Daniel Pereira Andrade

Para além da loucura e da normalidade

A experiência de si como transgressão nos textos autobiográficos de Nietzsche

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Bruni, como requisito parcial para a obtenção de título de mestre em sociologia.

São Paulo

- 2005 -

ANDRADE, DANIEL PEREIRA
2005

Aos meus pais,
como expressão de
meu amor e gratidão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a confiança, o incentivo e a orientação de José Carlos Bruni, o qual foi receptivo às minhas idéias desde o início desta pesquisa. Agradeço igualmente aos professores que participaram da banca de qualificação, Sérgio Adorno e Richard Miskolci, pelas sugestões das quais este texto muito se beneficiou. A Richard Miskolci ainda agradeço a atenção e a gentileza de ceder alguns de seus textos inéditos, além das pacientes indicações de leitura e das discussões sempre instigantes. Sou grato também ao professor Sedi Hirano, quem me ensinou os primeiros passos da pesquisa ainda na graduação, e ao professor Fernando Haddad, meu orientador durante a Iniciação Científica. Agradeço também a Maíra Saruê, Adriano Guilherme, Augusto C. de Queiroz, Sibela Vasconcelos e Ivan Lisboa pela leitura e correção deste trabalho, como prova de inestimável amizade. Muitas outras pessoas colaboraram com críticas, comentários, incentivos ou com sua pura existência, das quais destaco: José Luis Andrade, Tábata Sales de Miranda, Alexandre Gordinho, Walter Oda, Rodrigo C. Campos, Márcio Macedo (Kibe), Petrônio de Tílio Neto, Antônio Gracias, Alex Vega, Joana Saruê, Milena Tosca, Muryatan Barbosa, Mariana Côrtes, Ricardo Musse, Mónica Cragnolini, Thiago Itapira, Rodrigo, José Dutra, Francini Guerra Corrêa e toda a minha família. Agradeço igualmente às profissionais da secretaria do departamento de sociologia, Irani e Ângela, pela paciência e ajuda. Por fim, agradeço ao CNPq, que financiou esta pesquisa.

contato: eudanielandrade@yahoo.com.br

SUMÁRIO

Resumo da dissertação/Abstract 5

Introdução.....8

Capítulo 1 – Arqueogenealogia do discurso de Nietzsche I:
os saberes-poderes e sua formação discursiva 39

Capítulo 2 – Arqueogenealogia do discurso de Nietzsche II:
nova experiência de si, resistência e transgressão 91

Capítulo 3 – Reações à nova experiência de Nietzsche:
loucura (doença mental) x normalidade.....231

Conclusão.....289

Bibliografia.....297

RESUMO DA DISSERTAÇÃO

Buscamos contribuir com *uma* resposta à questão "quem somos nós hoje?", tal como Michel Foucault a coloca, por meio de uma análise arqueogenealógica dos textos autobiográficos de Friedrich Nietzsche (*Ecce Homo*, os Prefácios de 1886 e algumas cartas de apresentação a admiradores). Tais textos são palco de uma batalha onde, por um lado, médicos e psiquiatras diagnosticam manifestações de doença mental e, por outro, filósofos e comentadores afirmam sua razão e normalidade. Pensando a partir da idéia foucaultiana de "vidas paralelas", colocamo-nos na fronteira dessas disputas, questionando esses saberes da perspectiva desses escritos. Para tanto, localizamos primeiro a formação discursiva onde os escritos se encontram engajados, os poderes que os incitam e os efeitos de poder deles esperados. Em segundo lugar, reconstituímos a resistência que tal autobiografia opõe aos saberes-poderes ao estabelecer uma nova experiência de si, ou seja, uma nova relação de si para consigo, para com os outros e para com a verdade. Por fim, observamos como os saberes-poderes médico-psiquiátricos e da crítica filosófica e ideológica tentaram, através de seus embates, recobrir justamente essa nova experiência. Com isto, não expomos apenas a constituição da experiência transgressora que emerge nos textos autobiográficos de Nietzsche. Damos também visibilidade a esses saberes-poderes, e, através deles, aos mecanismos e contingências que constituem o que somos hoje. Ao desnaturalizar isto que somos, procuramos abrir espaço para transgressões possíveis, que devem ser levadas a cabo por sujeitos concretos em suas batalhas cotidianas contra as formas de subjetivação e submissão.

Palavras-chave: Nietzsche; Foucault; autobiografia; loucura; normalidade; subjetividade; sujeito.

ABSTRACT

We seek to contribute one answer to the question "who are we today?" as Michel Foucault puts it, using an arche-genealogical analysis from Friedrich Nietzsche's autobiographic texts (*Ecce Homo*, the Prefaces from 1886 and some introduction letters to admirers). Physicians and psychiatrists make diagnosis of mental illness signs about these texts, meanwhile philosophers and critics point their reason and normality. Thinking from Foucault's idea of "parallel lives", we put ourselves on the border of these disputes, questioning these knowledges from the perspective of these texts. For that, we first locate the discourse in which the texts are embedded, the powers that propel them and the power effects from them expected. Secondly, we reconstitute the resistance that such autobiography puts up to the knowledges-powers, since it establishes a new experience of oneself, i.e. a new relationship from one with itself, with others and with the truth. Finally, we observe how the medical-psychiatric and philosophical and ideological critique knowledges-powers tried, through their clashes, to cover precisely this new experience. By this we not only expose the constitution of the transgressive experience that emerges from Nietzsche's autobiographic texts. We also bring these knowledges-powers to light and, through them, the mechanisms and conjectures that constitute what we are today. When we denaturalize what we are, we try to make room for possible transgressions that must be taken forward by concrete subjects, during their daily battles against the subjectivation and submission forms.

Key-words: Nietzsche; Foulcault; autobiography; madness; normality; subjectivity; subject.

A loucura é algo raro em indivíduos – mas em grupos, partidos, povos e épocas é a norma.
– Friedrich Nietzsche (*Para além de bem e mal*, §156)

Artifício e novo triunfo da loucura: esse mundo que acredita avaliá-la, justificá-la através da psicologia, deve justificar-se diante dela, uma vez que em seu esforço e em seus debates ele se mede por obras desmedidas como a de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. E nele não há nada, especialmente aquilo que ele pode conhecer da loucura, capaz de assegurar-lhe que essas obras da loucura o justificam.
– Michel Foucault (*História da Loucura*).

INTRODUÇÃO

Ecce Homo. Wie man wird, was man ist.
Von Friedrich Nietzsche

Em outubro de 1888, iniciou-se a composição de um texto cujas intermináveis revisões só seriam interrompidas em janeiro de 1889, com o colapso mental de seu escritor. Logo em seu título e em suas linhas iniciais, este texto propunha-se apresentar aquele que o redigia, dizer quem ele era, dissipar confusões. Mas essas palavras esclarecedoras só viriam a público em 1908. Nesse intervalo de quase vinte anos, uma grande polêmica se instaurou. Como previsto, foi com enorme insistência que se perguntou pela identidade deste homem. E a questão não ficou sem respostas. Alguns médicos e psiquiatras afirmaram que ele era um louco. Apreendiam seus escritos como sintomas, apontando os sinais que denunciavam aqui e ali uma doença mental que assumia a palavra. Sua genialidade ou sua sedução não passariam de manifestações patológicas. Outros, em sua maioria admiradores e intelectuais, acreditavam que ele era um homem que teria levado seus pensamentos corajosamente às últimas conseqüências. Entreviam nos mesmos escritos uma razão resplandecente, penetrante, profética. Procuravam reconstituir uma coerência profunda ou elogiavam a expressão heróica de sua experiência abismal. A audácia de sua consciência e sua genialidade o teriam levado, no final da vida e como conclusão da obra, à loucura.

Ambos os coros foram engrossados devido às disputas ideológicas e políticas nas quais este nome foi envolvido. Diversas correntes tomaram não só algumas de suas

passagens como o próprio homem – ou sua lenda – a seu favor. Não hesitaram, deste modo, em exaltá-lo em sua lucidez. Já as tendências que não o incorporaram buscaram sistematicamente estigmatizá-lo como doente mental, desqualificando assim tudo o que produziu. Com esta tática, atacavam também os adversários que o aclamavam: eram todos degenerados.

Assim, quando em 1908 foi publicado *Ecce Homo - Wie man wird, was man ist (Ecce Homo - como tornar-se o que se é*[1]), sob a assinatura de Friedrich Nietzsche, já não se atentou para a resposta nova que ele oferecia. Ninguém escutou seu apelo "*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*". Contrariando o pedido, foi-se ao texto apenas para confirmar as respostas já obtidas. Se ele era essencialmente um doente mental, como afirmava o saber médico-psiquiátrico, então buscou-se os sintomas: os excessos, a desinibição e a imodéstia sem freios, o tom exaltado. Se ele era essencialmente um gênio de consciência intrépida, como diziam os admiradores, então procurou-se a razão clarividente: a riqueza e a coerência das idéias, o estilo impecável, a profundidade da introspecção, as profecias. De uma maneira ou de outra este discurso foi recoberto, e ainda hoje o é, seja pelos diagnósticos médicos, psiquiátricos e psicológicos, seja pelos comentários filosóficos e ideológicos.

Ao contrário do que se vem fazendo nos últimos cem anos, não pretendemos impor um diagnóstico psiquiátrico nem fazer um comentário deste texto. Renunciamos a estabelecer qualquer verdade que secretamente animaria o discurso manifesto. Zelamos para que esta fala seja escutada, recomendando sua leitura prévia, ainda antes que se faça esta.

Não nos posicionamos, desta maneira, nem ao lado dos que consideram este homem um doente mental, nem ao lado dos que o reconhecem como gênio ou simplesmente como o autor racional de uma obra (seja ela coerente ou não). Não queremos dizer com isto que assumimos uma posição intermediária, reconhecendo algumas passagens de lucidez e

---

[1] Sempre que possível recorreremos à tradução parcial de Rubens Rodrigues Torres Filho, in: *Nietzsche- Obras incompletas* (Coleção "Os Pensadores"). São Paulo: Abril Cultural, 1978. Nas outras ocasiões, recorreremos à tradução de Paulo César de Souza, in: Nietzsche, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Contudo, também serão consultados, além do original alemão (in *Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*; Ed. Por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/Munique: Walter de Gruyter & Co./DTV, 1988, Band 6), a tradução francesa de Jean-Claude Hémery (in *Ouvres Philosophiques Complètes*. Paris: Gallimard, 1977, vol. 6) e a espanhola de Adrés Sánchez Pascual (*Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es.* Madrid: Alianza Editorial, 1984).

outras de insanidade. Também não é isto. O que se pretende aqui é outra coisa. Não é nos perguntar: "quem está falando a verdade: o psiquiatra ou o intelectual que o defende, o médico ou o admirador?" Ao contrário, queremos fazer a questão: o que este discurso pode nos dizer sobre os médicos e psiquiatras, sobre os filósofos e críticos?; não: "qual a verdade deste discurso?", mas: o que este discurso é capaz de revelar da verdade, ou melhor, das verdades que procuram atribuir a ele?; não: "qual a loucura, ou, inversamente, qual a razão deste discurso?", mas: o que este discurso pode dizer sobre esta loucura e esta razão a que se tenta reduzi-lo?; não: "quem é o autor deste texto: um louco ou um sujeito racional?", mas: o que este texto revela da figura do louco, do sujeito racional e do próprio autor?

Encontramo-nos em outro campo de questões. Não inquirimos este discurso autobiográfico a partir dos saberes estabelecidos e reconhecidos. Questionamos, ao contrário, estes saberes e os poderes a eles ligados: através de que coações eles puderam ser estabelecidos? Qual o efeito de poder que veiculam na medida em que são reconhecidos como verdadeiros? – e o fazemos a partir e através deste discurso. Ora, estes saberes-poderes, a despeito de suas transformações, ainda hoje são tomados como tendo valor de verdade. E é exatamente por isso que nos voltamos para um texto do final do século XIX. Se ele possui algum interesse para nós é porque nos ajuda a visualizar melhor as linhas de força das batalhas atuais, porque nos possibilita uma percepção mais densa do presente.

Biografias e autobiografias

As biografias são tradicionalmente realizadas de modo a apresentar personagens importantes, que influenciaram e ajudaram a construir uma era, sendo promovidos a seus porta-vozes. Ou ainda, representantes de uma época, cujas ações foram determinadas pela história e tornaram-se típicas de um certo período. Já as autobiografias são tradicionalmente pensadas como a expressão da verdade mais límpida de uma vida, pois ninguém estaria mais próximo de si mesmo, de seus pensamentos, sentimentos e ações do que o próprio sujeito que os produziu e que então os relata. Sujeito que, melhor do que ninguém, pode reconstituir os acontecimentos, apontar sua própria coerência e transformações e revelar quem ele é. As autobiografias seriam, assim, a libertação de uma verdade sobre si, rompendo o silêncio imposto por um poder repressor que obrigaria todos a calarem-se.

Não é bem deste modo que Michel Foucault entende as biografias e as autobiografias. Segundo Foucault, durante muito tempo o relato minucioso da vida de um homem foi um privilégio de poucos, um ritual de poder dedicado apenas aos reis e imperadores. Era-se tanto mais individualizado quanto mais próximo da soberania se estivesse. Contudo, a partir do surgimento dos mecanismos disciplinares no século XVIII, sobretudo do exame, isto se inverte. A individualização "ascendente" dá lugar a uma individualização "descendente". O exercício do poder deixa de ser visível e quem se torna objeto constante de observação é o alvo do poder, o súdito. Este passa a ser crescentemente vigiado e controlado, torna-se "objeto" de um saber que não deixa nada escapar. Constitui-se assim um sistema de registro intenso, um campo documentário que capta e fixa cada indivíduo. Registros que permitem tanto um saber e controle sobre as singularidades quanto uma comparação de cada um com todos os demais. O indivíduo é transformado em um caso e submetido a uma descrição que toma a norma por referência. E a descritibilidade é tanto mais marcada quanto maiores forem os desvios. Os relatos biográficos, desta maneira, tornam-se um meio de controle e um método de dominação. Funcionam mais como um processo de objetivação e de sujeição do que como um processo de heroificação. Eles apõem a cada um sua própria singularidade, atando-o aos seus traços, às medidas, aos desvios, às notas que o caracterizam e fazem dele um "caso". Através do exame, os relatos biográficos constituem o indivíduo como efeito e objeto do poder e como efeito e objeto do saber[2].

Tampouco a autobiografia, ao contrário do que se pensa, está fora do poder. A autobiografia é uma das possíveis formas que a confissão pode assumir[3]. E a confissão é tida como uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade. Justamente por isso a prática da confissão se difundiu enormemente nas sociedades ocidentais desde a Idade Média. Surgida inicialmente em práticas religiosas, ela foi incorporada na justiça, na

---

[2] Cf. Foucault, M. *Vigiar e Punir.* Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 156-161.

[3] Cf. Foucault, M. *História da Sexualidade I – A vontade de saber.* Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 62 .Nem toda autobiografia é uma forma de confissão. Segundo Foucault, "as pessoas escrevem sobre si mesmas há dois mil anos, mas não do mesmo modo" ("Sobre a genealogia da ética – entrevista a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow" in Dreyfus, H. e Rabinow, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 275). Mas a confissão "tornou-se, desde os séculos XVII e XVIII, a técnica de trabalho de si sobre si por excelência" ("Entrevista com Michel Foucault" in *Ditos e Escritos I.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 335). Isto não quer dizer que toda escrita de si tenha-se convertido em confissão (cf. o caso de Pierre Rivière), mas que, a

medicina, na pedagogia, nas relações familiares, amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes. Também os objetos da confissão se multiplicaram e muitos também foram os confessores: "confessa-se em púbico, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de se confiar a outrem, com o que se produzem livros"[4].

Por ser imposta a partir de tantos e tão diferentes lugares e por ter sido incorporada por todos, a confissão deixou de ser percebida como efeito de um poder que nos coage. Ao contrário, o dever de falar e revelar a verdade de si aparece-nos como uma libertação – a verdade estaria fora da ordem do poder, sendo contida à força por ele. Mas a confissão contém em si uma relação de poder. Pois "não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar"[5]. A verdade que se obtém da confissão, verdade garantida pelo vínculo entre aquele que fala e aquilo de que fala, é coagida a produzir-se por uma instância de dominação externa, representada por quem escuta e cala. Esse discurso de verdade não adquire efeito em quem o recebe, mas naquele de quem é extorquido. Pois é sobre aquele que confessa que se cria um saber e se fixa uma individualidade que os outros reconhecem nele e que ele mesmo reconhece em si como uma identidade. A autobiografia, com isto, constitui o sujeito, sujeitando-o.

Para Foucault, o sujeito não é um pressuposto teórico. Ele não é um ser autônomo, individual, com uma identidade cuja continuidade atravessaria desde os fatos vividos até o seu relato. Não há, assim, uma essência última: "nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles"[6]. Isto, no entanto, não quer dizer que Foucault negue a existência de sujeitos concretos. O que ele recusa é uma universalidade, uma autonomia de consciência e reflexão e uma liberdade de ação abstratas, tais como são problematizadas habitualmente no pensamento moderno. Ao invés de partir do sujeito constituinte para desenvolver suas análises, ele quer dar conta da

---

partir da difusão da confissão e da diversificação de suas formas, sem dúvida a maior parte das narrativas autobiográficas podem ser colocadas sob o seu procedimento.

[4] Foucault, M. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, p. 59.

[5] Idem, Ibidem, p. 61.

[6] Foucault, M. "Nietzsche, a genealogia e a história" in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p.27.

constituição histórica das subjetividades em suas múltiplas formas. E o procura fazer a partir das práticas sociais – incluídas aí as práticas discursivas. Trata-se, deste modo, de colocar em evidência uma multiplicidade de formas assujeitadas de subjetividade concretamente produzidas. As subjetividades são da ordem dos efeitos.

As autobiografias, portanto, não são propriedade e expressão derivadas de um autor anterior e exterior a elas, que supostamente seria o portador da verdade sobre si. Nem seriam derivadas de um sujeito na medida em que foi ele que produziu ou participou dos fatos, sentimentos, etc. ali relatados. O sujeito, sua identidade e sua individualidade não precedem as biografias ou as autobiografias. Eles são constituídos nelas, como efeitos e objetos de poder e saber. As biografias e as autobiografias fazem parte de um mecanismo de controle e sujeição, estão ligadas a um poder que não reprime, recalca, censura, abstrai, mascara ou esconde, mas que produz – que produz realidade, que produz o indivíduo e o conhecimento sobre ele[7].

É assim que, parafraseando Nietzsche, Foucault pode afirmar que "abriga em si não uma alma imortal mas muitas almas mortais". E, em cada uma dessas almas, não será descoberta "uma identidade esquecida, sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina"[8]. Sendo da ordem dos efeitos, as subjetividades são configurações singulares, históricas, momentâneas; configurações transitórias e descontínuas, abertas a múltiplas possibilidades de acordo com as práticas a que estão submetidas. Nas autobiografias onde se constituem, deixam apenas um rastro instantâneo e fulgurante do que eram. De fato, antes de conter a verdade de uma vida, a autobiografia é um gesto dela. Antes de ser o mais próximo de uma dada experiência, o sujeito é constituído nos discursos, ele é uma função variável e complexa destes.

Mas, ao correr os textos do próprio Foucault, percebe-se que ele trouxe à luz duas estranhas e selvagens autobiografias. A primeira foi a de Pierre Rivière, um jovem camponês que matou a golpes de foice a mãe grávida, a irmã adolescente e um irmão de sete anos. Depois de preso, escreveu um longo depoimento sobre as razões de seu ato. Este depoimento estava relatado nos *Annales d'higiène publique et de médicine légale* de 1836. Foucault republicou-o em 1973, com o dossiê médico e jurídico do caso e o resultado de

---

[7] Cf. Foucault, M. *Vigiar e Punir*, p. 161.

um seminário desenvolvido no Collège de France[9]. A segunda foi a de Herculine Barbin, um hermafrodita obrigado a assumir sua "verdadeira" identidade sexual, que, antes de se suicidar, deixou suas memórias escritas em um diário. Sua primeira aparição foi em 1874, em um livro sobre *A Questão Médico-Legal da Identidade*, de Tardieu. Foi republicada na coleção *Vies Parallèles* (da qual é o primeiro volume) em 1978, acompanhada de seu dossiê médico-jurídico, de uma novela do final do século XIX e de uma apresentação do próprio Foucault[10].

Por que Michel Foucault iluminou estes escritos, estas vidas sem glória, que aguardavam, perdidos nos arquivos, a sua ocasião? Levando em consideração a crítica foucaultiana ao sujeito, o seu diagnóstico das narrativas autobiográficas como uma forma nova de confissão, o seu ataque ao espaço normalizado da biografia e a sua recusa a propor alternativas ou soluções a serem seguidas, esta questão torna-se bastante problemática. Assim, ligadas à primeira, outras perguntas aparecem: Como foram pensadas estas autobiografias tão singulares? Que lugar elas tiveram em seu pensamento? O que pretendia ao torná-las conhecidas? Não é possível aqui responder e analisar com detalhes como se procedeu em cada um dos casos[11]. Para o que nos interessa, basta saber de uma forma geral:

- *por que ele as escolheu (critério);*
- *como as tratou (método)*; e
- *com que intuito* se debruçou sobre estas vidas *(justificativa)* [12].

---

[8] Foucault, M. "Nietzsche, a genealogia e a história" in *Microfísica do poder*, p. 34.

[9] Foucault, M. (org.) *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão,,, - um caso de parricídio do século XIX, apresentado por Michel Foucault.* Rio de Janeiro: Graal, 1977.

[10] Foucault, M. (org.) *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

[11] Este trabalho já foi realizado por nós em um artigo ainda inédito intitulado "Vidas Paralelas: Michel Foucault e as autobiografias de Pierre Rivière e Herculine Barbin".

[12] Não se pretende fazer aqui uma leitura que procure de algum modo sistematizar ou homogeneizar os diversos desníveis e descontinuidades das análises ou metodologias de Foucault (o motivo disto pode ser visto em Prado Filho, Kléber. *Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault.* Tese de doutorado apresentada ao departamento de sociologia da FFLCH/USP, São Paulo, 1998, pp. 18-27). Enquadramo-nos mais na sugestão que o próprio Foucault deu quando ministrou seu curso em 1975-1976 no Collège de France. Ao comentar as pesquisas que havia feito nos últimos anos, disse: "considero-me absolutamente obrigado, de fato, a dizer-lhes aproximadamente o que estou fazendo, em que ponto estou, em que direção [...] via este trabalho; e, nessa medida, igualmente, considero-os inteiramente livres para fazer, com o que eu digo, o que quiserem. São pistas de pesquisa, idéias, esquemas, pontilhados, instrumentos: façam com isso o que quiserem" (*Em defesa da sociedade –curso no Collège de France 1975-1976.* São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 4). Trata-se, portanto, de pensar *com* e *através* dos diversos escritos e pesquisas de Foucault, ou seja, vamos utilizar alguns instrumentos, pistas, idéias e pontilhados que ele deu em algum momento, mas de forma que seja pertinente a nossa própria pesquisa.

Tiraremos destas respostas o procedimento que adotaremos em nossa pesquisa. São elas que nos indicarão como trabalhar com um texto autobiográfico e com os saberes-poderes que o incitaram e depois se confrontaram com ele.

Critério: Vidas Paralelas

Por que trazer à luz essas vidas esquecidas nos arquivos – Barbin e Rivière? Por que Foucault escolheu estas duas e não outras? A resposta a estas questões deve justificar também nossa escolha – Friedrich Nietzsche –, com todos os problemas que traz consigo.

Dentre os textos dedicados às autobiografias, um pode ser chave para a resposta. É a enigmática apresentação feita pelo filósofo para a coleção *Vies Parallèles*[13], na qual justifica seu título:

> "Os antigos gostavam de colocar em paralelo as vidas dos homens ilustres; escutava-se falar através dos séculos destas figuras exemplares.
> As paralelas, bem sei, são feitas para se reunirem no infinito. Imaginemos outras que, indefinidamente, divergem. Sem ponto de encontro, nem lugar para as recolher. Freqüentemente elas não tiveram outro eco senão o de sua condenação. Seria necessário apanhá-las na força do movimento que as separa; seria necessário redescobrir o rastro instantâneo e fulgurante que elas deixaram quando se precipitaram para uma obscuridade onde 'isso já não conta' e onde todo o 'renome' é perdido. Seria como o inverso de Plutarco: vidas a tal ponto paralelas que já ninguém as pode reunir"[14].

"Vidas paralelas" – contrapondo-se a Plutarco e aos antigos, Foucault pretende inverter e deslocar a acepção do termo. Para os primeiros, as vidas colocadas em paralelo são as vidas dos homens ilustres, das figuras exemplares. Elas são paralelas porque, mesmo

---

[13] A coleção *Vies Parallèles* foi apenas até o seu segundo número. Além do livro *Herculine Barbin, dite Alexina B.* (*Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*), houve ainda *Le cercle amoureux d'Henry Legrand* (para a qual não há nenhuma apresentação de Foucault). Mas, independente disto, sua apresentação deveria valer para outras vidas encontradas nos arquivos médico-legais relacionadas à questão da sexualidade e do hermafroditismo. Daí a importância que atribuímos a ela – esta apresentação pode servir como chave para entendermos o critério do qual Foucault se valeu para fazer sua seleção.

[14] Foucault, M. "Présentation – Quatrième de couverture in *Herculine Barbin, dite Alexine B.*" in *Dits et Écrits*, Paris: Gallimard, 1994, vol III, p. 499. A tradução é nossa. No original:
"Les Anciens aimaient à mettre en parallèle les vies des hommes illustres; on écoutait parler à travers les siècles ces ombres exemplaires.
Les parallèles, je sais, son faites pour se rejoindre à l'infini. Imaginons-en d'autres qui, indéfiniment, divergent. Pas de point de rencontre ni de lieu pour les recueillir. Souvent elles n'ont eu d'autre écho que celui de leur condamnation. Il faudrait les saisir dans la force du mouvement que les sépare; il faudrait retrouver le sillage instantané et éclatant qu'elles ont laissé lorsqu'elles se sont précipitées vers une obscurité où 'ça ne se raconte plus' et où toute 'renommée' est perdue. Ce serait comme l'envers de Plutarque: des vies à ce point parallèles que nul ne peut plus les rejoindre".

divergindo ao longo de sua trajetória, no infinito se encontram. E é este ponto de encontro no infinito, este lugar onde se reúnem, que permite que estas vidas ilustres tornem-se exemplares. Em outras palavras, são vidas paralelas porque, a despeito de sua singularidade, há um ponto (ainda que imaginário) onde se encontram, e é este ponto que permite que sirvam de exemplo, que sejam exemplares, mesmo em sua diferença fundamental.

Foucault quer pensar outras vidas. Vidas paralelas, sem dúvida. Contudo, ele imagina estas paralelas de maneira distinta. São paralelas de tal forma que divergem indefinidamente. Sua singularidade é tão radical que não podem ser reunidas nem mesmo a partir de um lugar imaginário – o infinito –, pois nem lá se cruzam com outras vidas. São alteridades extremas. Não existindo um ponto de convergência, jamais poderiam ser exemplares: o renome se perde. Mas se perde principalmente porque, em função de sua singularidade, elas são condenadas. Estas vidas diferentes são desclassificadas[15] e separadas, são colocadas em paralelo: são o Outro, são construídas como a não-Humanidade. Então suas falas são desfiguradas e negadas. Seu destino, assim, é precipitar-se para a obscuridade. São vidas esquecidas, silenciadas.

Em alguns casos, porém, no exato momento em que o "movimento que as separa" opera, estas vidas deixam para trás um rastro. Um "rastro instantâneo e fulgurante", uma marca tão singular quanto possível. É a última irrupção antes da desclassificação, da condenação e do silêncio. É uma fala de resistência, fala dos silenciados. E, neste último clarão diante da obscuridade, o que se ilumina é a arbitrariedade de tal separação, as contingências que estabelecem os limites do que somos. É deste modo, pois, que tais rastros

---

[15] Utilizamos o termo "desclassificados" como sinônimo de "negativamente classificados", e o opomos a "excluídos", já que este último, como esclarece Foucault, não é correto para explicar a forma de poder exercida nas sociedades normalizadoras. Estas não excluem, como na idade média se fazia em relação aos leprosos. Inversamente, elas incluem, como se pode ver no tratamento da peste dos séculos XVII-XVIII. Trata-se de um poder meticuloso, de um exame constante e perpétuo, de um controle sutil e cada vez mais próximo, que individualiza e classifica as pequenas diferenças em relação a uma norma, a qual é simultaneamente qualificação e coerção. Não se trata, portanto, de uma demarcação rígida entre dois grupos, na qual um deles é rejeitado e expulso ou marginalizado. Trata-se de um *continuum* que vai do normal ao anormal e que não se pretende definitivo, já que está sujeito a tecnologias de intervenção que podem "curar". Deste modo, se o poder normalizador também separa e coloca à parte, não é para expulsar, mas é uma medida extrema para melhor intervir e "recuperar". Os objetivos buscados por estas duas formas de poder também são diferentes. Enquanto que na exclusão do leproso procura-se uma purificação da comunidade por meio de um rito, nas sociedades normalizadoras busca-se uma maximização da saúde, da vida, da longevidade e da força dos indivíduos e das populações através de tecnologias correcionais (cf. Foucault, M. *Os Anormais – curso no Collège de France 1974-1975*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 54-59 e *Vigiar e Punir*, pp. 162-165).

tornam-se desconcertantes e contrapõem-se à força deste movimento de cisão. Redescobri-los no momento em que tal força opera é redescobrir esta batalha antes que o triunfo da separação oculte-a sob a obscuridade do estigma[16].

Assim, ao contrário de Plutarco, para quem o importante seria justamente o ponto imaginário da reunião, o ponto da exemplaridade, nas vidas paralelas de Foucault o que importa é esta última marca, é esta singularidade radical. São outras vidas, são outras paralelas.

É preciso verificar em que sentido as vidas iluminadas por Foucault são vidas paralelas, neste novo sentido que ele atribui ao termo. Primeiro, como já vimos, ele as recolheu na "obscuridade", em meio à poeira dos arquivos esquecidos. Delas restou apenas o "eco de sua condenação" – os dossiês médicos e jurídicos de cada um dos casos – e este "rastro instantâneo e fulgurante" – as autobiografias. São, portanto, vidas sem "renome", cujos casos não tiveram repercussão nem despertaram muito interesse em suas épocas. E sem renome também porque sem reputação, na medida em que foram condenadas – como anormal ou como delinqüente e louco – e separadas, colocadas à parte. Isto, no entanto, não basta. Afinal, quantas autobiografias de pessoas sem renome, difamadas devido a seus desvios, foram escritas e permanecem perdidas nos arquivos, esperando sua vez. O próprio Foucault deparou-se com muitas, mas não se preocupou em lhes dar visibilidade[17]. Foram só duas. Por quê?

---

[16] Em uma entrevista, questionado sobre seu interesse pelos proscritos da sociedade, Foucault responde: "Trabajo con personajes y procesos oscuros por dos razones: los procesos políticos y sociales que estructuraron las sociedades europeas occidentales no son demasiado claros, han sido olvidados o se han convertido en habituales. Forman parte de nuestro paisaje más familiar, y no los vemos. Pero, en su día, la mayoría de ellos escandalizaron a la gente. Uno de mis objetivos es mostrar que muchas de las cosas que forman parte de su paisaje – la gente piensa que son universales – no son sino el resultado de algunos cambios históricos muy precisos. Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana. Muestran la arbitrariedad de las instituciones y muestran cuál es el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse" ("Verdad, individuo y poder". In Morey, M. *Tecnologías del yo, y otros textos afines*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1990, pp. 143-144).

[17] Comentando o caso de Rivière, Foucault escreve: "É uma história absolutamente estranha. Pode-se dizer no entanto, e isto me espantou, que nessas circunstâncias escrever sua vida, suas lembranças, o que lhe aconteceu, constituía uma prática da qual se encontra um grande número de testemunhos, precisamente nas prisões. Um certo Appert, um dos primeiros filantropos a percorrer uma quantidade de campos de trabalho forçado e de prisões, fez os detentos escreverem suas memórias, das quais publicou alguns fragmentos. Na América encontram-se também, neste mesmo papel, médicos e juizes. Era a primeira grande curiosidade com relação a estes indivíduos que se desejava transformar e, para cuja transformação, seria necessário produzir um determinado saber, uma determinada técnica. [...] A questão 'quem é este indivíduo que cometeu este crime?' é uma nova questão. Ela não é suficiente, no entanto, para explicar a estória de Pierre Rivière" ("Sobre a Prisão". In: *Microfísica do Poder*, p. 139. Sobre o mesmo assunto também vide *Vigiar e Punir*, pp. 257-8, nota 67)

A resposta está diretamente ligada ao acontecimento revelador e desconcertante que seus rastros proporcionaram. Foucault buscou reconstituir os elementos heterogêneos que acabaram por compor estas duas configurações históricas, estas subjetividades particulares e momentâneas cristalizadas nos discursos autobiográficos. Tanto no caso de Pierre Rivière, como no de Herculine Barbin, demonstrou como eles se formaram pelo cruzamento, pela cooperação, choque, anulação ou articulação entre discursos, leis, instituições, enunciados científicos, proposições morais, técnicas de poder, técnicas de si, saberes sujeitados, etc. E, na reconstituição destes feixes de forças ou de relações, algo muito interessante foi notado. Eles não foram apenas figuras singulares, desviantes condenados e colocados à parte. Devido a peculiaridades que compuseram suas configurações (Herculine era um hermafrodita que se regozijava na não-identidade sexual; Rivière era um parricida que promoveu a insurreição de um saber popular com seu discurso-ato), em ambos os casos houve uma *contraposição* aos poderes que lhes investiam e uma *desarticulação* dos saberes que procuravam recobrir seus discursos autobiográficos. Deste modo, os efeitos de poder esperados de seus discursos (respectivamente: a ligação a uma identidade conhecida e determinada de uma vez por todas, a individualização de acordo com as exigências do poder) não apenas não se realizaram, como se transformaram em contra-efeitos de desnudamento desses saberes-poderes, silenciando médicos, peritos e juízes.

