acaba por imprimir uma dada perspectiva aos arranjos hierárquicos de afetos.

É no registro da relação entre afetos que Nietzsche inscreve suas considerações acerca do conhecimento. O intelecto foi, assim, reduzido a simples “condições de existência” (WL/VM, §1). Em suma, ao igualar o não idêntico e ao simplificar o complexo, o humano busca apropriar-se da “natureza”, exercer domínio sobre ela, é a esse intento que atende o intelecto.

O que está em jogo é uma contraposição à noção de sujeito forjada na modernidade, que segundo Nietzsche, se forjou a partir da substancialização do “eu” gramatical. Ou seja, trata-se de uma oposição entre a noção de humano moderna e um entendimento do humano em sua singularidade. Isto é, este é explicado pelas escolhas que são necessidades de certo arranjo hierárquico de afetos, como o pensa Nietzsche enquanto aquela busca as estruturas básicas do sujeito.

De acordo com o filósofo, o humano não se enquadra em categorias *a priori* porque corresponde a diferentes configurações de afetos e essa noção de humano mostra-se mais abrangente na medida em que abre um leque de interpretações possíveis. Dessa forma, essas configurações, ao se efetivarem, constituem-se em uma interpretação de mundo, criada até mesmo como condição de sobrevivência. Dentro dessa visão de mundo, aquele que constitui dada interpretação de mundo, acaba por abarcar a si mesmo, ressalta em si características harmônicas com esse mundo. Assim, atende a seus interesses ou às necessidades de sua hierarquia de afetos como, por exemplo, a necessidade de se compreender como configurado *a*

¹⁵ Em *A gaia ciência*, Nietzsche entende o querer como um mecanismo a ser cuidadosamente observado (FW/GC, §127). No terceiro período de sua obra, aparece, também, a preocupação de

priori e universalmente válido, tudo isso de acordo com exigências que correspondem à sua própria constituição.

Para Nietzsche, o filósofo deve, então, voltar-se para a decomposição do processo expresso na proposição “eu penso”. A decomposição que Nietzsche faz desse processo acaba por nos fornecer uma chave para a compreensão do que o filósofo afirma no parágrafo três da seção “Dos preconceitos dos filósofos”, ou seja, “‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instinto” (*JGB/BM*, §3, tradução: PCS). Ao trabalhar esse processo nos parágrafos dezesseis e dezenove, Nietzsche mostra que a consciência se forma na pugna entre afetos. Nessa decomposição, a própria formação da consciência mostra-se como o efetivar da perspectiva vencedora nessa pugna, que cala todas as outras subjugadas. Isso denota que, quando um querer chega à consciência, ele já é vitorioso, pois, assim como acontece numa guerra, “a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade” (*JGB/BM*, § 19, tradução: PCS). Essa classe regente interpreta todo o resto a seu modo, lhe dá esse ou aquele significado que valida, na maioria dos casos, sua perspectiva. Em última instância, como quer o filósofo, consciência e instinto não se opõem de forma decisiva, ambos se constituem como pugna de afetos.

No parágrafo dezenove, Nietzsche decompõe o complexo do querer em sentir e pensar e o caracteriza, sobretudo, como um afeto. O filósofo trata de evidenciar a multiplicidade de sensações e estados responsáveis pelo querer. Tal multiplicidade aparece somente em forma de palavra como unidade, mas foi assumida pela “cautela sempre inadequada dos filósofos”, corroborando mais um preconceito popular e fundamentando-o na noção de indivíduo. Ao falar da crença

Nietzsche em perguntar quem necessita de tal certeza.

na vontade como um conhecimento certo, “como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo”, Nietzsche enuncia o “jogo” afetivo que está em processo:

A vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas, sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando. O que é chamado “livre arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: “eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer” — essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz “isso e apenas isso é necessário agora”, a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. (*JGB/BM*, §19, tradução: PCS).

Assim como acontece na relação entre consciência e instinto, a constituição do querer também implica uma relação entre afetos, em que o mais forte se impõe ao mais fraco. Do mesmo modo, aquilo que é conhecido como faculdade humana também se inscreve, segundo Nietzsche, nesse terreno, ou seja, trata-se de arranjos de afetos que, sob determinado comando, se organizam hierarquicamente e tomam a palavra. Assim, o que chamamos indivíduo nada pode fazer quanto à sua constituição afetiva. Ele não pode dispor de seus afetos ou subjugar-los, é ele que, em alguma medida, configura-se como resultado de uma luta.

Mas, uma vez que o humano é constituído por arranjos de afetos e que esses afetos remetem a seu estado fisiológico, parece-nos necessário, para melhor compreender o humano em Nietzsche, adiantarmo-nos até o parágrafo 230 de *Para além de bem e mal* para examinarmos o que, a nosso ver, ilustra bem o que Nietzsche entende por fisiológico e sua relação com aquilo que é da ordem do psicológico. Nesse parágrafo, o filósofo tanto ilustra o funcionamento do “espírito” humano quanto insere esse espírito na luta de afetos.

Na tradição filosófica que, como quer Nietzsche, remonta a Platão, por vezes o espírito aparece como um sinônimo para alma, ou seja, como um princípio de unidade e de movimento e, por vezes, como sujeito capaz de fazer

representações e que possui leis e atividade próprias. Mesmo nos diversos desdobramentos desse espírito, ele aparece sempre em oposição ao que se entende por corpo nessa tradição. Essa oposição ao corpo manifesta-se tanto nas definições de espírito como unidade intelectual como nas de espírito como princípio produtor seja de representações ou do mundo.

Assim, tanto para marcar essa oposição quanto para entendermos a relação entre fisiologia e psicologia no sentido de Nietzsche, é significativa a passagem em que o filósofo ilustra as necessidades e faculdades do espírito por meio da imagem da “força digestiva”, ele usa o estômago com metáfora para falar do espírito:

Suas necessidades e faculdades, aqui, são as mesmas que os fisiólogos estabelecem para tudo o que vive, cresce e se multiplica (...) tudo isso necessário segundo o grau de sua força de apropriação, de sua “força digestiva”, para falar em imagem — e efetivamente o “espírito” ainda se assemelha ao máximo a um estômago (JGB/BM, §230, tradução: RRTF).

Nietzsche parece ter encontrado nessa imagem a expressão mais adequada para sua noção de espírito. O estômago organiza aquilo que lhe é dado e apreende o que lhe interessa, seu trabalho é de conversão de alimentos em substâncias adequadas à absorção e à assimilação e ainda o de passar por alto sobre o que não pode digerir. Desse modo, temos uma espécie de saber do corpo: o estômago sabe o que sua força digestiva pode e o que ela não pode; usa até mesmo de artimanhas como o nojo para evitar aquilo que lhe é nocivo. O mais admirável em tudo isso é o fato de que todo esse complexo procedimento seja realizado por um órgão que nada mais faz que exercer uma função fisiológica não provoque nenhum espanto. Não é conferida a esse órgão nenhuma espécie de transcendência por esse fato, pelo contrário, sua função é ativa, aspira à incorporação, e, por isso mesmo, é considerada tão orgânica quanto qualquer outra.

Assim, se Nietzsche diz do espírito que ele “se parece ao máximo a um estômago” (*JGB/BM*, §230) o que ele faz é marcar seu caráter incorporador:

A força do espírito em apropriar-se do que é alheio revela-se em uma forte propensão a assimilar o novo ao velho, simplificar o diverso, passar por alto o inteiramente contraditório ou descartá-lo: assim como arbitrariamente sublinha mais forte, destaca, falsifica para seu uso determinados traços e linhas no que é alheio, em cada pedaço de “mundo exterior” (*JGB/BM*, §230, tradução: RRTF).

No espírito, assim como no estômago, encontramos, segundo Nietzsche, um complexo processo de assimilação daquilo que é diverso. O espírito procura moldar aquilo com o que se deparam suas necessidades e descartar o que não pode ser incorporado por ele. A partir de sua capacidade de assimilação, ou seja, de sua condição fisiológica, o espírito classifica e constrói o seu exterior, ignorando tudo o que ele não pode digerir. Um bom exemplo disso é a propensão do espírito para a lógica: tudo o que não se enquadra nela, ou seja, o contraditório, é logo rechaçado como inútil ao conhecimento. O próprio conhecimento assume, assim, uma nova acepção: não é mais adequação ao objeto ou sua fundamentação, mas é, principalmente, incorporação.

Nesses termos, o espírito é tão parte do nosso corpo quanto qualquer outro órgão. Por isso, o conhecer ou o apropriar-se encontra-se presente em todas as células, tecidos e órgãos do nosso corpo. Pode-se entender, então, porque Nietzsche chega, em alguns momentos, a se intitular fisiólogo. Não que ele tenha sido um fisiólogo *stritu senso*, mas, como em seu pensamento não há lugar para uma outra realidade que escape ao corpo, ele não deixa de sê-lo. Por meio dessa imagem, ele insere o espírito no processo fisiológico, retirando-o do terreno metafísico. É, portanto, das coisas da natureza que trata o filósofo, do estudo dos órgãos e funções dos seres vivos.

Assim como no querer, o que nos aparece é apenas a voz de comando, na função que o espírito desempenha, o que nos aparece é apenas a incorporação ou a vontade de nutrir-se, ou ainda, a sua realização. Todo o curso dessa função é ocultado, mas não sem propósito: “entra aqui a ocasional vontade do espírito de se deixar enganar, talvez com um malicioso pressentimento de que *não* é assim e assim, de que justamente só se faz de conta que é assim e assim, um gosto por toda insegurança e plurivocidade, uma regozijante fruição íntima da arbitrária estreiteza e clandestinidade de um canto” (*JGB/BM*, §230, tradução: RRTF). Há um interesse, talvez uma necessidade, de se ocultar os mecanismos por meio dos quais o espírito opera.

O espírito — e por que não o próprio homem? — ganha, então, uma suposta autonomia, um poder que se afigura soberano e consciente e que acredita agir por si. Para Nietzsche, o que se designa normalmente com a palavra espírito é apenas esse algo imperioso que se constitui em consciência. O não tomar conhecimento de todo o processo que leva à consciência e de como ela funciona confere ao homem uma espécie de ascendência superior, como se ele fosse também a manifestação de uma substância imaterial, incorpórea, consciente de si e capaz de decidir de forma racional o que quer.

Segundo Nietzsche, está implicado nesse processo “aquela prontidão do espírito” caracterizada por sua capacidade “criadora, formadora, transmutadora”. Por meio dessa prontidão, o espírito protege-se e esconde-se dos outros espíritos enquanto pugna, como se ele existisse por si. Com “ela”, criam-se disfarces para o desconhecimento das condições implicadas no efetivar-se do espírito. Desse modo, o espírito como um soberano, revalida o seu reinado e frui do sentimento de

segurança, uma vez que ele pretende tomar para si tudo o que é da ordem do conhecer.

Acreditamos poder ler aqui uma denúncia das artimanhas empregadas através da história da metafísica. Isso porque, na medida em que, nessa história, se concedem ao espírito todas as honras, dando a ele o primado do conhecimento, torna-se praticamente inquestionável o sistema de crenças erigido por essa tradição. Por meio do espírito, busca-se assegurar um conhecimento válido universalmente, em hipótese alguma questionável, para que enfim não haja nenhuma contraposição a essa forma de pensar, tomando-se, por essa via, a posse da verdade. Essa necessidade de um conhecimento com pretensões à universalidade, disfarçada de sacrifício à verdade, cria enfeites morais do tipo “o bem é a verdade”, nos quais se goza do poder de incorporação e de dominação.

Contudo, para o filósofo, é de um determinado ângulo que se fala, ou seja, da perspectiva humana. O que se pode fazer é tentar compreender o efetivar-se dessa perspectiva, mas não se pode escapar dela. Ao desenvolver a metáfora da incorporação-digestão, Nietzsche procura evidenciar a inclinação humana para a aparência e mostra através dela que o conhecimento é erigido a partir da capacidade de incorporação e não uma espécie de adequação à verdade. Para que o conhecimento ocorra, há uma simplificação de todo o processo nele implicado. Toma-se consciência apenas do resultado desse processo, fica-se, assim, apenas com a aparência, por exemplo, a de que há um regente autônomo, consciente de si, com vontade própria que é responsável pelo querer. Desse modo, só se pode ter o espírito se for ignorado o seu maquinar.

A inclinação do espírito para a aparência opera como condição de possibilidade para o fazer humano e deve ser ignorada para que esse fazer se

realize. Todavia, ao se procurar conhecer algo no sentido de trazer à tona sua verdade, o se faz é colocar-se contra essa inclinação à aparência. Assim, querer conhecer algo é primeiro uma crueldade contra o que Nietzsche chama de vontade fundamental do espírito, ou seja, a propensão para a aparência.

Se voltarmos à seção “Dos preconceitos dos filósofos”, podemos perceber que, para Nietzsche, todo o problema dessa definição de espírito adotada pela tradição ocidental reside no fato de o homem do conhecimento se entregar a crenças “populares” e, a partir delas, erigir seu discurso sobre o humano: ao invés de admitir esse pendor à aparência, confia-se nele na expectativa de que ele lhe comprove uma ascendência superior do humano. Nesse sentido, é que a psicologia “tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas” (JGB/BM, §23, tradução: PCS). Desta forma, uma aproximação do humano que não lhe conceda certa ascendência superior

tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o coração contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivam dos maus (JGB/BM, §23, tradução: PCS).

Diante disso é que, na sétima seção de *Para além de bem e mal*, Nietzsche diz ser necessário ter os ouvidos tapados de Ulisses “surdos aos engodos dos velhos passarinhos metafísicos, que por demasiado tempo lhe flautaram ao ouvido: ‘Tu és mais! Tu és superior! Tu és de outra ascendência!’” (JGB/BM, §230, tradução: RRTF), acrescentando ser preciso guardar a distância e o endurecimento presentes na disciplina da ciência. Isso coloca o pensador novamente diante de um enigma que exige ser decifrado: “Ou seja, reconverter o homem para a natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e segundos sentidos vaidosos e delirantes que até

agora foram rabiscados e pintados sobre aquele eterno texto fundamental *homo natura*” (JGB/BM, 230, tradução: RRTF).

O primeiro passo para naturalizar o homem no sentido evocado por Nietzsche é dar à fisio-psicologia a devida atenção, pois para ele

aquilo que até agora a humanidade ponderou seriamente nem sequer são realidades, são meras imaginações ou, dito mais rigorosamente, *mentiras* provenientes dos piores instintos de naturezas doentes, perniciosas no sentido mais profundo — todos os conceitos “Deus”, “alma”, “virtude”, “pecado”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se nelas a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... (EH/EH, Por que sou tão esperto, §10, tradução: RRTF).

Nietzsche procura salientar o quanto é sintomático de uma natureza doente que o homem direcione seu olhar para o além. Ao fazê-lo, o homem recusa sua realidade e, por isso, conhece muito pouco de si mesmo.

Na contramão de um autolouvar-se implicado na suposição de que o homem possui uma ascendência superior, o que Nietzsche faz é naturalizar o homem, ou seja, negar que ele possua características que o ponham num plano mais elevado que o da efetividade. Mas ao fazê-lo, Nietzsche, parece, em princípio, atingir uma forma mais elevada de cognição e lealdade ao seu propósito. Em última instância, ao dizer como funciona o espírito ele radiografa a crueldade da consciência intelectual consigo mesma em querer conhecer-se, ele parece, assim, professar o velho amor à verdade que move o conhecimento.

Mas Nietzsche chama a atenção do leitor para o fato de que ele não se enfeita com as lantejoulas de palavras pomposas como “amor à verdade” ou “sacrifício à verdade”. Pois, além de desmascarar justamente a orientação moral que essas palavras possuem, não podendo, portanto, traduzir seu empreendimento, ele tem ainda a perspicácia de perceber que está falando a partir de uma perspectiva própria.

Em seu exame do efetivar-se do espírito, Nietzsche parece contrapor-se àquela tradição que dicotomiza o humano, e para fazê-lo, mais uma vez, se remete a Platão. Ainda no prólogo de *Para além de bem e mal* considera que a predicação do adjetivo “puro” ao espírito é um erro cometido por um pensamento dogmático, na medida em que essa predicação confere ao espírito o sentido de imaculado, sem mistura, nem alteração. Nas palavras do filósofo, “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (*JGB/BM*, Prólogo, tradução: PCS). Para Nietzsche, essa adjetivação transporta o espírito para um outro plano que não o terreno, atendendo mais uma vez à dicotomização do humano. Nesse ponto, ele procura mostrar que o espírito não tem nenhuma aura fantasmagórica, mas ele é um instrumento humano de sobrevivência ou parte de sua fisiologia.

Desse modo é que Nietzsche pode propor um estudo fisio-psicológico. Ou seja, investigar a *psyche* a partir do arranjo hierárquico de afetos que a configura. Isso vai resultar, no terceiro período da obra de Nietzsche, na reivindicação de que a psicologia seja novamente reconhecida como a rainha de todas as ciências¹⁶, por que é aquilo que trata do que nos é próprio, isto é, da configuração afetiva de cada arranjo hierárquico, “pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (*JGB/BM*, §23, tradução: PCS).

¹⁶ Quando Nietzsche reivindica para a psicologia novamente o lugar de rainha das ciências é possível que ele esteja se contrapondo a Kant, para quem a metafísica deve ser a “rainha” de todas as ciências – uma metafísica que é, de um lado, estudo das condições de possibilidade de todo e qualquer pensamento e conhecimento, e, de outro, é reflexão, em bases estritamente críticas, sobre as questões tradicionais da metafísica. Em Nietzsche, por outro lado, a psicologia assume esse lugar de rainha e possui um caráter tipológico, como “morfologia” — estudo das formas, ou dos tipos que seriam próprios das vivências humanas efetivas. Se em Kant, a investigação vai do sensível ao supra-sensível; em Nietzsche, ela vai do supra-sensível ao sensível, ou seja, é na investigação das razões que levaram alguém a postular o supra-sensível que ele encontra o seu tipo efetivo, portanto, sensível. (Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1997).

Nietzsche aproxima a psicologia da fisiologia em *Para além de bem e mal*. Enquanto esta estuda a relação dos afetos, ou seja sua efetivação num todo coeso, aquela se dedica à interpretação que doa significado à efetividade. O que as une, no entanto, é que essa interpretação que a psicologia estuda é cunhada pelos estados fisiológicos apresentados pelo arranjo dos afetos. Assim, as duas não se confundem, mas também não são de todo distintas, pois são os afetos que constituem e movem o corpo e, são também eles, que constituem uma interpretação de mundo. Assim, o estudo do humano para Nietzsche tem de levar em conta sua fisio-psicologia.

Quando, ao final do capítulo “Dos preconceitos dos filósofos” Nietzsche fala em fisio-psicologia (*Physio-Psychologie*) (*JGB/BM*, §23), coloca-se em evidência uma nova noção de corpo (*Leib*). Desfeita a dicotomia corpo e alma, o que o filósofo passa a entender por corpo é um complexo efetivar-se de afetos em relação de luta uns com os outros. Essa idéia já havia aparecido antes, em *Assim falava Zaratustra*, quando Nietzsche diz “escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito” (*Za/ZA*, Do ler e escrever). O fisiológico e o psicológico já figuram, então, como estreitamente relacionados.

O próprio Nietzsche confessa, em *Ecce Homo*, que um exame de cunho psicológico opera em sua filosofia e que este se coloca em oposição a uma interpretação moral do mundo:

— Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor — um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio (*EH/EH*, “Por que escrevo tão bons livros”, §5, tradução: PCS).