Podemos dizer, portanto, que Foucault escolheu estas vidas porque eram vidas paralelas. Não apenas porque foram colocadas em paralelo, condenadas e separadas devido a certas singularidades que as diferenciavam de todas as outras vidas. Mas também porque, devido a estes mesmos elementos que vieram a compor suas configurações, elas constituíram, além de resistências, transgressões. Este irromper da fala dos silenciados, de discursos autobiográficos tão radicalmente singulares, acabou tornando-se extremamente revelador, desnudando os mecanismos médicos e jurídicos, desconcertando-os e fazendo-os calar. Os discursos autobiográficos de Herculine Barbin e Pierre Rivière alteraram a relação de forças de tal modo, que já não era mais possível aos saberes-poderes operantes objetivar, ordenar, normalizar sem imediatamente serem confrontados por questões que os expunham e desarticulavam (Por que é preciso ter um verdadeiro sexo? Por que um crime precisa estar inscrito na subjetividade do seu autor?). Desta forma, estas vidas foram conduzidas

novamente para a obscuridade – agora uma obscuridade não só de condenação e infâmia, mas também de um esquecimento estrategicamente produzido.

Vidas paralelas: em suas singularidades radicais não se encontram com nenhuma outra vida mas, justamente por isto, seus rastros tornam-se reveladores e o silêncio faz-se ao seu redor, precipitando-as para a obscuridade. É este o critério que Foucault utilizou para sua escolha.

É este mesmo critério que utilizamos para selecionar um texto autobiográfico do final do século XIX: *Ecce Homo*, de Friedrich Nietzsche. Da mesma maneira que nos casos de Herculine Barbin e de Pierre Rivière, existem elementos nesta configuração que a tornam extremamente singular. Assim, seu "rastro instantâneo e fulgurante" denuncia uma nova e desconcertante forma de contraposição aos saberes-poderes que o investem e que procuram reduzi-lo. Neste sentido, é também uma vida paralela, e, portanto, também possui seu potencial revelador.

Mas, além disso, existem alguns motivos a mais, que tornam este caso especial. A contraposição que ofereceu não se limitou a deslocar-se em relação a estes mecanismos, evitando seus efeitos de poder subjetivantes. Não se limitou a recusar a verdade de doença mental ou de normalidade que o saber médico-psiquiátrico procurava lhe impor, ou a verdade de si como um autor racional, em que a crítica filosófica e ideológica procurou transformá-lo. Mais do que isso, ele inverteu esses saberes-poderes a partir do discurso deles mesmos, negando-os através de seu próprio jogo. E não apenas os saberes médico-psiquiátrico e da crítica filosófica e política. Ele se contrapôs ao poder mesmo do saber, da verdade que é atribuída aos saberes dominantes, e aos efeitos de verdade que eles veiculam sobre as subjetividades. Acabou, assim, por constituir, através de sua resistência, uma nova forma de lidar com as normas, com o saber e a verdade de si e consigo mesmo. Esta resistência, que como toda resistência é única[18], levou então à emergência de uma nova experiência[19]. Experiência que se tornou um contrapoder, que não apenas era impossível de ser objetivada e compreendida pelos saberes-poderes subjetivadores, mas que também os

[18] Cf. Foucault, M. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, pp. 91-92.

[19] "Entendemos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade" (Foucault, M. *História da Sexualidade II – O uso dos prazeres.* Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 10). É importante notar que a experiência, pensada deste modo, é anônima, e não individual. Contudo, isto não impede que observemos sua constituição por meio de um caso singular.

confrontava de maneira inédita, desarranjando e alterando o campo de forças onde as relações de poder se desenvolviam.

A experiência transgressora de Nietzsche disseminou-se no tempo e no espaço. De uma certa perspectiva, podemos dizer que há uma nova emergência desta mesma experiência nas resistências e nas práticas de liberdade propostas por Foucault[20], e também, por que não, em nossa própria pesquisa. De modo que, ao fazermos a arqueogenealogia deste discurso, estamos de alguma forma fazendo a nossa, delimitando sua emergência (ainda que este trabalho não persiga esta idéia, limitando-se apenas àquela configuração que constituiu "Nietzsche").

Além disso, quando redescobrimos os rastros de Nietzsche, podemos observar a reação que os saberes-poderes que investiam sobre ele ofereceram à sua experiência logo após o seu colapso, buscando objetivá-lo, reduzi-lo e encobri-lo. E, assim, as batalhas que foram travadas na história da recepção de seu pensamento são expostas, revelando o modo de atuar dos saberes médicos, psiquiátricos, psicológicos, e da crítica filosófica e ideológica. Ao tomar o discurso de Nietzsche como ponto de partida, é possível desnudar e expor estes mecanismos de poder, cujos efeitos até hoje constroem nossa subjetividade.

Redescobrir os "rastros" desta vida, portanto, permite-nos reconstituir essa experiência que emerge na autobiografia de Nietzsche e se dissemina no tempo e no espaço, desarranjando o campo de forças, transgredindo. Permite-nos, também, pela visibilidade que seus rastros propiciam, reconstituir as relações de poder que estes saberes-poderes psiquiátricos e filosóficos nos impõem, constituindo parte de nossa subjetividade assujeitada. A autobiografia de Nietzsche ajuda-nos a responder quem somos nós hoje, para podermos negar o que somos. É por isso que escolhemos esta vida.

Problemas: qual "Nietzsche"?

A nossa opção por Nietzsche, contudo, traz problemas consigo. De início, ao contrário das vidas paralelas de Foucault, esta não é uma vida esquecida, nem se precipitou para a obscuridade. Inversamente, Nietzsche possui um enorme renome. Sua experiência transgressora suscitou uma explosão discursiva. Até hoje se multiplicam os diagnósticos,

[20] As semelhanças entre Nietzsche e Foucault podem, portanto, ser compreendidas nestes termos. Não de uma influência, mas do compartilhamento de uma mesma experiência e, deste modo, de uma mesma tática de resistência e transgressão.

comentários e interpretações sobre este homem e sua obra. Ele é considerado, por uns, um dos maiores filósofos do século XIX e um dos que mais influenciou o século XX. Por outros, o típico degenerado, o louco por excelência, cuja insanidade é infecciosa[21]. *Ecce Homo* também é um texto muito conhecido: além de ser um de seus últimos livros escritos antes de seu colapso mental (o que dá uma margem especial à questão razão/normalidade x doença mental), é onde se realiza a tarefa autobiográfica de dizer quem ele é. Mais de cem anos após sua morte (25 de agosto de 1900), pesam sobre este nome inumeráveis imagens que se formaram ao longo do tempo. Não são poucos os que reclamam para si a verdade sobre este homem ou sobre sua obra. Então, de qual "Nietzsche" estamos falando?

Este não é, todavia, o único problema. O próprio Foucault possui sua interpretação de Nietzsche, exposta em diversos textos, sendo os mais importantes *Nietzsche, Freud, Marx*[22]*; Nietzsche, a genealogia e a história*[23], e a primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*[24]. De qualquer forma, é possível encontrar referências a Nietzsche ao longo de toda sua obra, desde *A História da Loucura* até os cursos proferidos no Collège de France em 1976 – sem falar de artigos e entrevistas[25]. Mais do que isso, as marcas que a leitura do filósofo deixaram em seu pensamento são muito perceptíveis. O próprio Foucault afirma em uma entrevista ser nietzscheano e que as suas duas experiências fundamentais foram Heidegger e Nietzsche[26]. É tal interpretação a que devemos perseguir? Ela deve interferir em nossa análise?

Por fim, o último problema. Há uma discussão sobre qual seria o verdadeiro *Ecce Homo* – problema filológico. Nietzsche trabalhou nele até seus últimos dias de "lucidez"[27], agregando partes e introduzindo mudanças, mesmo depois da revisão a que submeteu o

---

[21] Cf. Gilman, S. "O caso Nietzsche ou o que torna perigosas as filosofias perigosas" Trad. de Richard Miskolci (texto inédito).

[22] Foucault, M. *Nietzsche, Freud, Marx – Theatrum Philosoficum*. Porto: Edições Rês, 1975.

[23] Foucault, M. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Microfísica do poder*.

[24] Foucault, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.

[25] Cf. Marton, Scarlett. "Foucault leitor de Nietzsche". In: *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijuí, 2000, p. 161.

[26] Cf. Foucault, M. "O retorno da moral". In: Escobar, C. H. (org.) *Dossier Foucault: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984, pp. 134-135.

[27] "A pesquisa sobre *Ecce Homo* já estabeleceu, há algum tempo, que Nietzsche procedeu a importantes revisões e alterações do texto, enviando de Turim a seu impressor em Leipzig passagens a serem acrescentadas à obra, até o dia 2 de janeiro de 1889" (Ferraz, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 13. A fonte de pesquisa à qual a autora se refere é Colli e Montinari. "Ecce Homo – Zur Textgeschichte". In: *Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*;

manuscrito no começo de dezembro de 1888[28]. Com isto, surgiram problemas para a definição de sua versão definitiva, até porque, com sua derrocada mental, a publicação foi adiada, ocorrendo apenas em 1908. Além disso, algumas partes foram censuradas e/ou manipuladas: primeiro por Heinrich Köselitz (Peter Gast), responsável pela cópia do manuscrito, que optou por omitir passagens que lhe pareceram excessivamente exaltadas, ou injustas e desrespeitosas para com amigos e parentes[29]. Depois, pela família e pelo *Nietzsche-Arquiv*, quando sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche se apossou do escrito[30]. Com isto surgiu uma disputa, cujos protagonistas foram, por um lado, Erich Podach, e, por outro, Mazzino Montinari. O primeiro dizia que Nietzsche não deixou um livro acabado, mas que nós tínhamos um[31], e o último afirmava o inverso, ou seja, que Nietzsche teria deixado um *Ecce Homo* acabado, mas nós não teríamos um[32]. Além desta discussão, existe ainda a questão dos fragmentos póstumos redigidos durante a produção do livro, mas que, apesar de se referirem a ele, não foram incorporados. Eles devem ou não ser levados em conta?

De certo modo, estes três problemas passam pelo mesmo ponto e não será difícil contorná-los. Este ponto é o autor. Foucault não aceita o autor como um dado inquestionável, uma unidade previamente aceita sem reflexões. Ele o toma como uma função da qual os discursos podem ou não ser portadores. Dentre os traços característicos que a função de autor apresenta na sociedade ocidental, um nos interessa em particular: ela não se define pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas por meio de uma série de operações específicas e complexas que constróem um certo ser racional a que chamamos autor. O autor é o "princípio de agrupamento do discurso, a unidade e origem de

---

Berlim/Munique: Walter de Gruyter & Co./DTV, 1988, Band 14: Kommentar zu den Bänden 1-13, pp. 468-470).

[28] Cf. Montinari, Mazzino. "Nietzsche". In: *Los hombres de la historia.* CEAL, 1978, p. 40.

[29] Cf. a nota 8 da edição brasileira de Paulo César de Souza, in: Nietzsche, F. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*, pp. 120-122.

[30] Cf. Ferraz, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*, p. 13.

[31] "Sicher ist: Nietzsche hat kein vollendetes Ecce Homo hinterlassen, aber wir haben eins" (Podach, E. *Nietzsches Werke des Zusammenbruchs.* Cit. por Ferraz, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*, p. 13).

[32] "Sicher ist: Nietzsche hat ein vollendetes *Ecce Homo* hinterlassen, aber wir haben es nicht" (Montinari, M. "Ein neuer Abschnitt in Nietzsches Ecce Homo". In: *Nietzsche-Studien*, n.1, 1972. Cit. por Ferraz, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*, p. 14).

suas significações, o foco de sua coerência"[33]. É justamente através deste traço que, sob o nome de "autor", o sujeito moderno abstrato reaparece com seu caráter absoluto e fundador.

De alguma maneira, os problemas relatados anteriormente tentam definir quem é Nietzsche (como sujeito e autor), ou tentam definir qual é a obra ou o livro de Nietzsche. Mas, segundo Foucault, o livro e principalmente a obra são noções confusas – se suas análises apagam as marcas demasiado visíveis do empirismo do autor, é apenas para retraduzi-lo em termos transcendentes[34]. Ora, não pretendemos solucionar nenhum destes problemas. Não queremos dizer quem é Nietzsche, nem tampouco delimitar sua obra. Nem ao menos pretendemos fazer uma nova interpretação mais adequada ao seu pensamento ou perseguir a de Foucault, ou ainda apontar as semelhanças entre os dois. O que pretendemos fazer é, a partir de uma determinada perspectiva, que é a das batalhas contemporâneas contra as formas de sujeição, perguntar o que este discurso autobiográfico pode nos esclarecer sobre nosso presente. Neste sentido, o nosso "Nietzsche" não é um sujeito que é anterior e exterior à obra que ele produziu. Nem tampouco é esta obra inteira. "Nietzsche", para nós, é o objeto que se constitui no interior de uma formação discursiva suscitada por uma determinada correlação de forças. Ele é produto de práticas sociais. "Nietzsche" é uma configuração que pertence à ordem dos efeitos.

Pouco importa aqui, deste modo, quais as influências que Nietzsche sofreu, o que ele leu ou deixou de ler, ou ainda, o que ele escreveu em outros livros ou em qualquer outro lugar[35]. Não pretendemos reconstituir "o que Nietzsche realmente disse", o seu pensamento ou o seu percurso intelectual. Trata-se, como já foi dito, de utilizarmos seus rastros reveladores para descobrirmos o que somos hoje e recusarmos isto que somos.

Método

Nas autobiografias que Foucault publicou, ele procurou resolver o problema da função de autor de duas maneiras. A primeira foi selecionando autobiografias de vidas obscuras, condenadas e colocadas à parte, cuja fala é descartada de antemão – não deve

---

[33] Foucault, M. *A ordem do discurso.* São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 26.

[34] Cf. Foucault, M. *A Arqueologia do Saber.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 25-27 e *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1992, pp. 37-41. Curiosamente, Foucault cita Nietzsche como exemplo nas duas passagens (inclusive *Ecce Homo* compõe o primeiro exemplo), o que deixa claro o problema de adotar tais "unidades" pouco refletidas em nossa análise.

sequer ser ouvida. São vidas sem importância, sem renome ou reputação. Por isso não se espera do produtor do texto nem "um certo nível constante de valor", nem "uma coerência conceptual e teórica", nem tampouco "uma unidade estilística" de seus escritos. E, não importando sua vida, ou seja, a biografia, a perspectiva individual, as influências e transformações sofridas pelo escritor, também não se pode atribuir a um autor e explicar através dele "a presença de certos acontecimentos numa obra como suas transformações, as suas deformações, as suas modificações diversas"[36]. De fato, quando se trata de desclassificados (doentes mentais, delinqüentes, anormais, etc.), não se supõe um autor-sujeito, com sua razão universal e sua autonomia de consciência. Supõe-se um autor-doença mental, um autor-delinqüência, um autor-anormalidade. E assim não escutamos a fala do Outro, mas sintomas que o médico, o psiquiatra, o psicólogo devem dizer o que são. Desde o início, estas falas são desfiguradas ou negadas. Elas não são portadoras da função de autor, nem mesmo são tomadas como falas – são apenas murmúrios surdos.

No caso de Nietzsche, contudo, esta solução não dá conta de resolver o problema. Certamente foram muitos os diagnósticos médicos, psiquiátricos e psicológicos que procuraram estigmatizar Nietzsche como um doente mental, desqualificar o que ele produziu, silenciá-lo e conduzi-lo para a obscuridade. Porém, esses inúmeros diagnósticos, que até hoje são produzidos, defrontam-se com outros tantos comentários que buscam reconstituir a coerência de seus textos, a racionalidade subjacente a cada um de seus escritos. Ou seja, outras interpretações que o constroem como o autor-sujeito transcendente ou empírico que dá unidade à sua obra. A função de autor, portanto, está fortemente presente nos escritos atribuídos a Nietzsche, inclusive em *Ecce Homo*.

A estratégia utilizada para encobrir a nova forma de contraposição que Nietzsche constituiu não foi somente a tentativa de silenciá-lo por meio do diagnóstico de doença mental. Na insistência de lhe devolver a voz, uma outra estratégia operou: Nietzsche só poderia ser escutado às custas de ser transformado em um autor-sujeito racional ou em um homem normal. Nestas diferentes estratégias de constituir sua subjetividade, e sobretudo no embate travado entre elas, o que se encobre e sepulta é justamente sua nova experiência. Experiência que contesta tanto o saber médico sobre o que é saúde e doença mental, normal

---

[35] Para uma crítica de Foucault a essas maneiras de proceder cf. *A Arqueologia do Saber*, principalmente o cap.1 da parte II: "As unidades do discurso".
[36] Foucault, M. *O que é um autor?*, p. 69.

e patológico, quanto a racionalidade abstrata do sujeito moderno. Possivelmente, foi o fato de ter constituído uma transgressão por meio de sua autobiografia que levou os mecanismos de saber-poder subjetivadores a procurarem recobri-la de qualquer maneira. Assim, o fato de não se constituir um silêncio, mas, ao contrário, ter ocorrido uma explosão discursiva, denuncia um cuidado estratégico muito especial. Cuidado que prossegue até nossos dias, mostrando que estes mecanismos continuam a atuar.

A segunda solução adotada por Foucault, mais apropriada para o caso de "Nietzsche", foi não tomar o autor como algo anterior e exterior à escrita, mas como se constituindo no próprio discurso. Da mesma maneira o sujeito. Ele não é o demiurgo ou o participante dos fatos, sentimentos, intenções da vida relatada. Ao contrário, ele é constituído no relato, quando nele ocupa uma posição determinada, a posição de sujeito dos atos.

Não basta dizer, no entanto, que o sujeito é constituído no discurso. Mais do que isso, é preciso perguntar "como, segundo que condições e sob que formas, algo como o sujeito pode aparecer na ordem dos discursos?"[37]. Para realizar esta tarefa, Foucault aplica às autobiografias sua análise arqueológica, descrevendo o nível das práticas discursivas e do saber onde encontram-se engajadas[38]. De fato, tanto no caso de Rivière como no de Barbin, as autobiografias estão colocadas em lugares determinados: encontram-se em formações discursivas específicas, caracterizadas pela delimitação de um campo de objetos, pela definição de uma legítima perspectiva para aquele que fala e/ou sabe e pela fixação de normas para a elaboração de seus temas e conceitos. Portanto, formações que possuem um sistema de regras que designa exclusões e opções. Regras que não são formuladas pelos seus participantes, que não estão disponíveis para sua consciência. Deste modo, ao

---

[37] Foucault., M. *O que é um autor?*, p. 69.

[38] A análise arqueológica não faz "uma *interpretação* dos fatos enunciativos que poderia trazê-los a luz", ou seja, ela não busca constituir, a partir das séries ou unidades que constrói, um discurso secreto, que animaria do interior os discursos manifestos. Ela é a análise dos jogos de relações existentes entre os diversos enunciados ("de sua coexistência, de sua sucessão, de seu funcionamento mútuo, de sua determinação recíproca, de sua transformação independente ou correlativa"), entre grupos de enunciados assim estabelecidos e entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem interiamente diferente (técnica, econômica, social, política). A análise arqueológica, portanto, descreve formas de regularidade ou tipos de relações que escapam aos tradicionais operadores de síntese discursivos puramente psicológicos (cf. Foucault, M. *A Arqueologia do Saber*, pp. 32-33).

encontrar seu lugar em determinadas práticas discursivas, as autobiografias são relativamente autônomas e anônimas[39].

Seguindo o método de Foucault, cabe à nossa pesquisa delimitar qual a formação discursiva que constitui "Nietzsche", e não reconstituir a sua obra. Nesta perspectiva, apenas uma parte restrita dos seus enunciados nos interessa. Já adiantando qual, podemos dizer que é uma série de discursos autobiográficos que Nietzsche produziu na segunda metade da década de 1880, sobretudo em 1888. Trata-se dos escritos nos quais ele relaciona sua obra a si mesmo, utilizando-se para isto da questão de sua saúde/doença: além de todos os textos, fragmentos e alterações (abandonados ou não) relacionados a *Ecce Homo*, também os prefácios de 1886 a *Die Geburt der Tragödie* (*O Nascimento da Tragédia*), *Menschliches, Allzumenschliches I* e *II* (*Humano, Demasiado Humano I* e *II*), *Morgenröte* (*Aurora*) e *Die fröhliche Wissenschaft* (*Gaia Ciência*) e as cartas de 1888 a admiradores que solicitavam uma breve apresentação. Todos constituem a formação discursiva que será descrita adiante.

Retornando ao procedimento de Foucault, notamos que seu método arqueológico tem um objetivo cabalmente descritivo. Ele apenas aponta as regras que autônoma e anonimamente regem a formação das séries discursivas e que possibilitam suas regularidades. E não há dúvida que o nível das práticas discursivas possui certa independência teórica – sua estrutura não pode ser totalmente explicada por determinações externas, do mesmo modo que algumas de suas transformações só são inteligíveis quando tomada uma perspectiva interna ao seu desenvolvimento. Mas, por si só, não é capaz de explicar completamente por que estas regras se formaram e se modificaram. A constituição de tais práticas e saberes como discursos de verdade só é possível graças a múltiplas coerções que lhes impuseram opções e limites, assim como lhes determinaram exclusões. As práticas discursivas entram, então, em relações intrincadas com as técnicas e forças do poder. Estão, de fato, circularmente ligados. O saber é produzido e apoiado por sistemas de poder, e, por outro lado, como discurso verdadeiro, induz efeitos de poder que o reproduzem.

---

[39] Cf. Foucault, M. "A vontade de saber". In *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, pp. 11-13 e Davidson, Arnold I. "Arqueología, genealogía, ética". In: Hoy, D. C. *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988, p. 244.

Assim, além de submeter o discurso autobiográfico de Nietzsche à análise arqueológica, é preciso também fazê-lo passar pela análise genealógica e perguntar-lhe: Que mecanismos de poder o possibilitaram, o incitaram ou coagiram sua produção? Que efeitos de poder ou resistência seu discurso produziu?

As autobiografias – bem como as formações discursivas onde elas encontram seus lugares – não devem ser pensadas, portanto, como a revelação de uma verdade sobre si que estaria fora do poder e que até então havia sido silenciada. Elas não são uma libertação frente a um poder que as conteria a força, que as obrigaria a calar-se. "Nem a verdade é livre, nem o erro é servo"[40]. A produção da verdade de si é inteiramente infiltrada pelas relações de poder e são elas que a tornam possível (seja através, graças ou contra tais mecanismos de poder). Por outro lado, a verdade de si também produz efeitos de poder, seja sobre quem sabe e fala (ligando-o a uma identidade, a uma subjetividade ou a uma individualidade), seja sobre quem escuta e interpreta (resistência e inversão dos saberes e poderes que lhe investem). Assim como outros discursos, as autobiografias são "elementos ou blocos táticos no campo de correlações de força". Como tais, devem ser interrogadas em dois níveis: "no de sua produtividade tática (que efeitos recíprocos de poder e saber proporcionam) e no nível de sua integração estratégica (que conjuntura e que correlação de forças torna necessária sua utilização em tal ou qual episódio dos diversos confrontos produzidos)"[41].

Por fim, nesta produção da verdade de si constituída nas autobiografias, é preciso levar em consideração não apenas as relações de poder que engendram estes saberes. É preciso considerar também a relação de si sobre si. Pois este conhecimento de si por si encontra-se inscrito em uma relação mais ampla, na qual é levado a cabo um trabalho que é efetuado pelo sujeito sobre o próprio sujeito[42]. Neste trabalho são desenvolvidas diversas técnicas "que permitem aos indivíduos efetuar, por conta própria ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, pensamentos, conduta, ou qualquer forma de ser, obtendo assim uma transformação de si mesmos com o fim de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade"[43]. "Chamemos a estes tipos de

---

[40] Foucault, M. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, p. 60.
[41] Ibid., p. 97.
[42] Cf. Foucault, M. "Subjetividade e Verdade". In *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, pp. 109-110.
[43] Foucault, M. "Tecnologías del yo". In Morey, M. *Tecnologías del yo, y otros textos afines*, p. 48.

técnicas as técnicas ou tecnologias de si [*soi*]"[44]. Ora, estas técnicas têm sua natureza específica[45], mas entram em constante interação com outras (tecnologias de produção, tecnologias de sistemas de signos, tecnologias de poder). Estudaremos sua interação com as técnicas de poder, "os pontos em que as tecnologias de dominação dos indivíduos uns sobre os outros recorrem a processos pelos quais o indivíduo age sobre si próprio e, em contrapartida, os pontos em que as técnicas de si são integradas em estruturas de coerção"[46]. Todavia, é preciso notar que, neste "governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro"[47], nem sempre se dá uma relação de dominação. Ela pode dar lugar a práticas de liberdade, contrapondo-se às relações de poder que procuram colonizá-las, criando transgressões.

Servindo-nos do modo de tratar as autobiografias desenvolvido por Foucault, buscaremos reconstituir o "Nietzsche" que emerge em seus textos autobiográficos. Reconstituímos, com isto, a emergência de sua experiência transgressora. Então, a partir dela, podemos observar como estes mesmos saberes-poderes que incitaram sua produção, almejando um determinado efeito de poder, procuram encobri-la. Ou seja, tendo em vista que, devido a certas contingências, o efeito de poder esperado não se realiza, mais do que isso, que ele se converte em um contra-efeito, em um contrapoder, cabe a estes saberes-poderes contestados alguma reação. Eles buscam, então, uma nova forma de reconduzir e reduzir esta nova experiência aos efeitos de poder almejados – buscam, uns (médicos e psiquiatras) contra os outros (intelectuais e admiradores), transformar Nietzsche em um

---

[44] Foucault, M. "Verdade e Subjetividade (Howison Lectures)". In *Foucault: Uma Analítica da Experiência* – número especial da *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 19, Lisboa, Ed. Cosmos, 1993, p. 207. Traduziremos "*soi*" por "si".

[45] "Cada una [de estas tecnologías] implica ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes" (Foucault, M. "Tecnologías del yo". *Op. cit.*, pp. 48-49).

[46] Foucault, M. "Verdade e Subjetividade (Howison Lectures)". *Op. cit.*, p. 207.

[47] Foucault, M. "Subjetividade e Verdade". *Op. cit.*, p. 111. Sobre o "governo", Foucault diz: "Devemos deixar para este termo a significação bastante ampla que tinha no século XVI. Ele não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados; mas designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não recobria apenas formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica; mas modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos. Governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros" (Foucault, M. "O Sujeito e o Poder". *Op. cit.*, p. 234). É possível acrescentar, no entanto, que o governo, nesta acepção do século XVI, inclui também "o governo de si mesmo, que diz respeito à moral" (Foucault, M. "A governamentalidade". In *Microfísica do Poder*, p. 280). O governo, deste modo, não é apenas o governo de uns sobre os outros através da colonização das técnicas de si; o governo é também uma relação, um trabalho do sujeito sobre si próprio

doente mental ou em um homem normal ou ainda em um sujeito racional abstrato. E sepultar, através deste embate, a contestação que sua experiência transgressora oferece a todos eles. Ao tomar a experiência de Nietzsche como ponto de partida, estas batalhas ganham visibilidade, e, através deste clarão, iluminamos os mecanismos de poder subjetivadores que constituem parte do que somos hoje.

Com isto buscamos esclarecer *como*, metodologicamente, vamos trabalhar com o texto autobiográfico que constitui "Nietzsche". Resta ainda questionar sua justificativa.

Justificativa

Por fim, chegamos à terceira e última questão que colocamos às análises que Foucault fez dos discursos autobiográficos de Herculine Barbin e Pierre Rivière: *Qual o intuito* de iluminar estes rastros? Ou ainda: *O que se pretende* com estas vidas paralelas?

Para responder estas questões de forma mais completa, é preciso descrever como o próprio Foucault compreendia sua situação presente. Tomando como ponto de partida as formas de resistência contra as diferentes formas de poder, ele observou uma série de oposições que se haviam desenvolvido nos últimos anos: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas, etc. Segundo Foucault, estas lutas teriam em comum seis características[48].

A primeira é que são lutas "transversais", ou seja, elas não se limitam a um país nem a uma forma política e econômica particular de governo. A segunda é que o objetivo destas lutas são os efeitos de poder enquanto tais e não outra coisa, como uma infra-estrutura que perpassasse todas as relações. Foucault cita o exemplo da profissão médica, que é criticada porque exerce um poder sem controle sobre os corpos, a saúde, a vida e a morte das pessoas, e não porque é uma atividade lucrativa. A terceira é que são lutas "imediatas" por duas razões. Elas se dirigem ao inimigo direto, criticam as instâncias de poder que lhes são mais próximas, aquelas que exercem sua ação sobre os indivíduos, e não ao "inimigo mor". Elas também não esperam uma solução dos seus problemas no futuro, seja em uma

---

em sua articulação com os outros. Enfim, governamentalidade é o "contato entre as tecnologias de dominação dos demais e as referidas a si mesmo" (Foucault, M. "Tecnologías del yo". *Op. cit.*, p. 49).

[48] Foucault, M. "O Sujeito e o Poder". In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica).* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 234-235.

revolução, seja em uma liberação definitiva, ou no fim da luta de classes – são anárquicas em relação a uma escala teórica de explicação ou a uma ordem revolucionária polarizada.

Se estas três características são importantes, Foucault enfatiza que as três últimas são mais originais, mais específicas. A quarta refere-se ao fato de que estas lutas questionam o estatuto do indivíduo. Não quer dizer com isto que sejam a favor ou contra o "indivíduo", mas que são contra o "governo da individualização". Esta forma de governo encontra-se hoje ligada ao Estado moderno ocidental, que integrou e modificou a antiga tecnologia do poder pastoral. Com isto combinou de maneira astuciosa formas de poder individualizantes e totalizantes, criando um duplo constrangimento. Opondo-se a esta individualidade que nos é imposta há séculos, estas lutas, por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a voltar-se para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo.

A quinta característica diz respeito à oposição feita aos efeitos de poder relacionados ao saber. Em seu curso de 1975-1976[49], Foucault justifica suas pesquisas dizendo que elas convinham bastante bem a um período de tempo limitado, que teria início no máximo por volta dos anos 1960. Ele caracterizou este período por dois fenômenos interessantes. O primeiro fenômeno seria a eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas. Referia-se a discursos localizados que não eram sustentados por nenhuma sistematização de conjunto. Ao contrário, ao dar vazão a uma "imensa criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; a uma friabilidade geral dos solos, mesmo, talvez sobretudo, os mais familiares, os mais sólidos e mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos de todos os dias"[50], estes discursos locais e particulares contrapuseram-se ao efeito inibidor próprio das teorias totalitárias, das teorias envolventes e globais. Não se trata aqui de um empirismo ingênuo, simplório, oportunista. Trata-se de uma produção teórica autônoma, não centralizada, que não necessita da chancela de um regime comum para estabelecer sua validade. O segundo fenômeno, inteiramente relacionado ao primeiro, foi uma insurreição dos "saberes sujeitados". De uma parte, estes saberes sujeitados são conteúdos históricos sepultados, que permitem descobrir, sob a máscara das coerências

[49] Cf. Foucault, M. *Em defesa da sociedade –curso no Collège de France 1975-1976,* pp. 8-14.

funcionais ou das sistematizações formais, a clivagem das lutas esquecidas. Foi a crítica erudita que pôde fazê-los reaparecer. De outra parte, estes saberes sujeitados referem-se a saberes desqualificados cientificamente, a saberes de baixo, das pessoas: o do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do delinqüente. Saberes que não são comuns, mas particulares, locais, incapazes de unanimidade, e que devem sua força à contundência que opõem àqueles que os rodeiam. Em comum entre estes dois saberes sujeitados, o erudito e o das pessoas, encontra-se um saber histórico das lutas: redescoberta exata dos enfrentamentos e memória bruta dos combates. Ambos contrapõem-se às instâncias teóricas unitárias que pretendem filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um saber verdadeiro, em nome de uma ciência que seria possuída por alguns. Contrapõe-se igualmente aos efeitos de poder que estes discursos com valor de verdade veiculam. Estas lutas, portanto, fazem oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação: lutas contra os privilégios do saber. Porém, são também uma oposição ao segredo, à deformação e às representações mistificadoras impostas às pessoas. Não são nem cientificistas nem uma recusa cética de qualquer verdade verificada. O que é questionado é a maneira pela qual o saber circula e funciona, suas relações com o poder. Em resumo, o *régime du savoir*.

A sexta e última característica é que todas estas questões giram em torno de uma questão: quem somos nós? Elas são uma dupla recusa. Recusa a estas abstrações do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente. Recusa também de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos.

Resumindo todas estas características, Foucault diz que o principal objetivo destas lutas é atacar uma técnica, uma forma de poder. Esta forma de poder, que atua na vida cotidiana imediata, categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impondo-lhe uma lei de verdade, que ele deve reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. São, portanto, lutas contra uma forma de sujeição, de subjetivação e submissão.

Foucault precisou se situar diante destas lutas cotidianas. Afinal, ele pertencia a este presente, e seu discurso exercia um modo de ação específico em seu interior. Tomando em consideração que até hoje tais batalhas persistem, o mesmo vale para nós. Não podemos,

---

[50] Ibid., p. 10.

assim, almejar uma posição neutra, totalizadora, enfim, a posição do sujeito universal. É já do interior destas lutas, é já contra estas formas de poder que falamos. Daí que quando falamos devemos utilizar sempre a primeira pessoa, o que justifica o "nós" adotado aqui[51]. Um "nós" que não é de modo algum universalizável, um nós que é até o fim particular, pois tais batalhas não podem jamais chegar a uma conciliação[52]. Mas também um "nós" que não deve ser tomado como eterno e definitivo, como uma "coisa em si", pois são as relações históricas, as próprias batalhas, que o definem.

Do mesmo modo, a verdade proclamada por nosso discurso está deslocada da universalidade jurídica e filosófica. Ela é sempre perspectiva, só visando a totalidade da batalha "entrevendo-a, atravessando-a, transpassando-a de seu ponto de vista próprio"[53]. De modo que só pode se manifestar a partir da nossa posição de combate, a partir da vitória buscada.