Ele examina, dessa forma, tudo aquilo que passa pelo crivo de sua filosofia com a disposição de sondar o arranjo hierárquico dos afetos que formulam juízos e a condição fisio-psicológica que os faz necessários.

Nietzsche pretende investigar o humano em sua efetividade, sem nenhum apelo a noções transcendentais. Na medida em que esse humano se configura na pugna de afetos, também não comporta um interior e um exterior. Ele é todo afeto. Isto é, todo ele é uma perspectiva de afetos que só se dá em termos de efetivação. A investigação fisio-psicológica nos remete antes a uma especificidade dada em cada arranjo de afetos, porque, em última instância, pode haver um parentesco entre eles, mas não uma igualdade constitutiva ou uma estrutura *a priori*. Nesse sentido, o filósofo acredita que ainda há muito que se investigar sobre o humano, pois antes dele nem sequer tocou-se na questão.

A noção de corpo de que Nietzsche fala remete a um corpo destituído de unidade e mesmo de uma suposta harmonia entre as partes. Ela coloca o corpo antes como uma pluralidade de seres vivos que lutam entre si¹⁷ e que, enquanto afirmam sua singularidade, afirmam, também, o todo no qual se constitui. A aparente unidade desse corpo se dá pela submissão de um afeto ao outro, constituindo uma organização hierárquica, por isso, sua derrocada é muitas vezes associada, por Nietzsche, à anarquia dos afetos. Mas, vale lembrar, que a regência que a consciência exerce sobre os afetos pressupõe a existência de um desconhecimento acerca da pugna que a constitui.

Nessa perspectiva, a psicologia não é entendida da mesma forma que o é na filosofia tradicional que é, segundo Nietzsche, eivada de preconceitos e temores morais. Ela se coloca justamente em confronto com essa interpretação do mundo. Inerentemente tipológica, a fisio-psicologia nietzschiana, lida, não com as figuras históricas, medindo-as no sentido moral, ou verificando em que medida possuem

¹⁷ Como bem nos lembra António Marques, em Nietzsche a noção de corpo se opõe à noção de corpo como “microorganismos que concordam entre si preservar o todo e de que aqueles somente existem dependentes do todo”. MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003).

uma estrutura psíquica que as torna seres morais, mas com tomadas de posição filosóficas que, tidas como sintoma de seu estado fisio-psicológico, permitem uma avaliação da hierarquia na qual estão dispostas.

No parágrafo 23 de *Para além de bem e mal*, que fecha a seção que analisamos ao longo desse capítulo, Nietzsche enuncia o seu caminho, qual seja, o exame fisio-psicológico do humano. Com isso, ele marca oposição àquele exame que prima pela oposição de valores¹⁸ e que se imiscui até mesmo naquilo que parece isento de apreciações valorativas, como por exemplo, a perpetuação da divisão platônica do homem na psicologia e na fisiologia:

Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada — esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo do mar. No entanto, mesmo essa hipótese está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos (...) navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade (*JGB/BM*, §23, tradução: PCS).

Ainda que saliente a dificuldade do intento de ultrapassar a moral, Nietzsche sugere a necessidade de fazê-lo. Isso significa não falsear a vida surrupiando da efetividade aquilo que é da ordem do humano; impondo, a partir de um dado ponto de vista, o dever-ser do humano; ou tratando o humano como um ser capaz de obedecer a um dever-ser por sua racionalidade que, teoricamente, seria garantia de uma igualdade entre os homens “de boa vontade”. É assim, por exemplo, que uma moral dicotômica como a que se desenvolve a partir de Platão cria uma linha divisória e imputa, a tudo o que é do outro, um caráter ruim. A própria noção de

¹⁸ “Pois pode-se duvidar, primeiro, que existam absolutamente opostos; segundo, que as avaliações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo sejam mais que avaliações-de-fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez, ‘perspectivas de rã’, para usar uma expressão familiar aos pintores” (*JGB/BM*, §2).

corpo como aquilo que não é o espírito só se faz possível porque sua suposta parte racional lhe deu essa designação. Quem assim definiu essa noção de corpo é a parte interessada em perceber-se diferente, ou seja, superior.

Ao proceder o exame fisio-psicológico, o investigador que se aventure pelas sendas da psicologia tem de lutar com o que há ainda de moral em seu próprio “coração” e com a tentação de dizer o que é bem e o que é mal, como se fosse possível aí uma dicotomia. Segundo Nietzsche, é necessário ir além da moral dicotômica para assim poder investigar a hierarquia na qual se articulam os afetos que levam uma certa constituição a valorar de determinada forma. Nas palavras do próprio filósofo, são esses afetos que condicionam a vida e eles só podem obedecer à sua singularidade. Nesse contexto, até mesmo as posturas metafísicas ante a vida são passíveis de serem investigadas, toda filosofia, em última instância, torna-se terreno propício à investigação fisio-psicológica.

De acordo com Nietzsche, na investigação fisio-psicológica do humano o que se pode fazer é perscrutar os arranjos de afetos e sua hierarquia, por meio dos valores, que os exteriorizam. Esses são claramente, para o filósofo, sintomas de determinada postura em meio à vida, ou seja, a forma como afetamos e somos afetados por ela. O humano deve ser considerado como um campo de afetos tomado em sua totalidade, porque ele só pode se constituir numa singularidade. Não há um dentro ou um fora no qual se possa procurar por um fato psicológico, mas arranjos de afetos que, em última instância, compõem um tipo. É essa relação, entre afeto e valor, como sintomatologia que iremos explorar no próximo capítulo.

Capítulo II – Fisiologia e moral: relação entre afeto e valor

De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação *fisiológica*, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica. A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela “moral”? Deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois “vale *para quê?*” (...) *Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*. (GM/GM, nota ao final da primeira dissertação, tradução: PCS).

Nos textos de maturidade, Nietzsche, parece estabelecer uma forte ligação entre a especificidade de um povo e sua constituição fisiológica, ou seja, o filósofo remete os valores característicos de um povo a uma especificidade também no que diz respeito à fisiologia dos que os instituem e adotam¹⁹. Da perspectiva da fisiologia, como Nietzsche a entende, a pergunta a se fazer é: para que vale uma determinada tábua de valores, ou seja, que espécie de conformação hierárquica de afetos ela promove, ou para que espécie de conformação hierárquica de afetos ela tem valor? Para responder a essa questão, o filósofo lança mão de uma investigação

¹⁹ A especificidade do humano é, desde os gregos, apontada como racionalidade. Para Descartes o “eu” pode pensar-se abstraindo de tudo aquilo que parece não ser constitutivo de sua subjetividade, só não pode pensar-se sem o pensar. Por isso, a famosa frase cartesiana “penso, logo existo”. O problema que se coloca a partir daí é: como relacionar esse “eu” com a realidade a sua volta. As possíveis soluções encontradas pelos filósofos que se debruçaram sobre a questão são, de um lado, a radicalização do subjetivismo, na qual o próprio mundo é visto como interior ao “eu”, tal como ocorrerá nas versões mais extremadas do idealismo; de outro, a admissão da realidade do mundo como ponto de partida, tal como ocorrerá no empirismo britânico e no transcendentalismo kantiano, em que o eu tem duas acepções: o “eu sensível” e o “eu inteligível”. Mas essa ruptura corpo-mundo reproduz, ainda que em novos termos, a dualidade alma-corpo da tradição filosófica platônica, que tratamos no capítulo anterior.

fisio-psicológica²⁰. Como mostramos no primeiro capítulo, em Nietzsche, os afetos, em seus diferentes arranjos em meio à pugna que lhes é constitutiva, ao formarem uma dada hierarquia, efetivam-se como corpo e ganham expressão como valoração, o que permite ao filósofo propor um estudo fisio-psicológico até mesmo no que tange a especificidade dos valores. Com isso, Nietzsche insere o problema moral no campo da fisiologia, reforçando, ainda uma vez a contigüidade entre fisiologia e psicologia.

Ao remeter a instituição de valores à pugna de afetos, Nietzsche questiona o valor dos valores morais e questiona os possíveis interesses em se manter ou não uma dada forma de vida por meio dessa moral. Com isso, os valores assumem, dentro do pensamento do filósofo, o estatuto de sintomas que remetem a uma avaliação anterior à própria constituição da tábua de valores morais. Destarte, o filósofo contesta não só os valores vigentes como problematiza a própria noção de valor como algo dado. Eles não têm existência em si, mas existem como sintoma de uma hierarquia de afetos. As implicações desse questionamento são exploradas ao extremo pelo filósofo em *Para a genealogia da moral* tanto na crítica, quanto na possibilidade de superação dos valores. No quarto parágrafo da primeira dissertação dessa obra, Nietzsche parece indicar o caminho que o levou a desconfiar da existência de diferentes avaliações que engendram valores morais. É quando o filósofo pergunta pelo significado etimológico cunhado pelas diversas línguas para as designações de “bom”, que as diferenças começam a aparecer. Os valores não só são cunhados por humanos, como são modificados por eles. Em cada época

²⁰ Em *A gaia ciência*, Nietzsche diz que a vida pressupõe sempre sofrimento e sofredores e há duas espécies de sofredores, “primeiro os que sofrem de abundância de vida, que querem uma arte dionisíaca e, do mesmo modo, uma visão e compreensão trágicas da vida — e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que procuram por repouso quietude, mar liso, redenção de si mesmo pela arte e pelo conhecimento, ou então a embriaguez, o espasmo, o ensurdecimento, o delírio” (FW/GC, §270).

histórica, temos uma dada configuração de valores que se formam no embate entre antigos e novos.

Ao se debruçar sobre os valores morais, Nietzsche propõe, então, um procedimento de cunho genealógico por meio do qual investiga a procedência desses valores. Visando este procedimento, o filósofo ressignifica noções como filologia, história, psicologia e fisiologia, estabelecendo certas aproximações entre elas.

Em linhas gerais, ao estudar o desenvolvimento de uma língua ou de famílias de línguas, seja na pesquisa de sua história morfológica e fonológica, seja no estudo das sociedades e civilizações antigas, através de documentos e textos legados por elas, a filologia atua, segundo Nietzsche, sobre o meio de transmissão de valores. A filologia assume assim, no interior do procedimento genealógico, um papel crítico expositivo. Isso porque, segundo Nietzsche, as palavras que designam valores guardam em seu uso, ao longo dos tempos, as mudanças ou não de sentido das valorações humanas, ou seja, por meio do estudo filológico dos termos que designam valores, Nietzsche acredita ser possível verificar se houve ou não um deslocamento de importância daquilo que é tido por bom numa cultura. Enquanto a história nos mostra diferentes tábuas de valores ao longo dos tempos, a filologia mostra que dentro de uma mesma cultura podem ocorrer mudanças quanto àquilo que recebe maior valor, mesmo que os termos tenham se mantido os mesmos.

Já em relação à história, o filósofo a toma em diferentes acepções. No parágrafo dois da primeira dissertação de *Para a Genealogia da moral*, por exemplo, Nietzsche vê, como um problema, a falta de espírito histórico (*historische Geist*) que acomete os filósofos e no parágrafo 26 da terceira dissertação, as práticas da historiografia moderna como ascéticas e niilistas: “ela [a historiografia

moderna] não afirma e tanpouco nega, ela constata, ‘descreve’... Tudo isso é ascético em mais alto grau; ao mesmo tempo, que não haja engano, é *niilista* em grau ainda mais elevado!” (GM/GM, III, §26, tradução:PCS). Por vezes, a história aparece como um exagero de sua época (GD/CI, 24), por vezes, como o que Nietzsche considera condição de possibilidade para o exame dos valores e de sua conformação. Tomada nesse segundo sentido, a melhor definição de história, a nosso ver, é dada pelo próprio Nietzsche e encontra-se em *Para além de bem e mal* como sendo a “capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu” (JGB/BM, §224, tradução: PCS). A grande mistura de povos na Europa concedeu ao homem do século XIX, segundo Nietzsche, a capacidade de perceber as diferentes hierarquias de valores presentes em uma sociedade, acesso esse que é negado a uma cultura “nobre” e auto-suficiente, por essa não ser capaz de entender uma valoração que não seja a sua. O europeu do século XIX é considerado por Nietzsche um semi-bárbaro justo porque irrompe de uma miscelânea de povos e culturas que o torna inábil para o que é perfeito e maduro em toda arte e cultura. Mas essa miscelânea também tem sua virtude, seu “bom gosto”, que se manifesta, segundo o filósofo, em desbravar, em acolher, em auto-superar as vicissitudes da vida. Virtudes essas que, segundo Nietzsche, se desenvolvem graças à capacidade de trânsito pelas mais diferentes culturas. Elas são adquiridas justamente por aqueles que vivem numa policromia de povos e culturas.

Também a psicologia, proposta por Nietzsche, não é a mesma que foi praticada no século XIX, mas lida com os valores na medida em que eles apontam para a hierarquia de afetos. Apesar do interesse de Nietzsche pela ciência, é no campo da filosofia que suas reflexões se desenvolvem melhor. Nesse sentido, não

se deve confundir, aquilo a que Nietzsche chama de psicologia com a psicologia terapêutica. Para ele, psicologia era, sobretudo, *modus operandi* de reflexão filosófica, por meio do qual seria possível investigar os valores morais atuantes numa dada hierarquia de afetos.

Isso porque, em última instância, para Nietzsche, a “*psyche*”, é também uma hierarquia de afetos, diferindo do físico apenas em seu arranjo. Desse modo, é que o filósofo pode pensar uma imbricação entre o que é da ordem da “*psyche*” e o que é da ordem do fisiológico. Nossos valores e valorações nada mais são, para Nietzsche, que avaliações de fachada que atendem, em última instância, a exigências fisio-psicológicas.

Destarte, é que essas quatro áreas do conhecimento humano se articulam na tessitura do procedimento genealógico, que busca investigar as condições sob as quais os valores foram criados.

A percepção de que há diferentes tábuas de valores e de que, em uma mesma tábua, ocorrem modificações do que é designado por termos morais é crucial à genealogia dos valores. Além de tirar os valores da condição de “em si”, ela justifica o próprio procedimento genealógico, como uma investigação que busca esclarecer a procedência dos valores. Mas, ao empregar esse procedimento genealógico, Nietzsche tem de se haver com a pergunta pelo estatuto dos valores, uma vez que esses não têm mais o sustentáculo de uma existência autônoma.

Tentaremos argumentar a favor da idéia de que, em Nietzsche, a criação de valores passa justamente pela interpretação-afetiva (*Affekt-Interpretationen*)²¹ de tudo que cerca o homem. Ela ordena o mundo e lhe confere valor, escamoteada a

²¹ A chave do problema que aqui se investiga está justamente nesse conceito, qual seja *Affekt-interpretationen*, por isso optamos por manter como Nietzsche o faz em alemão, ou seja, manteremos essa palavra unida por hífen. “...so dass man sich gerade die *V e r s c h e i d e n h e i t*

pretensão de auscultar o valor em si das coisas, é da perspectiva humana que ela o faz, portanto trata-se de um valorar perspectivístico, pois, mesmo no conhecimento, o que parece se processar é um valorar afetivo:

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais afetos* [na palavra afetos, grifo nosso] permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?... (GM/GM, III, §12, tradução: PCS).

Ao perguntar se a suspensão dos afetos não seria uma forma de castrar o intelecto, Nietzsche sublinha o caráter perspectivístico do conhecimento e também seu caráter de valoração afetiva²². Assim, quando ajuizamos — “conhecer” para Nietzsche também é ajuizar — são os afetos que falam e o fazem por meio de interpretações-afetivas. Nesse sentido, ainda nesse parágrafo, Nietzsche traz a importância até mesmo dessas inversões enquanto perspectiva:

Ver assim diferente, *querer* ver assim diferente é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações-afetivas (GM/GM, III, §12, tradução: PCS).

O filósofo afirma que quanto maior o número de interpretações, mais completa nossa “objetividade”. As aspas usadas pelo filósofo na palavra objetividade marcam a apropriação que Nietzsche faz desse termo. Não é, seguramente, à objetividade kantiana que Nietzsche se refere. A objetividade nessa apropriação, além de englobar múltiplas perspectivas, essas perspectivas são cunhadas pelos afetos. É a

der Perspektiven und der Affekt-interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss” (GM/GM, III, §12).

²² Numa anotação póstuma, o filósofo escreve: “a própria interpretação é um *sintoma* de determinados estados fisiológicos, assim como de determinado nível espiritual de juízos dominantes.

diversidade de interpretações-afetivas que confere uma nova “objetividade” ao intelecto (GM/GM, III, §12).

Se num primeiro momento, Nietzsche usa afetos que falam no conhecimento, nesse trecho, o filósofo é explícito, no conhecimento, operam interpretações-afetivas. Assim, não há um conhecimento que não seja interpretação e não há uma interpretação que não seja afetiva, pois, em última instância, são os afetos que interpretam, ou seja, são os afetos que criam valores.

Assim, aos olhos de Nietzsche, num cenário que se coloca a partir da tensão sobrevinda da luta entre afetos, do mesmo modo que não se pode falar de um conhecimento do objeto, não se pode falar do homem como algo estanque, capaz de se eximir às mudanças oriundas dos movimentos propícios à sua própria efetividade. A diferença processa-se, então, na iminência da luta, sua efetividade marca o surgimento dos diferentes valores e do sentimento de distância entre um e outro. Assim:

Há *moral de senhores e moral de escravos*: acrescento desde logo que, em todas as civilizações superiores e mais mistas, entram também em cena ensaios de mediação entre ambas as morais, e ainda mais freqüentemente a mescla de ambas e recíproco mal-entendido, e até mesmo, às vezes, seu duro lado-a-lado — até no mesmo homem, no interior de uma única alma. As diferenciações morais de valor nasceram, seja sob uma espécie dominante, que se sentia bem ao tomar consciência de sua diferença em relação à dominada — ou entre os dominados, os escravos e dependentes de todo grau (JGB/BM, §260, tradução: RRTF).

No terceiro período da sua obra, Nietzsche tem, no perspectivismo, o suporte teórico para sua crítica à moral, que está presente já em seus primeiros textos, como *Verdade e mentira no sentido extra moral* e *Aurora*. O procedimento genealógico incidirá sobre os valores considerando-os visões que denotam

Quem interpreta? — Nossos afetos” (*Fragmentos póstumos* – XII 2 [190] do outono de 1885/ outono de 1886).

perspectivas sobre o vir a ser. A genealogia funciona, então, como procedimento que busca determinar a procedência e hierarquia dos valores.

É desse modo que “uma clarificação e interpretação fisiológica” dos valores torna-se, no terceiro período da obra do filósofo, uma tarefa de primeira ordem. O problema requer uma genealogia capaz de realizar uma análise de cunho tipológico.

Assim, a tipologia com que Nietzsche opera em sua obra parece, de princípio, obedecer a essa apropriação da fisiologia no terreno dos afetos. Isso porque ela pergunta pelo valor desta ou daquela moral para logo depois perguntar “vale para quê?” remetendo de imediato a um interesse de cunho afetivo que se vale de uma dada moral. No entanto, para a caracterização dos diversos arranjos de afetos, entram em cena alguns outros aspectos bastante significativos no que tange a nosso estudo. A primeira dificuldade com a qual temos de nos haver gira em torno da singularidade a que o filósofo remete o humano quando o apresenta como arranjos afetivos próprios, sua fisio-psicologia, e concomitantemente, com tipos que sinalizam para características comuns entre homens.

É explícita a crítica de Nietzsche às filosofias que tentam fundamentar os valores morais. Como sempre “ tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento” (GM/GM, prefácio, §6, tradução: PCS), não houve da parte dos filósofos, que o antecederam, um questionamento quanto à crença nos valores. Ao dizer que o valor desses valores nunca foi colocado em questão, Nietzsche imputa a filósofos como Platão, Descartes, Kant²³, Schopenhauer e até mesmo aos utilitaristas ingleses²⁴ a defesa de

²³ Para Nietzsche, a crítica kantiana detém-se ainda na própria moral. Ao proceder à crítica, Kant subordina a razão à moral, coloca a razão como réu e juiz de si mesma (JGB/BM, §11).

²⁴ Quando fala dos utilitaristas ingleses é a Jeremy Bentham (JGB/BM, §228) e a John Stuart Mill (JGB/BM, §253) que Nietzsche se refere, isso porque eles são os principais representantes da filosofia moral inglesa do período a que nosso filósofo se remete. As críticas feitas por Nietzsche correspondem ao que eles propõem. No caso do primeiro, trata-se do filósofo e jurista inglês que acredita que “a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois soberanos: o prazer e a dor.

valores estabelecidos, assim como a busca por sua fundamentação, mas não atribui a eles, como muitos deles pretendeu, a crítica à própria noção de valor. Em suma, mesmo acreditando ter submetido os valores ao mais sério exame, aqueles filósofos tomam os valores como dados ou como se estivessem além de qualquer questionamento, procedendo apenas a uma tentativa de fundamentá-los.

No entanto, na primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche reconhece que houve, por parte dos utilitaristas, tentativas de buscar reconstruir uma gênese da moral anteriores à sua. Influenciados pelos empiristas, os utilitaristas acreditam que a moral não tem um caráter absoluto, mas que ela está fundada sob a utilidade que possa ter para o indivíduo e para o Estado, estando a utilidade do primeiro submetida ao bem estar do segundo. Assim, o princípio de utilidade criado por eles, em especial por Bentham, permite julgar ações segundo o aumento ou diminuição de felicidade, a promoção ou impedimento do prazer que elas proporcionam. Nesse caso, o que legitima uma ação é sua utilidade em termos de prazer ou dor, ou seja, o benefício que sua realização possa trazer para a vida em geral²⁵. No entanto, o interesse da comunidade não é dissociável do interesse dos indivíduos, ao contrário, ele é, segundo Bentham, a própria soma dos interesses

Cabe a esses dois soberanos, e só a eles, indicar-nos o que devemos fazer e determinar o que vamos fazer. Ao trono deles, estão presas de um lado as normas do bem e do mal e, do outro, a cadeia de causas e efeitos” (BENTHAN, Jeremy. *Introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. de Luiz João Baraúna. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979). O segundo, John Stuart Mill, filósofo e economista inglês, situa-se entre o racionalismo e o liberalismo dos séculos XVIII e XIX. Ele também acredita que a felicidade se encontra no prazer e na ausência de dor. Mill não reconhece uma verdadeira comunidade homogênea entre os homens, por isso, defende uma felicidade sensualista que deve ser obtida por uma razão que estabeleça a hierarquia dos bens e elabore uma tipologia humana. De acordo com Mill, a felicidade é certamente inacessível a indivíduos fracos, desprovidos de vontade própria, que se limitam a seguir costumes e tradições e a reproduzir as opiniões majoritárias. (MILL, John Stuart. *Utilitarianism, on liberty, essay on Bentham*. Nova York: New American Library, 1974). Sobre Nietzsche e os utilitaristas, ver: MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

²⁵ Opondo-se formalmente a Kant, Bentham sustenta que a moralidade de uma ação não é medida pelas intenções do agente, mas pelo que dela resulta concretamente. (BENTHAN, Jeremy. *Introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. de Luiz João Baraúna. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979).

individuais. Em suma, tudo o que aumenta a soma total de bem estar do indivíduo é útil, sendo preciso, pois, esforçar-se incessantemente para aumentar o benefício da vida em geral²⁶.

É inegável que, ao atribuírem caráter utilitário à moral, os ingleses promovem uma mudança no tratamento dos valores. Ao que parece, eles abrem um novo caminho a ser seguido e, em certa medida, parece também que o próprio Nietzsche se envereda por ele. A procedência dos valores não é mais buscada num mundo alhures, mas passa a obedecer, em certa medida, a exigências da própria vida. O problema, segundo Nietzsche, está na origem que os utilitaristas encontram para a moral. No parágrafo três da primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche se contrapõe à seguinte hipótese sobre a origem do valor bom que, segundo ele, é fornecida pelos utilitaristas: para os utilitaristas, a moral teria sua origem na utilidade das ações, que eram tidas como boas por aqueles aos quais elas eram úteis. Uma vez esquecida sua utilidade, essas ações passam a ser praticadas por hábito. Então, passam a ser sentidas como boas. Ou seja, para os utilitaristas, o esquecimento da utilidade das ações faz com que tenhamos os valores como coisas em si.

De acordo com Nietzsche, ainda que essa hipótese parta da idéia de que a moral não se fundamenta em si própria, ela ainda não levanta a questão dos valores, mas concede a eles apenas uma espécie de justificação. Isso porque, segundo o filósofo,

todos eles pensam, como já é velho uso de filósofos, de modo *essencialmente* a-histórico: disso não há dúvida nenhuma. A

²⁶ Para Bentham, todo governo é mau, sua existência só se justifica na forma de evitar males maiores para o povo. Vale ressaltar que para esse utilitarista os fins só justificam os meios se: 1. o fim for bom; 2. se o bem almejado ao final for maior que os possíveis malefícios ocasionados pelos meios; 3. que os meios tenham em si mesmos menos mal que quaisquer outros que possam ser utilizados para chegar ao mesmo fim. (BENTHAM, Jeremy. *Introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. de Luiz João Baraúna. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979).

incompetência de sua genealogia da moral vem à luz logo no início, quando se trata de averiguar a proveniência do conceito e juízo “bom” (GM/GM, I, §2, tradução: RRTF).

Segundo Nietzsche, ao colocar na origem da estimativa de valor bom “a utilidade”, “o esquecimento”, “o hábito” e “o erro”, os moralistas deixam à mostra sua idiossincrasia, que se revela em rebaixar e humilhar o orgulho do homem que cria valores, que tem sua valoração (Wertschätzung) “como se fosse um privilégio seu”. Nas palavras de Nietzsche, eles estão empenhados em “procurar o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento, justamente ali onde o nosso orgulho intelectual menos *desejaria* encontrá-lo” (GM/GM, I, §1, tradução: RRTF), ou seja, no erro. Para o filósofo, condição de possibilidade do valorar é justamente esse orgulho. É a partir dele que os primeiros a denominarem isso ou aquilo de “bom” ou “ruim” tomaram para si o direito de criar valores, pouco lhes importando sua utilidade.

Vale reiterar que esse engano dos utilitaristas decorre, segundo Nietzsche, da falta de *espírito histórico* (GM/GM, I, §2). Ao se deterem frente ao uso imediato de determinado valor, os utilitaristas não concebem que tal valor possa ter se alterado ao longo da história, colocam em sua origem a sua utilidade, marcada por seu uso, e o ulterior esquecimento dessa utilidade, pois acreditam que sua conveniência foi também o motivo de sua criação. Não conseguem, em última instância, livrar-se do jugo dos valores vigentes, é o sentido imediato dos valores que dita a investigação de sua origem. Assim é que quando buscam, por exemplo, pela origem do valor “bom” creditam-na a ações tidas por boas por aqueles a quem foram *úteis*. Uma vez tendo se mostrado úteis, essas ações são louvadas e passam a ser consideradas boas em si e, desse modo, se esquece a origem desse louvor. Portanto, passam a serem consideradas como ações que possuem valor em si

mesmas, acredita-se que o valor em questão não sofre a ação do tempo e nem daqueles que o adotam.

Calcado nesse “espírito histórico”, de que, segundo Nietzsche, os ingleses carecem, o filósofo procura, não mais pela origem, mas pela procedência dos valores. Ao discorrer sobre a moral da compaixão no parágrafo seis do prefácio de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche explicita a perspectiva que se abre aos que se detém frente aos valores:

Quem neste ponto se detém, quem aqui aprende a questionar, a este sucederá o mesmo que ocorreu a mim — uma perspectiva imensa se abre para ele, uma nova possibilidade dele se apodera como uma vertigem, toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta adiante, cambaleia a crença na moral, em toda moral — por fim, uma nova exigência se faz ouvir. Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* — para isto é necessário um conhecimento das condições e das circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (GM/GM, Prefácio, §6, tradução: PCS).

Ao direcionar seu pensar para a noção de valor, Nietzsche promove uma inversão que traz para o primeiro plano da reflexão filosófica algo que por muito tempo só aparece na filosofia subordinada a questões como o ser ou a verdade. Nesse movimento, o filósofo alemão opõe-se, ao mesmo tempo, à noção de valor que se fundamenta fora da efetividade, como se fossem valores em si, e à polarização dos valores.

Na confluência da fundamentação dos valores fora da efetividade e da polarização desses mesmos valores encontra-se a moral socrático-platônico-cristã. Nietzsche estabelece uma espécie de continuidade entre Sócrates, Platão e o cristianismo. Para Nietzsche, Sócrates é um tipo doente e isso se mostra em seu

querer julgar a vida, como se lhe fosse possível olhar de fora dela. Platão²⁷, discípulo de Sócrates, por sua vez, apesar de seus traços de nobreza, teria sido corrompido pela moral de seu mestre. Platão teria, então, dado um trato filosófico a essa moral criada por um homem do povo, Sócrates. O cristianismo, por seu turno, teria vertido novamente a moral socrática presente na filosofia de Platão para o povo:

Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda vida, falar do espírito e do bem tal como fez Platão; sim, pode-se mesmo perguntar, como médico: “de onde vem essa enfermidade no mais belo rebento da Antigüidade, em Platão? O malvado Sócrates o teria mesmo corrompido? Teria sido realmente Sócrates o corruptor da juventude? E teria então merecido a cicuta?”. — Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios — pois cristianismo é platonismo para o “povo” (JGB/BM, Prólogo, tradução: PCS).

O medico a que se refere Nietzsche, no trecho acima, não é o médico socrático que cura da vida. Mas, o médico filósofo, que deve investigar a hierarquia de valores. Assim, a tentativa de fundamentar algo dado, sem proceder a uma crítica eficaz, fez-se possível pela identificação do valor supremo com uma realidade suprema. Uma vez estabelecida a realidade, cria-se uma oposição dualista entre o que é considerado realidade suprema e o que não o é. O que estiver nesse segundo pólo é destituído de valor. Ao explorar essa artimanha, ou seja, a tentativa desesperada de encontrar um fundamento a todo custo que garanta a vigência de valores, a genealogia atua como um procedimento desmistificador, abre-se, então, a possibilidade para a existência de diferentes tábuas de valores.

Desse modo, para Nietzsche, o valor tem procedência e sentido humano, ele indica a disposição hierárquica dos afetos, ou seja, esse valor é sintoma da relação

²⁷ “Existe algo na moral de Platão que não pertence realmente a Platão, mas que se acha apenas em sua filosofia; quase se poderia dizer, apesar de Platão: trata-se do socratismo, para o qual ele realmente era nobre demais” (JGB/BM, §190, tradução: PCS).

de subordinação entre os elementos de uma hierarquia, ou mesmo as relações de subordinação que o homem estabelece para o mundo e para a própria sociedade. Sua simples existência já pressupõe hierarquia. Por meio do valor adotado por determinado povo ou cultura, é possível saber o que está no topo de uma hierarquia e que tipo de hierarquia se constitui ali, ou seja, aquilo que geralmente é tido por mais importante e valioso a um homem, e que tipo de homem é esse.

Assim, se os valores de uma determinada tábua afirmam a vida sem a necessidade de falsificá-la, para Nietzsche, eles sinalizam para uma constituição hierárquica em condições de esbanjar. Mas, quando buscam negar o vir-a-ser, sinalizam para uma vida já declinante. Para o filósofo, há de se investigar o que marca o topo da tábua de valores para saber em que sentido se orienta essa tábua, se para o afirmar ou para o negar do vir-a-ser. Em *Para a genealogia da moral*, todo o esforço genealógico parece voltar-se para essa investigação. Nesse sentido, numa nota ao final da primeira dissertação dessa obra, ao discutir a importância de se promover estudos históricos morais, Nietzsche assevera: “*Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar (bestimmen) a hierarquia dos valores*” (GM/GM, nota ao final da primeira dissertação, tradução: PCS). É preciso saber a que valores realmente se atende quando se julga guiado por determinada tábua de valores. Cabe aqui, a título de exemplo, lembrarmos da análise feita pelo próprio Nietzsche no que diz respeito à moral da compaixão, que, por meio de valores altruístas, nega a vida. Nessa análise, Nietzsche diz que Schopenhauer divinizou por tanto tempo disposições afetivas, como a compaixão, a abnegação, o sacrifício “que afinal eles lhe ficaram

como ‘valores em si’, com base nos quais ele disse não à vida e a si mesmo” (GM/GM, Prefácio, §5, tradução: PCS).

Os valores apresentam-se então como sintoma de uma determinada forma de vida. Aquilo que constitui uma hierarquia conta sobre o que apresenta algum valor àquele povo, ou mesmo a um único homem, assim como a subordinação sob a qual se encontram. O que se observa com o procedimento genealógico é que os valores não são estáticos e, na medida em que diferentes formas de vida vão se sucedendo, vai se resignificando a cadeia valorativa de forma a constituírem-se muitas morais. Em outras palavras, pode-se dizer que não há acontecimentos morais, mas é o homem que dá expressões morais ao que lhe acontece²⁸.

Assim, na primeira dissertação de *Para a genealogia da moral* Nietzsche investiga os procedimentos que buscam fundamentar os valores, mostrando que essa tentativa de fundamentação atende mais a uma crença, ou perspectiva de mundo, a que atribuiu esses valores, que a um exame comprometido com uma suposta realidade. Ao proceder o exame filológico, na primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche procura evidenciar a ardileza envolvida nessa tentativa de fundamentação. Tal tentativa se mostra tendenciosa, primeiro porque os valores, a partir de um exame filológico, se mostram passíveis de assumirem novos significados ao longo do tempo, segundo porque o sentido dado a eles nos pode contar algo mais sobre quem ou o que os instituiu. Destarte, Nietzsche adquire elementos para começar a desenhar sua tipologia.

Essa investigação começa, segundo o próprio Nietzsche, por considerar a psicologia do cristianismo. Para o filósofo, o cristianismo não ocupa apenas o lugar

²⁸ Se em *Para além de bem e mal*, Nietzsche fala em uma tipologia da moral, em *Para a genealogia da moral* ao proceder o exame dos valores morais chega à questão do humano, do homem como criador de valores. Com isso, chega à pergunta por quem cria valores e pelo valor dos valores, o que

de uma religião, mas transformou-se na própria moral do ocidente. Calcada no espírito do ressentimento, a moral platônico-cristã inverte o sentido e o valor dos termos forjados por uma moral nobre. Essa moral é nobre porque seus criadores se consideram nobres, eles dão a si mesmos esse valor: “os que dão nomes”, “os que criam valores”.

Através do exame etimológico, Nietzsche afirma que, em todas as línguas, o termo “bom” se desenvolve de “nobre”, “aristocrático”. Vale ressaltar o caráter de avaliação ou de apreciação envolvido nesse procedimento. O “dar valor”, nesse caso, passa muito mais pelo sentimento de diferença, apreciação de si e atribuição de valor elevado, que por um termo de comparação. Essa comparação só surge mais tarde quando o plebeu se depara com alguém que já impôs um valor e tem nesse alguém um termo de comparação. Junto dele sente-se inferior, pobre coitado e excluído, pois para o nobre, aquele que se difere dele é ruim. Segundo Nietzsche, o termo “ruim” se desenvolve paralelamente ao termo nobre para designar o “plebeu”.

Nessa investigação, não temos nenhuma relação com o útil. Segundo Nietzsche, o egoísmo e o não-egoísmo dessas ações se impõem à consciência humana somente com o declínio dos juízos de valor aristocráticos. Os nobres, ao criar valores, se diferenciam por essa ação dos que não o fazem. Nesse mesmo ato de criar valores, se vêem como sendo aqueles que possuem valor mais elevado. O ato de criar valores obedece a um “traço típico de caráter”, ou seja, suas próprias constituições já os diferenciam dos demais. Isso se evidencia, segundo Nietzsche, com a revolta escrava: os valores escravos predominam, mas não basta ao plebeu trocar de lugar com o nobre. Seus valores continuam sendo valores escravos, ou

nos remete ao critério de avaliação. Nietzsche nos oferece, então, uma tipologia do humano, configurações afetivas típicas dessa ou daquela avaliação.

seja, reativos, por se tratar apenas de uma inversão da valoração nobre. O plebeu não se torna nobre por promover essa inversão. A nobreza, nesse caso, está ligada ao ato de criar valores. A superioridade do nobre se inscreve no domínio fisio-psicológico. Mesmo porque é preciso que o nobre sucumba fisiologicamente, na medida em que é impedido de exercer seu afeto de comando, para que o plebeu predomine.

O que ocorre, então, é o que Nietzsche vai chamar de primeira inversão de valores. Se, em princípio, são os bons que se auto-designam bons, com o declínio destes, outro tipo toma a palavra, isto é, conta sobre sua fisio-psicologia ao adotar determinados valores. Nietzsche apresenta a reação como principal característica desse outro tipo, que agora fala por meio da direção que imprime aos valores criados pelos fortes. Eles são reativos porque, em última instância, não criam os valores que adotam, mas reagem a uma determinada forma de valorar invertendo a seu favor o sentido da hierarquia. Se para o nobre, ele é bom porque tem o impulso para a ação, para o plebeu ele o é em comparação com aquele que pratica a ação, porque, por certa inércia, sofre essa ação.

Enquanto toda moral nobre brota de um triunfante dizer-sim a si próprio, a moral de escravos diz não, logo de início, a um ‘fora’, a um ‘outro’, a um ‘não-mesmo’: e *esse* ‘não’ é seu ato criador. Essa inversão do olhar que põe valores — essa direção *necessária* para fora, em vez de voltar-se para si próprio — pertence, justamente, ao ressentimento: a moral escrava precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, precisa, dito fisiologicamente, de estímulos externos para em geral agir — sua ação é, desde o fundamento, por reação (GM/GM, I, §10, tradução: RRTF).

Nietzsche diagnostica essa rebelião contra os valores do forte como fruto do ressentimento. Por meio de sua revolta, o fraco dissemina sua interpretação de mundo. Assim, o que era considerado ruim por uma moral nobre passa a ser bom, “a fraqueza é perigosamente mudada em *mérito*” (GM/GM, I, §14, tradução: PCS).

E logo o fraco inverte o sentido do bom da outra moral, transformando-o no mau da sua. Aos poucos, ele lhe dá cores, aspecto, em suma, existência, num processo em que o que era adjetivo, nas mãos do fraco, substancializa-se. Em outros termos, os valores bom e ruim, criados pelos fortes, ao caírem nas mãos dos fracos, transformam-se em o bem e o mal em si²⁹.

Nesse movimento, nasce, então, a “necessidade”, a crença e a pretensão de fundamentar os valores, pois, qualquer insurgência de um outro tipo, que crie outros valores, passa a representar perigo. Se, frente ao forte, o que não fosse ele recebia apenas um desleixado valor ruim: “não sou eu, então não é bom”, para o fraco, tudo o que não seja ele, é duramente chamado de mau.