Em nosso discurso estabelece-se um vínculo fundamental entre relações de força e relações de verdade. É a posição de combate que permite entrever melhor a verdade: ela permite visualizar melhor e denunciar os erros e ilusões que se busca nos fazer acreditar quando se toma uma posição pretensiosamente neutra, quando se tenta estabelecer uma paz que é a continuação de uma guerra permanente, quando se proclamam leis universais que sorrateiramente escondem privilégios. Inversamente, se a relação de força estabelece a verdade, a verdade, por sua vez, vai atuar, e em última análise só é procurada, na medida em que puder efetivamente se tornar uma arma na relação de força. É assim que, se recorremos à história, não é para "reconstituir os fatos como eles realmente ocorreram", mas para refazer um saber histórico das lutas e utilizar este saber nas táticas atuais[54].

---

[51] O fato de se adotar a primeira pessoa do plural (nós) e não do singular (eu) justifica-se pela impossibilidade de adotar um "eu" como unidade, já que a própria subjetividade é constituída de "muitas almas mortais". O "eu" é apenas uma máscara para "um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos, que nenhum poder de síntese domina" (cf. Foucault, M. "Nietzsche, a genealogia e a história" in *Microfísica do poder*, p. 34).

[52] "As mulheres, os prisioneiros, os soldados, os doentes nos hospitais, os homossexuais iniciaram uma luta específica contra a forma particular de poder, de coerção, de controle que se exerce sobre eles. Estas lutas fazem parte atualmente do movimento revolucionário, com a condição de que sejam radicais, sem compromisso nem reformismo, sem tentativa de reorganizar o mesmo poder apenas com uma mudança de titular" (Foucault, M. e Deleuze, G. "Os intelectuais e o poder". In: *Microfísica do poder*, p. 78).

[53] Foucault, M. *Em defesa da sociedade –curso no Collège de France 1975-1976*, p. 61.

[54] Isto não quer dizer que não importa a veracidade dos acontecimentos descritos, apenas que a visibilidade destes acontecimentos é perspectiva, não universalizável, e portanto não é possível uma posição neutra que descreva a história em sua totalidade infinita. Enfim, não se trata aqui de um historicismo que reivindique um positivismo ingênuo (para uma crítica do historicismo por um outro ponto de vista metodológico cf.

Ora, se as lutas onde nos encontramos são lutas contra formas de sujeição, é preciso mostrar como estas formas de subjetividade que nos são impostas há séculos não são naturais. É preciso tomar distanciamento em relação a elas, contornar sua evidência familiar, analisar o contexto teórico e prático ao qual elas estão associadas. O objetivo que buscamos em nossos dias "não é descobrir o que somos, mas recusar o que somos"[55].

É assim, pois, que chegamos às vidas paralelas. Foucault procura realçar nessas vidas o que há nelas de mais singular. É em sua diferença fundamental que elas ganham seu valor. Pois é justamente esta diferença que lhes permitiu resistir, desnudar e desarticular os mecanismos de poder que as procuravam sujeitar. Explodindo antes de serem desfiguradas, suas falas rompem o silêncio, produzem-se a partir da "exclusão – o lugar mais fundo da sujeição"[56] –, onde o Outro é construído como não-Humanidade. São transgressões, romperam os limites – os limites ontológicos de nós mesmos. Deste modo, ao redescobrirmos seus rastros e darmos ouvidos a estas falas, adotando suas perspectivas particulares, experimentamos uma nova forma de olhar, onde os limites do que somos neste momento ganham uma visibilidade insuportável. E com isto podemos desconstruir e contornar sua evidência familiar, descobrindo em seu lugar não uma natureza ou uma necessidade antropológica, mas a multiplicidade dos acasos, das escolhas arbitrárias, e outras tantas contingências advindas das "relações de interação entre os indivíduos e os grupos"[57]. Assim, tal como Bruni escreveu a respeito de Foucault, podemos afirmar sobre estas vidas: "sua transgressão nos leva ao limite, ao ponto em que todas as formas instituídas de sentir, de pensar e agir são como viradas do avesso, deixando escapar suas garras ocultas, constituídas por uma contingência irredutível"[58]. Com respeito a nossa pesquisa, podemos dizer que "Nietzsche" é justamente uma destas figuras extremas. A

Benjamin, W. "Sobre o conceito de história". In: *Obras Escolhidas I - Magia e Técnica, Arte e Política.* Brasiliense: São Paulo, 1996).

[55] Foucault, M. "O Sujeito e o Poder". *Op. cit.*, p. 239.

[56] Bruni, J. C. "Foucault: O silêncio dos sujeitos". In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP.* São Paulo, V.1, n.1, 1° semestre de 1989, p. 201. Sobre o termo "exclusão", conforme Bruni o utiliza aqui, é preciso notar que por vezes o próprio Foucault o utiliza no mesmo sentido (cf., por exemplo, *Em defesa da sociedade –curso no Collège de France 1975-1976*, p. 38). Contudo, é preciso fazer a ressalva de o ler não como uma separação rígida, uma expulsão ou uma marginalização, mas como uma separação operada a partir de uma escala classificatória contínua e não definitiva, que tem por finalidade a inclusão e a normalização. Foucault chega a afirmar que se trata "de uma inclusão por exclusão" (cf. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 114).Vide nota 15 desta Introdução.

[57] Foucault, M. "O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung)". In: *Cadernos da F.F.C.: Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento.* Marília, V.9, n.1, 2000, p. 187.

[58] Bruni, J. C. "Foucault: O silêncio dos sujeitos", p. 204.

constituição de sua subjetividade, que se colocou nas fronteiras da divisão entre normalidade e doença mental, permite-nos observar tais limites.

Diferentemente de Plutarco, portanto, Foucault não quer pôr em evidência aquilo que nestas vidas singulares permitiria reuni-las a outras existências: seu ponto de exemplaridade. Foucault não as publica para que sirvam de exemplos a serem seguidos. Ele não acredita que seja possível encontrar a solução de um problema na solução de outro levantado em um momento diverso e por outras pessoas[59]. Não procura oferecer uma "alternativa", uma solução, um programa a ser seguido. Nem pretende ocupar o lugar de porta-voz de uma teoria da libertação ou da reivindicação de direitos – recusa-se a representar ou a pensar no lugar dos sujeitados. Inversamente, quer devolver a estes seu direito à fala. Além disso, da forma como Foucault pensa as relações de poder[60], as resistências só podem ser tomadas em sua multiplicidade e como casos únicos, e não como "um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário"[61]. É por isso que as vidas paralelas não podem ser imitadas – elas são radicalmente singulares, não há um ponto em que possam se cruzar com outras vidas. E é também por isso que seus rastros se tornam reveladores, iluminando as contingências e as batalhas esquecidas que constroem nossa subjetividade assujeitada.

Porém, voltando aos estudos de Foucault, algo se pode objetar. Os poderes e os saberes expostos nestes casos são historicamente localizados – pertencem ao século XIX. Pode-se dizer, por exemplo, que hoje não se fala mais em monomania (caso Rivière), nem em "pseudo-hermafroditas" (caso Herculine). De certo modo, saberes e poderes se transformaram. Teriam eles ainda algo a dizer sobre o que somos hoje?

Certamente. Os episódios de Pierre Rivière e de Herculine Barbin ainda levantam questões importantes para nós. Tanto que, cento e cinqüenta anos depois, os psicólogos,

---

[59] Cf. Foucault, M. "Sobre a genealogia da ética – entrevista a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow" in Dreyfus, H. e Rabinow, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*, p. 256.

[60] As relações de poder e as resistências são pensadas a partir do mesmo paradigma de inteligibilidade do campo social, ou seja, como os jogos da multiplicidade de correlações de força localizadas, periféricas e instáveis. Correlações de força que são imanentes aos domínios onde se exercem e constitutivas de suas organizações. É em função deste paradigma que Foucault afirma "que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder" (*História da Sexualidade I – A vontade de saber*, p. 91).

[61] Foucault, M. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, p. 91. Ora, isso também não impede que as múltiplas resistências se articulem e, deste modo, difondam-se no tempo e no espaço. Sobre a resistência vide Ibid., pp. 91-93.

psiquiatras e psicanalistas ainda se calam diante do memorial de Rivière[62], e, até hoje, os mesmos experimentam embaraço diante do diário de Herculine. Podemos dizer o mesmo de Nietzsche, ainda que a tática utilizada seja outra: após cem anos de sua morte, prosseguem multiplicando-se os discursos que procuram recobri-lo por meio de diagnósticos de doença mental e de normalidade ou de interpretações que o constroem como um autor racional. Isto indica que as resistências que ofereceram aos saberes-poderes que os procuraram sujeitar permanecem diante dos atuais. Ou seja, que, a despeito de suas transformações, estes saberes-poderes ainda estão ligados a uma forma de poder que "categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele"[63]. E, assim, são responsáveis por formas de sujeição, de subjetivação e submissão que constituem o que somos.

Redescobrir os rastros destas vidas, portanto, permite-nos descobrir a nós mesmos. E, com isto, destruir as "evidências e as universalidades", localizando e indicando "as inércias e as coações do presente, os pontos fracos, as brechas, as linhas de força"[64]. Fazemos, por meio delas, "um sumário topográfico e geológico da batalha"[65]; ou melhor, de algumas batalhas, em sua multiplicidade e dispersão, de modo que os que delas participam (inclusive nós mesmos) possam encontrar eles próprios os projetos, as táticas, os alvos de que necessitam.

Ethos filosófico

Quando redescobrimos os rastros destas vidas paralelas, estamos contribuindo para que a questão "quem somos nós hoje?" seja feita. E, ao colocar tal pergunta, estamos, por uma parte, problematizando a relação do homem com o presente, a forma histórica do ser no homem e a constituição do eu como sujeito autônomo. Por outra, estamos reativando uma atitude, um *ethos* filosófico. O que seria este *ethos*? Foucault descreve-o em seu último texto publicado em vida[66]. Este *ethos* filosófico pode ser entendido como uma crítica permanente de nosso presente, do que dizemos, pensamos e fazemos. Ele pode ser

---

[62] Cf. Foucault, M. "Entretien avec Michel Foucault" in *Dits et Écrits*, vol III, pp. 97-98.
[63] Foucault, M. "O Sujeito e o Poder". *Op. cit.*, p. 235.
[64] Foucault, M. "Não ao sexo rei". In: *Microfísica do poder*, p. 242.
[65] Foucault, M. "Poder-corpo". In: *Microfísica do poder*, p. 151.
[66] Cf. Foucault, Michel. "Qué es la ilustración? (Was ist Aufklärung?)". *Op. cit.*, pp. 298-304.

caracterizado, em primeiro lugar, como uma atitude limite. Não é um rechaço; está além das alternativas internas e externas, está em sua fronteira. É uma atitude crítica que se pergunta pelo que nos é dado como universal, necessário e obrigatório, e procura mostrar como isto é, na verdade, singular, contingente e o produto forçado da arbitrariedade. Não é, portanto, uma busca por estruturas formais com valor universal. Antes, é uma investigação histórica dos fatos que nos conduziram a constituir-nos a nós mesmos e a reconhecer-nos como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos, apontando para uma transgressão possível. Segundo Foucault, não se trata de buscar uma metafísica que se tenha finalmente convertido em ciência, mas de "buscar dar novos ímpetos, tanto como seja possível, ao indefinido trabalho de liberdade"[67].

A segunda característica é que esta atitude histórico-crítica deve ser experimental, pois deste modo não se cai no sonho vazio da liberdade. Foucault rejeita assim todos os projetos que exigem transformações radicais e globais, todos os programas que apontam para um novo homem, uma nova sociedade, uma nova cultura, uma nova forma de pensar. Como é possível constatar nas duas experiências mais terríveis do século XX – o nazismo e o stalinismo –, estes programas podem ser extremamente perigosos. Foucault faz uma opção pelas transformações mais específicas, parciais. Elas devem ser levadas a cabo pelo trabalho feito até os limites de nós mesmos. Este trabalho deve, de uma parte, conquistar a investigação histórica destes limites, e, de outra, confrontar esta investigação, isto é, confrontar a nós mesmos com a realidade contemporânea. Nesta confrontação se compreenderia onde as mudanças são possíveis e desejáveis e se determinaria a forma precisa em que estas mudanças seriam realizadas. Este *ethos* filosófico seria então "uma prova histórico-prática dos limites que podemos ultrapassar e desta maneira um trabalho levado a cabo por nós mesmos sobre nós mesmos como seres livres"[68].

Por fim, concluindo sua descrição do *ethos* filosófico, Foucault afirma que renuncia à possibilidade de aceder a qualquer ponto de vista que pudesse constituir o conhecimento definitivo e completo do que pode delimitar nossos limites, e que a possibilidade de ultrapassá-los é sempre limitada e determinada. Isto coloca a necessidade da "análise, da elaboração, da retomada da questão das relações de poder, e do 'agonismo' entre relações

---

[67] Ibid., p. 301.
[68] Ibid., p. 301.

de poder e intransitividade da liberdade [como] uma tarefa política incessante; e que é exatamente esta a tarefa política inerente a toda existência social"[69].

O trabalho realizado por Foucault e por nós nesta pesquisa, portanto, não deve ser considerado como uma doutrina, uma teoria, ou um corpo de conhecimentos que se acumulam. Ele deve ser concebido "como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica onde a crítica ao que somos é simultaneamente uma análise histórica dos limites que se nos impõem e um experimento que torna possível ultrapassá-los"[70].

Quando, juntamente com Foucault, recorremos às vidas paralelas, quando questionamos a autobiografia de "Nietzsche", não estamos buscando um conhecimento que procura assimilar o diferente a si mesmo, legitimar o que já se sabe e reafirmar as verdades já estabelecidas e aceitas sobre nós mesmos e que definem o que somos. Mas um conhecimento que desconstrói tais verdades, que mostra que foram estabelecidas historicamente e que, assim, "permite separar-se de si mesmo"[71]. Um trabalho crítico do pensamento sobre o pensamento, sobre o modo pelo qual nosso "ser se constitui historicamente como experiência, ou seja, como devendo e podendo ser pensado"[72], para abrir espaço para um "pensar diferente" (*penser autrement*)[73]. Colocamo-nos, assim, diante de uma decisão ontológica, "onde o ser atinge seu limite e onde o limite define o ser"[74]. O "sim" da contestação ressoa na transgressão deste limite, na criação da liberdade – é este o objetivo[75].

No primeiro capítulo, fazemos a análise arqueogenealógica do discurso autobiográfico de Nietzsche. Buscaremos assim localizar em qual formação discursiva ele encontra seu lugar, qual as formas de poder que o incitam e quais os efeitos de poder esperados destas táticas (táticas que mobilizam uma determinada técnica de si).

---

[69] Foucault, M. "O Sujeito e o Poder". *Op. cit.*, p. 246.
[70] Foucault, M. "Qué es la ilustración? (Was ist Aufklärung?)". *Op. cit.*, p. 304.
[71] Foucault, M. *História da Sexualidade II – O uso dos prazeres*, p. 13.
[72] Ibid., p. 12.
[73] Ibid., p. 13.
[74] Cit. por Bruni, J. C., *op. cit.*, p. 204, nota 2.
[75] "El objetivo es: la creación de la libertad" (Foucault, M. "Notas manuscritas, Berkeley", *Centre Michel Foucault*, Documento D-250(12)/942.1988, classificado reservado. Cit. por MOREY, M. "Introducción: la cuestión de método". In *Tecnologías del yo, y otros textos afines*, p. 24).

Dando seqüência à análise arqueogenealógica, no segundo capítulo descrevemos o elemento singular que entrou nesta configuração, levando a uma nova relação de si para consigo. Isto acabou impedindo que os efeitos de poder esperados se realizassem. Ao contrário, esta nova relação consigo mesmo fez com que surgisse uma resistência que se contrapôs e subverteu os saberes-poderes que lhe investiram. Esta resistência configura-se como a emergência de uma nova experiência de si.

No terceiro capítulo, observamos como os saberes-poderes estabelecidos procuraram reagir, tentando cada um a seu modo, e uns contra os outros, recobrir essa nova experiência. Com isto, buscavam anular as possibilidades de resistências e transgressões para os quais ela abriu espaço.

CAPÍTULO 1

ARQUEOGENEALOGIA DO DISCURSO DE NIETZSCHE I: OS SABERES-PODERES E SUA FORMAÇÃO DISCURSIVA

1. os mecanismos de poder

De acordo com o procedimento de Foucault, analisar o poder não é tomá-lo como uma substância, algo que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído, mas como *relações de poder*. Ele só existe em ato: só há poder como um modo de ação de "uns" sobre "outros". O poder é

> "um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações"[1].

Foucault elege o termo conduta como o que melhor pode atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. "A 'conduta' é, ao mesmo tempo, o ato de 'conduzir' os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em 'conduzir condutas' e em ordenar probabilidades"[2]. Sendo assim, o poder é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um em relação ao outro, do que da ordem do "governo". Governar no sentido de "estruturar o eventual campo de ação dos outros"[3].

O discurso autobiográfico de Nietzsche é incitado e encontra suas condições de possibilidade no cruzamento de dois mecanismos ou conjuntos de relações de poder.

---

[1] Foucault, M. "O Sujeito e o Poder". *Op. cit.*, p. 243.
[2] Ibid., p. 243-244.
[3] Ibid., p. 244.

1a) a função de autor

No início de 1888, após uma numerosa e densa troca de correspondências, o crítico literário dinamarquês Georg Brandes decidiu dar um curso na Universidade de Copenhague sobre "o filósofo alemão Friedrich Nietzsche". Brandes, que já havia recebido e lido os livros até então publicados, solicitou em carta uma breve apresentação:

> " [...] ayer, al recibir su carta y comenzar uno de sus libros, me entró de repente una especie de enfado por el hecho de que nadie le conozca a usted aquí en Escandinavia, y me decedí rápidamente a darle a conocer de golpe. El pequeño trozo de periódico le mostrará que [...] anuncio nuevos cursos sobre sus escritos [...] Dado que me gustaría saber cuál es su aspecto externo, le ruego que me regale una imagen suya. Yo le adjunto mi última fotografía. Quiero rogarle todavía que me escriba, muy corta y escuetamente, cuándo y dónde há nacido y en qué años há publicado (mejor: compuesto) sus escritos [...]"[4].

Nietzsche respondeu ao pedido com uma não tão breve apresentação intitulada *Vita*[5].

Depois de pouco mais de um mês, ele recebeu outra carta, desta vez vinda de Nova York, de um nomeado Professor Karl Knortz, prometendo-lhe um longo ensaio em inglês que se destinaria a introduzir seus escritos ao público de uma revista americana[6]. Após lhe enviar suas obras, Nietzsche escreveu novamente uma breve apresentação, indicando inclusive por onde começar sua leitura[7].

Em ambos os casos, solicitou-se diretamente a Nietzsche que assumisse a propriedade de suas obras, que apresentasse a relação entre seus escritos e ele mesmo. Se neste momento isto lhe foi pedido diretamente, antes ele já fora incitado ao mesmo, mas de modo enviesado. Em junho de 1884, quando, após alguns anos de afastamento de Basiléia[8], resolveu lá voltar e viu-se já como um estranho, cujos textos eram pouco ou nada conhecidos, e cujos poucos leitores, como seu admirado mestre Jacob Burckhardt, não

---

[4] Carta de Georg Brandes a Nietzsche de 3 de abril de 1888, cit. por Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche.* Madrid: Alianza Universidad, 1987, vol. III, p. 471.

[5] O texto completo da "Vita", escrita para Brandes em carta de 10 de abril de 1888, encontra-se anexado em Janz, *op. cit.*, vol. IV, "Documentos", n.6, pp. 207-209.

[6] Como aparece em carta de Nietzsche a Franz Overbeck de 27 de maio de 1888, foi este último que repassou a carta de Karl Knortz a Nietzsche, tendo ele a recebido só por volta desta data. Cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 480.

[7] Carta de 21 de junho de 1888 a Karl Knortz, reproduzida como apêndice em *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é.* (Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza), pp. 131-132.

conseguiam compreender seu *Zaratustra*, então sua decepção levou-o a procurar reverter tal situação. Induzido pela incompreensão e o silêncio que procurava romper, Nietzsche planejou uma missiva completamente pessoal, intitulada *A meus amigos*, onde explicaria a si mesmo, incluindo aí seus livros[9]. Esta idéia logo foi abandonada, mas isto não deixou de o remeter a seus escritos, os quais ele releu no mesmo ano[10].

Em setembro, um mal-entendido rondou sua obra. Seu editor, Schmeitzner, envolveu-se de modo cada vez mais chamativo com agitações anti-semitas. Por ser publicado e distribuído pela mesma editora, Nietzsche se deu conta do risco de ver sua pessoa e obra tomados sob esta categoria. De fato, não estava equivocado, e estes rumores só aumentariam devido à sua antiga ligação com os meios wagnerianos e com o casamento de sua irmã com um conhecido líder deste movimento, Bernhard Förster. A preocupação em distinguir-se do anti-semitismo o acompanharia até seus últimos dias de produção intelectual. Além disso, em dezembro, surgiu uma pequena publicação sobre ele em um jornal húngaro. Nietzsche desaprovou-a profundamente e afirmou que não tinha outro remédio senão pedir ao autor que deixasse de escrever sobre ele. Temia que ocorresse consigo o mesmo que se passou com Wagner[11], ou seja, cair como mercadoria nas mãos de propagandistas e divulgadores comerciais[12].

Incitado por apropriações que buscavam impor à sua obra, Nietzsche tentou evitar a contaminação anti-semita e a corrupção pela mercantilização através de dois procedimentos. Primeiro, ele buscou retomar o direito editorial sobre o conjunto de seus livros. Com isto, tanto se afastaria da confusão engendrada por Schmeitzner, quanto abriria espaço para o segundo procedimento: dar corpo expositivo à imagem conjunta e global de sua filosofia. Para realizar este último objetivo, voltou-se para suas obras iniciais, buscando inclusive reelaborá-las e adequá-las organicamente ao conjunto da produção em possíveis segundas edições.

Este plano constituído no segundo semestre de 1885, no entanto, não se realizou de imediato. Por essa época, Nietzsche não conseguiu recuperar o direito sobre suas obras,

---

[8] Nietzsche foi professor em Basiléia de 1869 a 1879, quando foi obrigado a licenciar-se devido a graves problemas de saúde.
[9] Cf. carta de Nietzsche a Franz Overbeck de 10 de julho de 1884, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 232.
[10] Cf. carta de Nietzsche a Franz Overbeck de 1 de agosto de 1884, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 232.
[11] Wagner, Richard (1813-1883): compositor alemão; revolucionou o gênero da ópera.
[12] Cf. Janz, *op. cit.*, p. 285.

nem se dedicar a reelaborá-las, devido a contratempos. Apenas em agosto de 1886, um novo editor (Fritzsch), o mesmo que publicava as obras de Wagner, adquiriu os direitos sobre os primeiros trabalhos de Nietzsche. Ato seguinte, Nietzsche já se dedicou a preparar as novas edições. Escreveu então os prefácios a *O Nascimento da Tragédia*, *Humano, Demasiado Humano I* e *II*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*, além de um quinto livro para finalizar esta última obra. Nestes prefácios, onde fez um primeiro balanço do caminho percorrido até então, pretendia oferecer "algumas indicações para aqueles [...] que desejam se preparar seriamente para [sua] 'compreensão'"[13]. Mais uma vez, portanto, foram relacionados os escritos e seu autor.

Contudo, devido ao interesse público despertado por *Para Além de Bem e Mal*, em agosto de 1886, novos mal-entendidos se criaram. Além das variadas opiniões de seus amigos e conhecidos, que iam desde uma repulsa categórica (Rodhe), passando pelo vislumbre de suas posições como possíveis, apesar da discordância (Overbeck), ou ainda, pela incompreensão assumida (Burckhardt), chegando até a comentários mais elogiosos (Taine e Köselitz), ainda surgiram outras resenhas por parte da crítica. Talvez a mais importante tenha sido a de Joseph Victor Widmann, que apareceu no suplemento literário do periódico de Berna *Der Bund*, em 16-17 de setembro de 1886[14]. Esta resenha, inicialmente, agradou muito a Nietzsche. Foi a primeira vez que reconheceram as graves conseqüências de seu pensamento – para referir-se ao livro, Widmann utilizou-se da imagem de um trem que, carregado de toda dinamite destinada a abrir o túnel de São Gotardo, transportava os explosivos por entre vales tranqüilos e uma população indiferente, com uma bandeirola negra para indicar o perigo de sua carga. Pouco depois, porém, ficou reticente quanto à resenha: ainda que a continuasse admirando, temia que, devido à sua repercussão, ela atraísse para si, prematuramente, "o olho de toda espécie de polícia"[15] e suas conseqüências: a censura do livro, a perda da pensão de Basiléia, a impossibilidade de freqüentar algumas cidades suíças, como Sils-Maria. Apenas em outubro de 1887 ele chegou a uma avaliação totalmente negativa deste artigo. Em carta a sua mãe, disse que a

[13] Carta de Nietzsche a Overbeck de 12 de outubro de 1886, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 9.
[14] Esta resenha está reproduzida em Janz, *op. cit.*, vol. IV, "Documentos", n.4, pp. 201-206.
[15] Carta de Nietzsche a Overbeck de 12 de outubro de 1886, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 32.

etiqueta de "dinamite", colada a seu livro, apenas tivera por efeito fazer que o colocassem, prudentemente, de lado[16].

Neste mês de outubro de 1887, por ocasião de uma passagem por Veneza, Nietzsche teve acesso a diversas revistas alemãs, das quais a biblioteca local estava amplamente documentada. Nelas encontrou uma série de juízos sobre seus livros, em especial sobre *Para Além*. Em carta, Nietzsche ofereceu uma antologia crítica de tais juízos a sua mãe:

> "[...] un espeluznante revuelto de falta de claridad y de aversión. Pronto es mi libro 'sublime tontería', pronto es 'diabólicamente calculante', pronto me merecería subir al patíbulo por su causa [...] pronto me enaltecen a filósofo de la aristocracia junkeriana, pronto escarnecido como un segundo Edmund von Hagen, pronto compadecido como Fausto del siglo XIX, pronto puesto de lado precavidamente como 'dinamita' e inhumano [...]"[17].

Apenas alguns dias antes, em 10 de setembro, Nietzsche havia escrito em carta o seguinte: "Yo, por mi parte, nunca he leído todavía tres líneas sobre mí que me hayan interesado"[18]. Apesar de um certo exagero, não há dúvida de que a crítica não agradava a Nietzsche. E, mesmo admitindo que estes juízos emitidos nas revistas alemãs "procedían en parte de intelectuales y críticos muy inteligentes"[19], nem por isso os julgava melhores. Em 1888, esta relação só pioraria.

Já no exemplar especial de ano novo, apareceu uma nova resenha sobre Nietzsche no *Der Bund*. Agora quem assinava era Carl Spitteler, e o artigo, como seu próprio título o indica (*F. Nietzsche aus seinen Werken*), pretendia dar conta de toda sua obra. Em carta de resposta a Spitteler, Nietzsche comentou: "meus problemas são francamente silenciados, assim como eu mesmo. Não é invocado um ponto sequer que me caracterize"[20]. Além disso, apontou alguns erros e exageros dele referentes ao âmbito da forma de seus escritos. Mas, do mesmo modo que em relação aos intelectuais e críticos alemães que resenharam seu *Para Além*, Nietzsche não deixou de considerar que "o Sr. Spitteler tem uma inteligência fina e agradável; [mas] infelizmente, neste caso, a própria tarefa se encontrava,

---

[16] Carta de Nietzsche a sua mãe de 10 de outubro de 1887, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 32.
[17] Carta de Nietzsche a sua mãe de 3 de outubro de 1887, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 446.
[18] Carta de Nietzsche a Ferdinand Avenarius de 10 de setembro de 1887, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 443.
[19] Carta de Nietzsche a sua mãe de 18 de outubro de 1887, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 447.
[20] Carta de Nietzsche a Carl Spitteler de 10 de fevereiro de 1888, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 34.

ao que me parece, demasiado distante, fora demais do alcance de suas perspectivas habituais para que ele tivesse podido sequer vislumbrá-la"[21].

Com o lançamento de seu polêmico escrito *O Caso Wagner*, em setembro de 1888, os mal-entendidos sobre ele e sua obra chegaram ao ponto culminante. Em 25 de outubro surgiu o paródico artigo do wagneriano Richard Pohl, intitulado *O caso Nietzsche – um problema psicológico*[22]. Nele foi externada a opinião de que Nietzsche era uma típica pessoa não musical e que o livro não seria mais que a expressão da inveja e frustração que ele mostraria enquanto compositor. Com isto reduzia a um mecanismo psicológico bastante simplista o afastamento do filósofo em relação a Wagner, ao idealismo e ao romantismo alemão. Além deste equívoco, bastante divulgado nos meios wagnerianos, outro engano foi cometido no mesmo artigo. Em uma passagem onde Nietzsche afirmava conhecer um único músico ainda capaz de compor uma verdadeira abertura, referindo-se então ao seu amigo, o compositor Heinrich Köselitz, rebatizado por ele como Peter Gast, Pohl acreditou que ele se referia a si mesmo. Esta mesma confusão foi reproduzida por Widmann, que voltou a atacar Nietzsche em artigo do *Der Bund* de 20-21 de novembro, acusando-o de "megalomania e presunção"[23]. Por fim, ainda houve um último episódio ligado a *O Caso Wagner*. Logo após a publicação do artigo de Pohl, Heinrich Köselitz (Peter Gast) escreveu um artigo na revista *Kunstwart*, onde saía em defesa de seu amigo e mestre. O próprio editor da revista, Ferdinand Avenarius, comentou o artigo, posicionando-se frente ao livro[24]. Neste comentário, além de cobrar um tom mais objetivo e menos passional dos argumentos, criticando seu aspecto folhetinista, ainda difundia a idéia de que a reviravolta de Nietzsche em relação a Wagner era algo recente e brutal. Ora, havia já dez anos que o rompimento se dera e o pedido de uma exposição tranqüila e objetiva de seus motivos era algo que nitidamente se contrapunha ao modo de proceder nietzscheano. Estes aspectos não deixaram de indignar a Nietzsche[25].

A incompreensão e os mal-entendidos não provinham, entretanto, apenas da crítica. Eles estavam presentes até nas tentativas de recuperação de seu pensamento e de sua vida

---

[21] Ibid., ibidem.
[22] O artigo de Pohl está reproduzido em Janz, *op. cit.*, vol. IV, "Documentos", n. 7, pp. 210-216.
[23] O artigo de Widmann intitulado *El desvío nietzscheano de Wagner* está reproduzido em Janz, *op. cit.*, vol. IV, "Documentos", n. 9, pp. 220-228.
[24] O artigo de Avenarius está reproduzido em Janz, *op. cit.*, vol. IV, "Documentos", n. 11, pp. 230-240.
[25] Cf. carta a Carl Spitteler de 11 de dezembro de 1888, cit. por Janz, *op. cit.*, pp. 526-527.

por parte de seus amigos. Este foi o caso de Mawilda von Meysenbug. Nietzsche a conhecia desde 1872, devido à sua cercania com a família Wagner. Mesmo após o rompimento dele com o músico alemão, a amizade com Mawilda prosseguiu, dando ocasião a uma extensa e calorosa correspondência. Ela, contudo, nunca se desligou de Wagner nem do catolicismo. Para manter sua amizade, insistia em ver Nietzsche como um idealista, adaptando-o obstinadamente à sua própria fidelidade a Wagner e aos valores morais cristãos. Em 1888, ao enviar *O Caso Wagner* a Mawilda, Nietzsche forçou uma escolha. Atacou ostensivamente o compositor alemão e o idealismo, e deixou claro que ela nunca havia compreendido sequer uma palavra sua[26]. Mawilda reagiu energicamente ao livro e sua decisão, como já esperado, deu-se a favor de Wagner.

Por uma parte, Nietzsche era bastante reconhecido internacionalmente, inclusive solicitado a escrever apresentações sobre si próprio, e previa um reconhecimento e divulgação ainda maiores. Por outra, via-se cercado de incompreensão e falta de fé, tanto por parte da crítica, quanto, principalmente, por parte de seus amigos mais próximos. Constatando que sua problemática não era sequer percebida e que, a seu ver, todas as resenhas até então publicadas apenas lançavam equívocos, Nietzsche viu-se incitado a produzir uma apresentação definitiva sobre si e sua obra. Esta incitação foi formulada diretamente pelo editor de seus últimos livros, C. G. Naumann, que já havia proposto a Nietzsche que redigisse pequenas brochuras para divulgar sua obra capital[27], a qual jamais foi escrita. Em resposta a Naumann, Nietzsche escreveu em uma carta, referindo-se a *Ecce Homo*:

> "O novo livro contém um capítulo isolado sobre cada um dos meus livros anteriores; cada capítulo traz, como título, o nome de cada um deles. Creio que, desta forma, a sua proposta foi realizada; isto contradiz igualmente o fato de que não existe nenhuma resenha que deva ser divulgada. Tudo o mais é lamentável, sem exceção"[28].

Seja diretamente, com uma solicitação ou proposta, como nos casos de Brandes, Knortz e Naumann, seja indiretamente, expondo por conta própria a ligação entre o autor e a obra, e/ou apropriando-se dele e impondo-lhe rótulos ideológicos que ele desaprovava,

---

[26] Cf. cartas de Nietzsche a Mawilda von Meysenbug de 18 e 20 de outubro de 1888, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, pp. 39-40.
[27] Cf. carta de Naumann a Overbeck de 21 de fevereiro de 1889, cit. por Janz, *op. cit.*, p. 513.
[28] Carta de Nietzsche a Naumann de 19 de novembro de 1888, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 36.

como fizeram alguns críticos e amigos, Nietzsche foi levado a expor quem ele era e como se relacionava com seus escritos. Ele foi induzido a selecionar e delimitar alguns de seus discursos em detrimento de outros, cotidianos e descartáveis, a reagrupá-los e a estabelecer entre eles uma relação: a dizer de onde eles vêm, o sentido oculto que os atravessa, os conceitos e teorias a partir dos quais devem ser entendidos, a articulação com sua vida pessoal, com seus sentimentos, com suas experiências vividas, com a história real que os viu nascer. Ele foi impelido a dar a este grupo de discursos, através de si, sua unidade, seus nós de coerência, sua inserção no real. E também foi coagido a responsabilizar-se e a responder juridicamente por sua propriedade. Enfim, Nietzsche foi incitado a assumir, por conta própria, a função de autor. Mais do que isso, foi incitado a verbalizá-la, falando assim da identidade estabelecida entre si e seus escritos, e, por extensão, de si próprio.

Nietzsche, portanto, foi incitado a constituir uma determinada relação de si para consigo, que o induzia a interpretar seus discursos e a si próprio e a sustentar esta interpretação como um discurso de verdade. Enfim, foi colocado diante do imperativo do conhecimento de si mesmo. E, por meio deste saber, foi introduzido em uma tecnologia que estabelece uma identidade positiva, fixada através de suas palavras.

A forma como nesta tecnologia a identidade autor-texto se estabelece, no entanto, não é universal nem constante. Ela varia de acordo com as épocas e os tipos de discurso, podendo ser estabelecida ou auto-estabelecida de diversas maneiras: a partir da racionalidade abstrata de um sujeito transcendente, ou de alguma instância profunda, de um poder criador, de um projeto do autor, de seu tempo histórico, de experiências íntimas, de histórias de vida, de seu inconsciente, de características psicológicas, etc. É preciso observar, no caso de Nietzsche, a partir de que aspecto ele falava de si próprio e fundamentava a relação entre seus escritos. E, para isso, é preciso compreender com quais outros mecanismos de poder e com quais técnicas de si estas exigências se cruzavam. Com isto reconstruímos as condições de possibilidade da formação discursiva na qual o discurso autobiográfico de Nietzsche encontra seu lugar.

1b) a confissão psiquiátrica

Dentre as resenhas escritas sobre a obra de Nietzsche, algumas podem nos esclarecer. Ele comentou-as em uma carta a Köselitz:

> "Algumas resenhas sobre o meu *Para além*, enviadas a mim por Naumann, só revelam má vontade: as palavras 'psiquiátrico' e 'patológico' valeriam, segundo tais artigos, como base explicativa para o meu livro e como sua censura"[29].

O adjetivo patológico (*pathologisch*) voltaria a aparecer posteriormente, como no artigo de Richard Pohl. Ao tomar *O Caso Wagner* como "una cuestión más bien patológica", apontando "síntomas de perturbación espiritual" e afirmando que "el hombre está enfermo" e que "la impresión que la lectura produce es similar a la que produciría la audición del discurso de uno de los locos de Shakespeare", Pohl quis censurar não só o livro, mas também o próprio homem, como ele mesmo deixou claro[30]. Widmann também cogitou sobre "el elemento morboso", "una disposición previa [à enfermidade]" que Nietzsche levaria dentro de si, em sua "propia subjetividad, tal vez enfermiza", e procurou apontar seus sintomas no mesmo livro já "diagnosticado" por Pohl[31]. Ao final do artigo, ainda citou, à guisa de conclusão, um determinado Dr. H. Druskowitz, que caracterizava Nietzsche através de palavras como "fisiológicamente malogrado", e comentava que "la efectiva insuficiencia de su naturaleza" levara-o a "abandonarse a paradojas cada vez más inconsistentes y peligrosas y a complacerse en una unción repulsiva, al tiempo que la manía de grandezas y el esoterismo alcanzan en él dimensiones cada vez más preocupantes"[32].

Adjetivos como "psiquiátrico" (*psychiatrisch*), "patológico" (*pathologisch*), ou ainda "excêntrico" (*excentrisch*)[33], todos atribuídos a Nietzsche, são classificações bastante comuns na segunda metade do século XIX. Elas são utilizadas por uma crítica que estabelece a identidade entre o autor e sua obra a partir de um saber médico-psiquiátrico. Tal saber opera por meio de exames que diagnosticam sintomas de normalidade ou de anormalidade e doença mental. A partir desse diagnóstico, avalia-se o livro e quem o escreveu, decide-se se eles devem ou não ser lidos, se o que é dito tem valor ou se é simples e perigosa insanidade, "síntomas de perturbación espiritual", como disse Pohl.

---

[29] Carta de Nietzsche e Köselitz de 20 de dezembro de 1887. Cf. também as cartas a Paul Deussen e a C. G. Naumann, ambas de 3 de janeiro de 1888, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 49-50.

[30] Cf. Pohl, Richard "El caso Nietzsche – Un problema psicológico". In: Janz, *op. cit.*, vol. IV, pp. 211-212. Em determinada passagem, Pohl afirma: "Estas frases introductorias [onde Pohl julga encontrar sintomas patológicos de perturbação espiritual] nos procuran, de todos modos, el punto de vista justo para enjuiciar el escrito entero. Y por extensión, el hombre todo [...]"

[31] Widmann "El desvío nietzscheano de Wagner". In: Janz, *op. cit.*, vol. IV, pp. 223.

[32] Ibid., pp. 227-228.

[33] Nietzsche refere-se a este adjetivo atribuído a ele, ao lado dos outros dois, em cartas a Paul Deussen e a C. G. Naumann, ambas de 3 de janeiro de 1888, e também a Karl Fuchs, de 14 de dezembro de 1887 - cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, pp. 50-51.

Como se percebe no próprio adjetivo "excêntrico", que, segundo o filólogo Nietzsche, significa "fora de centro"[34], o diagnóstico de normalidade ou patologia parte de um "centro" ou de uma *norma*[35]. Cabe aos propósitos de nosso trabalho inquirir como é estabelecida esta norma e como ela é transposta para esse discurso médico-psiquiátrico, sobretudo porque foi justamente a partir desse discurso, ainda que de modo bastante heterodoxo, que Nietzsche estabeleceu a identidade entre si mesmo e seus livros.

Seguindo Foucault, podemos dizer que a norma se constituiu através de duas diferentes tecnologias de poder, as quais são introduzidas com certa defasagem cronológica, mas que são sobrepostas. Ainda que em ambos os casos se trate de tecnologias que atuam sobre o corpo, elas não visam o mesmo aspecto dele, nem estão no mesmo nível – o que permite sua coexistência e até sua articulação em alguns pontos. A primeira tecnologia é a disciplinar, que surge já no século XVII e início do XVIII. Ela "é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar [economicamente] úteis e [politicamente] dóceis ao mesmo tempo"[36]. Ela visa, portanto, o corpo como um organismo dotado de capacidades. Trata-se de um conjunto de técnicas dispersas, mas que em grande parte das vezes acabam absorvidas em instituições (quartéis, oficinas, fábricas, hospitais, asilos, escolas, conventos, etc.). A segunda é a bio-regulamentadora, que surge apenas no final do século XVIII. Esta "é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massa próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. É uma tecnologia que visa portanto não o treinamento individual, mas, pelo equilíbrio global, algo como uma homeóstase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos"[37]. O corpo, neste mecanismo de poder, é alvo de intervenção quando recolocado nos processos

---

[34] Cf. carta a Karl Fuchs, de 14 de dezembro de 1887, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 51.

[35] "Normal vem de *normalis*, norma, regra. Normal também significa esquadro e, assim, etimologicamente, normal é aquilo que não se inclina nem para a esquerda nem para a direita, portanto é normal aquilo que é como deve ser; e no sentido mais usual, o que se encontra na maior parte dos casos de uma espécie ou o que constitui a média numa característica mensurável. Em suma, a individualidade, por caracterizar-se por um afastamento da média, é facilmente qualificada de patológica" (Miskolci, Richard. "Reflexões sobre Normalidade e Desvio Social". In: *Estudos de Sociologia.* Araraquara. Depto. de Sociologia/Pós-graduação em Sociologia, v. 13-14, 2002-2003).

[36] Foucault, M. *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France 1975-1976*, p. 297.

[37] Ibidem.

biológicos de conjunto. Ainda que esta tecnologia também atue de modo disperso e em instituições sub-estatais (instituições médicas, caixas de auxílio, seguros, etc.), ela está amplamente centrada no Estado.

A norma vai ser constituída e vai circular tanto na tecnologia disciplinar como na bio-regulamentadora, e a sociedade de normalização vai se formar pelo cruzamento, através de uma articulação ortogonal, destas duas normas.

A norma da tecnologia disciplinar

Surge nos séculos XVII-XVIII, a partir de uma multiplicidade de processos e de diferentes origens, uma nova tecnologia do corpo: a disciplina. Ela procura multiplicar suas forças produtivas por meio de uma série de intervenções que simultaneamente o submetem, utilizam, transformam e aperfeiçoam. Técnicas que constroem um corpo que é tanto mais útil economicamente quanto mais dócil politicamente (e vice-versa). Para tanto, será preciso deter-se sobre ele detalhadamente, exercer uma coerção calculada sobre sua mecânica: seus movimentos, gestos, atitude, rapidez – "poder infinitesimal sobre o corpo ativo"[38], diz Foucault. E, de cada um desses minúsculos movimentos, gestos, etc., buscar-se-á extrair, pela coação de suas forças e de sua reorganização interna, uma eficácia máxima. Esta coerção é realizada sem folga, de maneira constante e minuciosa. Ela vela mais sobre os processos de atividade que sobre seu resultado. É exercida de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo os *corpos*, o *tempo* e os *espaço*, desarticulando-os e recompondo-os de modo a aumentar as capacidades e as sujeições.

A disciplina procede, inicialmente, por uma distribuição dos indivíduos no *espaço*. Suas técnicas decompõem as coletividades confusas, fixam as pessoas, organizam um espaço analítico onde cada indivíduo tem o seu lugar e cada lugar um indivíduo, de modo que se possa aferir presenças e ausências. Isto permite que cada um seja facilmente localizado, vigiado, apreciado, sancionado, medido em suas qualidades e méritos, comparado com os demais, classificado. Isto também impede o desaparecimento descontrolado, a circulação difusa, a coagulação inutilizável e perigosa. O espaço, todavia, não deve apenas atender às condições políticas e administrativas de controle e vigilância, ele deve também tornar-se útil. Por isso os indivíduos são distribuídos conforme as

[38] *Vigiar e Punir*, p. 118.

localizações funcionais, de modo a facilitar os processos aos quais certas instituições se dedicam: a cura no hospital, a produção na fábrica, a aprendizagem na escola, etc. E surge daí toda uma nova disposição dos equipamentos, dos postos de trabalho, da circulação de matérias-primas, pessoas e mercadorias. Esta distribuição pode ser feita, por um lado, tomando em consideração a divisão do trabalho, de suas fases, estágios ou operações elementares, e, por outro, considerando a força de trabalho, analisada em unidades individuais. A organização do espaço também deve atender a uma classificação que, de acordo com o lugar ocupado, possa ser percebida de maneira imediata, e que também permite imediatamente relacioná-la a toda uma rede de relações. Deste modo, cada um se define pelo lugar que ocupa na série e pela distância que o separa dos outros. Espaço que se torna assim simultaneamente real, pois rege a disposição de edifícios, salas, móveis, e ideal, pois sobre essas organizações são projetadas caracterizações, estimativas, hierarquias. Nas técnicas disciplinares, portanto, o espaço é ao mesmo tempo arquitetural, funcional e hierárquico. Ele permite ligar o singular ao múltiplo: possibilita de uma só vez a caracterização do indivíduo como indivíduo e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada. É a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos.

Além do espaço, o corpo é posto em correlação com o gesto que ele realiza e com o objeto que ele maneja. Nestas técnicas, o corpo é decomposto analiticamente e cada uma das suas partes deve se adaptar a cada uma das partes do objeto manipulado. E, na manipulação, todo o corpo é mobilizado, em seus detalhes, para dar um suporte adequado a cada fração do gesto, cuja recomposição da ordem é cuidadosamente estabelecida de modo a possibilitar sua eficácia e rapidez. Em cada contato do corpo com o objeto, o poder vem se introduzir, amarrando-os um ao outro, e constituindo um complexo corpo-arma, corpo-instrumento, corpo-máquina.

O corpo também é colocado em relação com o *tempo*. Ele é submetido, em primeiro lugar, a um horário. O horário permite três grandes processos: estabelecer cesuras, obrigar a ocupações determinadas e regulamentar os ciclos de repetições. As técnicas disciplinares vão progressivamente quadricular o tempo de forma cada vez mais cerrada, decompondo-o não apenas em horas, mas também em minutos e segundos. Ao aumentar sua exatidão, busca-se um emprego mais útil, aumentando a aplicação e a regularidade de quem a ele está submetido. A radicalização dessa lógica leva à elaboração temporal do ato. Nela os gestos e

movimentos são decompostos e recompostos em relação a imperativos temporais. "O ato é decomposto em seus elementos; é definida a posição do corpo, dos membros, das articulações; para cada movimento é determinada uma direção, uma amplitude, uma duração; é prescrita sua ordem de sucessão"[39]. Com isto não é mais do exterior que o tempo controla a duração do ato, mas já é desde seu interior que ele o sustenta. Cria-se assim um ritmo coletivo e obrigatório, imposto de fora. Neste esquema anátomo-cronológico do comportamento, "o tempo penetra no corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder"[40]. Obtém-se, a partir daí, sua utilização exaustiva: não mais um princípio negativo de não o desperdiçar, mas o princípio positivo de sua utilização sempre crescente. Importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis. Ao intensificar-se insaciavelmente o uso do mínimo instante, procura-se atingir um ponto ideal onde o máximo de rapidez encontra o máximo de eficiência.

O tempo é igualmente reorganizado em sua duração. Para que estas novas capacidades moldadas nos corpos dos indivíduos não se percam com o passar dos anos, mais do que isso, para que ocorra uma acumulação progressiva dessas aptidões e, simultaneamente, possa se ter um controle delas e revertê-las em lucro ou em utilidade sempre crescente, uma outra técnica operou. Uma técnica para adicionar e capitalizar da melhor forma a duração do tempo, de modo a se apropriar e transformar o tempo particular das existências singulares e organizar gêneses de indivíduos. Tal técnica opera a partir de quatro procedimentos. Primeiro, ela divide a duração em segmentos, sucessivos ou paralelos, dos quais cada um deve chegar a um termo específico. Segundo, organiza suas seqüências segundo um esquema analítico – sucessão de elementos tão simples quanto possível, combinando-se segundo uma complexidade crescente. Terceiro, finaliza esses segmentos temporais, fixa-lhes um termo marcador por uma prova, que tem a tríplice função de indicar se o indivíduo atingiu o nível estatutário, de garantir que sua aprendizagem está em conformidade com a dos outros, e de diferenciar as capacidades de cada indivíduo. Quarto, estabelece séries no interior de cada série; prescreve a cada um, de acordo com seu nível, sua antigüidade, seu posto, os exercícios que lhe convêm; os exercícios comuns têm um papel diferenciador e cada diferença comporta exercícios específicos. Ao termo de cada série, começam outras, que formam uma ramificação e se

[39] Ibid., p. 129.

subdividem por sua vez. De maneira que cada indivíduo encontra-se preso numa série temporal, que define especificamente seu nível ou sua categoria. A partir destes quatro procedimentos, a duração é investida pelo poder. Por meio dela, abre-se a possibilidade de um controle detalhado e de uma intervenção pontual (diferenciação, correção, castigo, eliminação) a cada momento do tempo; permite-se a caracterização e a utilização do indivíduo de acordo com o nível em que ele se encontra; e, por fim, ainda se possibilita a acumulação do tempo e da atividade, surgindo como resultado último uma totalidade utilizável, que é a capacidade final do indivíduo. Com isto, a dispersão temporal é recolhida para se lucrar com ela, ao passo que se conserva o conhecimento acumulado durante a passagem do tempo, e apesar dela. Deste modo, "o poder se articula diretamente sobre o tempo; realiza o controle dele e garante sua utilização"[41].

Por fim, os *corpos* são postos em correlação com *outros corpos*, ou outros conjuntos de capacidades e aptidões. A disciplina deixa de ser apenas uma arte de repartir os corpos, de extrair e acumular o tempo deles. Ela também vai compor forças para obter um aparelho eficiente. E, nessa reorganização, busca um resultado que seja maior que a simples soma de seus elementos. O corpo singular passa, então, a ocupar uma função e a articular-se com outras diferentes. Ele faz parte de um conjunto mais amplo, do qual é apenas um segmento. Esta nova composição também leva em consideração a articulação entre as diversas séries cronológicas. Ela ajusta o tempo de uns ao tempo de outros, extraindo a máxima quantidade de forças de cada um. Para que essas composições cuidadosamente medidas funcionem de um modo ótimo, é necessário ainda um sistema preciso de comando. Utilizam-se assim ordens cuja eficiência deve repousar sobre sua clareza e brevidade. Elas não devem ser discutidas ou explicadas. Devem apenas ser cumpridas da melhor forma possível. Visando garantir isto, emprega-se um código, onde a cada comando corresponde uma única resposta obrigatória e automática.

Por meio desses métodos de economia calculada, a tecnologia disciplinar "fabrica" indivíduos; ela os toma tanto como seu objeto quanto como seu instrumento de exercício. Mas, para que este adestramento seja realizado com sucesso, ela lança mão de alguns recursos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e a combinação de ambos no exame.

---

[40] Ibid., p. 129.

A vigilância hierárquica é um dispositivo que obriga pelo jogo do olhar. É um aparelho no qual as técnicas que permitem ver induzem a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornam claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam. Surge uma nova ótica, com pequenas técnicas de vigilâncias múltiplas e entrecruzadas, de olhares que devem ver sem ser vistos. Desenvolve-se então toda uma arquitetura que deve permitir um controle interior, articulado e detalhado, que torna visíveis os que nela se encontram, que encaixa espacialmente as vigilâncias hierarquizadas. E assim ela opera uma transformação dos indivíduos: age sobre aqueles que abriga, dá domínio sobre seu comportamento, reconduz até eles os efeitos de poder, oferece-os a um conhecimento, modifica-os. É uma maquinaria de controle, um aparelho de observação, de registro e de treinamento. Ela permite uma objetivação progressiva e um quadriculamento cada vez mais detalhado dos comportamentos individuais. Nessas máquinas de observar, os múltiplos olhares devem estabelecer escalas e comunicações de modo que resulte um poder homogêneo e contínuo. Para isto, constitui-se uma escala de tipo piramidal, pois ela atende a duas exigências: é bastante completa para formar uma rede sem lacunas (e pode assim multiplicar seus degraus de modo a cobrir toda a superfície a controlar) e é bastante discreta para não pesar de modo inerte sobre a atividade a ser disciplinada e tornar-se um freio ou um obstáculo para ela (as instâncias de vigilância decompostas e especificadas são integradas como uma função, aumentando sua força produtiva). Surge assim uma vigilância hierárquica, contínua e funcional, ligada do interior à economia e aos fins do dispositivo onde é exercida. E, em sua multiplicidade, funciona de modo automático e anônimo.

A sanção normalizadora caracteriza-se como um sistema duplo de gratificação-punição. Sua série de pequenas punições (desde o castigo físico leve até privações ligeiras e pequenas humilhações) quadricula o espaço deixado vazio pelas leis, devido a sua relativa indiferença. Julgando em instâncias próprias, tal qual um modelo reduzido de tribunal, ela penaliza tudo o que está inadequado à regra, tudo o que se afasta dela, seus desvios. Por meio dessas pequenas punições, a sanção normalizadora faz respeitar uma ordem de natureza mista: por um lado, tal ordem é artificial, colocada de maneira explícita por uma lei, um programa ou um regulamento; por outro, é definida por processos naturais e observáveis (como a duração de um aprendizado, o tempo de um exercício e o nível de

[41] Ibid., p. 136.

aptidão), os quais têm por referência uma regularidade, que é também uma regra. A punição do regime disciplinar, portanto, comporta uma dupla referência jurídico-natural. E tem por função reduzir os desvios, *corrigir*. Privilegia assim as punições da ordem do exercício, tornando-se, em boa parte, isomorfas à própria obrigação, reduplicando sua insistência.

A sanção normalizadora, no entanto, não opera apenas com punições, mas através do duplo sistema gratificação-sanção, pelo qual leva a cabo seu processo de treinamento e correção. Este duplo mecanismo permite, em primeiro lugar, a qualificação dos comportamentos e dos desempenhos a partir de dois valores opostos: o bem e o mal. É possível mesmo uma quantificação e uma economia de tais comportamentos, já que estes valores podem ser traduzidos em pontos ou notas. A partir desta contabilidade constantemente atualizada e do balanço de cada indivíduo, estes são hierarquizados e classificados como bons e maus. Opera-se assim uma diferenciação de suas naturezas, de suas virtualidades, de seus níveis ou valor. E, por este meio, as penalidades integram-se no ciclo de conhecimento dos indivíduos.

Estas classificações ou graus tem um duplo papel: primeiro o de marcar os desvios e hierarquizar as qualidades, as competências e as aptidões; segundo o de castigar e recompensar. A recompensa se dá unicamente pelo jogo das promoções que permitem hierarquias e lugares, ao passo que a punição rebaixa e degrada. Enfim, o próprio sistema de classificação vale como recompensa e punição. Isto propicia, por um lado, a distribuição dos indivíduos de acordo com suas aptidões e comportamentos, e, por outro, uma pressão constante para que se submetam todos ao mesmo modelo, para que todos juntos sejam obrigados à subordinação, à docilidade, à exata aplicação às disciplinas. Ou seja, para que todos se pareçam.

Por meio das sanções, portanto, é possível relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de regra a ser seguido.

> "Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto – que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a 'natureza' dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida 'valorizadora', a coação de uma conformidade a realizar. Enfim traçar o limite que definirá a diferença em relação a

> todas as diferenças, a fronteira externa do anormal. A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*"[42].

Surge, assim, através das tecnologias disciplinares, o poder da Norma. Um poder que, ao mesmo tempo que obriga à homogeneidade, também individualiza, permitindo observar, graduar e classificar todos os desvios e/ou diferenças singulares.

O exame, grande invenção dos mecanismos disciplinares, combina este aspecto normalizador com as técnicas da vigilância hierarquizada. Com isto, obriga a uma visibilidade crescente cada um dos indivíduos submetidos a ele, permite também que a individualidade entre em um campo documentário e, a partir destas técnicas de registro, faz de cada indivíduo um "caso". Possibilita, deste modo, não apenas a constituição do indivíduo como efeito e objeto do poder, mas também como efeito e objeto do saber. De fato, o sujeito psicológico, tal como emerge neste momento (dado a um conhecimento possível, suscetível de um aprendizado, de formação e adestramento, lugar eventual de desvios patológicos e de intervenções normalizadoras), é apenas o avesso desse processo de sujeição. O sujeito psicológico nasce no ponto de encontro do poder com o corpo.

A norma disciplinar e o discurso psiquiátrico

Todas as ciências com radical "psico" encontram aí sua emergência, em especial a psiquiatria praticada no século XIX. Tendo a norma como referência, ela debruça-se sobre os casos e individualiza-os tratando sempre dos seus desvios. Centra-se, assim, nos desviantes: nas crianças, nos doentes, nos loucos, nos delinqüentes. E, quando fala do homem são, normal e legalista, fá-lo sempre perguntando o que ainda há nele de criança, de loucura, de assassino. Mas, nesse discurso psiquiátrico, a inconformidade com a regra é transposta em características psicológicas do sujeito. O operador desta transposição é o conceito de instinto, ou todas as outras noções que a ele se assemelham e se confundem: impulso, pulsão, tendência, propensão, automatismo, etc. Através do instinto e da dinâmica independente, involuntária e incontrolável que lhe é própria, vai se procurar a causa e explicar os desvios. E, deste modo, a norma disciplinar é sobreposta a uma norma fisio-psicológica, ou uma norma médica. As condutas e comportamentos passam então a ser

[42] Ibid., pp. 152-153.

distribuídos em um campo de saúde ou de patologia. "Quando a discrepância e o automatismo são mínimos, isto é, quando se tem uma conduta conforme e voluntária, tem-se, *grosso modo*, uma conduta sadia. Quando, ao contrário, a discrepância e o automatismo crescem (e não necessariamente, aliás, na mesma velocidade e com o mesmo grau), tem-se um estado de doença que é necessário situar precisamente, tanto em função dessa discrepância, como em função desse automatismo crescente"[43]. Com isto, a psiquiatria reitera a técnica disciplinar, atravessa-a, transpõe-na, patologiza-a, reforçando seus efeitos. Ela reúne, através de seu saber e de sua ciência, por um lado, a desordem e o perigo social, e, por outro, a loucura e a doença mental, o discurso médico. E estabelece um vínculo fundamental da psicopatologia com o crime ou com as pequenas infrações: onde há crime, há loucura, e onde há loucura, há o perigo do crime.

O conceito de instinto, bem como toda a temática que o acompanha, não deve ser pensado, no entanto, como uma descoberta epistemológica da psiquiatria e muito menos como um avanço de racionalidade da ciência médica. Antes da loucura ser diagnosticada através do duplo eixo da discrepância ou não em relação à norma e do voluntário-involuntário, ela tinha por referência a relação com a verdade, um núcleo demencial, onde o que a caracterizava fundamentalmente era o delírio, as ilusões, as falsas crenças. Nesta constituição do discurso psiquiátrico do final do século XVIII e início do XIX, a noção de instinto não encontrava lugar. Não era sequer possível que fosse construída e discutida nos termos dos alienistas. De onde então surgiu este conceito de instinto, que viria a reorganizar completamente o campo psiquiátrico?

Foucault localiza sua emergência através de uma engrenagem entre o mecanismo penal e o mecanismo psiquiátrico. No início do século XIX, existia todo um exercício jurídico de punir que se justificava pela sua ação sobre o interesse. A sanção aplicada ao delito devia ser calculada de modo que o benefício esperado não a superasse. Com a certeza de ser castigado, o criminoso não teria mais nenhuma vantagem em transgredir a ordem. Para punir, tornou-se necessário descobrir a racionalidade subjacente ao crime, e só então infringir um castigo que serviria de exemplo para os demais que tivessem o mesmo interesse. A racionalidade do ato era o elemento fundamental deste exercício de punir. Por outro lado, no código penal, era afirmado que, excluindo os casos de demência, todos os

---

[43] Foucault, M. *Os Anormais – curso no Collège de France 1974-1975*, pp. 200-201.

sujeitos transgressores deveriam ser penalizados. Na mesma época, contudo, surgem casos que vão criar um embaraço ao sistema penal, justamente por colocarem-se nos interstícios entre o código e o exercício de punir. São os crimes sem razão. Neles, o criminoso não delirava nem tinha ilusões, mas também não tinha qualquer interesse racional que sustentasse o crime. Não se encontra, portanto, a racionalidade do sujeito que permitiria o exercício de punir, mas é preciso fazê-lo, já que o código estabelece que todo sujeito que não é demente deve ser castigado. Cria-se um impasse. A justiça vai então recorrer à psiquiatria.

A psiquiatria, por seu lado, queria se firmar como uma ciência do controle social. Para tanto, precisava demonstrar que, devido ao seu conhecimento médico, só ela poderia descobrir onde estaria o perigo que ninguém poderia suspeitar. Só ela descobriria a ameaça discreta, escondida sob a máscara do cotidiano, mas que, de um golpe, subitamente se revela. Deste modo, são estes crimes sem motivo que vão interessar à psiquiatria, pois são justamente eles que permitem a ela criar o vínculo fundamental entre loucura e perigo, justificando-se como uma ciência médica do perigo social.

É a partir desta engrenagem que vai surgir o conceito de instinto. Em uma psiquiatria centrada no núcleo da demência, é preciso explicar como uma pessoa que não sofre de delírios, muito pelo contrário, que ainda está muito consciente, inclusive moralmente consciente, pode cometer um crime que ela mesma condena e no qual não possui nenhum interesse, pois sabe que a levará à morte. Surge, então, ainda sem nenhuma especificidade, sem nenhum lugar no discurso psiquiátrico, esta estranha noção de um automatismo, de uma energia com dinâmica própria. De uma força que foge completamente ao controle, que já nenhuma consciência pode dominá-la voluntariamente. Surge o conceito de instinto. Mas surge de modo confuso, sem ser concebido. Para garantir seu *status* de patologia, ele precisa ser recodificado em outro termo: "ato de delírio" – apesar de não haver qualquer traço de delírio neste ato.

Apesar de seu tímido aparecimento e do lugar muito específico que ocupa na nosografia dos alienistas, o instinto, num segundo momento, reorganiza completamente a problemática psiquiátrica. Isto porque é feita uma grande demanda de controle social, familiar e político à psiquiatria, o que a faz se debruçar sobre um novo e vasto campo de objetos: as condutas indesejáveis, que causam a desordem e o perigo social. É sobretudo o

instinto que possibilita à psiquiatria assumir este campo em termos médicos. Surge então toda uma temática e uma discussão em torno dele, a qual constitui o novo núcleo da psiquiatria:

> "É patológico ter instintos? Dar livre curso a seus instintos, deixar agir os mecanismos dos instintos, é uma doença ou não é uma doença? Ou ainda, existirá certa economia ou mecânica dos instintos que seria patológica, que seria uma doença, que seria anormal? Existem instintos que são, em si, portadores de algo como uma doença, ou como uma enfermidade, ou como uma monstruosidade? Existem instintos que seriam instintos anormais? É possível agir sobre os instintos? É possível corrigir os instintos? Existe uma tecnologia para curar os instintos?"[44].

Para intervir sobre os instintos, a psiquiatria é emoldurada por uma nova tecnologia na segunda metade do século XIX[45]. Trata-se da tecnologia eugênica, que, apoiando-se na exigência de disciplinas e adestramentos individuais, vai levar a cabo uma intervenção regulamentadora.

A tecnologia bio-regulamentadora e o discurso eugênico-psiquiátrico

A tecnologia bio-regulamentadora também busca um aumento dócil das forças, mas ela não o produz através do adestramento do corpo-máquina. Ela o produz por meio de intervenções no corpo-espécie, no corpo traspassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos. E o faz através de controles reguladores sobre a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade e todas as condições que podem fazê-los variar.

Na constituição destes mecanismos, é preciso notar, porém, que, antes de se estender a toda população, como uma forma de controle econômico e sujeição política, eles foram introduzidos e adotados primeiro pelas classes dominantes, sobretudo pela classe burguesa. É que a emergente classe burguesa buscava uma auto-afirmação frente às demais, e realizou-a por meio de uma intensificação do corpo, de uma problematização da saúde e de suas condições de funcionamento; ou seja, de novas técnicas para maximizar a vida e expandir ao infinito suas forças. Nesta preocupação com o corpo, com seu vigor e longevidade, com sua progenitura e descendência, tratava-se de uma defesa, de uma

---

[44] Ibid., p. 166.

[45] Na verdade foram duas as tecnologias que emolduraram a psiquiatria no final do século XIX. Uma é a eugenia, a outra é a psicanálise. Esta última, por não interessar diretamente a nossa pesquisa, não será

proteção e reforço, de uma auto-exaltação. Portanto, ao buscar para si um valor diferencial, a classe dominante atribuiu-se um corpo para ser cuidado, protegido e cultivado, preservado de todos os perigos e isolado do contato com corpos de outras classes ("a própria ordem social tendia a ser compreendida em termos vitalistas"[46]). Criou-se, então, uma série de técnicas e saberes para intervir sobre seu aspecto biológico, e a vida entrou na história. Assim, a vida passou a ser concebida simultaneamente de duas maneiras: uma que a situa fora da história, como suas imediações biológicas, e outra que a aloca dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e poder. Nesta sua dupla acepção, fomentada pela auto-afirmação burguesa, a vida torna-se um valor e até o valor dos valores: ao mesmo tempo um valor a-temporal, como o critério ao qual se pode remeter tudo o que há de passageiro, e um valor histórico, como imperativo de maximizar as vidas individuais e da população. Daí também toda uma valoração da saúde e da doença.

No meio desses mecanismos que incidem sobre o corpo-espécie, um teve papel crucial: a sexualidade. Por sexualidade não devemos entender um conhecimento que a ciência descobriria, após um longo período de censura, sobre o sexo. Não. "A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e poder"[47]. Da mesma maneira o sexo: do modo como ele é construído e mobilizado pelas diferentes estratégias deste dispositivo da

---

discutida aqui. Contudo, além de ser citada diversas vezes em *Os Anormais*, ela é discutida mais detidamente por Foucault em *História da Sexualidade I – A vontade de saber*.

[46] "A própria ordem social tendia a ser compreendida em termos vitalistas, o que é explicitado pela adesão das nascentes ciências sociais ao modelo biológico. A analogia entre sociedade e corpo foi formulada pela primeira vez por Auguste Comte na década de 1820. Na Alemanha, Rudolf Virchov em seu livro *Patologia celular* (1858) associava a interação de células no corpo com a interação entre os cidadãos e o corpo político. [...] Os teóricos franceses viam a mobilidade de classes como quase tão perigosa quanto a hibridização, ou, para usar o termo criado pela pseudociência racial nos Estados Unidos, a miscigenação.
Na Alemanha, onde a saúde pública desenvolvera-se de forma mais rápida do que nos outros países europeus, a obra de Eduard Reich foi de decisiva influência. [...] Seu livro mais influente [...] afirmava que a organização social e política de um país podia causar a corrupção de seus membros. A organização social fundada na escravidão negra era apresentada como potencialmente disseminadora de sexualidade degenerada, mas Reich também condenava outras 'ameaças' à ordem política alemã da época, especialmente a democracia. [...] Além disso, [...] doenças que atingiam os mais pobres eram consideradas hereditárias, um temor que reforçava o medo da decadência" (cf. Miskolci, Richard. *Thomas Mann, o Artista Mestiço*. São Paulo: Annablume Editora, 2003, p. 95).

[47] Foucault, M. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, p. 100.

sexualidade, ele não se resume só a uma anatomia, mas agrupa também funções biológicas, condutas, sensações, prazeres, e também constitui-se como o princípio causal, sentido onipresente, segredo a se descobrir por toda parte, como significante único e como significado geral. Enfim, o sexo não é algo natural, mas uma construção que apóia e permite o funcionamento do dispositivo de sexualidade, dando-lhe, justamente, um núcleo aparentemente natural.

A sexualidade é o grande suporte que vai permitir às técnicas regulamentadoras e disciplinares "penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global"[48]. E o grande elemento tático deste dispositivo vai ser a família. De fato, o dispositivo de sexualidade começa antes, nas instituições médicas e pedagógicas, as quais vão atribuir a certas práticas (como a masturbação) e gostos a etiologia difusa e polimorfa de diversas doenças, e, assim, estabelecer uma vigilância incessante sobre os corpos. Contudo, elas logo vão investir sobre a família, apoiando-se sobre ela, transformando-a em seu agente. A família vai ser o suporte das técnicas da medicina, lugar por excelência do controle, da vigilância e da intervenção sobre a sexualidade. Esta colonização modifica a própria família, reduzindo-a a um núcleo conciso (pais-filhos), onde os afetos são obrigatórios e onde há uma saturação de sexualidade. Por outro lado, a própria família passará a recorrer a médicos, psiquiatras, pedagogos, padres, a todo e qualquer "especialista" para resolver as conturbações de suas relações. Relações que, ainda que modificadas pelo dispositivo da sexualidade, já existiam há muito tempo, sob a forma da aliança.