A acompanhar Nietzsche, o sentido conferido a termos valorativos mostra-se, então, em íntima relação com a forma de se colocar no mundo ou, para usar as palavras de Nietzsche por essa época, com a fisio-psicologia. Em outras palavras, valores são expressões de estimativas de mundo que obedecem, em última instância, ao arranjo afetivo de uma dada constituição fisio-psicológica. A hierarquia estabelecida entre os afetos num determinado arranjo e aquilo a que ele se opõe dita a direção desses valores. Pode-se dizer que, em última instância, determinada interpretação de mundo é dada pela disposição na qual se encontram os afetos.

Desta maneira, parece, a Nietzsche, haver um solo comum entre o léxico comercial e o moral, uma vez que ambos implicam em dar valores às coisas. Nesse sentido, é que, na segunda dissertação de *Para a Genealogia da moral*, Nietzsche

²⁹ Também em *Para além de bem e mal*, parágrafo 201, lê-se: “Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediana e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao

procura argumentar que a partir do exame genealógico do repertório moral vigente é possível perceber as filiações desse repertório. Ao tratar do sentimento de obrigação pessoal que no campo moral se desenvolverá em culpa, Nietzsche localiza-o num primeiro momento no campo das relações comerciais. Para Nietzsche, antes mesmo de viver numa relação comunitária que pressuporia regras de convívio, o humano estabelece relações comerciais e para isso precisa atribuir preço, ou seja, avaliar aquilo que pretende trocar. É desse campo comercial que o medir ou o valorar parece ter se deslocado para atender à perspectiva moral e não o contrário. Em suma, não há uma primazia do sentimento moral, mas de algo que origina esse sentimento, ou seja, o primeiro sentimento de si que o humano parece ter tido foi o de animal avaliador.

Desse modo, o medir, ou o valorar assume tal importância para Nietzsche, que ele chega mesmo a dizer que, em certo sentido, o pensar é essa relação do humano com o mundo. Aqui vale recorrer ao que diz Nietzsche em *Para além de bem e mal* no que tange ao pensamento consciente, pensar é, para ele, a relação de impulsos entre si, de forma que: “em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas por seus instintos” (JGB/BM, §3, tradução: PCS). Em *Para a Genealogia da moral*, o filósofo parece nos dizer que mesmo no pensar “consciente” manifestam-se valorações-afetivas:

Fazer preços, medir valores, inventar equivalente, trocar — isso preocupou o primeiríssimo pensar do homem em uma medida tal que, em certo sentido, é o pensar: aqui foi cultivada a mais antiga espécie de perspicácia, aqui se poderia supor, do mesmo modo, o primeiro germe do orgulho humano, de seu sentimento de prioridade sobre os outros animais. Talvez exprima ainda nossa palavra “*Mensch*” (manas) algo, precisamente, *desse* sentimento de si: o homem se designou como o ser que mede valores, que valora e mede, como o “animal estimador em si” (GM/GM, II, §8, tradução: RRTF).

próximo é doravante apelidado de *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a

Vale reiterar, que trabalhando com a etimologia da palavra alemã *Mensche* (homem), Nietzsche a vê como uma derivação de “animal avaliador”³⁰. Nietzsche acredita que por se tratar da mais originária relação pessoal é que o homem passa a perceber-se como o que avalia, por meio dessa relação, ele se diferencia dos outros animais e se autodenomina o avaliador: em alguma medida isso acaba por constituir-lo.

Em suma, tudo o que passa pelo homem recebe sua medida de valor de acordo com a hierarquia de afetos na qual se constitui, ou segundo o que pode sua constituição de afetos. Seu poder de incorporação (interpretação) dita o que lhe serve ou o que, para esse arranjo hierárquico, tem maior ou menor valor. Falando por meio de imagens, Nietzsche mais uma vez ilustra esse trabalho de incorporação com o processo de digestão. A hierarquia dos bens obedecerá à capacidade de digestão ou não do que se lhe apresenta. A fisio-psicologia implicada no processo de avaliação seleciona, à maneira de um estômago, o que lhe favorece ou que serve à sua nutrição. É a partir de sua hierarquia, dos afetos que subjagam e dos que são subjogados, que se julga o que tem ou não valor.

Assim, em todos os domínios humanos há escolhas que são propriamente valorações, que não são escolhas no sentido habitual, mas interpretações-afetivas (Affect-interpretatione) (GM/GM, III, §12). Para entendermos esse resgate dos afetos no campo das apreciações valorativas, vale acompanhar um pouco mais de perto o próprio Nietzsche quando ele se remete ao processo de digestão. Vale reiterar, essa imagem ajuda a entender os intrincados laços que o autor alemão

mediocridade dos desejos obtêm fama e honras morais” (JGB/BM, §201, tradução: RRTF).

³⁰ Na tradução da coleção Os Pensadores, Rubens Rodrigues Torres Filho traz uma nota esclarecedora sobre esta etimologia da palavra alemã *Mensch*, que só se encontra em Nietzsche. Segundo o tradutor, *Mensch* se traduz por “homem” apenas no sentido de “ser humano” e que, se esta etimologia é constante na obra do filósofo, ela pode nos fornecer uma pista para a interpretação da problemática palavra *Übermensch*. Pergunta Torres: “não seria ele o ‘trans-valorador’, e seu

apresenta entre fisiologia e moral. Assim ao discorrer sobre o esquecimento como uma força ativa, em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche diz:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar de “assimilação psíquica” [*Einverseelung*]), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física” [*Einverleibung*] (...) O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (*e não só comparado*) [grifo nosso] a um dispéptico — de nada consegue “dar conta...” (GM/GM, II, § 1, tradução: PCS).

A palavra alemã *Einverleibung* (assimilação física) é formada a partir de *Leib* (corpo), Nietzsche aproveita esse processo de derivação para criar *Einverseelung* (assimilação psíquica) a partir de *Seele* (alma) e dar-lhe assim o mesmo sentido de assimilação, mas dessa vez, partindo da alma. As “escolhas” então realizadas pelo espírito correspondem àquilo que o espírito consegue digerir ou assimilar (*Einverseelung*). Nesse sentido, é que o fraco que consegue digerir pouco ou nada do que experimenta ou vive torna-se um ressentido. Para Nietzsche, esse tipo que precisa se resguardar tem sua nutrição corporal danificada, sendo um dispéptico.

Mas é preciso ressaltar que mesmo a inatividade do tipo fraco é, para Nietzsche, sua busca instintiva por seu máximo de força. Assim, quando, por exemplo, Nietzsche, no parágrafo sete, da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, trata do significado da palavra tortura, apresenta o horror que Schopenhauer tem da sexualidade por ser algo próprio a ele. É essa aversão de Schopenhauer que sustenta sua existência. Interessa-nos nesse parágrafo observar justamente a relação que Nietzsche estabelece entre o pessoal e o tipológico. Ele nos diz que esse horror pela sexualidade em Schopenhauer é apenas expressão

nome não o designaria como tal?” (Obras incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 2ª Edição, 1978).

máxima de algo que é próprio do filósofo. Contudo, exatamente por ser um horror pessoal ele lhe caracteriza e lhe faz filósofo, ou seja, lhe faz pertencente ao tipo, que aqui Nietzsche chama filósofo.

Ao buscar, então, examinar o que significa essa afirmação do que é próprio, até mesmo quando se refere ao não fazer, Nietzsche encontra nessa afirmação a busca pelas condições mais altas de seu desenvolvimento. A postura do “não fazer” anuncia uma necessidade fisiológica do tipo fraco e a ação parece surgir-lhe como um obstáculo, é preciso manter-se quieto para não perecer. Assim, segundo o filósofo, cada animal busca o seu máximo, mesmo aquele que busca a inatividade. Desse modo, ao afirmar algo que lhe é típico, esse animal afirma apenas a sua existência, de modo todo pessoal:

Todo animal, portanto também *la bête philosophe* [a besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está “acima de toda razão”, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* (— não falo o caminho para a “felicidade”, mas do caminho para potência [Macht], para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade). (...) já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro [ao encontro do ideal ascético], como a um *optimum*, das condições da mais alta e ousada espiritualidade — e ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a *sua* existência, apenas sua existência, e isto talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!]. (GM/GM, III, §7, tradução: PCS).

É assim que, para diferentes tipos, serão consideradas diferentes possibilidades de dieta. Em termos histórico-genealógicos, isso se traduz em diferentes medidas de valor para aquilo que se considera bom ou ruim para um homem, um povo ou mesmo toda uma civilização. O exame filológico das palavras “bom e mau” e “bom e ruim” na primeira dissertação de *Para a genealogia da*

moral ilustra bem essa suscetibilidade das palavras em assumir novos sentidos no que se refere aos valores morais. Pode-se dizer que se o forte é dado à ação e o fraco, à inatividade, esse fato se deve à própria constituição afetiva do forte e do fraco.

Assim, o uso do procedimento genealógico permite retroceder ao ponto em que esses valores foram consolidados historicamente a partir dos valores de uma época, isto é, do que se assume em determinado momento como bom ou ruim. A filologia diz se eles passaram por uma mudança de significado, até chegar à fisiopsicologia daqueles que os criaram. Dessa forma, é possível diagnosticar os diferentes tipos existentes a partir de uma digestão mais delicada, mais robusta, mais grotesca, mais lenta e até a não possibilidade de digestão.

Desse modo, o procedimento genealógico serve não só a crítica, mas também à avaliação do valor dos valores. Nesse sentido, no parágrafo onze da segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche faz uma observação bastante curiosa em relação aos afetos reativos e ativos que caracterizam a moral do forte e do fraco respectivamente: os afetos ativos teriam valor biológico mais elevado (*von einem noch viel höheren biologischen werther*) que os reativos. O que chama a atenção nessa distinção é o “valor biológico mais elevado”: é da perspectiva da vida, entendida nesse momento como o biológico, que um grupo tem mais valor que outro.

No âmbito genealógico, a vida aparece como critério para avaliar esse valor dos valores, na medida em que, mesmo o fraco quando cria valores estanques que diminuem a atividade vital ao máximo, ele o faz para se manter na vida, pois “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (GM/GM, III, §1 e §28, tradução: PCS). Nesse sentido, mesmo o ideal ascético, que busca ser um meio de

cura para a vida, considerando-a, portanto, como uma doença, mostra-se como um estratagema da própria vida. Pode-se dizer, então, que o que diferencia o fraco do forte é justamente o grau de probidade com que se afirma, isto é, se o fraco empobrece a vida para se manter nela, o nobre a intensifica sem a necessidade de subterfúgios, em outras palavras: a vida pela vida.

Nietzsche, tomando por critério a vida, parece reafirmar que esses afetos ativos têm um valor maior que a ausência de atividade que caracteriza o modo de valorar do fraco, pois esse último remete à ausência de vida, ou pelo menos à tentativa de estancá-la. Em Nietzsche, valorar a vida constitui-se num problema porque, segundo o filósofo, não se pode ser juiz e parte ao mesmo tempo. Seria necessária uma posição fora da vida para poder julgá-la. Essa necessidade de estancar o vir-a-ser é no máximo um sintoma e conta algo sobre quem o necessita (GD/CI, II, §2).

Por essa via, aquele que assume determinado valor será analisado a partir dos valores que assume, por que os assume. Dessa forma o valor desses juízos de valor ganha um parâmetro de avaliação. São seus próprios valores, aquilo que sinaliza para sua tendência à imobilidade ou para expansão, que serão entendidos como sintoma, como indicativos de sua doença ou saúde; sintomas de graus de hierarquização ou mesmo de anarquia dos afetos, portanto de um avaliar fisio-psicológico.

No âmbito genealógico, as noções de saúde e doença são apropriadas pelo filósofo e passam a caracterizar determinados estados fisio-psicológicos. E são os valores engendrados por determinada configuração hierárquica de afetos que são perscrutados como sintomas de seu estado fisio-psicológico. Doença, nesse caso, é aquilo que caracteriza o fraco por prevalecer nele afetos cansados, indispostos à

ação e que precisam de repouso. Saúde é o estado que apresenta aquele que valora buscando a intensificação da vida. Episódios de doença podem acometer a todos, na medida em que o homem se constitui em pugna e não num resultado. Mas enfrentar esses episódios de forma doentia ou não, marca o desenrolar do embate, a prevalência e o grau de hierarquização de afetos.

Entre a saúde e a doença há toda uma gama de tipos apresentados pelo filósofo, não pretendemos aqui esgotá-los, mas indicar as diversas possibilidades que se abrem com essa tipologia. De um lado, estão os tipos que possuem uma saúde mais abundante e que passam pelos perecimentos momentâneos e diversos, inclusive pela degeneração rumo à morte, mesmo por que se trata de um processo, mas sua saúde é tal que a vida que ali se processa segue seu curso sem necessidade de obstar. Do outro lado, está aquele que despreza seu próprio processo, como se a própria existência fizesse dele o mais infeliz e injustiçado dos homens.

No caso do fraco, o sofrimento é usado como argumento contra a vida, qualquer afecção mais intensa que o acometa torna iminente o perigo do fim. Segundo Nietzsche, esse é um tipo à beira do perecimento, por isso despreza seu próprio processo numa tentativa desesperada de se manter. Mas na busca da quietude e do repouso para não adoecer, faz-se presente a sua doença. De acordo com Nietzsche, surge, então, a mais grave das doenças, a enfermidade da vida. Nesse caso, doença se caracteriza pela incapacidade de lidar com a vida enquanto esta comporta diferentes estados. Uma vida doente busca, ela mesma, perecer.

Dizer que Nietzsche trabalha com uma tipologia, é antes de qualquer coisa dizer que o filósofo busca explicitar a configuração afetiva dada em cada tipo e ao mesmo tempo marcar relações de parentesco entre eles. Desse modo, o filósofo busca colocar-se diante do humano como um todo. Todo, esse, que é, ao mesmo

tempo, múltiplo e indiviso. Múltiplo porque os afetos que o constituem são muitos e se configuram de diferentes modos. E indiviso porque não comporta uma distinção em partes antagônicas como, segundo Nietzsche, quer a tradição platônico-cristã, ou seja, não comporta a habitual distinção entre corpo e alma. Para Nietzsche, em lugar de termos uma natureza humana que nos confere um corpo e uma alma já estabelecidos, temos possíveis configurações afetivas a serem investigadas. Nietzsche não fala em números, nem diz se são finitas ou infinitas as possíveis configurações, mas salienta o caráter fluido e múltiplo do humano.

Em *Para a genealogia da moral*, encontramos, como procuramos mostrar, noções que permitem a Nietzsche uma tipologização do humano, um tratamento ao mesmo tempo singular, que remete ao que é próprio a cada um e a uma familiaridade que lhe permite falar em tipos. Mas é no *Crepúsculo dos Ídolos* que encontramos um novo movimento, no que diz respeito a uma tipologização, que irá marcar o restante do pensamento do filósofo.

Uma vez delineada a noção de tipo, em termos genealógicos, Nietzsche apresenta no *Crepúsculo dos Ídolos* “O problema de Sócrates”. O tipo agora tem um nome, é uma figura histórica bem conhecida que, enquanto tipo, recebe um tratamento pontual por parte do filósofo. Por mais que a figura de Sócrates e outras figuras históricas como Schopenhauer e David Strauss já tenham sido tratadas em outras obras do filósofo, a partir de *Para a genealogia da moral*, o tratamento que ele dá a esses tipos é outro. Já de posse de noções, como fisio-psicologia e interpretações-afetivas, Nietzsche pode investigar a hierarquia de valores que cabe a essas figuras e determinar seus tipos.

Quando, ao tratar do problema de Sócrates, Nietzsche nos diz “esses mais sábios de todos os tempos, é preciso antes observá-los de perto!” (GD/CI, “O

problema Sócrates”, §1, tradução: PCS), ele está retirando a temporalidade que os separa, unindo-os em algo comum e sugerindo uma investigação a respeito deles. Essa investigação não se deve pautar nos sábios mesmos, simplesmente porque a maioria destes não está mais viva, mas nos valores expressos naquilo que os consagraram sábios, esses valores remetem diretamente à sua fisio-psicologia. Deve-se determinar a hierarquia de valores que os constitui, para a partir de então, emitir algum juízo sobre os próprios sábios.

O consenso entre eles restringe-se, como quer Nietzsche, em julgar que a vida não tem valor algum. Mas o fato de estarem em consenso sobre algo não torna esse algo uma verdade, apenas sugere um parentesco fisio-psicológico entre esses filósofos que os obriga a se situarem todos negativamente perante a vida. A noção de parentesco assume assim um estatuto teórico dentro do pensamento de Nietzsche. Grosso modo, essa noção vai significar a proximidade de estados fisio-psicológicos entre duas ou mais hierarquias de afetos. A própria possibilidade de julgar a vida parece absurda ao filósofo e é entendida apenas como sintoma de um dado estado fisio-psicológico: “o valor da vida não pode ser avaliado. Por um vivente não, porque este é parte interessada, até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por um outra razão” (GD/CI, “O problema de Sócrates”, §2).

Um vivente negar a vida, como procuramos mostrar acima, é para Nietzsche um sinal de decadência e é essa a suspeita que lança o filósofo em relação aos “sábios de todos os tempos”, “tipos da decadência”. Vale reiterar que para Nietzsche juízos de valor sobre a vida considerados em si, são “bobagens”, têm seu lugar apenas como sintomas. Ao final do parágrafo dois do “O problema de Sócrates”, Nietzsche inverte a questão e pergunta se os “grandes sábios” não teriam sido decadentes por enxergarem, no valor da vida, um problema.

Com isso, o filósofo se volta para o problema de Sócrates. O Sócrates que surge então é um Sócrates marcado por seus traços fisio-psicológicos, que não é refutado em seus argumentos, mas que encontra descrédito por sua feiúra. Entre esses traços estão sua origem, Sócrates viria de povo mais baixo, da plebe; sua aparência, Sócrates é feio para o grego; seus cuidados com a higiene; seu gosto pela dialética; a busca pela racionalidade a qualquer preço. Esses são os traços examinados e considerados decisivos por Nietzsche na emissão de um juízo sobre o que pensa o filósofo grego.

Nietzsche busca conhecer a idiossincrasia de um tipo que iguala razão, virtude e felicidade. O sucesso de Sócrates entre os gregos se deve, segundo Nietzsche, ao fato de ele não ser a exceção. Prova disso é que seu pensamento, a direção na qual apontava seus instintos, prevaleceu e fez com que Sócrates fosse considerado um sábio. Pode-se dizer que, ao examinar o tipo Sócrates, esse tipo traduz um estado geral. Assim, ao usar um personagem histórico, Nietzsche dá corpo ao tipo que pretende examinar.

Nessa caracterização de um Sócrates “feio”, encontramos algo muito próximo ao que se passava na comédia grega. Esse gênero teatral trabalhava basicamente utilizando-se de tipos, muitas vezes figuras públicas, mas que representavam um estado maior a que se queria satirizar. O próprio Sócrates protagoniza uma delas, em *As nuvens* de Aristófanes, ele é o sofista típico a “andar pelas nuvens”.

Para além do simples fazer rir, a comédia é marcada por intuítos políticos e pela sátira pessoal. Quando na comédia passavam à crítica da vida privada de um político, passavam normalmente por seu nascimento, educação, temperamento,

profissão, vestuário e higiene, vícios e defeitos, sua devassidão. Esse percurso é algo muito semelhante com o que Nietzsche faz.

Como não há verdade ou essência a se buscar por trás de uma figura, o caráter daquele que sustenta determinada narrativa sobre o mundo torna-se material indispensável para a discussão acerca da validade de tal narrativa. Os personagens alegóricos são, à maneira da comédia grega, não uma pessoa, mas um tipo³¹. A caracterização tipológica que Nietzsche faz de Sócrates, na seção que examinamos, chega mesmo a não fazer distinção entre Sócrates e Platão. O que está em jogo é certa idiossincrasia ou certa coincidência fisio-psicológica. Assim, ao tratar do problema de Sócrates, Nietzsche assevera que “o moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética” (GD/CI, “O problema de Sócrates”, §10, tradução: PCS).

À pergunta se se tratam de simples caricaturas ou de retratos fiéis, Nietzsche responde com a noção de fisio-psicologia. Também a exemplo do que acontece na comédia grega, às figuras-personagens de Nietzsche não podemos conceder nenhuma possível historicidade total. Tampouco podemos despi-las de total verossimilhança e realidade e reduzi-las a meros fantoches sem expressão e sem vida. Ao contrário disso, essas figuras-personagens, por mais que sofram de certa deformação e caracterização, nos parecem terem sido escolhidas a dedo. Cada uma delas traz um problema a Nietzsche. Desse modo, as personagens passam a expressar tipos. Não se trata mais de uma figura historicamente só, mas de um

³¹ Antônio Marques, ainda que na tentativa de definir o procedimento genealógico, nos diz que ele é “um método que precisamente procura determinar as filiações entre tipos, e não tanto uma primeira origem ou uma espécie de pré-formação das figuras principais de nossa história. Os tipos que a genealogia descobre na dramaticidade dessa história são, evidentemente, reconstrução com o estatuto de *ficção metodológica*. Como se sabe, Nietzsche introduz os tipos do aristocrata, do cavaleiro, do homem do rebanho, do padre ou ainda do cientista asceta para tornar inteligível uma historicidade de nossa cultura que ele vê desembocar necessariamente na época niilista; aquelas figuras não equivalem necessariamente e *in concreto* a quaisquer eventos reais” (MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003).

representante de um estado geral possível. Nesse sentido Platão, por exemplo, ao criar o mundo das idéias, torna-se a personificação da negação deste mundo.

Outro aspecto que aproxima a noção de tipo nietzschiana da que é utilizada no teatro grego é o recurso ao abandono das leis de unidade de ação, de lugar e de tempo. Os tipos nietzschianos são retirados de seu contexto histórico e jogados na situação que interessa ao filósofo. Assim como não há, na comédia, cenas preparatórias que conduzem à peripécia e os tipos são tomados sem passado e sem futuro, os tipos de Nietzsche também vêm à cena apenas para o presente esforço, o que interessa ali é o movimento, que por meio dele, se processa nos textos do filósofo.

Malícia, ridículo, ironia que fazem o cômico da situação saltar aos olhos, são usados por Nietzsche quando ele nos apresenta filósofos inábeis para lidar com a verdade (JGB/BM, Prólogo), chegando a apresentá-los como atrapalhados e patéticos. Nietzsche ridiculariza a mania de grandeza dos filósofos. Há trechos em que o tom sério da fala do filósofo flerta com o cômico de maneira “escandalosa”. A figura de Sócrates, por exemplo, apresentada com ares tão sérios por Platão no *Banquete*, assume ares cômicos para Nietzsche, assim como acontece nas *Nuvens* de Aristófanes. Sócrates é um filósofo que não se pode levar a sério.

Na comédia, a necessidade da deformação e caracterização das figuras-personagens resulta de uma imposição da composição teatral correspondente à associação do exemplo com a alegoria. O aspecto mais relevante para essa caracterização de que Nietzsche faz uso parece ser a fisio-psicologia de suas “figuras-personagens”. É por meio dessa caracterização que o filósofo acredita poder tornar mais visível um estado geral pertencente a todo um povo que floresce ou declina como aconteceu à Grécia do tempo de Sócrates, por exemplo.

O que permite aprofundar a configuração de valores que constitui o humano é a expressão dessa hierarquia, ou seja, a tábua de valores que carrega cada povo ou cada indivíduo. É nesse sentido que o procedimento genealógico opera, é ele quem diagnostica a hierarquia dos valores. Mas faz-se necessária ainda uma última observação: dentro desse corpo maior que constitui um povo, que comporta, ele mesmo, uma hierarquia de valores, há sempre lugar para o homem de exceção.

Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho (JGB/BM, §201, tradução: PCS).

O procedimento genealógico, tal como apresentado por Nietzsche, permite ao filósofo diagnosticar uma Europa doente. Venceram os valores escravos, a supremacia é do plebeu e isso significa o adoecimento da humanidade. Em todas as instâncias do conhecimento humano, são esses os valores que vigoram. Considerado mais que uma religião, o cristianismo como moral e seus valores, tais como a abnegação e a compaixão, encontram-se presentes mesmo naqueles que se dizem ateus, assim o é nas ciências e nas artes: um artista quando pinta ou compõe, traz valores em sua arte; o cientista, quando escolhe seu objeto de investigação, em sua própria escolha, valora. E Nietzsche alerta que mesmo “no aparentemente tão objetivo campo da ciência natural e da fisiologia” opera esse mesmo preconceito democrático que em última instância concorre para que sejamos considerados em bloco, na verdade um único bloco monolítico: “o homem”.

Para fazer o ensaio inverso, é necessária a “grande saúde”, ou seja, possuir um arranjo hierárquico forte o bastante para passar pelo diversos e momentâneos perecimentos a que o vivente está exposto, sem a necessidade de amaldiçoar a

vida³². Para redimir o mundo da maldição que a criação de um ideal depôs sobre ele, tem de ser anticristão e antiniilista, vencedor de Deus e do nada. O vislumbrar dessa possibilidade traz um tipo que, se não pode ainda ser o transvalorador, aponta para a tarefa de transvalorar. O transvalorador tem de possuir uma saúde mais forte. De onde fala tal filosofia? O procedimento genealógico e a tipologia presentificam-no em *Ecce Homo*.

³² Sobre os que sofrem de abundância de vida, Nietzsche diz no livro V de *A gaia ciência*: “o mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, não somente pode permitir-se a visão do terrível e problemático, mas até o ato terrível e problemático, mas até mesmo de todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele, o mau, o insensato e o feio aparecem como que permitidos, em consequência de um excedente de forças geradoras, fecundantes, que de cada deserto está ainda em condição de criar uma exuberante terra frutífera” (FW/GC, §370, tradução: RRTF).

Capítulo III – *Ecce Homo*: eis um tipo?

O homem considerou por demasiado tempo suas propensões naturais com “maus olhos”, de tal modo que, nele, elas se irmanaram finalmente com a “má consciência”. Um ensaio inverso seria *em si* possível — mas quem é forte bastante para isso? —, ou seja, irmanar as propensões *desnaturadas*, todas aquelas aspirações ao além, contrário aos sentidos, contrário ao instinto, contrário à natureza, contrário ao animal, em suma, todos os ideais até agora, que são, todos eles, ideais hostis à vida, caluniadores do mundo, com a má consciência. A quem se dirigir hoje com tais esperanças e pretensões? (...) Seria necessária para aquele alvo, uma *outra* espécie de espírito, do que, precisamente neste século, são verossímeis: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, aos quais a conquista, a aventura, o perigo, até mesmo a dor, se tornaram necessidade; para isso seria necessário o hábito do ar cortante das alturas, de andanças de inverno, de gelo e montanhas em todos os sentidos; para isso seria necessária uma espécie de sublime maldade mesmo, uma última malícia do conhecimento, muito segura de si, que faz parte da grande saúde; seria necessária, em suma, e é pena, justamente essa *grande saúde*!... Isso, precisamente hoje, é sequer possível?... (GM/GM, II, § 24, tradução: RRTF).

Em 1887, Nietzsche, ao final da segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*, arroga ao “homem do futuro” a *grande saúde* necessária para irmanar com a “má consciência”³³ todos os ideais hostis à efetividade que foram até agora divinizados. Ou seja, ligar a uma consciência doente, — a “má consciência”, para

³³ Na segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche elabora a seguinte hipótese para explicar a consciência e o desenvolvimento da má-consciência no homem: o instinto soberano é chamado pelo homem sua consciência. Na sua manifestação mais alta e surpreendente, o conceito de consciência é o “poder responder por si, e com orgulho, e portanto *poder também dizer sim a si*” (GM/GM, II, 3, tradução: RRTF). No âmbito da sociedade e encerrado na paz, o homem se viu, reduzido à sua consciência, “ao seu órgão mais frágil, e mais falível (...) e além disso os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar satisfações novas e, digamos, subterrâneas. Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* — isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina ‘alma’” (GM/GM, II §16, tradução PCS). Todos aqueles instintos que não se descarregavam mais para fora, voltavam-se para dentro. Com a interiorização do homem, foi declarada guerra contra os velhos instintos. Ou seja, é uma alma animal tomando partido contra si mesma. Mas a má-consciência é uma doença como a gravidez o é. O problema está no nexo que se estabeleceu entre culpa, dever e má-consciência. A moralização se dá no entrelaçamento entre a má-consciência e a noção de Deus. As noções de culpa e dever se voltam primeiro contra o “credor”, o ancestral amaldiçoado — Deus — ou a natureza de cujo seio o homem surge (demonização da natureza) ou a própria existência.

Nietzsche, é uma doença (GM/GM, II, §19) —, todos aqueles ideais que, de alguma forma, se colocam contra a efetividade.

Nesse momento, 1887, Nietzsche não parece se identificar com esse homem do futuro. Mesmo conhecendo bem as exigências àquele que irmanará a “má consciência” com os ideais hostis à efetividade, ele não as toma para si. Nesse momento, isso diz respeito somente a um homem mais jovem e possuidor da “grande saúde”. Contudo, nessa obra, o filósofo esclarece algumas das prerrogativas desse “homem do futuro”: encontrar-se fortalecido por guerras e vitórias, estar acostumado ao perigo e à dor, ao gelo e às montanhas. Ou seja, um tipo de homem, que por redimir a efetividade, acredita o filósofo, está muito acima daquilo que sua época apresentava, e que possui uma saúde tal para não adoecer na solidão que essa distância em relação à sua própria época, necessariamente o coloca.

O homem *redentor* do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador, cuja força propulsora o leva sempre outra vez para longe de todo à-parte e de todo além, cuja solidão é mal entendida pelo povo, como se fosse fuga da efetividade —: enquanto é apenas seu mergulhar, enterrar-se, aprofundar-se na efetividade, para um dia, quando ele outra vez vier à luz, trazer de lá a *redenção* dessa efetividade: redimi-la da maldição que o ideal até agora depôs sobre ela. Esse homem do futuro, que nos redimirá, tanto do ideal até agora, quanto daquilo *que teve de crescer dele*, do grande nojo, da vontade do nada, do niilismo, esse bater de sino do meio dia e da grande decisão, que torna a vontade outra vez livre, que devolve à terra seu alvo e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada — *ele tem que vir um dia...* (GM/GM, II, § 24, tradução: RRTF).

No entanto, nos escritos de 1888, passado apenas um ano, Nietzsche escreve uma obra intitulada *O Anticristo*³⁴ e outra sob o título *Ecce homo*³⁵. As expressões,

³⁴ Este livro é pensado em princípio como o primeiro de quatro livros que o filósofo pretende escrever sob o título de *Transvaloração de todos os valores*. Esse projeto de escrita é abandonado e Nietzsche acaba por considerar, em carta a George Brandes, *O Anticristo* a obra da *Transvaloração de todos os valores*: “Eu sou, afinal, o primeiro psicólogo do cristianismo e posso, como antigo artilheiro que sou, pôr em posição artilharia pesada (...) — O conjunto é a abertura da *Transvaloração de todos os valores*, a obra que a meu ver já está terminada: juro-lhe que em dois

escolhidas para dar nome às duas obras, nos parece, quase uma remissão direta ao parágrafo vinte e quatro de *Para a genealogia da moral*. Num olhar que abarque as duas obras, podemos dizer que Nietzsche põe em cena um grande enfrentamento entre o tipo cristão marcado pela filosofia socrático/platônica e o seu próprio tipo que se conta em *Ecce homo*.

Seu intento belicoso mostra-se logo nos títulos escolhidos. O prefixo, anti-, traz a idéia de algo que *vai de encontro a*, *em lugar de* e *em oposição a*, e no parágrafo vinte e quatro Nietzsche diz que o homem do futuro terá de ser justamente um anticristão³⁶. Ou seja, se, em *O Anticristo*, o filósofo traz a psicologia daquele que deu à *antinatureza* a suprema honra como moral, o tipo que

anos nós teremos comoções no mundo todo. Eu sou uma fatalidade” (*Carta a Georg Brandes, 20 de novembro de 1888*). O Plano inicial é o que se segue:

Primeiro livro: *O Anticristo — Ensaio de uma crítica do cristianismo*.

Segundo livro: *O Espírito livre — Crítica da filosofia como movimento niilista*.

Terceiro livro: *O Imoralista — Crítica da mais fatal espécie de ignorância, a moral*.

Quarto livro: *Dioniso — filosofia do eterno retorno*. (*Fragmento póstumos – XIII 19 [8] de setembro de 1888*).

³⁵ Para *Ecce homo*, Nietzsche havia pensado nos seguintes títulos:

a) *Em meio à vida. Anotações de um agradecido*. De Friedrich Nietzsche.

b) *Ecce homo. Anotações de um múltiplo*.

1. *Fala o psicólogo*.

2. *Fala o filósofo*.

3. *Fala o poeta*.

4. *Fala o amante da música*.

5. *Fala o escritor*.

6. *Fala o educador*.

c) *Friedrich Nietzsche, da sua vida. Tradução para o alemão*.

d) *O espelho. Ensaio de uma autoavaliação*.

e) *Em trato com os antigos. Apêndice: Ecce homo*.

Quanto ao subtítulo, Nietzsche hesita entre três e escolhe o último:

a) *Ecce homo*, um presente a meus amigos.

b) *Ecce homo, ou um problema para psicólogos. Por que eu sou algo mais*.

c) *Ecce homo. Como se se torna o que é*.

³⁶ Fernando Barros em seu livro *A maldição transvalorada*, faz uma análise detida sobre o título de *O Anticristo*, obra pensada como o primeiro do projeto da transvaloração. Segundo esse autor, há “de início um duplo significado ocasionado pela própria língua em que ele se oferece (...) *Der Antichrist*, uma só palavra para designar “o Anticristo” — *persona* mitológica — e o “anticristão” — adjetivo substantivado (...) desse modo Nietzsche não se sentiu chamado apenas para ser o grande inimigo do cristianismo, sobre o qual se fala nos textos bíblicos, mas para desabonar a própria visão da qual ele advém (...) uma noção mais desassombrada, possível de pluralização e que se dirige conta a cristandade como um todo, e, em especial, sua versão laicizada” (BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em “O Anticristo” de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, pg. 164-169).

se contrapuser a esse estado de coisa deve ser, já em seu arranjo de afetos ou em sua hierarquia de afetos, diferente desse estado.

No caso do segundo livro, a expressão latina que o intitula, *Ecce homo*, é também uma remissão à Bíblia. Significa “eis o homem” e encontra-se no *Evangelho segundo São João* (Jo. 19:4), usada por Pilatos para apresentar Cristo aos judeus durante seu julgamento. Essa frase precede um acontecimento que dura dois mil anos, ou seja, o cristianismo, mas ela ainda não é essa doutrina. Vale ressaltar, que o cristianismo combatido por Nietzsche não é o de Cristo³⁷. Em *O Anticristo*, Nietzsche atribui ao apóstolo Paulo a invenção da cristandade. Ao usar a mesma expressão usada por Pilatos, para dar título à obra em que conta a si mesmo, Nietzsche parece evocar a contraposição entre o tipo cristão e o tipo que se narra em *Ecce homo*. O contar-se parece fazer-se necessário na medida em que a luta se acirra.

A contraposição à tradição na qual o ideal depôs a maldição sobre a efetividade torna-se ainda mais evidente quando Nietzsche esclarece, no subtítulo de *Ecce homo*, algo mais a respeito de sua relação com a vida: “Wie man wird, was man ist” ou, em português, “Torna-te no que és”³⁸, que vai de encontro com a idéia socrática de “conhece-te a ti mesmo”. Uma parte do método *maiêutico*³⁹, a auto-reflexão, expressa no “conhece-te a ti mesmo” socrático, põe o homem na procura das verdades universais que são o caminho para a prática do bem e da virtude.

Assim, Nietzsche aponta para uma reviravolta no modo que lhe é próprio de entender o que é filosofia:

³⁷ Em *O Anticristo*, Nietzsche apresenta Cristo como um “idiota”, no sentido grego da palavra. Diz ele, no que se refere a Cristo: “já a palavra “cristianismo” é um mal entendido — no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz” (AC/AC, §39, tradução: PCS). Mas em *Aurora* o apóstolo Paulo aparece como o fundador do cristianismo e nesse sentido ele é considerado o primeiro cristão (M/A, §68).

³⁸ Frase atribuída ao poeta grego Píndaro (516 a 438 a.C.) (Píticas, II, 72).

— filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas — a procura por tudo o que é estrangeiro e problemático na existência, por tudo aquilo que até agora foi exilado pela, moral. De uma longa experiência que me foi dada por tal andança pelo proibido, aprendi a considerar as causas pelas quais até agora se moralizou e idealizou, de modo muito diferente do que seria desejável (EH/EH, Prefácio, §3, tradução: RRTF).

Nietzsche se vê, então, como um contraponto implacável à moralização do mundo. Talvez seja isso o que permite a ele, em *O Crepúsculo dos ídolos*, afirmar por exemplo que *O nascimento da tragédia* foi o primeiro momento de sua transvaloração de todos os valores. Em alguma medida, seu intento belicoso contra a moral socrático-platônico-cristã está posto desde sua primeira obra. Em *Ecce homo* Nietzsche examina, então, porque e como se dá esse enfrentamento em termos de práticas de guerra.

O filósofo resume suas práticas de guerra em quatro pontos. Para ele, cada uma destas práticas possui sua razão de ser em sua fisio-psicologia e na própria questão que elas evocam. A primeira prática é não envolver-se com causas que não representam ameaça, que não lhe oponham resistência ou que não sejam realmente uma causa.

Primeiro: ataco somente causas vitoriosas — ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. (EH/EH, Por que sou tão sábio §7, tradução: PCS).

A segunda prática de guerra implica em não lutar as brigas de outros porque elas não lhe são próprias. Em alguma medida, as lutas que são suas são colocadas por seu tempo, por sua ascendência e por sua constituição fisio-psicológica. É importante notar a ênfase que Nietzsche dá ao seu comprometimento com o que lhe é próprio.

³⁹ A *maïeutica* socrática é o momento do "parto" das "idéias" ou da procura da verdade no interior do homem.

Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só — em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me compromettesse — este é o *meu* critério de justo obrar. (EH/EH, Por que sou tão sábio §7, tradução: PCS).

Ao enunciar a terceira prática, o filósofo ressalta a idéia de ter uma causa vitoriosa como adversária e de que ele, ao atacar pessoas, ataca na verdade um estado de miséria geral e dissimulado. Assim Nietzsche explica que as figuras históricas, alvo de seus ataques, oferecem visibilidade a um estado de coisas pouco visível, porque essas elas não se separam da interpretação de mundo que engendram.

Terceiro: nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à “cultura” alemã — apanhei essa cultura em flagrante... Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes. (EH/EH, Por que sou tão sábio §7, tradução: PCS).