Surge assim toda uma demanda da família relacionada à sexualidade que a psiquiatria tem que assumir. A psiquiatria deve reunir, então, em um único campo teórico, duas coisas distintas. Por um lado, o apelo jurídico dos crimes sem razão, que ela codificou através dos instintos. Por outro, a demanda familiar, centrada na sexualidade. E, a partir daí, conciliar também dois amplos conjuntos de objetos: as condutas irregulares e as aberrações sexuais, e dar-lhes um lastro conceitual comum.

Tal tarefa realiza-se por volta dos anos 1840-1850. No âmbito daquela pertinência entre sexualidade e doença, sobretudo entre masturbação e uma etiologia geral de toda e qualquer patologia somática, elabora-se um novo conceito. "Trata-se da noção de

---

[48] Ibid., p. 101.

'inclinação' ou de 'instinto sexual'; o instinto sexual que é fadado, por sua fragilidade mesma, a escapar da norma heterossexual e exogâmica"[49]. Este instinto singular é a manifestação dinâmica do funcionamento dos órgãos sexuais. É uma naturalização da sexualidade humana e, ao mesmo tempo, seu princípio de generalização.

Segundo um importante teórico dessa formulação, Heinrich Kaan, para esse instinto, a copulação (isto é, o ato sexual relacional heterossexual) é ao mesmo tempo natural e normal. A copulação é sua finalização, seu foco, sua finalidade cronologicamente última. Mas o instinto sexual é muito precoce, é vivo e amplo demais, atravessa demasiado amplamente todo o organismo e toda a conduta dos indivíduos para poder se alojar e efetivar unicamente na copulação adulta. Então esse instinto extravasa, e extravasa naturalmente, o seu fim natural. E assim ele se torna frágil, ficando exposto a toda uma série de anomalias, ao desvio freqüente em relação à norma. É o conjunto dessas aberrações, ao mesmo tempo naturais e anormais, que vai constituir o domínio das *psychopathia sexualis* [psicopatologias sexuais], às quais diversos tratados do século XIX vão se dedicar a classificar e descrever. Elas formam um domínio único, onde se encontram, além do onanismo (que agora se torna apenas mais uma entre tantas aberrações), o amor aos impúberes, o amor aos do mesmo sexo, a violação de cadáveres, a bestialidade e também o amor por objetos (estátuas, cabelos, etc.). Estas perversões vão ser todas consideradas frutos da imaginação – uma imaginação mórbida, provinda da prematuridade do instinto sexual, que procura meios anexos, derivados, substitutos de se satisfazer. Enfim, as aberrações são derivadas da imaginação e são procuradas nas crianças ou no que restou de infantilidade nos adultos. A imaginação e a infância são os intermediários e os transmissores de todas as patologias do instinto sexual. E estas são as

---

[49] Foucault, M. *Os Anormais – curso no Collège de France 1974-1975*, p. 349. Esta norma já existia antes como uma regra, e, portanto, não foi constituída pelo dispositivo da sexualidade, ainda que seja incorporada e reforçada por ele. Ela surgiu do dispositivo da aliança, o qual rege o sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens. Tal dispositivo se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito e possui como um de seus objetivos principais o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que a rege. Ele leva em conta, portanto, os *status* dos parceiros e exerce um papel muito importante na transmissão e na circulação das riquezas. O dispositivo de aliança se articula fortemente aos parceiros sexuais, centrando-se nas relações matrimoniais: "o dever conjugal, a capacidade de desempenhá-lo, a forma pela qual era cumprido, as exigências e as violências que os acompanhavam, as carícias inúteis ou indevidas às quais servia de pretexto, sua fecundidade ou a maneira empregada para torná-lo estéril, os momentos em que era solicitado, sua freqüência ou raridade – era tudo isso que estava saturado de prescrições" (Foucault, M. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, p. 38). A partir de suas obrigações e recomendações, de suas vigilâncias e constrições, o casal heterossexual que se relaciona fisicamente apenas para fins de reprodução torna-se a regra.

causas de doenças somáticas e também, o que é a grande novidade de Heinrich Kaan, de doenças mentais, ou seja, psiquiátricas.

Essa valorização do instinto sexual (e da imaginação ligada a ele) como etiologia geral das patologias somáticas e mentais se acentuará cada vez mais. O instinto sexual acaba sendo deslocado da mecânica de todos os outros instintos e assumindo um lugar privilegiado. Em 1849, em um jornal chamado *L'union médicale*, um psiquiatra chamado Michéa, estudando o caso de um soldado, estabelece os princípios gerais para essa generalização. Segundo Michéa, o instinto sexual é o mais importante e a mais imperiosa das necessidades que estimulam os homens e os animais. Deste modo, em qualquer distúrbio dos instintos é preciso referir-se a ele como causa possível. Como para se satisfazer procura ou produz prazer, ele não necessariamente precisa realizar-se através da fecundação. Pode, então, manifestar-se em uma série incontrolável de atos, proporcionando comportamentos que não são ordenados apenas de acordo com a geração, mas também com a produção do prazer. O instinto sexual, por sua força, é o instinto dominador na economia geral dos instintos. "Mas, como princípio produtor de prazer (e como princípio produtor de prazer em qualquer lugar, em qualquer momento e em qualquer condição), ele se conecta a todos os outros, e o prazer que se sente ao se satisfazer um instinto deve ser referido, de um lado, ao próprio instinto e, de outro, a esse instinto sexual que é, de certo modo, o produtor universal do prazer universal"[50]. Surge aqui um novo objeto para a psiquiatria: o prazer. O prazer não ordenado à sexualidade normal é o suporte de toda série das condutas instintivas anormais, aberrantes, suscetíveis de psiquiatrização. Constitui-se assim uma nova teoria do instinto e de suas aberrações, ligada à imaginação e ao prazer, que substitui completamente a velha teoria da alienação.

Nessa nova teoria, as aberrações e os comportamentos anormais deixam de ser tomados como um excesso de força, uma dinâmica incontrolável própria dos instintos patológicos. Eles passam a ser tomados como o resultado de um estado designado pela insuficiência, pela falta, pela interrupção do desenvolvimento psíquico e físico. Assim, ao invés de se procurar os sintomas de loucura em um processo patológico, cujo irromper poderia ser localizado na história clínica do paciente, passa-se a colocar o gesto infrator em relação com uma série de estigmas físicos permanentes, e ambos formam uma espécie de

[50] Foucault, M. *Os Anormais – curso no Collège de France 1974-1975*, p. 364.

constelação polimorfa que caracterizaria um estado constitutivo, um estado congênito. As dismorfias do corpo seriam as conseqüências físicas e estruturais desse estado, e as condutas aberrantes suas conseqüências instintivas e dinâmicas.

Nesse estado caracterizado por uma interrupção do desenvolvimento físico e psíquico, ou melhor, físico-psíquico, haveria a ausência de uma inibição, de um controle, ausência das instâncias superiores que asseguram a instauração, a dominação e a sujeição das instâncias inferiores. Essas instâncias inferiores vão, então, desenvolver-se por conta própria. Não que por isso haja nelas algo de patológico ou de excessivo em sua dinâmica. Elas continuam sendo o que são. Só disfuncionam na medida em que o que deveria ao mesmo tempo integrá-las, inibi-las, controlá-las, está fora de jogo. E está fora de jogo porque não se desenvolveu. Ou seja, porque persistiu em um estado de infantilidade. Com isto, mais uma vez vai ser através da infância que a psiquiatria vai questionar o homem adulto, vai ser através dela, aliás, que a psiquiatria vai poder questionar todo e qualquer comportamento, dizendo se ele é normal ou anormal.

Vai ser por meio da noção de "estado", que foi instaurada por Falret em torno dos anos 1860-1870, que a psiquiatria vai voltar a atribuir à sexualidade a etiologia absoluta de todas as doenças. O estado não é em si uma doença, ele é um fundo causal permanente e geral, a partir do qual se desenvolvem uma infinidade de processos físicos e psíquicos, estes sim patológicos. É ele que determina toda conduta desviante, todo defeito físico, toda doença somática ou mental. Em outras palavras, ele é a base anormal a partir da qual as doenças se tornam possíveis. Ele é o discriminante radical, é o que distingue de uma vez por todas os normais dos anormais. E isto devido ao déficit geral das instâncias de controle do indivíduo, do desequilíbrio, da ausência de unidade dinâmica.

Nessa nova teoria baseada no estado, foi preciso que os psiquiatras que a adotaram repusessem-no em uma série que o explicasse. Afinal, que corpo poderia produzir um estado, justamente um estado que marca o corpo de um indivíduo inteiro e de maneira definitiva? O corpo de fundo que vai justificar sua causalidade é o corpo dos pais, dos ancestrais, da família.

É a hereditariedade que explica a origem do estado anormal. E ela também portará um laxismo causal indefinido. Primeiro porque, nela, tudo pode ser causa de tudo. Qualquer doença dos antepassados, qualquer desvio, qualquer defeito pode causar qualquer outro

defeito, desvio e doença. Segundo porque qualquer ascendente pode ser a causa de qualquer mal. O que quer dizer que basta encontrar em qualquer ponto da rede hereditária um elemento desviante para poder explicar, a partir daí, a emergência de um estado mórbido no indivíduo descendente.

Com este laxismo causal indefinido, "a hereditariedade coloca o sexo (as relações sexuais, as doenças venéreas, as alianças matrimoniais, as perversões) em posição de 'responsabilidade biológica' com relação à espécie; não somente o sexo podia ser afetado por suas próprias doenças, mas, se não fosse controlado, podia transmitir doenças e criá-las para as gerações futuras; ele aparecia assim na origem de todo um capital patológico da espécie"[51]. A psiquiatria deixa então de ser apenas uma tecnologia de intervenção sobre os instintos e torna-se uma tecnologia do casamento são ou malsão, útil ou perigoso, proveitoso ou nocivo. E não apenas do casamento. Este discurso psiquiátrico, incorporado pelo Estado, vai organizar também uma gestão estatal dos nascimentos e das sobrevivências. Ele vai dar origem, ao lado de uma medicina das perversões, aos programas de eugenia[52].

O que vai permitir a articulação destas duas tecnologias vai ser a teoria da degeneração. A degeneração é formulada em 1857 por Morel, e é a peça teórica maior da medicalização do anormal. "Degenerado é o rótulo para o Outro, especialmente o Outro como essência da patologia"[53]. O degenerado é o anormal mitologicamente medicalizado. Ele possuiria um "destino inevitável de fraqueza, doença e comportamento social perigoso"[54]. Segundo eugenistas da época, nenhuma linhagem deste tipo poderia jamais ser convertida em linhagem saudável e sã mentalmente através dos efeitos acumulados da educação, boas leis e ambiente sanitário[55]. A degeneração cria uma oposição binária e

---

[51] Foucault, M. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, pp. 111-112.

[52] O termo eugenia, derivado do grego *eugenes*, que quer dizer bem nascido, foi criado pelo primo de Darwin, o cientista britânico Francis Galton, em 1883, para abarcar o conjunto de estudos e práticas voltadas para o controle da hereditariedade humana visando a preservação de grupos "raciais" considerados superiores e a contenção da reprodução dos grupos e indivíduos que representassem uma ameaça, sobretudo as "raças inferiores", os portadores de deficiências físicas, doentes mentais e desviantes (cf. Miskolci, Richard. *Thomas Mann, o Artista Mestiço*, p. 96). Nietzsche, que havia lido a obra *The hereditary genius*, tinha uma grande admiração pela teoria e política da hereditariedade de Galton, como pode ser visto em seu depoimento a Resa von Schirnhofer (in Gilman, Sander (org.) *Nietzsche in the words of his contemporaneous*, p. .) e em sua carta a Strindberg de 7 de dezembro de 1888 (cit. por Klossowski, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, p. 252).

[53] Gilman *apud* Miskolci, Richard. *Thomas Mann, o Artista Mestiço*, p. 120.

[54] Miskolci, Richard. *Thomas Mann, o Artista Mestiço*, p. 96.

[55] Cf. ibid., p. 96.

definitiva entre a saúde e a doença, entre o normal e o patológico. Seu portador é considerado o responsável por corromper um mitológico estado de saúde inicial, contrapondo-se ao ideal eugenista de uma pureza aristocrática (que posteriormente é estendido para toda a nação). O degenerado é, assim, um decadente; mais do que isso, ele é o perigo e a própria decadência da sociedade.

Por meio da teoria da degeneração, a psiquiatria abre mão de qualquer atividade terapêutica, de qualquer possibilidade de cura. Sua função passa a ser simplesmente a de proteção da sociedade contra os perigos definitivos de que ela pode ser vítima por parte das pessoas que estão no estado anormal. Ela se torna a ciência da proteção científica da sociedade e ciência da proteção biológica da espécie. Ela toma assim o que na época era o máximo de poder e substitui a própria justiça. A psiquiatria, em sua versão eugênica, converte-se no discurso do Estado: ela é o que vai lhe permitir usar seu direito de morte em um poder que visa maximizar a vida. E não só a morte física, mas também uma morte indireta, seja expondo a vida ao risco de morte (guerras), seja através da morte política, da rejeição, da expulsão, do enclausuramento dos loucos, delinqüentes, dos "revoltados" politicamente, etc. E tais mortes curiosamente se justificam através da vida, da vida da espécie: mata-se para viver mais e melhor.

É esse discurso conservador, que constitui e procura manter uma ordem burguesa e impedir qualquer questionamento a ela, que é sustentado pela psiquiatria do século XIX. E por isso ele se torna politicamente relevante. Por um lado, ele se contrapõe a um outro discurso, este revolucionário, que opõe dois grupos e que denuncia o Estado como instrumento de dominação por parte de um deles. Discurso revolucionário que, no século XIX, assumiu a forma da luta de classes. O discurso psiquiátrico vai se configurar inversamente como um racismo interno, que privilegia grupos tradicionais em detrimento de quaisquer outros que ameacem o *status quo*. Por outro lado, o discurso eugênico-psiquiátrico concebe a nação como uma única raça, lançando as bases de uma união nacional contra os perigos externos. Torna-se, na época dos nacionalismos europeus, um saber científico que justifica o racismo contra os imigrantes e/ou a nação competidora em termos políticos e econômicos[56]. Assumindo essa função estratégica, esse discurso é

[56] Essas idéias foram originalmente sugeridas por Richard Miskolci, em seu mini-curso da Semana de Ciências Sociais da Unesp/Araraquara, de 16 e 17 de setembro de 2003.

elevado a referencial para julgar atitudes, condutas, pessoas, grupos, nações, ideologias e processos históricos, dando um lastro científico a posições conservadoras.

Chegamos com isto à crítica que se utiliza deste saber médico-psiquiátrico para avaliar livros e autores, e que, segundo Nietzsche, acreditava explicar e censurar sua obra por meio de adjetivos como "psiquiátrico", "patológico" e "excêntrico". De fato, em tais análises, os textos atuariam como confissões involuntárias dos escritores, já que, através das palavras e opiniões expostas, seria possível traçar um diagnóstico de degeneração ou normalidade.

Na sociedade burguesa, porém, a própria figura do artista ou dos intelectualmente dotados já estava comprometida com a patologia. O artista e o intelectual afastavam-se do padrão considerado saudável e masculino, o padrão da produtividade econômica e da utilidade prática. E por vezes também optavam pelo isolamento, que lhes proporcionava o distanciamento necessário para manter sua independência e postura crítica. Suas posições marginais, suas críticas à ordem estabelecida e o afastamento da vida prática foram justificados cientificamente. Eles seriam uma tendência ao desvio e à fragilidade mental. A genialidade e a criatividade eram considerados traços femininos e sinais de uma sexualidade ambígua nos homens que os apresentassem. Eram derivados, portanto, de uma insuficiência biológica, de uma hereditariedade corrupta e de uma dinâmica mórbida dos instintos. Por outro lado, o trabalho intelectual excessivo era considerado capaz de criar em quem o desenvolvesse uma sensibilidade anormal, uma degeneração adquirida. Assim, a ciência da época colocou em paralelo o artista e o intelectual com outras figuras como o homossexual, o criminoso e o louco[57].

O "caso" Nietzsche

O diagnóstico psiquiátrico de Nietzsche "como alguém que deveria estar em um manicômio (*Irrenhaus*)"[58] não era exclusividade da crítica literária e nem era tão recente. Já desde o final dos anos 1870, os círculos wagnerianos consideravam-no enfermo e suas obras, como *Zaratustra*, criações de um louco[59]. O próprio Wagner, segundo intrigas que

[57] Para uma discussão detalhada da figura do artista como degenerado, cf. o livro de Miskolci, Richard. *Thomas Mann, o artista mestiço*.
[58] Carta de Nietzsche a Mawilda von Meysenbug do final de julho de 1888, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 50.
[59] Cf. Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 262.

chegaram a Nietzsche, acreditava que a mudança que ocorrera no seu modo de pensar era devida "a vícios perversos, sugerindo a pederastia"[60]. Também seus amigos Paul Rée e Lou-Andréas Salomé assim o julgavam. Ao menos Nietzsche acreditava nisso quando certa vez lhes escreveu: "Pueden comentar entre ambos cuanto quieran que yo, al fin y al cabo, no soy más que un medio loco que padece de la cabeza y a quien la larga soledad há hecho desvariar ya totalmente"[61]. Por fim, sua amiga Meta von Salis ainda comentou que, no início de 1888, alguns conhecidos comuns questionaram-na se ela não havia notado nele traços de transtorno espiritual[62].

Tais diagnósticos tocaram muito profundamente a Nietzsche, e não somente porque serviam de censura à sua obra, já que, apesar disso o irritar, ele compreendia que toda grande inovação[63], "todo grande acontecimento na história e na literatura"[64] seria tachado de loucura – justamente por ser "algo de imenso e de monstruoso"[65], que estaria muito além das consciências médias. Mas Nietzsche foi atingido, sobretudo, porque, em um período marcado pela crescente influência de um saber-poder centrado na tríade perversão (instinto desviante)-hereditariedade-degeneração, ele se via implicado em uma ascendência problemática e com graves problemas de saúde.

Seu pai, Karl Ludwig Nietzsche, morrera muito cedo. Aos trinta e seis anos foi acometido por ataques nervosos que o levaram ao triste desfecho. O diagnóstico da época foi "amolecimento do cérebro". Friedrich Nietzsche somava então quatro anos, mas, apesar da pouca idade, a lembrança do pai o perseguiria por toda vida. E isto porque, ao menos desde os doze anos, ele tornou-se muito míope e passou a sofrer de fortíssimas dores de cabeça e vômitos. Estes problemas intensificaram-se nos anos 1870, a ponto de obrigá-lo a licenciar-se definitivamente de sua cátedra na Universidade de Basiléia, em 1879. Até o

---

[60] Carta de Nietzsche a Köselitz de 21 de abril de 1883, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 138. Na verdade, Wagner teria sugerido em correspondência com um antigo médico de Nietzsche, o doutor Eiser, uma outra perversão do instinto sexual, o onanismo, e não a pederastia. Sobre esse episódio, cf. Janz, *op. cit.*, vol. III, pp. 138-139 e vol. II, p. 414.

[61] Carta de Nietzsche a Lou e Rée da metade de dezembro de 1882, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 134. De fato Lou, em um episódio envolvendo a irmã de Nietzsche, teria declarado que "ele é um louco que não sabe o que quer", acompanhando com um gesto que denotaria desequilíbrio mental (cf. Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 155).

[62] Cf. Janz, *op. cit.*, vol. III, pp. 433-434.

[63] Cf. §14 de *Aurora*.

[64] Cartas a Paul Deussen e a C. G. Naumann, ambas de 3 de janeiro de 1888, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 50.

[65] Carta a Köselitz de 20 de dezembro de 1887, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 49.

outono de 1888, sofreu quase semanalmente dessas crises, passando por períodos de extrema privação física. Nietzsche tornou-se um "incapacitado", ao que correspondia o rótulo científico de degenerado. Não encontrando alívio em nenhum dos tratamentos recomendados pelos médicos e vendo que sua irmã também possuía uma visão deficiente e enxaquecas, ainda que menos intensas, Nietzsche considerou seu problema como um mal hereditário. Em julho de 1888, explicitou isso em uma carta a Overbeck:

> "Não é apenas saúde que me falta, mas a condição prévia para poder me restabelecer. A força vital não está mais intacta. As perdas sofridas no mínimo há dez anos não podem mais ser reparadas: ao longo desses anos, sempre vivi do 'capital' acumulado, sem acrescentar nada, absolutamente nada a ele. Mas isto *empobrece* [...] Tudo – dores de cabeça etc. – não passa de conseqüência e é relativamente sintomático. No pior período em Basiléia e depois de Basiléia, a situação não foi diferente; exceto que, naquele momento, eu era no mais alto grau *ignorante* e permiti que os médicos me apalpassem o corpo inteiro para encontrar males localizados, o que acabou se tornando mais uma fatalidade. *Não* tenho de maneira alguma problemas na cabeça *nem* no estômago: mas, sob a pressão de um esgotamento nervoso (em parte *hereditário* – pelo lado de meu pai, que morreu apenas por causa de sintomas *resultantes* de uma carência generalizada de força vital –, em parte adquirido), as conseqüências aparecem de todas as maneiras possíveis"[66].

Há muito tempo, contudo, Nietzsche tomara ciência dessa ameaça paterna. Em 1862, os médicos de Pforta temiam uma ligação entre suas freqüentes enxaquecas e a morte temporã de seu progenitor por amolecimento cerebral[67]. No final de 1875, quando suas crises voltaram a ser assíduas e intensas, ele já não duvidava que sofria de um mal da cabeça sério, que atacava secundariamente os olhos e o estômago, e afirmava: "Mi padre murió a los 36 años de una inflamación cerebral; es posible que conmigo la cosa aún vaya más aprisa..."[68]. Em 1884, Resa von Schirnhofer, sua amiga, relatou uma situação onde o medo dele foi claramente exposto. Durante uma crise violenta, em agosto deste ano, Nietzsche contou para Resa que teve visões de "flores fantásticas, imbricando-se e entrelaçando-se em um perpétuo fluxo, surgindo uma da outra em um balé de formas e cores de viço exótico". Em seguida, ele perguntou, demonstrando toda sua angústia: "Você

---

[66] Carta a Overbeck de 4 de julho de 1888, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, pp. 142-143.
[67] Cf. a ficha médica de Nietzsche em Pforta, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. I, p. 113.
[68] Carta a Gersdorff de 18 de janeiro de 1876, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. II, p. 284.

não acha que tal estado é um sintoma de loucura nascente? Meu pai morreu de uma doença cerebral"[69].

Este tema repetiu-se insistentemente na década de 1880. Quando escreveu a segunda parte de seu *Zaratustra*, experimentando uma "expansão e explosão de sentimento"[70], Nietzsche temeu se "estilhaçar", temeu que tal explosão "mandasse pelos ares" [71] seu próprio autor. Comentou então com Köselitz:

> "O curioso perigo desse verão é, para mim, – não fugindo à feia palavra – a loucura. Assim como no inverno passado me vi inesperadamente às voltas com uma longa e verdadeira febre nervosa – logo eu, que nunca tinha tido febre antes! –, pode ocorrer ainda algo que jamais acreditei que pudesse acontecer comigo: que eu venha a perder a razão"[72].

Outro acontecimento que reascendeu seu medo foi a decepção com Lou-Andréas Salomé, por quem Nietzsche se apaixonou em 1882. Seu rompimento com ela e com seu amigo Paul Rée e o gládio entre esta jovem russa e sua irmã Elisabeth produziram-lhe um grande sofrimento. Nesta época, acreditou ser acometido por "uma espécie de loucura" e chegou mesmo a pensar no suicídio[73]. Assim relatou a Overbeck, no Natal de 1882:

> "Este último trozo de vida fue el más duro que hube que masticar hasta ahora, y sigue existiendo la posibilidad de que me *ahogue* en ello. Los recuerdos afrentosos y torturantes de este verano me han hecho sufrir como de una locura [...] Hay ahí una escisión de afectos contrapuestos que me supera"[74].

E ainda, comentando os sentimentos que sua irmã incitou nele em relação a Lou, voltou a escrever ao amigo:

> "[...] yo soy la víctima de un sentimiento despiadado de venganza, mientras que mi modo de pensar más íntimo me há prohibido todo tipo de venganza y de castigo: - *este* conflicto que hay en mí me acerca paso a paso a la locura, es algo que siento del modo más terrible – y no sabría hasta qué punto un viaje a Naumburg aminoraría este peligro"[75].

O temor de uma doença mental hereditária seria reforçado com a morte de seu tio materno, Theobald Oehler. Este veio a falecer, segundo as palavras de Nietzsche, de uma

---

[69] Resa von Schirnhofer, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 145. O depoimento completo de Resa von Schirnhofer pode ser visto in Gilman, Sander (org.) *Nietzsche in the words of his contemporaneous*, p.
[70] Carta a Köselitz de 13 de julho de 1883, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 156.
[71] Carta a Overbeck de 8 de fevereiro de 1884, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 206.
[72] Carta a Köselitz de 23 de agosto de 1883, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 145.
[73] Cf. carta a Ida Overbeck da metade de julho de 1883, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 158.
[74] Carta a Overbeck de 25 de dezembro de 1882, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 143.
[75] Carta a Overbeck do início de setembro de 1883, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 161.

enfermidade nervosa, e teria preferido "a morte ao manicômio"[76]. Na mesma carta, apenas algumas linhas adiante, Nietzsche acrescentou sua própria angústia: "Mi dolencia cerebral es muy difícil de explicar; con relación al material científico referente al caso, sé yo más que ningún médico"[77]. Segundo J. P. Möbius, psiquiatra que publicou um estudo sobre o caso Nietzsche em 1903, sua mãe possuía ainda alguns outros irmãos psiquicamente anormais: "una hermana suya llegó a suicidarse, outra se volvió loca. A ello hay que añadir que su hermano padeció, a los sesenta y ocho años, transtornos psíquicos"[78]. Contudo, em todos esses casos, a família sempre teve o cuidado de usar terminologias apropriadas para que eles não fossem considerados hereditários, e sim acidentes ou disfunções adquiridas. Recorriam, assim, a ataques, acidentes, quedas, etc. As cartas de Nietzsche, entretanto, quase sempre se referiam a eles de maneira ambígua, o que lhe rendia correções por parte da mãe.

Com o tempo, o próprio Nietzsche passou a valer-se desse expediente, só que a respeito de si mesmo. Em uma carta a Georg Brandes, por exemplo, disse que sua doença (sua enxaqueca) "deve ter tido causas estritamente *locais*: não interveio nenhuma causa neuropatológica". E ainda afirmava: "Nunca tive sintomas de desordem mental, nenhuma febre nem desmaio"[79].

É curioso notar um apontamento de Nietzsche que é praticamente contemporâneo desta defesa de si. É fácil reconhecer nesta passagem termos médicos-psiquiátricos próprios da eugenia:

> "En todos los casos en los que un niño sería un crimen: en los enfermos crónicos y neurasténicos de tercer grado, en los que, por outra parte, el poner veto al impulso sexual derivaría sólo en deseos piadosos, [...] hay que imponer la exigencia de que sea impedida la procreación. La sociedade conoce pocas exigencias tan urgentes y fundamentales [...] Traer un hijo al mundo, en el cual uno mismo no tiene ningún derecho a estar, es peor que robar una vida. El sifilítico que hace un hijo proporciona la causa para toda una cadena de vidas malogradas, crea un argumento contra la vida, es un pessimista del hecho: realmente por medio de él el valor de la vida se rebaja a lo indeterminado"[80].

---

[76] Carta à mãe do começo de julho de 1881, Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 61.
[77] Ibidem.
[78] P. J. Möbius *apud* Janz, *op. cit.*, vol. I, p. 35.
[79] Carta de Nietzsche a Georg Brandes de 10 de abril de 1888, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 146.
[80] Cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 479. De fato, não foi a primeira vez que Nietzsche adotou este tipo de discurso eugenista. Isabella von Pahlen, uma jovem que o conheceu em outubro de 1876, relata que ele falou largamente com ela sobre a seleção da raça, o matrimônio e a obrigação do Estado de proibir legalmente o matrimônio aos não aptos (cit. por Janz, *op. cit.*, vol. II, p. 379).

Portanto, foi justamente no momento em que se intensificaram suas crises e os diagnósticos de doença mental que o saber médico-psiquiátrico tornou-se mais freqüente em seu discurso, inclusive no seu discurso sobre si. Ele procurou rever, então, a percepção de seus males como herança paterna. Não que ele passasse a negá-la. Apenas reinterpretou esta herança e a desvinculou de uma doença mental. Ele tratou-a como um esgotamento geral periódico (e não permanente) de suas forças vitais. Como se a fragilidade herdada do pai fosse compensada, fundamentalmente, pela vitalidade da mãe. Ou ainda, pelo excesso de força provindo de antepassados polacos, aos quais recorreu após o rompimento definitivo de seus laços familiares, no final de 1888.

A questão de seus míticos antepassados polacos também não deixa de ser esclarecedora. De fato, Nietzsche não possuiu nenhum ancestral da nobreza polaca, mas alimentou esta fábula familiar. E parece tê-lo feito justamente para se afastar de uma contaminação hereditária da parte de sua mãe e avó alemãs. Pois, para Nietzsche, os membros da nobreza alemã, diante das turbulências do século XVII, ou caíram no alcoolismo, ou contraíram sífilis. Sendo assim, "dónde encontrar una familia distinguida en cuya sangre no haya contagio venéreo y podedumbre?"[81]. Sua solução foi reclamar a ancestralidade de um povo que era considerado "os franceses entre os eslavos", tomados em grande respeito por ele.

Ora, diante destas ameaças hereditárias, diante de todos esses medos e angústias, Nietzsche foi incitado a recorrer aos termos e temas próprios dessa psiquiatria para falar de si. De certa forma, ele foi incitado indiretamente a uma confissão. A confissão é requisitada por um saber médico que quer descobrir a verdade de um sujeito, observar seu desvio da norma, classificá-lo, individualizá-lo, e, a partir daí, ou tentar corrigi-lo ou tomar as devidas providências contra os perigos que ele oferece à sociedade. Esta confissão é valorizada no Ocidente como uma forma privilegiada de produção da verdade. Esta seria garantida pelo vínculo, pela mútua implicação, essencial a esse discurso, entre aquele que fala e aquilo de que fala, já que o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado. Contudo, na articulação da confissão com o saber científico, sobretudo com o saber psiquiátrico, a verdade só pode completar-se com a decifração do que é falado por aquele que a recolhe.

---

[81] Cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 296. Cf. também *Genealogia da Moral*, III, §17.

Há uma combinação do exame com a confissão, uma codificação clínica do fazer falar, onde a narração de si mesmo se desenrola como um conjunto de sinais e sintomas decifráveis. Deste modo, a verdade estaria incompleta naquele que fala. No caso da psiquiatria, essa verdade incompleta, que escapa a si mesma, seria o sexo. O sexo com seu poder causal geral e difuso, como algo obscuro, fugidio e esquivo. E, nessa recodificação da confissão pela psiquiatria, o próprio confessar-se já seria uma operação terapêutica, a qual teria efeitos sobre o paciente, sobre suas anormalidades e patologias, ajudando em sua cura. Para aproximar-se do ideal da normalidade é preciso conhecer-se até onde seja possível e dizer essa verdade acerca de si em alto e bom som a um outro, preferencialmente ao detentor do saber médico. Há na confissão toda uma relação entre individualidade, discurso, verdade e coerção.

Os muitos diagnósticos de loucura feitos pela crítica, amigos e conhecidos de Nietzsche, sua condição marginal de intelectual, o temor de uma ascendência marcada por um histórico de doenças mentais e a "incapacitação" causada por suas graves crises induziram Nietzsche a falar de si mesmo a partir de um saber-poder psiquiátrico. Um saber que estabelece a verdade dele, verdade que ele deve reconhecer, assumindo uma identidade, e que os outros têm que reconhecer nele, individualizando-o a partir de seu desvio da norma. É assim que encontramos em seus discursos autobiográficos a centralidade de temas como a sua hereditariedade, seu estado fisio-psicológico, e ainda conceitos como instinto (*Instinkt*), degeneração (*Entartung*), entre outros.

2. a formação discursiva

O discurso autobiográfico de Nietzsche encontra suas condições de possibilidade a partir do cruzamento de dois mecanismos de poder. Por um lado, o imperativo de conhecer a si próprio, de interpretar a si mesmo e a seus textos e estabelecer uma identidade positiva entre eles, colocado pela crítica literária. Por outro, o dever de confessar-se, de constituir uma verdade de si na articulação com um saber médico-psiquiátrico, no âmbito da estratégia política da eugenia. No exato ponto de articulação entre os dois encontra-se uma crítica literária que estabelece a identidade autor-obra através de um exame psiquiátrico. Este exame diagnostica a normalidade ou patologia do escritor interpretando e decifrando seus textos como uma espécie de confissão involuntária. E assim ela estabelece, a partir de um procedimento médico, o valor do que é escrito e de quem escreve. A formulação

individual de Nietzsche vai se estabelecer a partir do cruzamento destas duas formações discursivas: o discurso da confissão e a crítica literária – ambos atrelados ao saber médico-psiquiátrico (um submetendo-se a ele, outro como quem o detém). Deste cruzamento ele vai receber suas posições de sujeito e de autor, os temas e conceitos e a delimitação do campo de objetos.

A posição de sujeito e de autor

Este cruzamento estabelece as posições de sujeito e de autor que Nietzsche ocupa e que o constitui. Nietzsche vai ocupar uma tripla posição de sujeito. De início, ao inserir-se no discurso da confissão, ele ocupa a dupla posição de sujeito que fala e de sujeito do enunciado, obtendo da mútua implicação entre os dois a sua legítima posição de sujeito do conhecimento. O próprio Nietzsche deixa isto claro em uma carta, ao comentar o título de seu livro, afirmando: "Eu mesmo sou este 'homo', bem como o 'ecce'"[82]. "*Ecce Homo*" é já uma paródia de uma passagem bíblica, onde Pilatos apresenta um Jesus açoitado e escarnecido ao povo:

> "Saiu Pilatos ainda outra vez, e disse-lhes: Eis que vo-lo trago fora, para que conheçais que não encontro nele crime algum. Saiu pois Jesus, trazendo a coroa de espinhos e o manto de púrpura. E [Pilatos] disse-lhes: Eis o homem [Ecce homo]. Então os príncipes dos sacerdotes e os ministros, tendo-o visto, gritaram, dizendo: Crucifica-o, crucifica-o!"[83]

É interessante notar que, ao assumir a posição de "homo", evidentemente Nietzsche coloca-se no lugar de Jesus, daquele que é apresentado e julgado. Mas, ao identificar-se com o "ecce", ocupa também o lugar de Pilatos. E Pilatos não é apenas quem apresenta. Ele igualmente julga, pois, antes de entregá-lo ao povo, diz que Jesus não tem crimes, o que a multidão não escuta. Nietzsche, assim, não é apenas o sujeito que fala/apresenta e o sujeito do enunciado/apresentado, mas também o sujeito que julga, antes de se entregar à humanidade[84].

Através desse título, chegamos à terceira posição de sujeito. É ela que vai atender à solicitação da crítica literária. Pois, para interpretar a si e à sua obra, Nietzsche coloca-se

---

[82] Carta a Meta von Salis de 14 de novembro de 1888, cit. por Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 43.
[83] Evangelho de São João, capítulo 19, cit. por Souza, Paulo César. "Posfácio", in Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é*, p. 135.
[84] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §1: "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*".

justamente no lugar daquela crítica que, para fazer sua avaliação, estabelece a identidade autor-obra a partir de um saber psiquiátrico. Ele ocupa a posição do próprio médico que examina e decifra os sinais e sintomas presentes na narrativa de si mesmo. Nietzsche diz ter-se ocupado, desde o final dos anos 1870, "apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza"[85] e autointitulava-se fisiólogo, médico e psicólogo. Além disso, acreditava que, em seus estados ruins, ter-se-ia tomado em mãos e curado a si próprio, escolhendo instintivamente os remédios certos, e não deixando que outros o medicassem, cuidassem ou servissem[86]. Teria sido "médico e doente em uma única pessoa"[87].

Nietzsche toma então suas próprias obras como confissões involuntárias. De fato, ele admitia de bom grado "que toda grande filosofia [era] a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas"[88]. Isto porque as filosofias seriam "como sintomas de determinados corpos"[89], já que "a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas"[90], "pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si"[91]. O "'estar consciente' (*Bewusst-sein*) não se opõe de modo decisivo ao que é instintivo"[92]. O pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas por exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. Por isso "um psicólogo conhece poucas questões tão atraentes quanto a da relação entre saúde e filosofia"[93]. Nietzsche vai aplicar este procedimento à sua própria obra, lendo-a como uma "linguagem simbólica dos afetos" (*Zeichensprache der Affekte*)[94], desvendando a que fase do desenvolvimento de sua saúde pertence o livro em questão[95].

---

[85] Cf. *Ecce Homo*, Humano Demasiado Humano – com duas continuações, §3.
[86] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §2.
[87] *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, §5.
[88] *Para além de bem e mal*, §6.
[89] *A Gaia Ciência*, Prefácio, §2.
[90] *Para além de bem e mal*, §3.
[91] Ibid., §36. Segundo Nietzsche, o querer, o sentir e o pensar não seriam realizados apenas por um aparelho neurocerebral. Eles estariam difundidos pelo corpo, pois, no limite, cada instinto, ao efetivar-se, já realizaria uma interpretação. "O cérebro" seria "apenas um enorme aparelho de centralização", sendo da mesma espécie que os demais instintos. (Fragmento póstumo 27 [19] do verão/outono de 1884; cf. também Marton, Scarlett. *Nietzsche - Das forças cósmicas aos valores humanos*, pp. 44-45 e 220-222).
[92] Ibid., §3.
[93] *A Gaia Ciência*, Prefácio, §2.
[94] *Para além de bem e mal*, §187.
[95] Cf. *Humano Demasiado Humano I*, Prefácio, §8.

Ao tomar a posição de quem examina, diagnostica e julga, ele curiosamente experimenta um estranhamento frente a suas obras anteriores. Em uma carta a Köselitz, afirma: "Hojeo desde hace algunos días mi literatura, para la cual sólo ahora me encuentro maduro ... He hecho todo muy bien, pero jamás he tenido idea de ello ... Diablos, cuánto se oculta ahí dentro! – En el *Ecce homo* leerá usted un descubrimiento sobre la tercera y la cuarta intempestivas que le pondrá los pelos de punta – a mí también me los puso. Ambas hablan sólo de mí, anticipando ... Ni Wagner ni Schopenhauer aparecen en ellas psicológicamente ... Ambos escritos los he entendido sólo hace cuatro días"[96]. O mesmo estranhamento Nietzsche experimenta diante de seu livro *Genealogia da Moral*, que, ao reler, surpreende-lhe o longo prólogo e o estilo veemente e inquietante, cheio de *finesses*, flexível e colorido, como relatou espantado a sua amiga Meta von Salis[97]. Em *Ecce homo*, chega mesmo a afirmar: "Uma coisa sou eu, outras são meus escritos"[98]. Este estranhamento seria criado, talvez, não por uma falha de memória, como ele próprio chegou a pensar, mas pela nova posição que assume diante de suas obras: ao submetê-las a um exame e interpretação, desvendando seus sintomas, só poderia se surpreender com "cuánto se oculta ahí dentro!".

Há aí, então, uma dupla confissão a si mesmo[99]. Uma confissão voluntária, presente em seus discursos autobiográficos, e uma confissão involuntária, localizada nos livros analisados nos mesmos discursos autobiográficos. Nesta última, contudo, o sujeito que fala não coincide com o sujeito do enunciado. O enunciado só é tomado como uma confissão porque o saber psiquiátrico que investe sobre ele assim o interpreta e decifra. Inclusive os próprios discursos autobiográficos são interpretados e decifrados no momento mesmo em que são realizados[100].

---

[96] Carta de Nietzsche a Köselitz, de 9 de dezembro de 1888, cit. por Janz, *op. cit.*, IV, p. 19.

[97] Carta de Nietzsche a Meta von Salis de 22 de agosto de 1888, cit. por Janz, *op. cit.*, IV, p. 19.

[98] *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §1. No prefácio de 1886 ao segundo volume *de Humano, Demasiado Humano*, §1, reiterando esta diferença entre si e seus escritos no momento em que os analisa, Nietzsche observa: "Meus escritos falam somente de minhas superações: 'eu' estou neles, com tudo o que me foi hostil, *ego ipsissimus*, e até mesmo, se é permitida uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum*. Advinha-se: já tenho muito – *abaixo* de mim...". O fato de usar aspas quando se refere a si próprio através do pronome "eu" ("Ich"), já denota que o sentido desta palavra está deslocado, ou seja, o " 'eu' " que está nos livros não é o mesmo "eu" que agora fala. A idéia de estranhamento está novamente colocada.

[99] "E por isso me conto minha vida" (*Ecce Homo*, Interlúdio).

[100] Em *Ecce Homo*, Nietzsche dedica um interlúdio para afirmar sua gratidão a sua vida inteira, a qual olhara retrospectiva e prospectivamente, e esclarece que foi devido a isso que ele contou a si mesmo sua vida. Esta afirmação incondicional da realidade é tomada por Nietzsche como um sintoma dos fortes (cf. *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §2).

Nietzsche ocupa em seus discursos autobiográficos, portanto, uma tripla posição de sujeito, posições que se sucedem e se referem umas às outras alternadamente: sujeito que fala, sujeito do enunciado, sujeito que interpreta e decifra a própria fala. Com isto, a verdade incompleta de sua fala/confissão é completada pela interpretação dele próprio. E toda a verdade de si já está presente nele mesmo.

Nietzsche também vai ocupar uma dupla posição de autor. Primeiro, a posição do autor que é construído quando ele delimita e analisa sua obra, estabelecendo uma relação com ela a partir da decifração dos sintomas que a remetem ao desenvolvimento de sua saúde. Tal desenvolvimento é colocado, por sua vez, de maneira não linear, em relação consubstancial com a realização de sua tarefa fundamental: a "transvaloração dos valores" (*Umwerthung der Werthe*) – a transvaloração só pode ser realizada pela grande saúde que, por sua vez, realiza necessariamente uma transvaloração dos valores. Nietzsche também ocupa a posição de autor do discurso autobiográfico, no qual ele assina seu nome e igualmente remete ao seu estado de saúde do momento[101]. Momento de maturidade[102], que já se apresenta como a introdução da tarefa final[103].

Os temas e conceitos

Inserindo-se no interior de um saber psiquiátrico, não apenas como quem se submete a ele (discurso da confissão), mas também como quem o detém (crítica literária), alguns temas são problematizados em seu discurso, temas que coexistem e funcionam mutuamente. Trata-se da hereditariedade, do estado fisio-psicológico, do instinto e da vida. Determinados pelo cruzamento das formações discursivas descritas, estes temas desenvolvem-se, relacionam-se entre si e determinam a exclusão de outros no tratamento particular que recebem na *formulação individual* de Nietzsche[104].

---

[101] Cf. nota anterior (175). Depois de 20 anos de crises intensas, a partir de 20 de setembro de 1888, quando chegou a Turim, Nietzsche experimentou uma repentina melhora de seu estado de saúde e de ânimo: já não sofreu mais ataques e nem oscilou entre a euforia e a depressão, estabelecendo uma sensação de saúde e força. Isto durou até seu colapso nos primeiros dias de 1889.

[102] Cf. *Ecce Homo*, interlúdio: "Nesse dia perfeito, em que tudo amadurece e não somente o cacho que se amorena [...]".

[103] Nietzsche pensou em *Ecce Homo* como um prólogo à sua obra capital que nunca veio à luz, que, por essa época, recebia o título de "Transvaloração de todos os valores". Em uma carta a Köselitz de 13 de novembro de 1888, diz: "Respecto a la confección tipográfica [de *Ecce Homo*] esta vez he 'querido' lo mismo que para la 'Transvaloración': para la que es un prólogo ignívomo" (cit. por Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 524).

[104] O que descrevemos a seguir é como que *na formulação individual de Nietzsche* determinados temas, comuns às formações discursivas nas quais Nietzsche vem a ocupar posições de sujeito e de autor (o saber

O primeiro deles é a questão da hereditariedade. Segundo Nietzsche, "não é possível que um homem *não* tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais: mesmo que as evidências afirmem o contrário"[105]. Ele acredita que, por si só, um espírito não enobrece; ele precisa de algo para enobrecê-lo: a linhagem. A educação e a cultura podem, no máximo, enganar e disfarçar uma herança baixa, a qual, inevitavelmente, retorna. No âmbito desse aristocratismo eugenista, Nietzsche confessa e interpreta sua herança paterna e materna e também a de seus ancestrais, inclusive de ancestrais fictícios.

Em seus discursos autobiográficos, Nietzsche atribui ao seu pai "aquela *má* herança"[106] de sua enfermidade. Em suas palavras, ele "era delicado, amável e mórbido, como um ser destinado à passagem – antes uma bondosa recordação da vida, do que a vida mesma". Foi assim que morreu cedo, aos trinta e seis anos. E, a partir disso, Nietzsche acreditava ter herdado uma predestinação à morte temporã. Tomou como prova o fato de que na mesma idade do falecimento de seu progenitor, ele chegou ao ponto mais baixo de sua vitalidade. Esta foi a época na qual esteve mais próximo da morte. No seu *minimum*, estava "com a mais profunda fraqueza fisiológica", com "uma extrema pobreza de sangue e de músculos", "com um excesso de dor", com "martírios que traziam consigo uma ininterrupta dor de cabeça de três dias, acompanhada de cansativo vômito catarral", e não enxergava mais que três passos diante de si[107]. Nietzsche relata que esta dor de cabeça molesta e tenaz, que esgotava todas as suas forças, intensificou-se a partir de 1876 e foi aumentando até se tornar um estado habitual de sofrimento. Segundo ele, "puede decirse que a lo largo de un año mis días de dolor eran, cuanto menos, doscientos"[108]. Essas crises, que culminaram em 1879 (quando contava 35 anos), começaram a ceder, a passos muito lentos, a partir de 1882, ainda que acompanhadas de "regressão, degradação, periodicidade de uma espécie de *décadence*"[109]. Elas o acompanhariam ainda até 1888, quando, em sua

---

médico-psiquiátrico no qual a crítica literária se apoia e o discurso da confissão articulado a este mesmo saber científico), são desenvolvidos, relacionam-se mutuamente e excluem outros. Acreditamos que, ao explicar as condições de possibilidade do discurso autobiográfico de Nietzsche, esclarecemos como foi possível a estes temas e conceitos aparecerem nestas formações discursivas (ver item 1 deste mesmo capítulo).

[105] *Para além de bem e mal*, §264.

[106] *Ecce Homo*, Humano Demasiado Humano – com duas continuações, §4.

[107] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1.

[108] "Vita", escrita para Brandes em carta de 10 de abril de 1888, in Janz, *op. cit.*, vol. IV, "Documentos", n.6, pp. 208-209.

[109] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1.

última viajem a Turim, experimentou repentinamente uma melhora extraordinária de seu estado de saúde, para logo em seguida sofrer seu famoso colapso.

No seu diagnóstico desta herança paterna, Nietzsche sempre nega uma possível fundamentação neuropatológica. Afirma que nunca teve qualquer sintoma de perturbação psíquica, nem sequer febre ou aquele semi-entorpecimento que a febre tem como decorrência, e que também nunca perdeu os sentidos. Apenas conhecia estas perturbações doentias do intelecto por via de suas leituras. Relata que, certa vez, um médico que o teria tratado como doente dos nervos dissera: "Não! Não há nada com seus nervos, eu próprio é que sou nervoso!". Um sintoma que comprovava isto era que seu sangue corria muito lentamente: seu pulso era tão lento quanto o do primeiro Napoleão[110].

Se a causa não era psíquica, então era preciso encontrá-la em outro lugar. E aí surge uma dupla versão. Em *Vita*, que escreve a Georg Brandes, Nietzsche afirma que, não sendo um problema neuropatológico, então "la causa del mal tenía que ser estrictamente local"[111]. Já em *Ecce Homo*, diz ser "simplesmente indemonstrável qualquer degeneração local". Assim, tanto sua dor de estômago, como sua doença dos olhos, que por vezes aproximava-se perigosamente da cegueira, não seriam organicamente condicionados, nem seriam a causa do problema; seriam "conseqüências do esgotamento geral (*Gesammt-Erschöpfung*)"[112], ou, como aparece em uma versão anterior, de um "esgotamento cerebral (*Gehirn-Erschöpfung*)"[113], e estariam ligados diretamente ao aumento ou decréscimo de sua força vital (*Lebenskraft*). Deste modo, o que Nietzsche acredita ter herdado de seu pai é uma degenerescência, que periodicamente faria a força de seu instinto diminuir[114].

---

[110] "A identificação com Napoleão, que se apoia em detalhes referentes à circulação sangüínea, remete a uma afirmação deste personagem que o filósofo anotara, em francês, no outono de 1887: 'tenho nervos bastante intratáveis; se meu coração não batesse com uma lentidão contínua, correria o risco de enlouquecer' (Cf. *Nachgelassene Fragmente* 1885-1887, p. 372). Nietzsche assim se defendia da loucura seguindo uma lógica idêntica à de Napoleão" (Ferraz, M. C., *op. cit.*, p. 146).

[111] "Vita", escrita para Brandes em carta de 10 de abril de 1888, in Janz, *op. cit.*, vol. IV, "Documentos", n.6, p. 209.

[112] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1.

[113] Cf. Fragmento póstumo 24 [1], §10, de outubro-novembro de 1888, in Nietzsche, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.*, vol. 13 (*Nachgelassene Fragmente* 1887-1889), p. 630.

[114] Na versão francesa de suas obras completas organizadas por Colli e Montinari, há uma nota onde é apresentado um parágrafo de uma versão anterior (§20 da "versão de outubro") que substituiria todo o capítulo "Humano Demasiado Humano – com duas continuações". Nele se lê: "A cette époque, la force de résistance de l'instinct décrut en moi, et, pas à pas, cette dégénérescence héritée de mon père se mit à l'emporter sur l'autre hérédité, plus saine et plus vivace, de ma nature". ["Naquela época, a força de resistência do instinto diminuiu em mim, e, passo a passo, aquela degenerescência herdada de meu pai passou a levar vantagem sobre a outra herança, mais sã e mais vivaz, de minha natureza" (a tradução é nossa)] (Cf.

Essa não seria, entretanto, a única herança, já que ele vê "como um grande privilégio ter tido tal pai"[115]. Esse privilégio não se devia apenas ao fato da enfermidade ter-lhe desenvolvido algumas faculdades e ter chegado em um momento oportuno de sua vida, recolocando-o naquilo que ele acreditava ser sua tarefa. Ele também se referia a algumas qualidades que teria herdado de seu pai. Nietzsche acreditava que, em conexão com as disposições fisiológicas, se herda também as marcas deixadas pelo que seus ancestrais fizeram com maior prazer e maior constância. Os gostos e os hábitos seriam igualmente transmitidos de geração para geração[116]. Nietzsche, então, atribui ao seu pai um livre e involuntário acesso a um mundo de coisas mais elevadas e delicadas, onde se sente plenamente à vontade[117]. Também lhe concede o fato de não entender da arte de indispor os outros contra si[118] e a proibição de toda contramedida ou medida de proteção, toda defesa e "justificação", no caso em que alguém que não é seu igual comete uma estupidez contra ele[119]. Por fim, diz que lhe deve, por meio de sua doença, entre tantas outras coisas, o estar livre de ressentimento e esclarecido sobre isso[120]. Nietzsche vai chegar mesmo a dizer que ter tido tal pai "explica todos os demais privilégios que [possui] – *exceto* a vida, o grande sim à vida"[121].

A vida, portanto, deve ser procurada em outro lugar. No entanto, o transmissor dessa herança é localizado em mais de um ancestral, e de maneira ambígua. Primeiro, ele parece localizá-la em sua mãe. Para exprimir a felicidade e singularidade de sua existência, diz, em forma de enigma (*Räthselform*): "eu, como meu pai, já estou morto, como minha mãe, vivo ainda e envelheço". E, enquanto localiza ao lado da polaridade do pai "o mais baixo degrau da escada da vida", a *décadence* e os sintomas de declínio, do lado da mãe

---

"Notes et Variantes de *Ecce Homo*". In *Ouvres Philosophiques Complètes*. Paris: Gallimard, 1977, vol. 8, nota 1 referente à pagina 296 do cap. "Humain, Trop Humain", p. 550).

[115] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (versão abandonada por Nietzsche, segundo Colli e Montinari – cf. Montinari, M. "Ein neuer Abschnitt in Nietzsche *Ecce Homo*". In: *Nietzsche-Studien*, n.1, 1972).

[116] "Toda virtud y destreza en el cuerpo y en el alma es costosa y há sido consquistada pacientemente, paso a paso, mediante mucho esfuerzo, autodisciplinamiento, limitación a poco, mediante mucha repetición fiel, tenaz, de los mismos trabajos, de las mismas renuncias: pero hay hombres que son los herederos y señores de esta múltiple riqueza de virtudes y destrezas largamente conquistada – porque [...] las fuerzas conquistadas y acumuladas a lo largo de muchas generaciones no son disipadas ni divididas, sino que han venido a quedar unidas por un gran anillo y una gran voluntad. Al final aparece, en efecto, un gigante de fuerza que reclama una tarea gigantesca" (Nietzsche *apud* Janz, *op. cit.*, vol. I, p. 25).

[117] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (versão abandonada por Nietzsche – ver nota 105).

[118] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §4.

[119] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §5.

[120] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §6.

coloca "o mais alto degrau da escada da vida", o *começo*[122] e os sintomas de ascensão[123]. Mas, logo em seguida, Nietzsche ataca não só a ela, como também à sua irmã. Diz que elas seriam sua antítese, possuiriam uma incalculável vulgaridade de instintos. Elas saberiam lhe atingir nos momentos mais vulneráveis, já que "a proximidade fisiológica torna possível uma tal *disharmonia praestabilita* ..."[124]. De fato, seria bastante difícil localizar a vitalidade ao lado de qualquer ancestral feminino. Isto porque o corpo da mulher, no dispositivo de sexualidade, foi (des-) qualificado como saturado de sexualidade e intrinsecamente patológico. Ao lado da Mãe, como seu negativo, figurava a "mulher nervosa"[125]. A mulher, deste modo, fica associada à degeneração e, por outro lado, uma das características da degeneração, juntamente com a fraqueza, a impotência e a perda de vitalidade, é a feminilidade. O próprio Nietzsche, que se inseria neste saber médico, acreditando mesmo ser o primeiro psicólogo do eterno-feminino (*Ewig-Weiblichen*), referia-se costumeiramente às mulheres e à "feminilidade" de forma bastante pejorativa[126].

Nietzsche responsabiliza as suas ancestrais pela sua má herança alemã, da qual, em uma primeira instância, admite que "no tiene más que *salpicaduras*"[127]. Sua germanidade viria de sua "mãe, Franziska Oehler, que é de qualquer modo bastante alemã; assim também [de sua] avó paterna, Erdmuthe Krause", e, provavelmente, de sua bisavó, já que ela seria amiga de Goethe[128]. Quando admite possuir sangue alemão, todavia, diz ser "mais alemão do que ainda podem ser os alemães de hoje, meros alemães do *Reich*". Mas, antes

---

[121] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (abandonado por Nietzsche – ver nota 105).

[122] É curioso notar, nesta passagem onde *décadence* e começo são contrapostos, uma referência velada de Nietzsche ao mito eugenista de um estado de pureza e saúde inicial, que, através da degeneração, entraria em decadência.

[123] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1.

[124] Este ataque aberto a sua mãe e irmã vai ser tomado já como sinal de loucura. É assim que Overbeck vai censurar tal passagem na primeira edição de *Ecce Homo*, em 1908. É preciso notar que, quando o poder-saber médico se apoiou sobre as famílias para intervir sobre a sexualidade, as famílias, por sua vez, recorreram aos psiquiatras para solucionarem seus desintendimentos internos. Debruçando-se sobre este novo campo de objetos, a psiquiatria passou a tomar por normal e, assim, por obrigatório, a relação afetiva entre os familiares mais próximos. É esta psiquiatrização da família que vai tornar possível que o rompimento de Nietzsche com sua mãe e irmã seja tomado como um sintoma de loucura.

[125] Cf. Foucault, M. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, p. 99.

[126] Cf., por exemplo, *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §3 e 5 e Por que sou tão sábio, §7.

[127] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (abandonado por Nietzsche – ver nota 105) [tradução de Andrés Sánchez Pascual].

[128] Ibidem. Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832): poeta, ficcionista, teatrólogo, memorialista, cientista; o maior nome da literatura alemã.

disso, é um "'bom europeu'", já que sua ascendência lhe permite enxergar além das perspectivas puramente locais ou nacionais[129].

Se tal interferência negativa do sangue alemão é primeiramente aceita, logo em seguida ela é negada. Em sua segunda versão, afirma categoricamente: "Eu sou um nobre polonês *pur sang*; não há, em minhas veias, uma gota sequer de sangue ruim, para não falar de sangue alemão"[130]. Para fugir do empasse onde se encontra devido aos seus pais, Nietzsche vai transferir a herança de sua força vital para míticos ancestrais polacos[131] (os Niëzky, como afirma a Georg Brandes[132]), dos quais tomara "conhecimento" através de uma lenda familiar. Para confirmar sua ancestralidade, conta que, em diversos lugares, foi confundido com poloneses. Nietzsche caracteriza esta raça como "a mais nobre que existiu na terra", possuindo "a mesma pureza de instintos"[133] que só se encontraria nele mesmo. Nietzsche, dessa forma, revê a sua própria visão da hereditariedade, mas sem abandoná-la. Diz que "todos os conceitos dominantes acerca de graus de parentesco são um insuperável contra-senso fisiológico", pois "com quem menos se está aparentado é com os próprios pais: estar aparentado com eles constituiria um signo extremo de vulgaridade". Para superar este impasse, ou seja, acreditar na hereditariedade, mas negar uma herança direta dos pais, ele tem que recorrer a um atavismo: "enquanto polaco sou um imenso atavismo". Cria então uma ligação com seus antepassados mais antigos, saltando por sobre seus parentes próximos. "As naturezas superiores tem sua origem em algo infinitamente anterior, e para chegar a elas foi necessário acumular, reter, reunir durante muitíssimo tempo... As grandes individualidades são as mais antigas". E, assim, recorre ainda a uma nova ancestralidade,

---

[129] Cf. Ibidem.

[130] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (confirmado por Nietzsche – ver nota 105).

[131] A opção pelos polacos, além de se dever a uma lenda familiar, pode ser justificada também pela contraposição que esse povo oferece ao excesso de intelectualismo dos alemães, do qual estes se orgulhavam. Seguindo diversos discursos médicos de sua época, Nietzsche via nesse excesso de erudição uma fraqueza, uma perda de força vital, da qual os polacos, um povo mais ativo, de mais força bruta e vitalidade, estaria livre.

[132] "Vita", escrita para Brandes em carta de 10 de abril de 1888, in Janz, *op. cit.*, vol. IV, "Documentos", n.6, p. 207. Há ainda outra referência em uma versão de *Ecce Homo* anterior à revisão a qual o livro foi submetido no início de dezembro de 1888, onde se lê: "La Pologne n'est pas perdue,/ Car Nie[t]zky vit encore..." [A Polônia não está perdida,/ Porque Nie[t]zky ainda vive ...] (Cf. "Notes et Variantes de *Ecce Homo*". In *Ouvres Philosophiques Complètes*, vol. 8, nota 4 referente à pagina 278 do §2 do cap. "Pourquoi j'écris de si bons livres", p. 543).

[133] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (confirmado por Nietzsche – ver nota 105).

mesmo que sem muita clareza sobre isso: "eu não entendo, mas Júlio César poderia ser meu pai – *ou* Alexandre, este Dioniso que se fez homem..."[134].

O segundo tema médico-psiquiátrico problematizado no discurso autobiográfico de Nietzsche é o estado fisio-psicológico. A partir desta "dupla ascendência, do mais alto e do mais baixo degrau da escada da vida, ao mesmo tempo *décadent* e começo"[135], explica-se sua saúde e sua doença. Ele caracteriza-se simultaneamente como um *décadent*, devido à herança da degenerescência paterna, e como o oposto de um *décadent*, devido àquela outra herança, mais sadia e vivaz[136]. No entanto, estas ascendências opostas não são igualmente determinantes, já que uma prevalece sobre a outra. Diz ele: "Como *summa summarum* [conjunto] eu era sadio; como ângulo, como especialidade, eu era *décadent*"[137]. Uma das provas que reivindica para atestar que é sadio no fundamento é o fato de ter curado a si mesmo, de ter escolhido instintivamente os remédios certos contra os estados ruins, coisa que um ser tipicamente mórbido seria incapaz de fazer. No seu caso específico, a doença não é algo que depõe contra sua saúde: "mesmo nos tempos de mais grave doença, nunca me tornei doentio"[138]. "Para alguém tipicamente sadio, ao inverso, o estar-doente pode até mesmo ser um energético estimulante à vida, à mais-vida"[139], já que "o que não o derruba, torna-o mais forte"[140]. Os períodos de debilidade física de Nietzsche apenas lhe permitiram desenvolver outras faculdades, descobrir novamente a vida e a si mesmo, e até mesmo reforçar sua força vital.

A partir disso, Nietzsche descreve seu estado fisiológico através do que denomina de "grande saúde" (*grosse Gesundheit*): "uma nova saúde, uma saúde mais forte, mais engenhosa, mais tenaz, mais temerária, mais alegre do que todas as saúdes que houve até agora [...] uma saúde tal, que não somente se tem, mas também constantemente se conquista ainda e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez, e se tem de abrir mão! ..."[141]. Nietzsche passa por diversos estados de saúde. Referindo-se a si

---

[134] Todas as últimas citações sem referência desse parágrafo são de *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (confirmado por Nietzsche – ver nota 105).
[135] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1.
[136] "Pois, sem contar que sou um *décadent*, sou também seu oposto" (*Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §2).
[137] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §2.
[138] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10.
[139] Ibidem.
[140] Ibidem.
[141] *Ecce Homo*, Assim falou Zaratustra, §2.

mesmo, afirma "haver sido muitas coisas em muitos lugares"[142], e, através desse caminho não-linear, cheio de desvios e vias secundárias, vai constituir diversas faculdades auxiliares, qualidades, capacidades isoladas. Por isso ele diz abrigar dentro de si "mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo", "uma imensa multiplicidade"[143], e seu alter-ego Zaratustra será tomado como "a alma que possui a mais longa escala e que mais fundo pode descer, a alma mais extensa, que mais longe pode errar e vagar dentro de si"[144]. Essaa multiplicidade de faculdades, mesmo sendo extremamente contraditória, não deve ser confundida com o caos. Pois elas são hierarquizadas, distanciadas, separadas sem serem incompatibilizadas. Esta organização, que as impede de se misturarem, se conciliarem e se contaminarem, é a qualidade indispensável da boa constituição fisiológica de Nietzsche. Qual é, porém, o operador capaz de separar e hierarquizar suas faculdades, qual é o operador que permite a Nietzsche passar por diversos estados de saúde, a perder e voltar a conquistar a grande saúde?

Esse operador, segundo Nietzsche, é o instinto. E com isto entramos no terceiro grande tema problematizado em seu discurso. Os conceitos de instinto (*Instinkt*), impulso (*Triebe*) e afeto (*Affekte*) são tomados como sinônimos. Eles *não* são a expressão dinâmica dos órgãos materiais. Inversamente, são eles que constituem todo o corpo, bem como os pensamentos, sentimentos e comportamentos. Não há, assim, diferença fundamental entre o físico e o psíquico. Nietzsche refere-se em seus textos a uma "fisio-psicologia"[145]. A copulação, o sexo, o prazer e a dor, a alimentação e a autoconservação seriam resultados secundários de sua dinâmica e não seu móvel principal ou o seu fim[146]. Isto justifica a discrição do tema do sexo, tão comum ao saber médico-psiquiátrico da época, em seus escritos autobiográficos: ele está subordinado ao tema mais amplo dos instintos, tornando-se apenas uma de suas variáveis, perdendo sua posição central.

Mesmo como algo subordinado, a sexualidade não deixa de ser problematizada por Nietzsche. Ele dedica um parágrafo de sua autobiografia para falar sobre a psicologia do

---

[142] *Ecce Homo*, As extemporâneas, §3.
[143] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §9.
[144] *Ecce Homo*, Assim falou Zaratustra, §6.
[145] *Para além de bem e mal*, §23.
[146] Cf. Marton, Scarlett. *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, pp. 50-60. Nesta passagem, a autora, além de discutir como prazer e dor, alimentação, geração e autoconservação seriam resultados secundários e não um fim da vontade de potência, recolhendo em notas

eterno feminino, sobre a doença das mulheres emancipadas (sua incapacidade de reproduzir e sua vingança contra as saudáveis), sobre a necessidade feminina de ter filhos (uma cura, uma redenção para a mulher), sobre sua definição de amor como a guerra eterna entre os sexos. E faz também uma crítica da moral cristã, expondo uma "sentença contra o *vício* extraída de [seu – de Nietzsche] código moral, [...] para não deixar qualquer dúvida quanto às [suas próprias] convicções nesse ponto". A sentença diz: "A pregação da castidade é um incitamento público à antinatureza. Todo desprezo pela vida sexual, toda impurificação da mesma através do conceito de 'impuro' é o próprio crime contra a vida – é o autêntico pecado contra o espírito santo da vida"[147]. Isto, no entanto, não quer dizer que ele defenda uma nova concepção de sexualidade contra os saberes médicos da época. Tal sentença apenas expõe uma crítica contra a condenação cristã do sexo. Nietzsche também vincula o sexo saudável à reprodução[148] e toma as perversões, as aberrações, as misturas das raças e das classes e as doenças venéreas, como a sífilis, como causas de males hereditários[149]. Mas, de qualquer forma, é o instinto, e não a sexualidade nem o instinto sexual, que, em seu discurso, ocupa a função determinante de diferenciar um indivíduo forte de um fraco, um sadio de um doente.

A partir dos anos 1880, Nietzsche vai especificar a dinâmica dos instintos, a sua característica intrínseca, através do seu controverso conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*)[150]. "Cada um deles passa a ser entendido como um *quantum* de potência em contínua transformação, fruto da equação tensa e instantânea entre sua capacidade para dominar, assimilar os demais *quanta* e sua habilidade em resistir à influência por eles

---

uma seleção de fragmentos póstumos que corroboram sua interpretação, ela ainda reconstitui a discussão de Nietzsche com biólogos como Darwin, Roux, Rolph e Lamarck.

[147] *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §5.

[148] Cf. *Ecce Homo, versão de outubro*, §9 (posteriormente retomado no *Crepúsculo dos Ídolos*, O que devo aos antigos, §4 e §5), onde trata da relação elogiosa dos gregos com a sexualidade.

[149] Em *Para a Genealogia da moral*, III, §17 e §21 e em algumas correspondências (cf. Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 479), Nietzsche critica a sífilis e as doenças venéreas, bem como o desregramento sexual.

[150] Existem diversas interpretações desse conceito nietzschiano. Nos aproximamos aqui das interpretações muito parecidas de Wolfgang Müller-Lauter, em seu artigo *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.* (São Paulo: Editora Annablume, 1997), e de Scarlett Marton, em seu livro *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos.* Contudo, como se verá no cap. 2 (nota 58), adotamos algumas considerações de Heidegger ("La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". In: *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, 1996) sobre a vontade de potência que julgamos pertinentes, ainda que nos distanciemos da sua leitura dela como fundamento do ente e conclusão da história da metafísica.

exercida"[151]. Nesta dinâmica é destacada a expansão, a compulsão a subjugar e subsumir as demais forças em sua potência. O dinamismo instintual é marcado pela relação, pela insaciabilidade e transformação. A rigor, não se pode mencionar "instinto" no singular. Seu emprego requer o plural, já que é só no seu afrontamento com outros que ele toma contornos delineáveis. O instinto não é algo estável, não é uma unidade que precede e subsiste à sua efetivação. Como *quantum* dinâmico, ele esgota-se ao efetivar-se na sua *relação* instantânea com os demais[152]. Sua "essência reside em sua relação com todos os outros *quanta*, em sua 'ação' sobre estes"[153]. O homem, assim, vai ser concebido como "uma pluralidade de 'vontades de potência'"[154], como uma configuração temporária formada a partir do combate incessante dos impulsos.