O enunciado de sua quarta prática de guerra, no entanto, salienta que não combate por ódio ou ressentimento, não se trata de ataque à pessoa ou coisa que lhe tenha ofendido, mas do embate com o que lhe está em grau de igualdade tal que lhe constitui resistência. Dada a grandeza da tarefa de transvalorar valores e imprimir um novo sentido ao homem, Nietzsche acredita honrar àquele a quem se liga, mesmo quando adversário. Ao trazer a moral socrático-platônico-cristã como sua principal causa adversária, Nietzsche salienta que, da mesma forma que ele se constitui em oposição a essa moral sem que isso lhe dê espaço para escolha, seu adversário, o cristão, também é uma fatalidade. Com relação a tal fatalidade que o constitui, o filósofo abre travessão e guarda silêncio como quem não pode prescrever um dever-ser. Afinal, o filósofo acredita que não se deve atacar o

indivíduo por aquilo que é uma fatalidade de milênios (EH/EH, Por que sou tão sábio, §1).

Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra — não faz diferença para mim. Se faço guerra ao cristianismo, isso me é facultado, porque dessa parte nunca experimentei contrariedades e obstáculos — os mais sérios cristãos sempre foram bem-dispostos para comigo. Eu mesmo, um adversário *de rigueur* do cristianismo, estou longe de guardar ódio ao indivíduo pelo que é a fatalidade de milênios. — (EH/EH, Por que sou tão sábio §7, tradução: PCS).

Essa contraposição de que fala o filósofo, não se dá entre indivíduos, mas entre tipos. Isso porque se trata de uma oposição entre arranjos hierárquicos de afetos. Nesse sentido, Nietzsche se entende como tipo adversário dessa moral, uma vez que ele se narra como uma hierarquia de afetos que se choca diretamente contra ela. Portanto, ele é também uma fatalidade (EH/EH, Por que sou tão sábio, §1; Por que sou um destino, §1).

Assim, a contraposição a um estado de coisas expressada pelo título de *Ecce homo* e o pelo último parágrafo, trazem de modo positivo, o tipo ou o *pathos* filosófico característico do tipo forte. Nietzsche, nesse livro, pelo que acredita que sua obra representa para a história da humanidade, apresenta, no interior do combate com a moral socrático-platônico-cristã, o tipo Nietzsche.

Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo — de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido (EH/EH, Por que sou um destino, §1, tradução: PCS).

Em *Ecce homo* vemos, então, o narrar-se de um tipo que constitui-se num outro em relação ao tipo que assume o ideal que impõe a maldição à efetividade. Ou seja, em *Ecce homo* temos a apresentação de um tipo antitético ao socrático-

platônico-cristão e, por isso, capaz de transvalorar os valores daquele tipo que participa do *pathos* da moral socrático-platônico-cristã. Ao passo que, em *O Anticristo*, são investigados os tipos cristão, decadente, e mesmo o próprio Cristo, em *Ecce homo* é o próprio “transvalorador” que se dá a conhecer.

Mas é preciso nos atentar para o fato de que Nietzsche não publica *O Anticristo* logo após sua redação⁴⁰. Ele até chega a mandá-lo para o editor, mas detém sua publicação para primeiro escrever e dar ao público *Ecce homo*. Se a um olhar que abarque as duas obras, a contraposição entre tipos fica evidente, a um olhar que se detenha em *Ecce homo*, o “Nietzsche” que ali é narrado oferece-se justamente como a efetividade de um tipo que, por sua própria constituição, é essa oposição ao tipo cristão.

Aquelas exigências que se colocam a um homem para que ele se constitua no tipo capaz de irmanar a má consciência com os ideais hostis à vida que constam do parágrafo vinte e quatro de *Para a genealogia da moral* reaparecem no terceiro parágrafo do prefácio de *Ecce homo*. Lá, pela primeira vez, Nietzsche reconhece que essas exigências são satisfeitas em seus próprios escritos:

— quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar da altitude, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão o perigo de se resfriar não é pequeno. O gelo está perto, a solidão é descomunal — mas com que tranqüilidade estão todas as coisas à luz! Com que liberdade se respira! Quanto se sente abaixo de si! (EH/EH, Prefácio, §3, tradução: RRTF).

Em especial, um dos possíveis títulos pensados para *Ecce homo* — *O espelho. Ensaio de uma autoavaliação* — nos parece corroborar a hipótese de *Ecce homo* como uma obra dedicada a perscrutar um tipo. Se ao longo de sua obra, os mais diversos personagens passam pelo crivo da sua crítica, ele se debruça agora

⁴⁰ *O Anticristo* só virá a público em 1895, como parte das obras completas do filósofo, numa publicação de responsabilidade de sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche, portanto quando Nietzsche não escreve mais.

sobre o próprio tipo. Vale frisar que não é gratuito esse debruçar, o que o filósofo parece pretender é instaurar uma contenda no plano das valorações com o tipo cristão.

Ele se narra, nesse momento, como a oposição à monstruosidade da idéia de um deus na cruz. Essa imagem de um deus pregado na cruz que é o símbolo do cristianismo, sintetiza para Nietzsche o caráter doentio dessa religião. Caráter esse de negação da efetividade.

Assim, o que nos interessa é o que Nietzsche concebe como ponto de parada de seu próprio filosofar. Se voltarmos às diversas indicações do tipo forte que estão presentes na obra do filósofo (GM/GM, Primeira dissertação ou JGB/BM, §260, por exemplo), como a de afirmar a si próprio ou de criar novos valores afirmando a diferença a partir de si, *Ecce Homo* exige-nos, então, uma atenção especial. Nessa obra, é o tipo Nietzsche, ao que parece, considerado pelo próprio autor como possuidor de saúde, que se junta à galeria dos muitos tipos examinados por sua tipologia: Sócrates, Platão, Cristo, Napoleão, Wagner, Goethe. Cada um deles investigados genealogicamente em suas constituições afetivas, suas obras examinadas como algo que emerge do que é mais pessoal, da saúde ou da enfermidade da hierarquia afetiva na qual se constituem.

Não é exatamente a narração dos fatos particulares das várias fases da vida de uma pessoa ou personagem que vamos encontrar em *Ecce homo*. Em linhas gerais, essa obra tem a seguinte estrutura: um Prefácio; três capítulos iniciais cujos títulos dizem esclarecer habilidades do filósofo: “Por que sou tão sábio”, “Por que sou tão esperto”, e “Porque escrevo tão bons livros”; uma espécie de *intermezzo*, no qual o filósofo dedica um capítulo a cada uma de suas obras publicadas, tendo por título o mesmo das obras em questão, como se as passasse em revista e examinasse

também o estado hierárquico que as engendram: “O nascimento da tragédia”, “As extemporâneas” “Humano demasiado humano”, “Aurora”, “A gaia ciência”, “Assim falou Zaratustra”, “Para além de bem e Mal”, “Para a genealogia da moral”, “Crepúsculo dos Ídolos”, “O caso Wagner”; e um último capítulo intitulado “Por que sou um destino”. No primeiro capítulo da obra, “Por que sou tão sábio”, Nietzsche dedica-se a indicar sua natureza fisio-psicológica. Esta se caracteriza principalmente por não se colocar em relação à vida, mas se compreender como parte dela. Nesse sentido, constitui-se contraposição a toda fisio-psicologia que nega a vida.

Em “Por que sou tão sábio”, Nietzsche dá como resposta à pergunta-título o seu domínio da arte da guerra. Ele apresenta-se como um exímio estrategista, isto é, como possuidor da arte de aplicar, com eficácia, os recursos de que dispõe e de explorar as condições favoráveis que se lhe apresentam.

Assim, em “Por que sou tão esperto”, Nietzsche diz se dedicar ao que realmente importa ao homem: em contraposição à “salvação da alma” socrático-platônico-cristã, Nietzsche traz a redenção da efetividade.

Em “Por que escrevo livros tão bons”, Nietzsche reserva espaço para falar da recepção de obra antes de falar dos livros mesmos. Nietzsche encerra o livro como o capítulo “Por que sou um destino”. Nesse capítulo o filósofo traz como conclusão da obra a proposição que o coloca como um destino. Em outras palavras, dada sua constituição fisio-psicológica que marca sua “ascendência”, suas preocupações filosóficas estão voltadas para o que realmente importa: a fisiologia, seu senso psicológico, seus livros e as novas questões que eles trazem, além da transvaloração de valores que se processa nele como uma oposição ao cristianismo

e faz dele um destino, um extemporâneo ou o tipo capaz da transvaloração dos valores vigentes.

A imagem mais adequada para ilustrar o que faz o filósofo em *Ecce homo* nos parece ser a de uma radiografia de forças que agem ou configuram um estado de coisas e, como todo radiografar, momentânea. Se, a essa radiografia quiserem chamar de autobiografia, no sentido de um mapeamento do embate de forças que configuram uma vida dada, como definem biografia, algumas correntes da antropologia, isso não constitui num problema. O nome que queiram dar a isso importa pouco desde que fique claro seu caráter estratégico no combate ao “pathos” filosófico socrático-platônico-cristão. No entanto, é preciso observar que o filósofo, em *Ecce homo*, não diz estar escrevendo uma autobiografia. O que ele diz é que, ao completar quarenta e quatro anos e estando grato à sua vida inteira, narra para si a sua vida. Mesmo os diversos títulos pensados para a obra nos parecem trazer mais a idéia do captar momentâneo de um tipo agradecido à sua vida ou o examinar da hierarquia de valores em que se constitui. Vale reiterar que essa gratidão parece vir da visão trágica ou dionisíaca do mundo apresentada em *A gaia ciência*: “o desejo de destruição, mudança, vir-a-ser, pode ser a expressão da força repleta, grávida de futuro (meu *terminus* para isso, como se sabe, é a palavra ‘dionisíaco’)” (FW/GC, §370, tradução: RRTF). Esse radiografar age como que num duplo movimento, nessa radiografia em que o filósofo flagra seus afetos, ele oferece uma nova investida em sua luta contra os valores que depreciam a vida.

O próprio Nietzsche considera que talvez *Ecce homo* não tenha outro sentido senão o de expressar a oposição entre ele, Nietzsche, e o tipo cristão.

Não sou, por exemplo, nenhum bicho-papão, nenhum monstro de moral — sou até mesmo uma natureza oposta à espécie de homem que até agora se venerou como virtuosa. Entre nós, parece-me que precisamente Isso faz parte de meu orgulho. Sou um discípulo do filósofo Dioniso, preferiria antes ser um sátiro

do que um santo. Mas simplesmente leia-se este escrito. Talvez eu tenha conseguido, talvez este escrito não tenha nenhum outro sentido, do que trazer à expressão essa oposição, de uma maneira serena e humanitária (...). A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, com ela a humanidade mesma se tornou, até em seus mais profundos instintos, mentirosa e falsa — até chegar à adoração dos valores inversos àqueles com o quais, somente, lhe estaria garantido o prosperar, o futuro, o elevado direito a futuro (EH/EH, Prefácio, §2, tradução: RRTF).

No prefácio de *Ecce homo*, Nietzsche traz Dioniso como um deus filósofo e se diz um discípulo dele. A figura do deus Dioniso sempre esteve ligada à idéia de força no pensamento de Nietzsche (FW/GC, §370; GD/CI, “O que devo aos antigos”, §4) e, em *Ecce homo*, é a ele, que se explica como um *excesso de força*, que Nietzsche parece mais uma vez se filiar.

Fui o primeiro que levou a sério, para a compreensão do velho, ainda rico e até transbordante instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dioniso: ele é explicável apenas por um *excesso* de força (...). Pois somente nos mistérios dionisiacos, na psicologia do estado dionisiaco, expressa-se o *fato fundamental* do instinto helênico — sua “vontade de vida” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §4, tradução: PCS).

O *pathos* dionisiaco, em Nietzsche, é a afirmação da efetividade mesmo diante do terrível da existência. Essa visão trágica do mundo, que comporta a afirmação na destruição, só é possível graças a esse *excesso de força* que é esse *pathos*. O ato de destruir é parte desta visão e, por isso mesmo, a torna repleta de possibilidades de criação. Um dos critérios assumidos por Nietzsche para avaliar a força ou fraqueza de um tipo é possuir ou não a psicologia deste estado. Essa psicologia é a que cria valores que afirmam a efetividade e seu vir-a-ser.

A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do trágico (...) O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos — a *isso* chamei dionisiaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do trágico (...) *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser — esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*... (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §5, tradução: PCS).

É pela psicologia do *pathos* dionisíaco, presente em sua filosofia, que o filósofo acredita ser um seguidor daquele deus pagão. É nesse sentido que o filósofo pode, por vezes, identificar-se a Dioniso. Ele compreende que uma postura de afirmação da vida só é possível na tragédia grega, porque o deus Dioniso a inspira. Assim, também, ele vê em sua filosofia, mais uma vez, o reaparecimento da psicologia do trágico. Esse *pathos* dionisíaco serve como arquétipo tipológico para o tipo que enfrentará uma moral que nega a vida.

Nesse sentido, é que o procedimento genealógico nos parece atuante em *Ecce homo*. Por acreditar que ele é uma oposição real à moral socrático-platônico-cristã, uma vez que ele a desvendou como moral para além da religião, é que Nietzsche defende que seus valores brotam de um outro solo. Entendendo que por si só essa oposição já constitui uma reviravolta na história ocidental, é que o filósofo dedica-se a esclarecê-la, por mais que sua obra, na medida em que ataca essa moral, já o faça.

A desproporção, porém, entre a grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos, alcançou sua expressão no fato de que nem me ouviram, nem sequer me viram (EH/EH, Prefácio, §1, tradução: RRTF).

A própria oposição na qual Nietzsche se constitui faz com que ele se torne incompreensível à sua época. Pois o filósofo acredita que em sua época predomina um estado de decadência ou de desagregação de afetos que é atestado pela anuência a valores que negam a efetividade. Para que se compreenda um estado oposto a este é preciso tê-lo vivenciado. Mas, diante da ciência da inevitabilidade da oposição na qual ele se constitui e frente à incapacidade de seus contemporâneos para entender essa oposição, o filósofo se vê obrigado a narrar a hierarquia de afetos que a constitui.

Na antevisão de que dentro em breve terei de me apresentar à humanidade com a mais difícil exigência que jamais lhe foi feita, parece-me indispensável dizer quem sou eu (EH/EH, Prefácio, §1, tradução: RRTF)⁴¹.

Destarte é que Nietzsche mostra, em *Ecce homo*, a filiação de seus valores ao *pathos* filosófico dionisíaco e a oposição que essa filiação estabelece à moral socrático-platônico-cristã. Se o tipo Nietzsche tem seus pares, estes se encontram para além dessa moral.

Ao que parece, nos últimos dias de dezembro de 1888, Nietzsche pretendia fazer algumas modificações em *Ecce homo* que foram retiradas, após seu colapso, por sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche e por Peter Gast. Uma página com uma segunda versão ao parágrafo três de “Por que sou tão sábio” foi encontrada recentemente no espólio de Peter Gast e incorporada à nova edição por Mazzino Montinari. Essa página acrescenta à obra uma discussão que esclarece o que Nietzsche entende por grau de parentesco. Esse grau de parentesco, tal como tratado por Nietzsche, indica uma proximidade entre estados fisio-psicológicos que direcionam os afetos num sentido próximo ou parecido. Nesse sentido é que Sócrates e Platão são considerados tipos decadentes, eles coincidem fisio-psicologicamente (GD/CI, “O problema de Sócrates”, §2). Nietzsche, por sua vez, tem seus parentes em tipos fisio-psicológicos saudáveis.

É um estado fisiológico que configura uma psicologia do *pathos* dionisíaco que aproxima Nietzsche de Alexandre ou mesmo de Júlio César e é isso que o distancia, por exemplo, de Platão. É desse modo que acreditamos que o filósofo afirma nessa segunda versão do parágrafo três de *Ecce homo* que

todos os conceitos vigentes sobre grau de parentesco são um insuperável contra senso fisiológico (...) É com os pais que se

⁴¹ A tarefa a que o filósofo se refere nada mais é que o próprio projeto de transvaloração de todos os valores. Nietzsche acabara de escrever o primeiro livro, *O Anticristo*, que depois vem a ser considerado pelo próprio filósofo como o único livro do projeto.

tem menos parentesco: estar aparentados com eles seria o signo da vulgaridade. As naturezas superiores têm sua origem em algo infinitamente anterior, para chegar a elas foi preciso acumular, reter, reunir durante muitíssimo tempo... As grandes individualidades [Individuen] são as mais antigas: eu não entendo mas Júlio César podia ser meu pai — ou Alexandre, este Dioniso em pessoa [leibhefte]...”⁴² (EH/EH, Por que sou tão sábio, §3. Ed. Colli Montinari).

O próprio filósofo entende que seja herdeiro de uma tradição de pensadores tomados pelo *pathos* dionisíaco que apresentam certa aquiescência e celebração da vida mesmo ante seu caráter horrível. Nesse sentido é que seus contemporâneos lhe são completamente estranhos, na medida em que se julgam capazes de avaliar a vida. Em alguns momentos de sua obra, esse parentesco entre determinados estados fisio-psicológicos é explicado pela noção de lugar: tudo se passa como se esses estados marcassem a condição necessária para que a vida floresça em determinado lugar e para que ela pereça em outros.

Como exemplo da importância que a noção de lugar tem no pensamento nietzschiano, pode se recorrer ao episódio da visita que Nietzsche recebeu de um amigo, narrado em *Ecce homo* (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §4). Nietzsche conta que, o jovem Heinrich von Stein, ao passar três dias em Sils-Maria, foi como que transformado por um vendaval de liberdade⁴³. O filósofo explica que é à altura de seis mil pés acima de Bayreuth, na verdade acima de Wagner ou do wagnerianismo que o jovem encontra seu florescimento. Stein teria sido, então, lançado por Nietzsche talvez à sua própria altura, a um pensamento livre dos entraves ideológicos de sua época, presentes, segundo o filósofo, na obra de

⁴² Alexandre acreditava ser o próprio deus Dioniso. Nietzsche apresenta-se no prólogo de *Ecce homo* como discípulo de Dioniso, imbuído de *pathos* filosófico dionisíaco.

⁴³ O biógrafo Daniel Halévy salienta que a visita de Stein, é uma tentativa de reaproximar Nietzsche e o wagnerianismo. Ela alegra Nietzsche, por parecer corroborar a idéia de que, em “lugar” adequado, a vida floresce. O biógrafo salienta também que ainda que o jovem não realize tal visita a pedido de Cosima Wagner, ele o fez com seu consentimento. (HALEVY, Daniel. *Vida de Friedrich Nietzsche*. Trad. São Paulo: Jerônimo Monteiro Assunção, 19-)

Wagner, e, então o jovem recebeu asas. Para o filósofo é uma demonstração de força manter-se nessa altura, pois ela comporta também certo isolamento e gosto pela solidão. Tem-se, portanto, um exemplo da posição de destaque que a imagem de uma vida nas alturas ocupa na obra nietzschiana.