O que vai determinar que um organismo seja bem ou mal logrado é a existência de um instinto forte que, na sua luta com os demais, impõe a eles um sentido, canalizando seus dinamismos para uma direção convergente. Ele atua como uma linha referencial de comando, como um "centro de gravidade"[155]. Esse instinto, contudo, não é forte ou saudável em si. Sua força ou fraqueza é relacional, ou seja, ela se estabelece a partir do afrontamento com outros instintos. Pode ser, deste modo, que nenhum instinto ganhe preponderância sobre os demais. Neste caso, prevalece uma anarquia, onde não há nenhuma direção convergente. Este é o caso dos mal logrados fisio-psicologicamente, dos *décadents*[156], nos quais prevalecem os instintos fracos, não havendo nenhum comando. Não obstante, Nietzsche vai caracterizar os instintos através de comportamentos, ou melhor, os comportamentos seriam já a efetivação dos instintos. Os instintos fracos seriam

---

[151] Onate, Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche – ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica.* São Paulo: Unijuí, 2000, p. 83.
[152] Cf. *Para a genealogia da moral*, I, §13.
[153] Fragmento póstumo XIII, 14 (79).
[154] Cf. fragmento póstumo 1 [58] do outono de 1885/primavera de 1886.
[155] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7 e *Ecce Homo*, Aurora, §2.
[156] Segundo Müller-Lauter, Nietzsche teria passado a adotar com maior freqüência o termo francês *décadence* após sua leitura do primeiro volume de *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883) de Paul Bourget. "Lá Bourget explica a décadence enquanto processo pelo qual se tornam independentes partes subordinadas no interior de um organismo. Esse processo tem por conseqüência a 'anarquia'. A língua, como a sociedade, constitui um tal organismo. Escreve Bourget: 'Um estilo de *décadence* é aquele em que a unidade do livro se decompõem para dar lugar à independência da página, em que a página se decompõem para dar lugar à independência da frase e a frase, para dar lugar à independência da palavra. Na literatura atual, multiplicam-se os exemplos que corroboram essa fecunda verdade'". Em *O Caso Wagner*, há uma variante muito próxima deste texto de Bourget, com a diferença que se vai do particular para o geral e não do geral para o particular (cf. Müller-Lauter, W. "*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6, São Paulo, 1999, pp. 11-13).

responsáveis assim pelos comportamentos reativos, e ele fala então de instintos de vingança, instintos de ressentimento, entre outros. Já os instintos fortes seriam responsáveis pelos comportamentos ativos, como impulsos que trabalham a serviço de um amor-próprio (*Selbstsucht*) e de um cultivo de si (*Selbstzucht*)[157].

No seu caso particular, Nietzsche diz que foi a tutela suprema de seu instinto forte, juntamente com seus decréscimos momentâneos de potência, que possibilitou o desenvolvimento de uma pluralidade de qualidades e faculdades auxiliares, e também que foi devido a ele que elas não se misturaram, nem se contaminaram, mas se separaram e se hierarquizaram. Agindo nas profundezas, sem que Nietzsche tivesse consciência do que se passava[158] – pois a própria consciência é superficial, um órgão tardio da evolução orgânica, também constituído pelos impulsos[159] – esse instinto destinado a dominar organizou sua multiplicidade e transformou-o no homem mais sadio já existente[160].

Considerando-se o tipo mais saudável, mas com um grande conhecimento da *décadence*, já que a teria vivenciado nos seus decréscimos de potência, Nietzsche vai se julgar o mais apto para reconhecer os sinais de ascensão e declínio[161]. Ele então vai examinar as condutas, valores, pensamentos, sentimentos e atitudes, tanto coletivos como individuais, e submetê-los à questão: "São um signo de estado de indigência, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou, inversamente, denuncia-se neles a plenitude,

---

[157] Este par caro a Nietzsche, *Selbstsucht* e *Selbstzucht*, são aqui traduzidos por "amor-próprio" e "cultivo de si". No primeiro caso, seguimos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, próxima também à de Paulo César de Souza ("amor de si"). No segundo, adotamos a de Paulo César de Souza. Estes termos têm a vantagem de se diferenciar de outros dois termos utilizados por Nietzsche: *Egoismus* e *Selbstdisziplin* – que estão muito próximos das alternativas propostas pela tradução espanhola (*egoísmo* e *disciplina de sí mismo*) e francesa (*égoïsme* e *autodiscipline de l'ego*). Paulo César de Souza dá em nota uma justificativa que pode valer também para o nosso caso: "Os dicionários alemães dão [para *Selbstsucht* e *Selbstzucht*] normalmente *Egoismus* e *Selbstdisziplin* como sinônimos, o que não deixa de ser uma limitação do seu potencial semântico (um movimento contrário ao de Nietzsche, que procura explorá-lo e como que restaurar o 'orgulho' das palavras; em seu texto, elas com freqüência mostram uma riqueza que desconhecem quando estão em 'estado de dicionário'). *Sucht* é anseio, vício, doença, mania. *Zucht* é cultivo, aperfeiçoamento, criação: de plantas e de animais – ou de homens ..." (*Op. cit.*, nota 26, p. 124).

[158] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §9 e *Genealogia da Moral*, Prólogo, §1, 2 e 3.

[159] Cf. *Gaia Ciência*, §11 e Marton, Scarlett. "Nietzsche: consciência e insconsciente". In: *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijuí, 2000.

[160] Em *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §4, Nietzsche se caracteriza como "a vontade de potência como nunca um homem a possuiu" e seu Zaratustra como "a espécie mais alta de todo o existente" (*Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6). Também em *Ecce Homo*, Aurora, §2, ele afirma que quem está em desacordo com ele quanto ao valor do egoísmo está infectado e dispara: "Mas todo mundo está em desacordo comigo".

[161] "Tenho para os sintomas de ascensão e de declínio um faro mais refinado do que jamais teve um homem, sou mestre *par excellence* nisso – conheço a ambos, sou ambos" (*Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1).

a força, a vontade de vida, seu ânimo, sua confiança, seu futuro?"[162]. A partir destas respostas, é preciso não abolir as misérias da realidade, "o que seria quase tão estúpido quanto a vontade de abolir o mau tempo"[163], mas dominá-las, criando uma nova organização, uma nova hierarquia, na qual os sadios pudessem dar vazão ao seu excesso de vida e os fracos e degenerados se submetessem ao comando dos fortes.

Em todos estes exames, o grande critério classificatório vai ser a vida – o quarto tema médico-psiquiátrico problematizado na autobiografia. A vida é considerada, por um lado, a-histórica, ao contrário dos demais valores. Nietzsche afirma: "Seria preciso ter uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos, que a viveram, para poder em geral tocar o problema do *valor* da vida: razões bastantes para se compreender que este problema é um problema inacessível a nós" [164]. E ainda: "É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse – de que o valor da vida não pode ser avaliado.* Por um vivente não, porque esse é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por uma outra razão"[165]. A vida torna-se o valor dos valores. E, assim, só pode ser afirmada incondicionalmente e em sua totalidade (o que só é permitido aos fortes e saudáveis, como um sintoma e expressão de sua natureza). Nietzsche chega então à sua fórmula para a grandeza no homem – "*amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo – todo idealismo é mendacidade diante do necessário –, mas *amá-lo...*"[166].

Por outro lado, porém, ao realizar suas avaliações, Nietzsche vai sempre questionar se os elementos avaliados impulsionam e aumentam as forças vitais ou se entravam seu

---

[162] *Genealogia da Moral*, I, §3.

[163] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §4. Por vezes, Nietzsche chega a expressar uma posição diferente, mais próxima dos movimentos eugenistas de sua época, como em *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §4: "Esse novo partido da vida, que toma em mãos a maior de todas as tarefas, o cultivo superior da humanidade, incluindo nisso o aniquilamento implacável de tudo o que é degenerado e parasitário, tornará possível outra vez sobre a Terra aquela *demasia de vida*, da qual também o estado dionisíaco terá de brotar outra vez". Também em *Ecce Homo*, Aurora, §2, diz, referindo-se à vida social: "O fisiólogo exige a *amputação* da parte degenerada, nega toda solidariedade com o degenerado, está completamente distante de sentir compaixão por ele. Mas o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso conserva o que degenera – a este preço ele domina a humanidade ..."

[164] *Crepúsculo dos Ídolos*, A moral como contra natureza, §5:

[165] *Crepúsculo dos Ídolos*, O problema de Sócrates, §2.

[166] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10.

livre curso e as degeneram. Isto, todavia, não quer dizer que a quantidade total de força possa aumentar ou diminuir, pois, para dar coerência cosmológica à sua tese do eterno retorno, Nietzsche postula que o mundo é uma grandeza fixa de forças[167], seguindo o princípio termodinâmico da conservação de energia. Contudo, o modo como as forças se configuram altera-se constantemente. Há uma alternância de domínio, já que não há uma correspondência entre comandar e ser forte e nem entre obedecer e ser fraco[168]. A luta de Nietzsche vai se dar exatamente no sentido da liberação das forças vitais fortes, isto é, de uma configuração onde as fortes tenham preponderância sobre as fracas, aumentando assim sua potência. A vida, ou melhor, as vidas (incluindo aí a própria vida de Nietzsche) tornam-se então históricas: elas entram nos mecanismos que podem fazê-las ascender ou decrescer.

Surge assim uma ambigüidade. Sendo simultaneamente histórica e a-histórica, a vida converte-se no valor universal a que tudo deve ser remetido e na grande tarefa a realizar.

Delimitação do campo de objetos

Ao submeter-se a uma confissão (discurso onde se dá simultaneamente uma relação de poder e a constituição de um saber), evidentemente um primeiro objeto se coloca: o próprio sujeito que fala, ou seja, o próprio "Nietzsche". Ele então vai tratar de si mesmo, guiado pelas questões e temas do saber médico-psiquiátrico. Constitui-se assim um "Nietzsche produto da hereditariedade", o qual, como já foi visto, descreve seus ancestrais diretos ou míticos e o que deles herdou. E, inteiramente imbricado com o primeiro, constitui-se também um "Nietzsche fisio-psicológico", que descreve sua conduta, tomando as atitudes, os sentimentos, os pensamentos, os valores e as posições frente à vida como sintomas ligados à efetivação de seus instintos. Também vai descrever a sua dietética, entendendo-se por isto seu regime de vida, como uma forma de incrementar a própria força vital. Nestas descrições, sua vida toda é afirmada e simultaneamente é considerada como tarefa a realizar.

---

[167] Cf. fragmento póstumo 14 [188] da primavera de 1888.

[168] Cf. Silva Júnior, Ivo. *Nietzsche e o fim da democracia – uma reviravolta conceitual.* Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de filosofia da FFLCH/USP, São Paulo, 2000, pp. 25-26. Os fracos podem dominar os fortes e vice-versa porque eles lançam mão de estratagemas diferentes. Enquanto os fortes se lançam diretamente num embate, sem atinar algo mais refinado, os fracos, por sua vez, mostram-se mais sagazes, lançando mão da gregariedade, isto é, comunidades de indivíduos dependentes uns dos outros.

O segundo objeto é dado pela outra relação de poder que constitui a condição de possibilidade de seu discurso: aquela pela qual ele é levado a assumir e verbalizar a posição de autor por conta própria. Nesta ocasião, o objeto colocado é sua obra. Nietzsche ressalta as continuidades e rupturas de seu pensamento[169], o que cada livro pretendeu e representou, e também descreve as circunstâncias e lugares onde surgiram e, por vezes, a repercussão que tiveram. Além disso, ao relacionar este conhecimento de si com o saber médico-psiquiátrico, ele toma seus livros como confissões involuntárias. Passando-os em revista, seja nos prefácios escritos em 1886, seja em *Ecce Homo*, vai relacioná-los a um si mesmo que é o "Nietzsche fisio-psicológico". Por isso localiza cada obra na história do desenvolvimento não-linear de sua saúde, diagnosticando o que pode haver de sinais de vida ascendente ou de desvios de uma *décadence* periódica.

Um terceiro objeto advém da posição de critico literário que assume em relação aos seus próprios livros. Trata-se das leituras que outros fizeram dele. Decepcionado com a crítica, busca uma explicação para tanto disparate. E então termina por descrever – mais uma vez em conexão com o saber médico-psiquiátrico – a espécie de leitores aos quais se dirige. São aqueles poucos de gosto refinado, os raros que, devido à sua força e saúde transbordantes, são capazes de experiências semelhantes às suas. Somente estes aristocratas de nascença podem alcançar seus escritos, pois, segundo Nietzsche, só é possível compreender aquilo a que se tem acesso por vivências. Isto justificaria a grande incompreensão e mesmo a falta de público de seus livros, já que seu tempo, a modernidade, é um tempo de decadência[170]. E sobretudo os habitantes de sua terra natal, a Alemanha, não estariam livres para lê-lo, pois seriam os menos afins a ele, a espécie de homens que mais contradiz todos os seus instintos.

Por fim, ao assumir a posição de detentor do saber médico-psiquiátrico e ao tratar do tema da vida e questionar o que a faz intensificar-se ou degenerar-se, mais uma série de objetos se colocam. Nietzsche examina outras pessoas, tipos, raças, povos, tempos, profissões, recreações, alimentos, lugares e climas (meios), conceitos, ideologias, culturas, artes, crenças, morais, políticas, movimentos sociais, acontecimentos históricos e a própria

[169] Cf., por exemplo, *Nascimento da Tragédia*, Ensaio de autocrítica, §5 e 6 e *Ecce Homo*, Nascimento da Tragédida, §1.
[170] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §1.

humanidade. De fato, Nietzsche raramente[171] recorre a exames físicos do corpo, típicos da fisiologia materialista de sua época[172], para fazer um diagnóstico de vitalidade ou degenerescência. Ele recorre sempre a condutas, idéias, valores e atitudes, coletivos ou individuais, para neles decifrar os sintomas e seus efeitos para as vidas.

3. os efeitos de poder esperados

Ao situar-se no interior desta formação discursiva, ligada ao saber médico-psiquiátrico do final do século XIX e a uma crítica literária que se apoia nele, Nietzsche submete si mesmo a uma confissão-exame. Ele assim estaria se sujeitando a um mecanismo de poder que articula tanto elementos da tecnologia disciplinar quanto elementos da tecnologia bio-regulamentadora. E, por meio deste exame, ele estaria, por um lado, criando um saber sobre si, observando-se, descrevendo-se, classificando-se em relação a uma norma, e, assim, estabelecendo uma individualidade que os outros devem reconhecer nele e uma identidade que ele próprio reconheceria. Por outro lado, estaria se submetendo a um poder normalizador, que procura incrementar sua força vital e suas capacidades, ao mesmo tempo que aumenta sua docilidade.

Ao descrever-se como o mais sadio dos homens existentes, Nietzsche estaria, portanto, se colocando o mais próximo possível da norma. Além disso, compartilharia de um critério conservador de avaliação, derivado do discurso de "defesa da sociedade" da psiquiatria da época. Contudo, esses efeitos de poder não se realizam. Ao contrário, Nietzsche, mesmo se situando em uma formação discursiva suscitada pelo saber-poder médico-psiquiátrico, vai resistir a ele, expondo-o, desarticulando-o e constrangendo-o.

---

[171] Cf. *Genealogia da Moral*, III, §15.

[172] Nietzsche era um grande crítico das filosofias e ciências materialistas, acreditando que elas possuíam um fundo metafísico: o átomo (cf. *Para além de bem e mal*, §12 e 17).

CAPÍTULO 2

ARQUEOGENEALOGIA DO DISCURSO DE NIETZSCHE II: NOVA EXPERIÊNCIA DE SI, RESISTÊNCIA E TRANSGRESSÃO

1. o poder e a liberdade

Segundo Foucault, as relações de poder enraízam-se profundamente no nexo social. Uma sociedade sem relações de poder só poderia ser uma abstração, já que viver em sociedade é viver de modo que seja possível a uns agirem sobre a ação dos outros. Contudo, deve-se notar que isto não quer dizer que o poder se constitui em uma fatalidade incontornável no centro das sociedades, tampouco que as relações de poder tal como estão constituídas sejam necessárias e que não possam ser transformadas ou abolidas[1].

A forma como Foucault caracteriza o poder inclui um elemento importante: a liberdade. Pois a relação de poder, tomada como uma ação sobre ações possíveis, articula-se sobre dois elementos que lhe são indispensáveis: "que o outro (aquele sobre o qual se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis"[2]. Assim,

> "O poder só se pode exercer sobre 'sujeitos livres', enquanto 'livres' – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas (...), mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua pré-condição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da

[1] Cf. Foucault, M. "O Sujeito e o Poder". *Op. cit.*, pp. 244-245.
[2] Ibid., p. 243.

> violência); porém ela aparece como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente"[3].

Ao colocar a liberdade no centro do poder, não existindo poder sem resistência, Foucault inseriu em seu próprio princípio o perigo constante de uma relação de poder extinguir-se. Está sempre em seu horizonte, ainda que distante, a possibilidade da escapatória ou da fuga, da inversão eventual, ou seja, de se converter em uma estratégia de luta[4]. De fato, no limite de uma relação de poder há apenas dois destinos: ou a vitória completa (onde o outro é reduzido a uma impotência total, terminando a liberdade) ou o confronto entre adversários. Neste último caso, os próprios procedimentos, as próprias regras estabelecidas e utilizadas para consolidar e reativar sem cessar o jogo da dominação podem entrar em disputa e inclusive ser voltados contra o pólo dominante da relação. Segundo Foucault, é justamente a regra que

> "permite que seja feita violência à violência e que uma outra dominação possa dobrar aqueles que dominam. Em si mesma as regras são vazias, violentas, não finalizadas; elas são feitas para servir a isto ou àquilo; elas podem ser burladas ao sabor da vontade de uns ou de outros. O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras"[5].

"Nietzsche", como expusemos, estava inserido em uma formação discursiva integrada a uma estratégia (foi incitada por dispositivos de poder disciplinares e bio-regulamentadores anônimos) e que buscava uma produtividade tática (proporcionar efeitos de poder e de saber). Porém, devido a determinadas contingências que constituíram sua configuração, tais efeitos não se realizaram. E, mesmo estando inserido em uma formação discursiva ligada aos saberes dominantes, ele inverteu suas regras, voltando-as contra os

---

[3] Ibid., p. 244.

[4] Não se deve confundir, no entanto, relações de estratégia com relações de poder. Uma é o limite da outra. Toda relação estratégica de confronto pretende instalar mecanismos estáveis pelos quais um dentre os adversários pode conduzir de maneira bastante constante e com suficiente certeza a conduta dos outros. Assim, a relação de poder constitui o alvo da relação estratégica. Porém, para a relação de poder a relação estratégica constitui também uma fronteira: aquela onde a indução calculada das condutas dos outros não pode mais ultrapassar a réplica de sua própria ação. "Em suma, toda estratégia de confronto sonha em tornar-se relação de poder; e toda relação de poder inclina-se, tanto ao seguir sua própria linha quanto ao se deparar com resistências frontais, a tornar-se estratégia vencedora" (Ibid., p. 248).

[5] Foucault, M. "Nietzsche, a genealogia e a história", *Op. cit.*, pp.25-26.

próprios mecanismos de poder que procuravam reativar sua dominação. Ele se contrapôs assim a estes saberes-poderes a partir de seu próprio discurso, minando sua estratégia por dentro. Deriva daí o grande desconcerto que a emergência de sua nova experiência causou: ela apoderou-se sub-repticiamente de um sistema de regras que não tinha em si uma significação essencial, deu-lhe uma nova direção, fê-lo entrar em um novo jogo e submeteu-o a novas regras; enfim, impôs-lhe uma nova interpretação[6].

2. normalização e contingências[7]

Para compreender a especificidade que a formação discursiva que constitui "Nietzsche" assume em sua formulação individual[8], é preciso retraçar alguns episódios e acasos que se sucederam na década de 1870, sobretudo em seu final.

Normalização

De fato, até aquele momento, Nietzsche encontrava-se imerso em diversos mecanismos e instituições normalizadores[9]. Em 1850, com apenas cinco anos, já ingressara na Escola para filhos varões dos cidadãos de Naumburg. No ano seguinte, mudou-se para uma outra escola, o Instituto Privado do candidato Weber, que preparava para o segundo

---

[6] "Se interpretar é se apoderar, por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações" (Foucault, M. "Nietzsche, a genealogia e a história", *op. cit.*, p.26).

[7] Todas as informações biográficas contidas neste item foram retiradas de Janz, *op. cit.*, em especial dos volumes I e II (o volume II se estende até o ano de 1879, o último de Nietzsche em Basiléia).

[8] Levando em consideração o *nível discursivo* onde ocorre a resistência transgressora da autobiografia de Nietzsche, ela se encontra mais próxima da de Herculine Barbin do que da de Pierre Rivière. No caso de Rivière, a resistência se dá no nível da *formação discursiva.* Pois é devido ao fato de sua autobiografia (sua formulação) estar engajada na narrativa-assassinato dos folhetins populares do séc. XVIII-XIX que ela se choca com o campo do saber jurídico-psiquiátrico, o qual lhe é inteiramente estranho. No caso de Herculine, tanto como no de Nietzsche, a resistência não se dá no nível da formação discursiva, mas na singularidade de sua *formulação individual.* É neste nível que, mesmo estando sujeitos à relação de poder que se constitui no discurso da confissão, devido a contingências, eles não realizam os efeitos de poder esperados: enquadrar-se em uma identidade sexual (Herculine) ou ser normalizado ou individualizado como louco (Nietzsche).

[9] Não pretendemos esgotar aqui todos os mecanismos normalizadores que atuaram sobre Nietzsche. Na medida em que muitos estão dispersos no corpo social, isto seria mesmo impossível. O que fazemos é apenas apontar sua inserção em algumas instituições e dispositivos disciplinares e/ou bio-regulamentadores que comprovam o investimento de tais poderes sobre ele. Evidentemente, o "Nietzsche", ou melhor, os "Nietzsches" que se constituem nessa época, mesmo em alguns de seus discursos autobiográficos (cf. Nietzsche, F. *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud 1856-1869.* Madrid: Valdemar, 1997), não são o mesmo "Nietzsche" que se constitui em *Ecce Homo* e nos *Prefácios* de 1886. Fica como sugestão de pesquisa uma reconstituição desses diversos "Nietzsches", já que isto não será realizado por nós. Estes traços

grau e investia no ensino religioso. Permaneceu aí da primavera de 1851 ao outono de 1854. De outubro de 1854 a setembro de 1858 freqüentou o "Instituto de Segundo Grau". Este, tal como os outros dois locais onde estudou, não lhe ofereceu muitas dificuldades, ainda que lhe tenha imposto um ritmo de trabalho maior, inclusive com noites sem dormir. Em 1858, aos catorze anos, foi admitido na Escola Real Provincial de Pforta, onde ficaria até setembro de 1864.

Tomada como o melhor centro de formação humanista da Alemanha, Pforta era um internato, cujas regras eram honradas e seguidas rigorosamente. Na descrição da jornada dos internos[10] e em seus regulamentos[11] é possível observar um esquadrinhamento, uma

---

expostos só foram recolhidos porque eles participam, ainda que alterados, da configuração que analisamos em nosso trabalho.

[10] Em um diário que Nietzsche escreveu em agosto de 1859 é descrita a jornada dos internos em Pforta: "A las cuatro de la mañana se abre el dormitorio, y a partir de esse momento uno es libre ya de levantarse. A las cinco nadie debe, en cualquier caso, permanecer aún en la cama. Suena la campana de la escuela y los inspectores del dormitorio gritan amenazadores: ¡Levantaos, levantaos, a ver cuándo salís!, y no dudan en castigar a los que se retrasan en dejar el nido. Acto seguido todos se visten tan rápida y ligeramente como pueden y se apresuran a ir al cuarto de baño intentando conseguir un sitio antes de que esté totalmente lleno. Diez minutos después del breve lapso de tiempo dedicado a levantarse y arreglarse, se vuelve a las habitaciones, para vestirse adecuadamente. Cinco minutos antes de la media suena la campana por vez primera para llamando a oración y a la Segunda vez hay que ir al oratorio. Aquí los inspetores imponen orden, antes de que venga el profesor, prohiben ablar y animan a los 'primeros', que por lo general llegan mucho después, a sentarse. Entonces aparece el profesor com el *famulos* que le acompaña y los inspectores le comunican si los bancos están llenos. Suena acto seguido el órgano y después de un breve preámbulo, se toca la canción de la mañana. El profesor lee a continuación algunos pasajes del Nuevo Testamento, algún poema religioso, recita el Padrenuestro y clausura, com algún verso, la sesión. A continuación todos se transladan a sus habitaciones, donde aguardan cafeteras com leche caliente y pnecillos. A las seis en punto la campana llama a clase. Todos cogen sus libros y van a ella, que dura hasta las siete. Acto seguido hay una hora de trabajo o de repaso, como se le llama. Vienen después lecciones hasta las diez, a las que sigue outra hora de repaso y, finalmente, clase hasta las doce... A las doce en punto hay que llevar rápido los libros a la habitación, apresurándose com la servilleta por el claustro [...] En el claustro los pupilos se ponen de pie frente a las mesas, de tal modo que se reparten en grupos de doce colocados de dos en dos, y los inspectores ordenan silencio. Tan pronto como el profesor se ha colocado en su sitio, los de la mesa número quince se sientan, y acto seguido todos los demás. Se dan los nombres de los que faltan. A continuación uno de los inspectores dice en voz alta la siguiente oración: Señor Dios, Padre celestial, bendícenos a nosotros y a estos tus dones, que podemos hacer ahora nuestros gracias a Tu bondad infinita a través de Jesucristo, nuestro Señor. Amén. Y acto seguido el auditorio entero entona un viejo canto latino: Gloria tibi trinitas/Aequalis una deitas/Et ante omne saeculum/Et nunc et in perpetuum.
Inmediatamente después se sientan todos y comienza la comida. [Nietzsche consigna a continuación el algo rígido menú de la semana. La comida termina com una larga oración de gracias, a la que aún sigue un verso].
Cuando la comida es dada por terminada, hay que llevar a la habitación el plan y la servilleta, yendo en seguida, sin perder un minuto, al huerto de la escuela. Antes de la una y media nadie tiene que aparecer por la habitación. De lo contrario, los inspectores imponen castigos muy severos. Primero se mira si há llegado algún paquete o alguna carta, que el mensajero de Pforta trae a diario, o compra uno fruta con su dinero a alguna vendedora. Después se juega a los bolos en el jardín o se va pasear. En verano se juega también mucho a la pelota. A los dos menos cuarto se llama a clase y a los cinco minutos hay que estar allí. Las lecciones duran hasta las cuatro menos diez. Inmediatamente después viene la merienda, en la que se da mantequilla y panecillos o puré de ciruelas, bollos, fruta y cosas parecidas. El superior – un 'primero' – da a continuación una clase, de una hora de duración, en la que se escriben *docimastica* – trabajos de clase – griegos, latinos o

codificação, um investimento e uma composição do tempo, do espaço e dos corpos característicos dos mecanismos disciplinares. Em tais descrições também são vistos os recursos que estes mecanismos lançam mão para que seu adestramento seja realizado com sucesso: a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e os exames. Em seus métodos, esta escola assemelhava-se muito às instituições prussianas de formação de cadetes, com a diferença que neste caso não se formavam oficiais para o exército, mas oficiais para a direção espiritual do povo. Pforta era uma típica instituição disciplinar clássica. O tempo em que Nietzsche a freqüentou foi provavelmente aquele em que se submeteu mais intensamente à normalização.

Após terminar Pforta e desperdiçar um ano na faculdade de teologia da Universidade de Bonn, Nietzsche voltou a inserir-se em uma instituição educacional: foi graduar-se em filologia clássica na Universidade de Leipizig, onde ficou de 1865 a 1869. Lá teve aulas e seminários, publicou trabalhos, deu conferências, dedicou-se intensamente aos estudos e participou de uma associação e de uma sociedade de filólogos coordenadas por seu mestre Ritschl.

Em outubro de 1867, apresentou-se ao serviço militar, para o qual foi julgado apto. Submeteu-se então, mais uma vez, ao rigor disciplinar, agora sob a dura instituição militar prussiana. Mas em março de 1868 sofreu um acidente ao montar um cavalo. Permaneceu

---

matemáticos. A las cinco hay una pequeña pausa, a la que siguen clases de repaso hasta las siete. Después viene la cena, igual en todo a la comida... Una vez cenados podemos ir outra vez al jardín de la escuela hasta las ocho y media. Acto seguido viene la oración nocturna y a las nueve hay que ir a la cama. Los comapñeros superiores – los 'primeros' – que han perdido una hora dando clase, pueden velar hasta las diez. [...] En verano el domingo transcurre como sigue: nos levantamos a las seis y a las siete menos cuarto de es la oración. Después se puede pasear libremente por el jardín hasta las ocho. Luego viene una hora de repaso, que acaba com la llamada de la campana a la iglesia. Acto seguido hay que situarse en el claustro y se va a la iglesia, donde el hebdomadario hace una inspección. Hasta las doce hay luego outra vez libertad para pasear por el jardín, igual que después de la comida, que consta de sopa, fricasse, asado y ensalada, hasta la hora de la oración, que comienza a la una y media. Hasta las tres hay que trabajar de nuevo, hasta las cuatro se puede pasear por el jardín, pero inmediatamente después de la merienda comienza el ansiado paseo hasta las seis. Una hora de trabajo llena el tiempo hasta las siete. Acto seguido el día termina como de costumbre, com cena, tiempo libre en el jardín y oración". Além disso, por vezes as horas vagas eram dedicadas aos estudos pessoais e ainda havia exercícios físicos, competições, festivais e aulas de música. Os alunos mais velhos também tinham o dever de dar aulas e de vigiar moral e cientificamente os alunos mais jovens sob sua incumbência. Apenas nas férias e em alguns finais de semana eram permitidas as visitas aos familiares.

[11] Segundo um escrito comemorativo escrito por Kirchner, reitor de Pforta em 1843 (cit. por Janz, *op. cit.*, vol I, p. 60), seus princípios educativos buscavam, como frutos da educação e da disciplina desta casa, que "los pupilos se conviertan en hombres de una sola pieza, que sean formados en la obediencia a la ley y a la voluntad de los superiores, en el rigor y el cumplimiento puntual del deber, en el autodominio, en el trabajo serio, en la espontaneidad alegre y autoimpuesta por amor a la cosa, en la solidez y el método en el estudio, en la regularidad en la ordenación del tiempo, en el tacto seguro y en la firmeza autoconsciente en el trato con sus iguales".

cinco meses sob cuidados médicos e ainda cumpriu mais um mês de serviço obrigatório, sendo logo após liberado.

No início de 1869, Nietzsche recebeu uma oferta acadêmica para ser professor em Basiléia. Após decidir se dedicar à carreira acadêmica de filólogo, aceitou a proposta, que, além das aulas da cátedra, incluía também aulas de grego ao ensino médio e a direção do Seminário Filológico da Universidade. Contudo, ainda não possuía o doutorado, o qual precisava providenciar. Tal título Nietzsche recebeu da Universidade de Leipzig, sem tese nem exame, apenas em função de seus escritos publicados. Em maio ele começou suas atividades: oito horas semanais dedicadas à universidade e mais seis ao ensino médio. As aulas, juntamente com seu preparo, tomavam-lhe quase inteiramente o tempo. Era um ritmo de trabalho muito intenso e desgastante. Nos dez anos que Nietzsche ficaria em Basiléia, sua carga horária variaria para mais e para menos, ocorrendo diversas interrupções em função do agravamento de seu estado de saúde.

Esta debilidade física levou-o repetidamente a inserir-se em um outro dispositivo eficaz de normalização: o médico. É preciso lembrar que o saber médico e biológico foi o discurso adotado pela burguesia para sua auto-afirmação, e, como tal, traduzia em termos de saúde e doença a adequação ou não à norma e aos seus valores. Conferindo uma chancela científica à condução da vida pela produtividade econômica e pela utilidade prática, ele reforçava no sujeito sua obrigação moral. Além disso, o dispositivo médico colocava o imperativo da saúde como um dever de cada um e um objetivo geral, versando sobre as enfermidades e, o que é a sua inovação, sobre as formas gerais da existência e do comportamento (ex.: higiene da alimentação e do *habitat*, incitação a fazer-se tratar em caso de doença). Isto porque o regime de vida interferia não só na própria saúde daquele que o praticava, mas também na saúde dos outros, e, em ambos os casos, na força produtiva da população. Assim, a prática médica, a exemplo das instituições de ensino, mobilizava em seus procedimentos normalizadores, tomando-os como seus instrumentos, a família e o próprio indivíduo[12]. Este devia constituir um determinado conhecimento e cuidado de si de modo a curar-se, a restabelecer sua saúde e tornar-se "são". Nietzsche sujeitou-se constantemente às determinações médicas toda vez que sofreu suas crises e igualmente em

[12] Cf. Foucault, M. "A política da saúde no século XVIII". In: *Microfísica do Poder*, pp. 193-207.

seus períodos de saúde, como forma de prevenção contra as doenças e manutenção e incremento de sua força vital.

Por fim, Nietzsche ainda pertencia a uma família burguesa acomodada em grande parte na profissão de pastores protestantes (luteranos). Diversos antepassados seus dedicaram-se a esta atividade religiosa, inclusive seu pai e seus avôs paterno e materno. Após a morte de seu pai, em julho de 1849, Nietzsche, juntamente com sua irmã (Elizabeth), foi criado e educado por sua mãe (Franziska), sua avó paterna (Erdmuthe), duas tias paternas (Auguste e Rosalie) e uma velha donzela (Mine). Este ambiente inteiramente feminino impôs-lhe uma disciplina eficiente – desde muito jovem, suas maneiras adultas e seu jeito contido e sério rendiam-lhe brincadeiras jocosas por parte dos colegas e uma solidão temporã.