Nesse sentido, o jovem Stein, mesmo sem nenhum parentesco consanguíneo, pode ser considerado um parente próximo de Nietzsche, assim como figuras históricas de épocas distantes. No entanto, é possível também uma proximidade fisio-psicológica mesmo com parentes consanguíneos. O filósofo faz uso de sua ascendência familiar para introduzir o que ele considera sua dupla natureza. Nietzsche se vê tanto como decadência quanto como começo, nesse sentido ele é um ponto de inflexão na história da humanidade, ele participa de certo estado de decadência que é o de sua época, mas também constitui-se numa oposição a ele; seus quarenta e quatro anos, por outro lado, são o ponto de “inflexão” em sua vida, pois está morto como seu pai e ainda vive, como sua mãe, sabe se guardar, mas também possui a natureza de um guerreiro. Não há aí uma polaridade, mas a coexistência de diferentes aspectos, uma espécie de entrecruzamento de perspectivas possibilitado por suas vivência. Assim, o filósofo acredita entender tanto da decadência quanto da plenitude da vida.

Desse modo, Nietzsche ilustra, com a figura de seu pai, a possibilidade de um parentesco até mesmo com o que não existe mais, por estar morto. Ele afirma que, ter tido tal pai dá a ele a possibilidade de experimentar “do mais baixo degrau da escada da vida” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §1, tradução: RRTF). O filósofo afirma possuir uma dupla ascendência, que ele expressa em forma de enigma na figura da mãe que ainda vive e do pai que está morto.

Nietzsche diz ter chegado ao ponto mais baixo de sua vitalidade aos trinta e seis anos, assim como o seu pai. Suas fortes dores de cabeça e a proximidade com a cegueira, são consideradas por Nietzsche tanto como sintoma de *décadence* como oportunidades em que se pode fazer experimentos com a doença, ou seja, fazer o experimento de olhar para a saúde com os olhos do decadente.

A partir da ótica do doente, olhar para os conceitos e valores *mais sadios* e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica*, olhar para baixo e ver o secreto trabalho do instinto de *décadence* — esse foi meu mais longo exercício, minha experiência propriamente dita, e, se é que em algo, foi nisso que me tornei mestre. Está agora em minhas mãos — tenho mãos para isso — *trans trocar perspectivas*: primeira razão pela qual para mim somente, talvez, é possível em geral uma “transvaloração dos valores” (EH/EH, Porque sou tão sábio, §1, tradução: RRTF).

Os momentos de doença são, para Nietzsche, sintomas de desagregação da hierarquia de afetos que constitui o humano. Desse modo é que, tanto a doença orgânica quanto certa propensão ao pensamento dialético são consideradas pelo filósofo, como diferentes sintomas para uma possível desagregação de afetos.

em meio aos martírios que trazem consigo uma ininterrupta dor de cabeça de três dias, acompanhada de um cansativo vômito catarral — eu possuía uma clareza de dialético *par excellence*, e pensava, até o fim, com muito sangue frio, coisas para as quais, em condições mais sadias, não sou alpinista, nem refinado, nem *frio* o bastante. Meus leitores sabem, talvez, em que medida considero a dialética como sintoma de *décadence*, por exemplo, no mais célebre de todos os casos: no caso de Sócrates. (EH/EH, Por que sou tão sábio, §1, tradução: RRTF)

Órfão aos cinco anos, Nietzsche diz ter herdado do pai a capacidade para transtocar perspectivas. Assim como sua mãe traz um estado de coisas próprio à sua época, um manter-se vivo característico do que se resguarda da vida, o pai lhe permite outros ângulos de visão, fazer experimentos com a doença, por exemplo, e até a possibilidade do superá-la. Diz o filósofo:

— Vejo como grande privilégio haver tido tal pai: parece-me mesmo que assim se explica tudo o mais que possuo em privilégios — a vida, o grande Sim à vida *não* incluído.

Sobretudo, que não me seja preciso aspirar, mas tão somente esperar, para transtocar involuntariamente um mundo de coisas mais elevadas e delicadas: lá estou em casa, minha mais íntima paixão torna-se lá somente livre. Que eu tenha pago quase com a vida esse privilegio não é, certamente, um negócio injusto. — Para compreender um pouco que seja o meu Zarathustra, é necessário talvez estar em condição semelhante à minha — com um pé *além* da vida... (EH/EH, Por que sou tão sábio, §3, tradução, PCS).

Se o sim à vida vem do *pathos* dionisíaco presente no tipo Nietzsche, o transtocar perspectivas é herança do pai. Assim como seu pai, Nietzsche leva uma vida atormentada pela doença, mas é nela que o filósofo diz ter tido a oportunidade de ver por diferentes perspectivas (EH/EH, Porque sou tão sábio, §1). Nietzsche se apresenta, assim, como a sobrevida após a morte prematura do pai. E faz isso do mesmo modo em que se equipara a tipos fortes. Sua mãe é o contraponto a uma saúde delicada. Ela, que está viva, como sua época, nega sua transitoriedade e possui caráter compassivo, por isso, ela lhe é insuportável.

Em vez de se considerar decadente por experimentar tanto estados doentios quanto estados sadios, é justamente esse transpor de um estado para o outro que dá ao filósofo a medida de sua saúde. Sua postura difere diametralmente daquela que divide o humano em partes antagônicas, que considera o corpo apenas como parte do humano, passível de adoecer e de se degenerar, e resguarda a alma ou o intelecto como se constituíssem algo de outra natureza que escapasse da doença. Tudo isso, diria Nietzsche, se passa com se a frieza da mente, que consegue pensar dialeticamente, não fosse também uma doença.

Nietzsche usa, assim, de dados biográficos como a doença que o acometia para explicar certas “intuições” que ele tem para aquilo que ele considera ser problemas fundamentais. A partir de sua doença de caráter orgânico, o filósofo diz nunca ter experimentado de perturbações doentias que acometessem o intelecto (EH/EH, Por que sou tão sábio, §1), ele percebe uma condição fisio-psicológica

saudável que passa por estados enfermos e convalescentes, mas os vivencia como experimentação. Ele transfigura sua doença em filosofia e, desse modo, encontra acesso a esses problemas fundamentais que são a fisio-psicologia. A partir de sua doença, o filósofo encontra terreno propício para pensar, não mais nos termos de verdade e mentira da tradição socrático-platônico-cristã, mas nos termos de saúde e doença.

Algo que Nietzsche procura salientar, ao longo de *Ecce homo*, é que, na constituição de seu pensamento, a importância da fisio-psicologia advém do papel exercido pelas vivências do filósofo. É do interior de sua vivência que emerge sua reflexão e é devido à sua doença que Nietzsche efetivamente experimenta diferentes perspectivas sobre a saúde e a doença, ou seja, pensa. A doença dá ao filósofo uma nova perspectiva, ou, nesse caso, um novo critério para o pensar. Ao invés de pensar na correção ou na incorreção de um raciocínio, em sua verdade ou mentira, Nietzsche pode se colocar a partir da saúde ou da doença. Em última instância, são observações a respeito desses estados que permitem ao filósofo falar em uma filosofia marcada pela degeneração da vida e uma outra possivelmente marcada pela abundância dela.

Nesse contexto, quando Nietzsche se refere à doença que o faz errar à procura de clima favorável, a fim de que a vida floresça; à importância do que se ingere, na medida em que a boa digestão participa da vida abundante; ao álcool que, por ele, é recusado como nocivo à saúde e ao cuidado com sua distração, ele o faz em chave dupla. Por um lado, ele salienta a importância da vida que se leva para se tornar naquilo que se é: a vida cotidiana é que nos coloca questões e é a partir dela que surge qualquer forma de pensamento. Por outro lado, ele apresenta o critério para dizer quais questões são mais relevantes. Esse critério leva em consideração a

saúde ou a doença do tipo, porque estes dois estados estão diretamente relacionados com o surgimento e o encaminhamento dado a essas questões. Uma vez que todas as questões são perspectiva e elas nascem de diferentes estados fisio-psicológicos, a condição da qual elas emergem é o critério nietzschiano para dizer quais são preferíveis.

Em alguma medida, Nietzsche desloca sua atenção do peso dado às questões levantadas pelos filósofos para concentrar-se nas fisio-psicologias que as engendram. Em *Ecce homo*, Nietzsche recorre ao mesmo modo de investigação, ou seja, mostra paralelismos entre os valores que ele atribui e o corpo que os profere. Em outras palavras, ele investiga as condições em que tais valores foram criados, sua significação e sua procedência. Tudo isso busca, dentro do universo conceitual nietzschiano, avaliar a relevância ou não das questões apresentadas a partir da afirmação ou negação da efetividade. Assim, Nietzsche debruça-se sobre seu próprio pensar: o tipo de constituição fisio-psicológica a que ele atende.

Levando-se em conta que o valorar é engendrado pelo corpo, como forma de efetivação da luta entre afetos, todas as coisas consideradas “pequenas” ou de menor valor até então (alimentação, clima, lugar, diversão, em suma, tudo o que é próprio a uma fisio-psicologia e que a afeta de algum modo) tornam-se de grande importância.

Apesar de Nietzsche, em *Ecce homo*, não se referir diretamente a Sócrates, é inevitável lembrar que, no *Crepúsculo dos ídolos*, o fascínio que o filósofo grego provocava na sua época é explicado pelo fato de ele parecer ser um médico ou um salvador. Sócrates pretendia trazer o remédio para o mal que acometia o vivente e prometia curá-lo desse mal. Nietzsche acredita que Sócrates considerava que a vida era um mal que se deveria abandonar. Sócrates, como um tipo, mostra-se doente ao

negar a vida, pois “‘Sócrates não é um médico’, disse para si em voz baixa, ‘apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...’”(GD/CI, O problema de Sócrates, §12, tradução: PCS). Na esteira dessa concepção da vida como um mal, está a moral cristã que prega que uma atitude ascética seja virtuosa. Essa postura, por se mostrar enaltecadora do estancar da vida, é considerada por Nietzsche como um sintoma que aponta para um arranjo de afetos doente.

Nietzsche salienta, então, a importância de se escolher o remédio certo e de saber medicar-se. Numa situação de doença, quanto menos veneno se revolve, menos se agrava a doença. Nesse contexto, Nietzsche mostra-se sadio por não lançar mão do remédio do decadente, que é, em última instância, a necessidade de curar-se da vida. Mesmo em seus momentos de doença, a decadência não o acomete por inteiro, é apenas em um de seus possíveis ângulos de visão. Segundo Nietzsche, a doença não o afeta a ponto de ele negar a vida e de buscar estancá-la. Tal noção só é possível porque, em Nietzsche, não há uma distinção entre corpo e intelecto.

Pois, sem contar que sou um *décadent*, sou também seu oposto. Minha prova disso é, entre outras, que instintivamente, contra os estados ruins, escolhi sempre os remédios *certos*: enquanto o *décadent* em si escolhe sempre os remédios que lhe são prejudiciais. Como *summa summarum* eu era sadio; como ângulo, como especialidade, eu era *décadent*. Aquela energia para isolar-me e dissociar-me absolutamente de condições habituais, a coação contra mim, de não mais deixar cuidar, servir, *medicar* — denuncia a incondicional certeza instintiva sobre *o que*, naquele tempo, era necessário mais que tudo. Tomei-me em mãos, curei a mim próprio: a condição para isso — todo fisiólogo o admitirá — é *ser sadio no fundamento* (EH/EH, Por que sou tão sábio, §2, tradução: RRTF).

Da forma como Nietzsche entende, o humano é todo corpo ou um arranjo hierárquico de afetos, e como tal possui certa condição fisio-psicológica que pode eventualmente sofrer uma desagregação de afetos. A hierarquia dos afetos pode tanto superar um perecimento momentâneo revertendo-o em mais saúde quanto

sucumbir à doença. Aquele que possui uma hierarquia forte o bastante para superar os momentos de enfermidade, sem necessitar negar a vida, é tido por Nietzsche como o tipo saudável e o que necessita negá-la, o doente. Feita tal distinção do que seja um tipo saudável, Nietzsche diagnostica, ao final do segundo parágrafo de “Porque sou tão sábio”, e diagnostica: “eu sou o reverso de um *décadent*: pois acabo de *me* descrever” (EH/EH, Porque sou tão sábio, §2, tradução: RRTF).

Nietzsche parece ver que uma prova de que ele possui saúde forte, condição necessária para irmanar a má consciência aos ideais hostis à vida, reside no fato de que, mesmo passando por diversos periclitamentos, ele doa sentido à vida e se mantém fiel a ela. Só uma constituição de afetos fortemente hierarquizada consegue não perecer frente aos horrores da vida e ainda fortalecer-se nas diversas perspectivas que ela lhe oferece. Possuindo tal saúde, Nietzsche acredita ter passado pelos mais diferentes estados, até mesmo o da doença, sem se contaminar. Não o fez desconsiderando a doença, mas tornou-se mais sadio por meio dela.

A enfermidade, vista com desconfiança pelo homem moderno, até mesmo como castigo, aos olhos do filósofo alemão, ou do tipo “saudável no fundamento”, aparece como motivo de regozijo por lhe permitir as mais diversas perspectivas e, de certa forma, até mesmo a da saúde: “estar livre do ressentimento, estar esclarecido sobre o ressentimento — quem sabe até que ponto também nisso devo ser grato à minha longa enfermidade” (EH/EH, Porque sou tão sábio, §6, tradução: PCS). Essa propensão a não se contaminar pelos estados de doença, vista como sintoma de saúde, sinaliza sua fisio-psicologia como reversa à decadência.

Nietzsche considera o “não se deixar cuidar”, servir, medicar, anestesiarse, falsificar seu estado, como um sintoma de uma forte hierarquia de afetos. Mais uma vez, a doença parece ter tido sua importância: “o instinto do auto-restabelecimento

proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo” (EH/EH, Porque sou tão sábio, §2, tradução: RRTF). É possível reconhecer um tipo bem logrado, segundo o filósofo, pelas escolhas que este tipo faz. Ele “só encontra sabor naquilo que lhe é compatível” (EH/EH, Porque sou tão sábio, §2, tradução: RRTF).

O filósofo acredita que sua dupla experiência entre a saúde e a doença repete-se em sua natureza em todos os aspectos (EH/EH, Porque sou tão sábio, §3). Ela permite-lhe várias perspectivas, como por exemplo, a de alemão e a de bom europeu, perspectivas que, para o filósofo, são mutuamente excludentes. Viver no limite entre a saúde e a doença, ter de experimentar a degenerescência até quase à cegueira, até quase à morte, é o preço que Nietzsche paga por se tornar o que ele é e pela sua capacidade de transtocar perspectivas. Esse espaço limítrofe, que lhe permite esse transtocar perspectivas, constitui a condição que lhe é mais própria.

É desse modo que Nietzsche pode afirmar que a enfermidade o fez livre do ressentimento, ela lhe possibilitou diferentes perspectivas sobre a vida, tais como a perspectiva de um tipo são, que pode esbanjar vida; a do enfermo que se acha debilitado e a do convalescente que precisa guardar forças. O mais importante de vivenciar essas diversas perspectivas é poder, a partir de cada uma delas, olhar para as outras. Nietzsche pergunta, então, como não poderia ele ser grato à vida depois de ter experimentado um enfraquecimento vital e por meio dele a possibilidade de uma outra visão sobre a existência: “o problema não é exatamente simples: é preciso tê-lo vivido a partir da força e a partir da fraqueza” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §6, tradução: PCS). Assim, a doença que acomete o filósofo, é tida por ele, como importante chave de compreensão de seu pensamento.

Essa sabedoria se mostra crucial numa série de coisas aparentemente desconexas: na forma como enfrenta as dificuldades de publicação e mesmo de

acolhimento de sua obra; na vida familiar um tanto conturbada; e na forma como lida com sua doença. O sintoma de uma saúde forte passa por escolher o medicamento certo para tudo isso, ou seja, pela escolha afetiva do que eleva a vida e pelo amor incondicional do que se é, em suma o “amor *fatti*”, amor incondicional ao *fatum* inteiro de sua existência, em oposição ao ressentimento.

Em certo momento, o próprio Nietzsche enuncia a natureza guerreira como condição de para uma “natureza forte”. Diz ele: “*poder* ser inimigo, ser inimigo — isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §7, tradução: PCS). A primeira coisa a observar é que Nietzsche acredita possuir tal condição. O tom do livro é dado desde seu início pela oposição que o filósofo constitui ao tipo de homem que a moral socrático-platônico-cristã venerou. Nesse movimento, Nietzsche disserta não mais sobre suas “andanças” por diferentes estados, mas sobre sua natureza guerreira. Esse movimento é importante ao filósofo porque marca o caráter positivo de sua filosofia, seu pensar não obedece ao cânone ocidental da refutação, mas passa pela contraposição, pelo que, a partir de um outro lugar, se pode fazer.

É preciso poder ser inimigo, possuir uma natureza forte o suficiente, para buscar o que lhe resiste. Na apresentação de si, enquanto tipo, Nietzsche se identifica, portanto, como uma luta específica. Essa natureza forte

necessita de resistências, portanto *busca* resistência: o *pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza (...) pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo (...) — subjugar adversários *iguais* a nós... igualdade frente ao inimigo — primeiro pressuposto para um duelo *honesto* (EH/EH, Por que sou tão sábio, §7, tradução: PCS).

Podemos dizer que o “problema” adversário de Nietzsche é a desvalorização da vida. Mas a escolha dos problemas está no âmbito da constituição afetiva do filósofo. A igualdade que Nietzsche parece ver entre ele e o cristianismo é a

capacidade de imprimir um sentido à humanidade. Mesmo em se tratando do ideal ascético, a moral socrático-platônico-cristã foi capaz de dar um sentido a existência do homem (GM/GM, III dissertação). Nietzsche também propõe uma nova perspectiva à humanidade: o “sentido da terra”. Com o enfrentamento dessas perspectivas encontra seu adversário na moral socrático-platônico-cristã. O espírito de vingança que se manifesta no ressentimento é a resistência de que necessita o *pathos* guerreiro de Nietzsche.

Assim, em *Ecce homo* temos o próprio Nietzsche como lente de aumento para certo estado de coisas possíveis. Nessa obra, o filósofo traz à cena o tipo que desfere os golpes contra aquela moral a que ele se opõe e a constituição que o enseja. Ao mesmo tempo em que se apresenta como guerreiro, ele também indica sua guerra e a forma como enfrenta seus adversários.

No parágrafo oito de “Por que sou tão sábio”, Nietzsche indica outro traço de sua natureza e salienta a dificuldade imposta por esse traço em seu trato com os homens. O filósofo afirma que possui antenas psicológicas que o fazem perceber fisiologicamente as “entranhas de cada alma”. Esse traço é o que possibilita contrapor a psicologia racional à fisio-psicologia. Nietzsche diz que nisso está envolvido certo instinto de pureza, esse instinto lhe permite perceber onde se apresentam naturezas que tendem ao declínio, mas ele também condena o filósofo à solidão.

Por perceber tão claramente o arranjo afetivo que constitui os homens, o risco que se corre de se sentir nojo por eles, dado o caráter doentio deles, é grande. Nietzsche fecha, então, o parágrafo oito de “Porque sou tão sábio” com as palavras de Zarathustra que mais uma vez evoca a imagem de um lugar alto que lhe coloca o suficientemente acima do homem de forma a não deixar que ele se contamine ou

mesmo sinta nojo pelo caráter doentio desse homem — “como me libertei do nojo?” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §8, tradução: PCS) — pergunta Zaratustra, — “Tive de voar às grandes alturas para de novo encontrar a nascente do prazer!” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §8, tradução: PCS).

Por sua natureza oposta a esse estado de coisas, natureza esta que perece em condições impuras, o comércio com os homens, ou com esse tipo de homem presente em sua época, é uma prova de paciência que pode até mesmo adoecer as naturezas mais fortes. Para usar uma imagem cara ao filósofo, o nojo pode prejudicar o estômago, isto é, tornar difícil àquele que o sente a visão de algum sentido no humano ou tornar doente aquele que entra em contato com ele. Nietzsche explica então como se constitui sua humanidade: ela é uma contínua superação de si mesmo. Nietzsche não compartilha desse estado de coisas declinantes, mas diz que se supera ao suportar que o homem sinta, em seu caráter doentio, sua humanidade. A solidão torna-se, com isso, um meio de retornar a si ou de afastar-se desse estado de coisas declinantes e recuperar a saúde.

É necessário afastar-se das noções comuns de humanidade. Elas trazem em seu bojo uma necessidade de igualdade e de nivelamento que é doentia por querer igualar arranjos de afetos que são singulares. Em suma, o que está em jogo é a forma de tratar o humano e, mais que isso, de perceber como esse tratamento se opera. Consegue-se ver melhor tais noções de humanidade a certa distância, em especial, é possível ver como se deu seu surgimento e sua necessidade de nivelamento. Em contato com o homem doente, o perigo de sentir nojo dele mostra-se o maior dos perigos a uma constituição forte, porque esse nojo pode significar que se está contaminado pela doença que leva a negar a efetividade.

Junto da sua época, Nietzsche vê-se como alguém fora de seu tempo. Apesar de reconhecer certo parentesco com tipos distantes no passado, Nietzsche considera que seu tempo ainda está por vir. Por tudo isso o filósofo se considera um extemporâneo, sua época ainda não possui ouvidos para seus pensamentos. Isso talvez pode explicar por que, em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche fala em um homem do futuro. Mas, assim como toda ascendência diz muito sobre quem se é, os problemas que se tem nascem a partir do que se vivencia, ou seja, a partir de sua época, mesmo que só se vá ouvi-lo muito tempo depois. Assim, em “Por que sou tão sábio”, a noção de solidão traz de volta a idéia de uma idade madura e a de que o filósofo teria superado o nojo provocado pelo homem doente na afirmação de si. Isto está presente numa espécie de nota que o filósofo coloca entre o prefácio e o primeiro capítulo.

Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não é somente o cacho que se amarela, acaba de cair um raio de sol sobre minha vida: olhei para trás, olhei para a frente, nunca vi tantas e tão boas coisas de uma vez. Não foi em vão que enterrei hoje meu quadragésimo quarto ano, eu podia enterrá-lo — o que nele era vida, está salvo, é imortal. O primeiro livro da transvaloração de todos os valores, as canções de Zarathustra, o *Crepúsculo dos ídolos*, meu ensaio de filosofar com o martelo — tudo isso são presentes desse ano e, aliás, do seu último trimestre! Como não haveria eu de estar grato a minha vida inteira? — E por isso me conto minha vida (EH/EH, Exergo, tradução: RRTF).

A partir do momento em que há uma contraposição ao “dever ser” do homem, abrem-se, para o humano, inúmeras possibilidades de configuração. No tipo forte que se narra em uma época doente encontra-se uma espécie de transvaloração de valores. No parágrafo oito de “Por que sou tão sábio”, Zarathustra convida aos que são aptos a morarem na altura a partilharem de sua morada. Zarathustra incita, assim, que esses tipos vivam, como ventos fortes, acima dos impuros: “vizinhos às águias, vizinhos à neve, vizinhos ao sol: assim vivem ventos fortes” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §8, tradução: PCS).

Em suma, tudo o que afeta o vivente entra, segundo Nietzsche, na constituição de seu pensamento. “Todos os preconceitos vêm das vísceras. — A vida sedentária — já o disse antes — eis o verdadeiro *pecado* contra o santo espírito. —” (EH/EH, Por que sou tão esperto, §1, tradução: PCS). Mas, àquele que acredita saber o que “deve ser”, qualquer extravio no caminho constitui-se num problema, num sofrimento ou numa espécie de condenação. Ao passo que para aqueles que desconhecem sua tarefa “possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiantamentos, as ‘modéstias’, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa” (EH/EH, Por que sou tão esperto, §9, tradução: PCS). Tudo isso entra na constituição do que se é e constitui-se numa tarefa. Ainda em contraposição ao “conhece-te a ti mesmo” receitado por Sócrates, Nietzsche oferece a prudência do esquecer-se para permitir-se vir-a-ser. O tipo Nietzsche não coloca para si a meta de ser um destino, mas se descobre enquanto tal. Nesse caso, os impulsos desinteressados “trabalham a serviço do *amor de si*, do *cultivo de si*” (EH/EH, Por que sou tão esperto, §9, tradução: PCS).

Para o filósofo, é preciso manter a consciência livre de qualquer imperativo. As coisas pequenas e singulares só ganham sentido quando aparecem como tarefa, mas para isso têm de se configurar num todo constituído. Nesse sentido é que Nietzsche lê sua vida com uma afirmação incisiva: para um transvalorador dos valores, papel que ele acredita desempenhar, toda a sua vida, incluindo suas dificuldades, parece-lhe necessidades suas, ele conhece sentido e valor de cada coisa que lhe aconteceu. Assim Nietzsche reconhece:

Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar; nada “conciliar”; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos — esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e arte de meu instinto. Sua *tutela suprema* revelou-se de tal maneira forte que não pressenti

sequer o que em mim crescia — que todas as minhas capacidades *brotavam* um dia subitamente maduras e em sua perfeição última (EH/EH, Por que sou tão esperto, §9 tradução: PCS).

Nietzsche encerra *Ecce homo* com a mesma oposição com que ele o começou. Na frase e parágrafo final da obra, como que para sintetizar a oposição entre o tipo Nietzsche e a os tipos que primam por uma moralização do mundo, o filósofo pergunta: “— Compreenderam-me? — *Dioniso contra o crucificado...*” (EH/EH, Por que sou um destino, §9). Não é diretamente Nietzsche, como tipo, que aparece nessa oposição, mas algo que inclui o tipo Nietzsche entre os tipos que possuem saúde, que são fortes o suficiente para afirmar a vida. É o *pathos* filosófico dionisíaco, que marca a contraposição no final do livro.

A visão de Dioniso como um deus filósofo, que aparece já, no parágrafo dois do prefácio é resgatada ao final do livro, com a frase final da obra. Ela parece sintetizar as diversas contraposições que surgem ao longo da obra: Zaratustra *versus* ‘sábio’, ‘santo’, ‘salvador do mundo’, ou outro decadente (EH/EH, Prefácio, §4); filósofo Dioniso *versus* monstro moral; dicotomia *versus* oposição (EH/EH, Prefácio, §4); exigência de crença *versus* fatalidade; expressão do que se é *versus* comunicação (EH/EH, Prefácio, §4); contradizer *versus* negar; santo *versus* sátiro; melhoradores da humanidade *versus* Nietzsche; mundo verdadeiro *versus* mundo aparente; mundo forjado ou ideal *versus* efetividade e por fim Dioniso contra o crucificado.

Ecce homo parece cumprir, a um só tempo, duas das exigências da filosofia de Nietzsche. Essa obra dá conta de expressar a oposição a um estado de coisas, ou seja, oposição que tipo Nietzsche faz à divinização de valores opostos à efetividade e ao mesmo tempo se constitui num escrito que condiz com essa nova posição que afirma a efetividade. Isso porque, em *Ecce homo*, o filósofo não refuta ideais e não

apresenta verdades no sentido canônico do termo, ele apenas conta-se, narra-se e dá expressão a uma série de estados fisio-psicológicos que o levam a ser um adversário da moral socrático-platônico-cristã.

Acreditamos encontrar nessa obra o procedimento genealógico que busca esclarecer a procedência e a hierarquia de valores de um determinado arranjo de afetos. Em *Ecce Homo*, se faz presente uma constituição hierárquica de afetos com sentido e valor bem determinados. Essa constituição, ao afirmar o vir-a-ser distingue-se por seu estado fisio-psicológico saudável. Ou seja, o livro é, a nosso ver, uma obra dedicada à apresentação de “Nietzsche” como um tipo que segundo o filósofo alemão é bem logrado, um tipo saudável, o tipo que é discípulo de Dioniso, o deus filósofo.

Conclusão

A análise que fizemos de *Ecce homo*, a partir do arsenal fornecido pelo próprio Nietzsche ao longo de sua obra, coloca-nos, de uma forma incisiva, diante de algo salientado pelo filósofo em todo seu período de maturidade, ou seja, da filosofia como confissão pessoal de seu autor. O autor em questão não é o sujeito à moda cartesiana, mas é o efetivar-se da pugna de afetos numa dada hierarquia. Essa hierarquia, por sua vez, está em pugna com outras hierarquias, que igualmente afirmam-se e com isso lhe opõe resistência. A isso equivale dizer que, se por um lado *Ecce homo* ganha sentido à luz dos escritos de Nietzsche que são anteriores a ele, por outro lado, sua obra só encontra sentido a partir do tipo Nietzsche, ou seja, do arranjo afetivo em que ele se constitui ou na fisio-psicologia que o inscreve no cenário de interpretações afetivas (EH/EH, Porque sou tão sábio, §3).

Nietzsche esmiúça, assim, sua filosofia a partir do procedimento genealógico. Por meio desse procedimento, investiga a proveniência dos valores nela expressos, isto é, o arranjo de afetos de que eles são provenientes, se arranjos fortes, no sentido de uma hierarquia estruturada, ou se de arranjos fracos, no sentido de arranjos à beira do perecimento, e com isso apresenta o tipo Nietzsche.

Mais que apresentar os gostos ou necessidades do filósofo alemão, *Ecce homo* ilustra como, para Nietzsche, suas vivências e sua filosofia são indissociáveis. Questões referentes ao corpo, à saúde e ao fisio-psicológico, que perpassam toda sua obra, emergem da própria condição fisio-psicológica “Nietzsche”. Assim como, a duplicação de mundos, o desprezo pelo corpo, pela finitude e pela própria vida, foram tomados como sintomas da disposição hierárquica dos impulsos de cada filósofo, o procedimento genealógico investiga de que tipo de arranjo afetivo

emerge a postura filosófica de Nietzsche. Esse filósofo entende que as especificações de um tipo forte são possuir saúde o suficiente para não negar a vida, para não necessitar criar outra realidade que o redima dessa. Isso permite que ele veja a si mesmo como discípulo de Dioniso, um deus filósofo.

Apesar de compartilhar com outros tipos apontados por ele mesmo, como por exemplo, com Goethe, deste estado de coisas em que a vida floresce, o que lhe permite afirmar certo grau de parentesco entre eles, Nietzsche acredita se constituir num novo tipo. Isso porque ele se coloca a partir de problemas próprios de sua época, que lhe dizem respeito de modo muito pessoal.

Assim, na própria importância que concede às questões consideradas menores, sem valor para a moral socrático-platônico-cristã, Nietzsche se reconhece como o oposto do tipo decadente ou como a vida que vingou: só encontra sabor no que lhe é salutar, inventa seus próprios meios de cura, seleciona, esquece, reage a toda sorte de estímulos, descrê da culpa e afirma a diferença.

O filósofo afirma que, ao desprezar o mundo em nome de uma realidade supra sensível, os desprezadores do corpo se esqueceram de que é a partir dele que falam, não há como se subtrair ao corpo. Isto, em alguma medida, já está dito em *Assim falava Zaratustra*: “até na vossa insensatez e no vosso desprezo, ó vós que desprezais o corpo, servis o vosso Si Próprio. Digo-vos eu: é mesmo o vosso Si Próprio que quer morrer e se desvia da vida” (Za/ZA, Dos Desprezadores do Corpo). Desse modo, Nietzsche desloca a questão da “salvação da alma” para a naturalização do humano, que, como vimos em Nietzsche, se dá a partir de sua concepção de natureza como vir-a-ser.

Percebe-se, portanto, que, para o filósofo, *Ecce homo* expressa a oposição constitutiva do efetivar-se de seus afetos e o modo como estes se fazem presentes

em seu pensar. Nietzsche compreende, então, que o exame de uma dada filosofia passa pelo exame da fisio-psicologia que a constitui. É isso que procuramos demonstrar. Tomamos para tanto, como ponto de partida, a primeira seção de *Para além de bem e mal* e a obra *Para a genealogia da moral*, procurando mostrar como, nessas obras, Nietzsche conquista elementos para pensar o humano, não mais como um conceito universalizante, mas a partir de uma tipologização deste. Efetuamos, assim, o exame de *Ecce homo*, para compreendermos como esses elementos mostram-se presentes no escrutínio do próprio pensar do filósofo.

Mas, sobretudo, o que esperamos ter conseguido mostrar nesse trabalho é que, ao escrever *Ecce homo*, o intento de Nietzsche não é o de simplesmente contar ao público a vida de um filósofo errante, afastado da academia e com uma vida familiar conturbada e solitária. Tal obra não se presta a isso.

Nesse contexto, *Ecce homo* assume papel estratégico na luta de Nietzsche contra a tradição filosófica que se instaura com Sócrates. *Ecce homo* é, sobretudo, uma recusa, não só à filosofia moderna e sua concepção de subjetividade, em que o “em si” se dá no pensamento puro, como, por exemplo, em Descartes, mas toda filosofia desde a Grécia que se preocupa em justificar a vida. Além disso, *Ecce homo* atende a certa necessidade que o filósofo acredita ser imposta pela recepção que sua obra tivera: frisar o caráter de seu pensamento que o faz uma oposição à moralização do mundo.

Se tantas vezes seus adversários foram postos sob o crivo da sua crítica, em *Ecce homo* é sobre Nietzsche que os holofotes se colocam. Ao contradizer, em seus escritos, uma moral que alcançou vigência e domínio de moral em si e também ao se contrapor ao tipo de homem tido por benévolo por essa moral, não é apenas com palavras que Nietzsche o faz: para o filósofo, essa oposição é constituída fisio-

psicologicamente. Nietzsche, no que lhe é próprio, já é o antípoda de toda a moral do ressentimento. Encarna o contraponto desse outro tipo, que é o da moral do dever-ser. Nesse sentido, é que ele é uma transvaloração que se opera em relação aos valores da moral socrático-platônico-cristã. Ele é o tipo forte que se afirma na medida em que se investiga genealogicamente.

Uma vez que a filosofia é tida como criação de valores e o filósofo, por excelência, como legislador, no pensamento de Nietzsche, ao filósofo cabe não só a crítica dos valores, mas a criação destes. Nietzsche, ao afirmar sua oposição frente aos valores vigentes, traz também uma gama de valores outros que o permite considerar-se o transvalorador. Se, como mostramos com a análise de *Para a genealogia da moral*, o filósofo delega a tarefa de transvalorar a um homem do futuro, em *Ecce homo* ele a assume: “*Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema auto-afirmação da humanidade, que em mim se fez carne e gênio” (EH/EH, “Porque sou um destino, §1). Assim sendo, *Ecce homo* ocupando tal lugar na filosofia de Nietzsche, nossa pesquisa encontra corroborada sua hipótese.

Bibliografia

1. Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Vols 1 e 7. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari). Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978.

_____. Obras incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 2ª Edição, 1978.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Para a genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que se é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

2. Obras de comentadores de Nietzsche

AZEREDO, Vânia Dutra. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em “O Anticristo” de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

- BORNHEIM, Gerd. *O idiota e o espírito objetivo*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998.
- COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- _____. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muños. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DIBELIUS, M. “Der psychologische Typus des Erlösers bei F. Nietzsche”. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für literaturwissenschaft und Geschichte*, 22, 1944, pg. 61-91.
- DIOGENES LAERCIO. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Paris: Flammarion, 1965.
- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. Col. Sendas e Veredas. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- FORNAZARI, Sandro Kobol. “O corpo-escritura de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche 11*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- _____. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *História da loucura*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: perspectiva, 2004.
- FRANCK, Didier. “As mortes de Deus”. In: *Cadernos Nietzsche 19*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005, pg. 7-42.

FREZZATTI JR., Wilson. *Nietzsche contra Darwin*. Col. Sendas e Veredas. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Col. Nietzsche em perspectiva. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

HALEVY, Daniel. Vida de Friedrich Nietzsche. Trad. São Paulo: Jerônimo Monteiro Assunção, 19-.

HANZA, Kathia. “Distinções em torno da faculdade de distinguir: o gosto na obra intermediária de Nietzsche”. In: Cadernos Nietzsche 19. São Paulo: Discurso Editorial, 2005, pg. 101- 122.

ITAPARICA, André. “Nietzsche e o sentido histórico”. In: Cadernos Nietzsche 19. São Paulo: Discurso Editorial, 2005, pg. 79-100.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.

LEBRUN, Gérard. “Surhomme et homme total”. In: Manuscrito, Vol. II, n. 1. Campinas, 1978.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “O lugar da interpretação”. In: Cadernos Nietzsche 4. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, pg. 27-33.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. “Entre o relativismo e o transcendente: Pluralidade de interpretações e ausência de critérios. In: Dissertatio 19/20. Pelotas: UFPel, 2004, pg. 343-365.

_____. “Silêncio, solidão”. In: Cadernos Nietzsche 9. São Paulo: Discurso Editorial, 2000, pg. 79-105.

_____. “Nietzsche, reflexão filosófica e vivência”. In: Tempo Brasileiro, 143. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2000, pg. 41-54.

_____. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Ed. Unijuí, 2000.

MELÉNDEZ, Germán. “Homem e estilo em Nietzsche”. In: Cadernos Nietzsche 11. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, pg. 13-39.

MENDONÇA, Alexandre. “Ecce homo: um livro quase homem”. In: Cadernos Nietzsche 4. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, pg. 51-62.

MÜLER-LAUTER, Wolfgang. “Decadência artística enquanto decadência fisiológica”. Trad. Scarlett Marton. In: Cadernos Nietzsche, 6. São Paulo: GEN, pg. 11-30.

_____. “O desafio Nietzsche”. In: Nietzsche na Alemanha. Org. Scarlett Marton. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.

ONATE, Alberto Marcos. *‘Entre eu e si’, ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

PIMENTA, Olímpio José. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

_____. *Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

POLITZER, Georges. *Crítica dos fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 1998.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SALAGUARDA, Jorge. “Zaratustra e o asno” In Nietzsche na Alemanha. Org. Scarlett Marton. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

SPENLÉ, J. E. *O pensamento alemão: de Lutero a Nietzsche*. São Paulo: Ed. Saraiva & C.A., 1942.

STACK, G. J. *Lange and Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1983.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial presença, 1990.

WOTLING, Patrick. *La Pensée du sous-sol*. Paris: Editions Allia, 1999.

3. Outras obras

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Foster Kenelm. London: Kegan Paul, 1951.

ARISTOFANES. *As Nuvens*. Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Geográfica, 2000.

BENTHAM, Jeremy. *Introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. de Luiz João Baraúna. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. E O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

DIDEROT, Denis. *Le neveu de Rameau*. Paris: Flammarion, 1983.

DODDS, E. *Os gregos e o irracional*. Trad. Leonor S.B. de carvalho, Lisboa: Gradiva, 1988.

- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- FICHTE, J. G.C. Obras incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Ed. Fundação Calouste gulbenkian.
- MILL, John Stuart. *Utilitarianism, on liberty, essay on Benthan*. Nova york: New American Library, 1974.
- Os Pré-socráticos*. Col. “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, São Paulo, 1.^a edição, vol.I, agosto 1973
- PLATÃO. *Fédon*. Coleção Os Pensadores. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *Fedro*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 2000.
- _____. *A Republica*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. Universidade Federal do Pará, 1976.
- SARTRE, Jean Paul. *As palavras*. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: DIFEL, 1978.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et représentation*. Trad. A. Burdeau e R. Ross. Paris: PUF, 1996.