Sua família foi importante não apenas por seus aspectos disciplinares, ou ainda, por ser instrumento e extensão de técnicas pedagógicas e de medicalização. Ela também teve um papel importante na constituição de Nietzsche como sujeito moral. Por ser filho de uma família burguesa e protestante, ele constituiu-se moralmente a partir de valores compartilhados por estes segmentos. A idéia da devoção ao trabalho na vocação era tomada tanto pelas religiões protestantes como pelo espírito do capitalismo como algo eticamente desejado. O dever de ser produtivo economicamente e exercer uma ocupação útil para a sociedade era internalizado pelo indivíduo, que, fosse para obter a salvação da alma (ou um sinal de tal salvação), fosse para acumular cada vez mais capital, buscava-o por conta própria[13]. Deste modo, Nietzsche não apenas realizava resignadamente seu trabalho e seus exercícios disciplinares, mas realizava-os o melhor que podia. O cuidado de si perdia assim sua autonomia e era integrado em práticas de tipo educativo, produtivo, médico e psicológico. Com isto o poder disciplinar colonizava a relação de si para consigo que constituía "Nietzsche" como sujeito moral e, em grande parte, a substituía[14]. Mas, de

[13] Cf. Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1997.

[14] Segundo Weber, *op. cit.*, se os ideais éticos das religiões protestantes e, posteriormente, do espírito do capitalismo foram necessários no desenvolvimento inicial do capitalismo moderno, depois que este foi implantando e tornou-se dominante, eles não eram mais indispensáveis para sua manutenção. Em suas palavras: "Não se quer afirmar aqui que a aceitação subjetiva destas máximas éticas por seus usuários individuais, quer se trate dos empreendedores quer dos trabalhadores das modernas empresas capitalistas, seja uma condição da futura existência do capitalismo atual. A empresa dos dias atuais é um imenso cosmos, no qual o indivíduo nasce, e que se apresenta a ele, pelo menos como indivíduo, como uma ordem de coisas inalterável, na qual ele deve viver. Obriga o indivíduo, na medida em que ele é envolvido no sistema de relações de mercado, a se conformar às regras de ação capitalistas. O fabricante que permanentemente se

qualquer forma, a norma deixava de ser apenas uma regra e coação estabelecida por outros e tornava-se também um valor buscado e internalizado que constituía o sujeito na sua relação consigo mesmo.

Somente isto pode explicar a extrema submissão de Nietzsche às regras desde sua primeira infância[15], sua sólida aplicação aos estudos[16], seu excelente desempenho e dedicação acima da média em Pforta[17] e na Universidade de Leipzig[18], seu cumprimento

---

opuser a estas normas será economicamente eliminado, tão inevitavelmente quanto o trabalhador que não puder ou não quiser adaptar-se a elas será lançado à rua sem trabalho" (p. 34). Também, segundo Foucault, podemos dizer que esta relação moral de si para consigo não é essencial para que a normalização seja levada a cabo. De fato, a própria operação dos mecanismos disciplinares já constitui e realiza a normalização com sucesso. O próprio Foucault ressaltou por vezes que as "técnicas de si perderam, sem dúvida, parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício do poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico" (*História da Sexualidade II – o uso dos prazeres*, p. 15). Contudo, o fato das técnicas de si terem sido colonizadas pelas relações com os outros, ou que tais relações com os outros as substituíram ou as tornaram dispensáveis, não quer dizer que, na constituição de "Nietzsche", elas não tenham operado. É exatamente isto o que reconstituímos aqui.

[15] A irmã de Nietzsche conta uma história de sua infância que é paradigmática: "La escuela para hijos varones de los ciudadanos de Naumburg quedaba entonces en el Topfmarkt, no lejos, por tanto, de nuestra casa. Un día, al filo mismo del final de las clases, comenzó a llover torrencialmente; nos pusimos a mirar todo a lo largo de la Priertergasse por si veíamos a nuestro Fritz [apelido familiar de Nietzsche]. Los jóvenes corrían todos, en bandada desbordante, hacia sus casas; al final pudimos divisar a Fritzschen, que caminaba tranquilamente, con la gorra debajo de la pizarra y el pañuelo encima. La mamá le hizo una señal y le grito desde lejos: 'Corre, corre!' La lluvia que caía nos impidió oír su respuesta. Cuando nuestra madre comenzó a hacerle reproches, a la vista de cómo se había empapado, Fritz respondió com toda seriedad: 'Pero mamá, en el reglamento de la escuela se dice que al dejarla los muchachos no deben salir corriendo ni ponerse a saltar, sino que tienen que volver calmados y despacio a sus casas' ". Janz, ao citar a história, comenta que "en ella se revela un fanatismo de fidelidad a una ley que ha sido asumida, de fidelidad que no duda en llegar a las últimas consecuencias, aunque para ello tenga que ir contra toda la naturaleza, una autosuperación, en fin, que – dándose como se daba en un muchacho algo apasionado y obcecado – tenía que llevar a las más agudas tensiones" (Janz. *Op. cit.*, vol. I, pp. 46-47). É bem possível que esta fidelidade fanática a uma lei seja resultado de sua rígida criação protestante, que impõem uma autonegação, um sistemático autocontrole interno de modo a resistir aos próprios desejos e aos desejos alheios. Há todo um exercício de subjugação da "natureza", de um "eu natural" (professado pelas teorias biológicas da época), pois esse não seria eticamente aceito, devendo ser modificado e fortificado por uma disciplina ascética (cf. Miskolci, R. *Thomas Mann, o Artista Mestiço*, p. 137).

[16] Wilhelm Pinder, seu amigo aos catorze anos, afirmou, entre outras coisas, sobre o jovem Nietzsche: "En todos los sentidos era, en fin, un muchacho extremamente bien dotado. Poseía, además, una aplicación de lo más loable, sólida y nunca vacilante, y también en esto era para mí, como para los otros, un modelo" (Pinder apud Janz, *op. cit.*, vol. I, p. 53).

[17] " [...] desde un princípio hizo todo lo necessario para cumplir com las exigencias de la escuela, conservar su sitio y hacerse, mediante el rendimiento y el trabajo, con el debido prestigio, sin actuar nunca, por outra parte, como uno de tantos ambiciosos." "En la medida en que en los primeros años se sometió, además, puntualmente a todas las prescripciones y normas y fue repetidamente *primus*, es possible que a ojos de algunos pasara por un ambicioso" (cf. Janz, *op. cit.*, vol. I, pp. 66, 70 e 74). No final de Pforta, depois de deixar cair seus rendimentos nos últimos anos, passou de *primus* ao terceiro melhor de sua turma.

[18] Após apresentar um trabalho a Ritschl, seu professor em Leipzig, este, segundo Nietzsche, teria dito que "nunca había encontrado nada parecido en cuanto a rigor metodológico y capacidad para establecer relaciones en un estudiante del tercer semestre" (Nietzsche *apud* Janz, *op. cit.*, vol. I, p. 162). E ainda, quando foi consultado pela Universidade de Basiléia sobre Nietzsche, Ritschl afirmou: "Con ser tantas las fuerzas jóvenes que desde hace ya más de treinta y nueve años he visto desarrollarse ante mis ojos, debo decir que

das obrigações militares de forma diligente e voluntariosa[19], o reconhecimento profissional que obteve devido ao seu empenho como professor[20] e a constante e obediente sujeição às determinações médicas.

Deste modo, os episódios que permitiram a "Nietzsche" emergir como uma resistência e uma transgressão devem ser tais que não apenas o tenham subtraído dos poderes normalizadores, mas que também o tenham levado a uma nova relação de si para consigo. Estes episódios, que não se deram de uma única vez, mas gradualmente, foram suscitados por sua enfermidade.

Contingências: enfermidade como reação aos mecanismos disciplinares

Nos diversos momentos em que os processos disciplinares se intensificaram, o corpo de Nietzsche reagiu com fortes crises, caracterizadas por enxaquecas, perda da visão, reumatismo e, posteriormente, insônias, problemas gástricos e vômitos. Estas crises impunham uma interrupção de suas atividades, furtando-o de determinados mecanismos e instituições disciplinares e entregando-o a outros, de tipo médico e familiar.

Seu padecimento iniciou-se cedo. Os excessivos esforços no Instituto de Segundo Grau causaram-lhe dores nos olhos e na cabeça, obrigando-o a prolongar suas férias do verão de 1856 ao lado da família. Em Pforta, as enxaquecas foram constantes. Nietzsche consultou-se diversas vezes com os médicos locais e em duas ocasiões (fevereiro de 1861 e agosto de 1862) foi recuperar-se por algumas semanas na casa materna. Neste período, seguiu as prescrições estabelecidas (dietética, remédios e banhos terapêuticos) e buscou outras que por conta própria julgava adequadas (passeios, solidão, renúncia à excitação da música). Algum tempo mais tarde, em 1865, um reumatismo e dores de cabeça atacaram-no no momento em que deixava a faculdade de teologia de Bonn. Seu estado de saúde

---

nunca he conocido un hombre joven, o lo que es igual, nunca he intentado alentar con todo mi empeño por el camino de mi *discipline* a ningún joven que há madurado *tanto* con *tanta* juventud y *tanta* celeridad como este Nietzsche" (*ibidem*, p. 219).

[19] "Vino a encontrar-se así, com la decisión que le era propia y que la disciplina de Pforta le había reforzado, y com su disposición a asumir las necesidades y cumprirlas com todas sus fuerzas, sin quejas ni potestas, de lleno en un servicio que sin duda no le resultaba fácil ni le era familiar [...] Nietzsche se lanzó com aplicación y no sin buen humor al servicio militar" (Janz, *op. cit.*, vol. I, p. 195).

[20] Em 7 de abril de 1870, Nietzsche foi ordenado professor ordinário e contratado definitivamente pelo governo de Basiléia. Segundo Janz (*op. cit.*, vol. II, p. 68), isto só foi possível porque "se miró su diligencia, su interés en el trabajo y en el instituto, el éxito docente, su popularidad entre los alumnos del pedagogio, el reconocimiento público creciente, y nada menos que por Jacob Burckhardt". Em 15 de janeiro de 1874, foi nomeado decano da Faculdade (*ibidem*, p. 226). Além disso, obteve diversos aumentos de salário.

agravou-se novamente durante o ano que serviu à instituição militar prussiana, devido a um acidente ao montar cavalo. Foi desta feita que as complicações gástricas apareceram, levando-o a recolher-se por cinco meses sob os cuidados médicos e familiares. Em 1870, a enfermidade mais uma vez veio ao seu encontro. Ela foi responsável, através de uma diarréia e de uma difteria, por livrar-lhe da aventura bélica da guerra Franco-Prussiana, na qual Nietzsche atuou despreparado técnica e psicologicamente como enfermeiro durante alguns dias. Após tratamento, permaneceu um mês convalescendo em sua casa. No mês de junho, uma torção no pé descarregou-lhe por uma dúzia de dias da carga excessiva de aulas que assumira neste semestre como professor em Basiléia.

O intenso e desgastante trabalho na Universidade voltaria a atacar Nietzsche mais uma série de vezes, agravando progressivamente seu estado de saúde até seu derrubamento físico em 1879. Em janeiro de 1871, seus médicos receitaram-lhe urgentemente uma liberação das cargas docentes e um período de férias no sul para tranqüilidade e repouso. Foi, então, a Lugano, na Itália, juntamente com a irmã, para ser tratado pelos doutores Liebermeister e Hoffmann por seis semanas. De maio de 1872 em diante, uma dor de cabeça começou a acompanhar-lhe em toda longa viagem e no caso de algumas visitas pessoais que alteravam sua estabilidade emocional.

As crises tornaram-se mais freqüentes e graves a partir da primavera de 1873. Seu médico em Basiléia, doutor Immermann, proibiu-lhe de fazer leituras devido à debilidade de seus olhos. De outubro a dezembro foi obrigado a uma pausa no trabalho em função principalmente do problema ocular, mas não só por isso, sendo cuidado pela irmã, amigos e médicos. Desse ano em diante, ficou doente em quase todas as festas de Natal, tendo como provável causa a excitação gerada pela festa cristã. Graças ao agravamento de sua saúde, reduziu em 1874 a carga horária de aulas e com isto experimentou uma momentânea melhora. Voltou, entretanto, a intensificar seu trabalho e no início de 1875 sofreu de enxaquecas e vômitos ainda mais violentos.

Os médicos começaram, então, a suspeitar que seus problemas eram conseqüências de uma afecção nervosa – diagnóstico que reapareceria muitas vezes, juntamente com tratamentos pouco ou nada eficazes. Como todo o primeiro semestre desse ano foi marcado por freqüentes e fortes crises, Nietzsche foi tentar uma cura em Steinabad nos meses de julho e agosto, com o prestigiado doutor Wiel. Tal intento resultou bem sucedido apenas

parcialmente. Em setembro os ataques já retornaram e levaram-no a recolher-se por dois dias na sua casa de Basiléia. As crises seguiriam se repetindo a cada duas ou três semanas até dezembro, quando no Natal foi acometido de uma crise mais intensa. Pediu então dispensa das aulas do pedagógico e em fevereiro de 1876 precisou interromper também as da Universidade. Seu estado alarmante levou inclusive sua mãe a trasladar-se temporariamente a Basiléia, onde sua irmã já se encontrava havia alguns meses. Em maio, fez um intento de retomar seu trabalho, lendo apenas o mínimo para seus cursos, mas, devido à excitação causada pelo Festival de Bayreuth, promovido por Wagner, os meses de julho e agosto não lhe foram bons. Mesmo sob más condições dos olhos, cabeça e estômago, em setembro retomou suas atividades e ministrou o que seriam suas últimas aulas no pedagógico.

Algumas semanas mais tarde, solicitou férias de um ano à Universidade, alegando problemas de saúde e o intento de fazer uma viagem científica. Tal pedido foi aceito, sendo-lhe concedido o prazo de outubro de 1876 a outubro de 1877. Dirigiu-se então com seus amigos – Malwida von Meysenbug, Paul Rée e Brenner, rumo a Sorrento, na Itália. Neste período, alternou melhorias e ataques, contando sempre que preciso com os cuidados maternais de Malwida. Em fevereiro de 1877, foi a Nápoles consultar-se com um famoso médico, doutor Schrön, que lhe deu um novo diagnóstico e um novo tratamento, nos quais Nietzsche depositou grande esperança. Isto apenas pôde lhe causar mais uma decepção. Na ocasião, sob influência de Malwida, começou a cogitar o pedido de demissão da Universidade, já que não acreditava que estaria melhor no outono, quando reiniciariam suas aulas. No mês de maio foi a Bad Ragaz, onde permaneceu por mais quatro semanas, em uma tentativa de cura com o doutor Dormann. O tratamento não teve êxito, seguindo com fortes e freqüentes ataques. Em junho buscou mais uma vez aliviar seus infortúnios, agora nas montanhas, em Rosenlauibad, conversando com um novo médico. Tentou soluções através de banhos, do ar e das águas, além das costumeiras recomendações dietéticas. Como logo no mês seguinte encontrava-se novamente doente, anteviu que o retorno a Basiléia seria fracassado. No início de outubro foi a Frankfurt consultar-se com outro especialista, doutor Eiser, que fez um reconhecimento pormenorizado de sua enfermidade. Nietzsche voltou a ter confiança na possibilidade de cura e submeteu-se ao seu rígido tratamento, que incluía, além de narcóticos, um comportamento dietético no mais amplo

sentido do termo: evitar ler e escrever, afastar-se de estímulos luminosos fortes, evitar esforço corporal e espiritual extremos, revezamento de trabalho e descanso, vigilância das digestões e das bebidas excitantes (café, chá, vinhos), evitar "endurecimentos", fosse por vestimentas e sombreiros excessivamente leves, por uma temperatura baixa da casa, por exagerados exercícios ou por experimentos hidroterapêuticos.

Durante seu ano de férias, Nietzsche tentou de todas as formas recuperar-se, mas não obteve resultados. Logo em seguida, apesar das recomendações, retomou suas aulas. O único que fez foi se desligar definitivamente do pedagógico e diminuir as leituras, repetindo cursos já dados. Isto voltaria a acontecer nos próximos três semestres, até o verão de 1879. Sua saúde, assim, seguia muito debilitada, e Nietzsche procurou outros médicos. Em fevereiro de 1878, visitou o doutor Rudolf Massini (que lhe forneceu o atestado que permitiu o desligamento do pedagógico), em março foi a Baden-Baden por um mês, buscando uma cura fracassada. Passou então mais três semanas sob os cuidados familiares em Naumburg. Em julho tentou mais uma vez uma fuga para as montanhas, também sem resultados. De fato, Nietzsche não perdia a esperança de uma possível cura, mas seu estado debilitava-se crescentemente. Dois meses depois voltou a ficar muito doente e foi mais uma vez para a casa materna, onde ficou até metade de outubro. Não melhorou e retornou para Basiléia cheio de dores. Iniciou então o que seria seu último semestre como professor. Conseguiu ainda cumprir boa parte do período, mas uma semana antes de seu término teve que abandoná-lo.

Nos meses seguintes, sua saúde piorou acentuadamente. Nietzsche chegou a pensar que não iria sobreviver. Segundo seus relatos de março de 1879, passava ¾ do tempo com dores e ¼ esgotado. Como os ataques se sucediam ininterruptamente e como sofreu uma grande perda da visão, tornou-se incapaz de cumprir suas obrigações. O doutor Rudolf Massini de Basiléia decretou a falta de esperanças de sua situação e Nietzsche pediu demissão. Até o final da vida, Nietzsche seguiu acompanhado por suas freqüentes crises e não voltou a exercer uma profissão nem a integrar-se a qualquer instituição disciplinar. Seu sustento passou a ser garantido por pensões que a Universidade e outras instituições de Basiléia lhe pagaram por reconhecimento aos serviços prestados[21].

[21] Ao contrário do que possa parecer, não se trata aqui de uma aposentadoria ou de qualquer tipo de seguro, já que isso não existia em Basiléia na época. A pensão foi concedida livremente pelas associações de Basiléia como reconhecimento da dedicação do professor Nietzsche (cf. Janz, *op. cit.*, vol. II, p. 459).

Podemos dizer, deste modo, que, nestas diversas ocasiões, o investimento disciplinar encontrava seu limite e ponto de inversão[22]. Querendo extrair do corpo individual cada vez mais forças a cada instante e ainda produzir um efeito cumulativo das capacidades desenvolvidas, chegava-se a um ponto onde o corpo reagia através do esgotamento e de intensas dores. O corpo tornava-se então *incapacitado,* ou seja, não podia realizar suas competências, exercer suas forças produtivas.

Além disso, no caso específico de Nietzsche, cada período de enfermidade, de incapacitação, gerava por vezes também um efeito contrário à acumulação das capacidades. Não porque retardasse sua gênese em direção ao resultado último de uma totalidade utilizável, sua capacidade final, mas porque cada uma dessas interrupções proporcionavam-lhe dúvidas. As interrupções retiravam-lhe do interior de mecanismos que lhe ofereciam simultaneamente como recompensa e objetivo último apenas classificações e hierarquias. Fora de tais mecanismos, foi-lhe possível enxergar tais objetivos de uma perspectiva nova, externa, e questionar os valores que os justificavam. Ao colocar perguntas fundamentais sobre a existência em geral e sobre *sua* existência em particular[23], sua religião (o cristianismo sob a forma protestante) e a moral burguesa (o espírito do capitalismo) não deixaram de ser tocadas e contestadas. E assim começou a abrir espaço para outros alvos e planos de vida além da salvação da alma, da dedicação ao trabalho na vocação, da utilidade econômica, da acumulação do capital, do sucesso profissional, etc.[24].

Tais questionamentos iniciaram-se já em Pforta, após a forte crise que sofreu em 1862. Neste ano Nietzsche escreveu *Fatum e história*[25], texto onde colocava o Cristianismo sob a luz da história e das ciências naturais. Sob esta perspectiva, ele aparecia como

---

[22] Foucault descreve um processo similar na aula de 26 de fevereiro de *Os Anormais – curso no Collège de France 1974-1975*. Ao tratar do aparelho de direção de consciência desenvolvido pela Igreja Católica durante os séculos XVI e XVII, de seu investimento detalhado sobre o corpo de desejo e de prazer, de sua confissão exaustiva e obrigatória a uma autoridade exclusiva, Foucault aponta a possessão como um efeito e reação espontânea do corpo a estes mecanismos de poder. A possessão é o limite desses poderes e seu ponto de inversão.

[23] No parágrafo §4 da terceira das *Considerações Extemporâneas – Schopenhauer como educador*, são feitas as seguintes questões: "por que vivo? que lição devo aprender da vida? como me tornei assim como sou e por que sofro então com esse ser-assim?"

[24] Evidentemente, não temos a pretensão de relatar, na exposição a seguir, todos os questionamentos dessa época, nem de dar uma exposição completa dos que aqui são apresentados, ou ainda, reduzir todos os questionamentos feitos a resultados de períodos de interrupções-doenças. Apenas procuramos apontar que diversos desses momentos de interrupção coincidiram com questionamentos dos objetivos e valores dos mecanismos disciplinares.

produto de um tempo, mas se perpetuava graças ao jugo do hábito e dos preconceitos. A "sujeição à vontade de Deus" e a "humildade" não passavam, então, de "um véu para o covarde temor de afrontar com decisão o destino"[26]. A ilusão de um além teria levado os homens a uma atitude equivocada perante o mundo terrestre, buscando sua felicidade no infinito. Mas, em meio às dúvidas e lutas, a humanidade enfim acabou por "reconhecer em si o começo, o meio e o fim da religião"[27]. Estes pensamentos críticos levaram Nietzsche a atormentar-se com a falta de sentido da vida[28]. Ele se queixava de sua rotina e não sabia o que fazer diante de um mundo que lhe parecia carregado de misérias. Inquieto, acercou-se dos alunos que menos se submetiam à coação escolar e que depreciavam todo carreirismo. Tornou-se também um indisciplinado e diminuiu seu rendimento. Como castigo ao seu novo modo de proceder, perdeu a posição de *primus* e foi passado ao terceiro lugar de sua turma.

Em 1865, quando freqüentava a Universidade de Bonn e quando sofreu de um ataque reumático, Nietzsche passou novamente por uma crise de sentido. Abandonou a faculdade de teologia em agosto e rompeu definitivamente com o Cristianismo, chegando mesmo a discutir com sua mãe, o que até então soubera evitar através do segredo. Neste momento, como decorrência de seu afastamento da religião e da tradição, começou a questionar a possibilidade de fundamentação de toda e qualquer verdade. A racionalidade e a ciência também foram colocadas em xeque, já que, menos que fundar um novo mundo, elas apenas serviam à desconstrução das crenças e superstições existentes.

Nos anos seguintes, o buraco deixado pela perda da fé viria a ser ocupado pela filosofia de Schopenhauer, de quem Nietzsche tomou conhecimento em novembro de 1865. A prostração causada pelo acidente no serviço militar possibilitou-lhe o tempo de ócio no qual se acercou crescentemente das questões filosóficas. Logo após sua recuperação, conheceu pessoalmente aquele que constituiria a outra grande resposta ao vazio que experimentava: Richard Wagner – o artista de gênio e o homem de forte personalidade. Nietzsche acreditava que sobre estes dois pilares erguia-se uma renovação cultural alemã –

---

[25] Nietzsche, F. "Fado e história". Apêndice a *Genealogia da Moral – uma polêmica* (Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
[26] *Ibidem*, p. 167.
[27] Nietzsche (anotação de abril de 1862) *apud* Janz, *op. cit.*, vol. I, p. 91.

um rompimento com a sociedade moderna socrática e racionalista e um retorno à estrutura trágica grega. A renovação cultural, realizada por meio dos grandes homens, constituiria o objetivo ao qual Nietzsche se dedicaria nestes anos.

Sob estas novas condições espirituais, a profissão de professor de filologia em Basiléia transformou-se em um peso. Nietzsche sentiu-a por vezes como uma cadeia e viu na devoção à filosofia e à arte um caminho de saída da medíocre vida burguesa. Quando voltou enfermo da guerra, aproveitou o tempo livre para escrever seu primeiro livro – *Die Geburt der Tragödie* (*O Nascimento da Tragédia*). Nesta época, deixou de considerar o trabalho como um valor. Como se pode ler nas páginas do escrito[29], a propalada "dignidade do trabalho" é uma invenção de nossa sociedade, que serve de consolo para um mundo no qual tudo conduz à escravidão. "Tais fantasmas, como a dignidade do homem e a dignidade do trabalho, são os produtos indigentes da escravidão que se esconde de si mesma"[30]. Retomando a avaliação dos gregos antigos, que "não precisavam dessas alucinações conceituais", Nietzsche considerou o trabalho um ultraje: "O trabalho é um ultraje porque a existência não tem nenhum valor em si mesma: mas mesmo que essa existência brilhe com o adorno sedutor das ilusões artísticas, e então pareça ter um valor em si mesma, ainda assim vale aquela frase segundo a qual o trabalho é um ultraje – no sentido da impossibilidade de que, lutando pela mera sobrevivência, o homem possa ser um artista"[31]. De qualquer forma, o trabalho, e mesmo o "trabalho" artístico, sendo ele inevitável, deveria ser sentido como uma vergonha e não como algo digno.

Tal avaliação denuncia o quanto Nietzsche sentia sua profissão como um entrave para o desenvolvimento de sua verdadeira vocação: a filosofia. No início de 1871, período em que padecia fisicamente devido ao seu esgotamento, tentou dar fim a esta cisão de sua existência e candidatou-se ao cargo de professor de filosofia da Universidade de Basiléia. Como ele era um autodidata sem nenhuma formação acadêmica, seu pedido não chegou nem a ser cogitado.

---

[28] Nietzsche expressou estes sentimentos em alguns versos que escreveu em maio de 1862: "No sé qué amo,/no tengo paz ni descanso,/ no sé qué es lo que creo,/ Ny por qué vivo aún, para qué?" (cit. por Janz, *op. cit.*, vol. I, p. 91).

[29] *O Nascimento da Tragédia*, §18.

[30] Nietzsche, F. "O estado grego". In *Cinco prefácios a cinco livros não escritos*, p. 41. Neste ensaio de dezembro de 1872 (escrito após sua crise de saúde deste mesmo ano), Nietzsche desenvolveu de maneira mais extensa sua crítica à "dignidade do trabalho", a qual apenas foi citada de passagem em *O Nascimento da Tragédia*.

Quando seus ataques tornaram-se mais freqüentes, levando a diversas paralisações de suas atividades entre os meses de outubro e dezembro de 1873, novas transformações ocorreram. Ganhou importância a idéia de uma vida autêntica como condição para que o filósofo se tornasse "médico da cultura"[32]. Em alguns apontamentos dessa época[33], lê-se: "El producto de los filósofos es su vida (primero, *antes* que sus *obras*). Esta es su obra de arte. Toda obra de arte está vuelta primero hacia el artista, luego hacia los demás hombres [...] mientras los filósofos no consigan el ánimo suficiente para buscar un orden de vida totalmente distinto y mostrarlo con su exemplo, no hay nada que hacer con ellos". Neste caso, Nietzsche questiona se a filosofia seria realmente capaz de realizar uma renovação cultural: "Hay que considerar seriamente si todavía hay siquiera fundamentos para una cultura en desarrollo. Puede usarse la filosofía como tal fundamento?" E então segue um ataque à filosofia universitária:

> "La palabra filosofía, aplicada a intelectuales y escritores alemanes, me produce últimamente reticencias: me parece impropia. Me gustaría que se evitara hacerlo y que de ahora en adelante se hablara, en alemán y con fuerza, de *Denkwirtschaft* (administración del pensamiento). [...] Resultado para nuestro tiempo: no surge nada de esa relación. Por qué? Ellos no son filósofos para sí mismos. 'Médico, cúrate a tí mismo!', hemos de gritarles"[34].

Boa parte destas reflexões reapareceram nos escritos do ano seguinte. Na terceira das *Considerações Extemporâneas*, *Schopenhauer como educador*, Nietzsche ressaltou a importância da realização da existência como filósofo, o que estaria acima da própria composição de um sistema de idéias. Mas ele já podia antever os perigos e potencialidades de se viver uma tal vida. Em uma época na qual todos se acomodam e se submetem à opinião pública dominante, quando os homens "se asemejan a productos fabricados en serie" e não passam de uma "envoltura exterior carente de contenido"[35], aquele que se coloca diante da totalidade da vida com a certeza de que o gênio o habita, decidindo viver segundo sua própria medida e conforme sua própria lei, encontra-se necessariamente

---

[31] Ibidem, pp. 40-41.

[32] Em fevereiro de 1873, Nietzsche planejou, mas não levou a cabo, um escrito intitulado *O filósofo como médico da cultura*. Segundo Janz (*op. cit.*, vol. II, p. 229), este trabalho "efectivamente es la pinza que sujeta a las cuatro *Consideraciones Intempestivas* unidas".

[33] Estes apontamentos surgiram em setembro de 1873 e faziam parte de planos para uma segunda *Consideração Extemporânea* intitulada *O apuro da filosofia* (cf. Janz, *op. cit.*, vol. II, p. 231).

[34] *Ibidem*.

[35] *Considerações Extemporâneas III, Schopenhauer como educador*, §1 (tradução de Luis Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 1999).

solitário. A filosofia é o seu último abrigo interior, protegido contra toda tirania: seja ela da sociedade, do governo, das religiões ou da opinião pública. Este homem que vive em função de sua verdade não pode, contudo, assentir à dissimulação ou submissão externas. Ele sofre com isto, mas sabe que esta dor, derivada de sua veracidade, só o conduz mais rapidamente à perfeição, a tornar-se limpo e puro com respeito a si mesmo[36]. Não possuindo companheiros com quem pudesse expressar-se livremente, ele acaba regressando ao exterior como uma erupção vulcânica. Razão pela qual afirma que "donde existió cualquier tipo de tiranía, allí se odió al filósofo solitario"[37].

O filósofo torna-se, então, legislador e juiz da vida: "Pensemos en el ojo del filósofo clavado en la existencia: anhela fijar de nuevo su valor. En efecto, ésta há sido la tarea propia de todos los grandes pensadores, la de los legisladores de la medida, la moneda y el peso de las cosas"[38]. Ao deixar de justificar o existente, ao trazer consigo o novo e o extraordinário, a filosofia converte-se em *subversão*. Ela leva ao seu tribunal as potências modernas e faz uma crítica aos objetivos a que se dedicam os homens comuns: o Estado não concebe nenhum alvo que seja superior ao seu bem e à sua existência, mas a doutrina de que o Estado é o alvo supremo da humanidade e de que não há para um homem nenhum dever superior ao de servi-lo é uma estupidez. Os negociantes só pensam em lucro, e com isso desenvolvem uma economia monetária grandiosamente desdenhosa. As classes eruditas praticam uma ciência sem medida e no mais cego *laissez faire*, e assim dissolvem toda crença firme, inclusive as religiões – que em nossos dias apenas refluem, deixando para trás pântanos e poças[39].

Segundo Nietzsche, os homens entregam-se a estes jogos de fantoches, esquecendo-se de si mesmos. Eles estendem apaixonadamente suas mãos "para os fantásticos eventos ostentados pelo teatro político" ou "se pavoneiam com cem máscaras, desfilando como jovens, homens, velhos, pais, cidadãos, padres, funcionários, comerciantes, assiduamente atentos à sua comédia comum e nunca a si mesmos. Todos eles responderiam à pergunta: Para que vives? – rapidamente e com orgulho: 'Para me tornar um bom cidadão, ou erudito, ou comerciante'"[40]. Porém, tudo isso, inclusive a arte e a ciência de agora, estão a serviço

---

[36] Cf. ibid., §4.
[37] Ibid., §3.
[38] Ibid., §3.
[39] Cf. Ibid., §4 e 6.
[40] Ibid., §4.

da barbárie. Quando fingem promover a cultura, é apenas para se promoverem a si próprios. É deste modo que a filosofia, quando sujeita ao Estado, transforma os filósofos em servidores filosóficos, não educando ninguém para viver o que se aprende, mas apenas para criar idéias que o justifiquem e que justifiquem tudo o que ele exige para seu bem: por exemplo, uma forma determinada de religião, a ordem social, a organização militar[41].

Ora, o filósofo deve ser justamente aquele que, diante das ordenações humanas, diante dos dispositivos montados para que a vida não seja pressentida através de uma contínua dispersão de pensamentos, decide impedir que esta conspiração o engane. Ele se rebela e determina que quer continuar sendo seu.

A educação não pode, então, como se dava em sua época, "emprestar membros artificiais, narizes de cera, olhos de cristal"[42], enfim, disciplinar e normalizar para formar eruditos, funcionários de Estado, negociantes, filisteus da cultura ou, o mais comum, um híbrido de todos[43]. A educação, segundo Nietzsche, deve ser organizada para possibilitar a formação desses grandes homens, dos gênios, que representariam o cume da humanidade nas diversas épocas em que emergiram. Schopenhauer e Wagner são úteis neste sentido: foram homens que, como filósofo e como artista, permaneceram firmes na crença de uma verdade superior que se encontraria dentro de si[44]. Eles deram um exemplo, mostrando que é possível, contra todas as adversidades, viver sendo sincero consigo mesmo. E é por isso, e não pelos seus dogmas, que eles são educadores.

Ao expor tais idéias em seu livro, Nietzsche questionou e criticou as instituições e os mecanismos disciplinares, seus objetivos e os valores que os justificavam. Mas, por outro lado, ao tomar Schopenhauer e Wagner como educadores, como exemplos que possibilitam o caminho para si mesmo, ele também se distanciou de seus dogmas. Estes questionamentos ganhariam força com o tempo. Quando no verão de 1875 se retirou por dois meses para tratar das dores que sofreu em todo primeiro semestre, Nietzsche aproveitou o tempo livre para rever a formação que recebeu em Pforta e nas universidades,

---

[41] Cf. ibid., §8.
[42] Ibid., §1.
[43] Ibid., §6. Nietzsche retomou aqui alguns temas já tratados nas suas conferências de 1872 *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, onde discutiu mais amplamente a questão da educação com vistas a formar o gênio e um conseqüente desenvolvimento da cultura.
[44] Cf. Ibid., §3.

procurando preencher os ocos que elas deixaram[45]. E, apenas um mês depois, em setembro, escreveu a quarta das *Considerações Extemporâneas, Wagner em Bayreuth*. Apesar do tom elogioso, este escrito deixava entrever o distanciamento do modo de pensar dos dois, o que o próprio Wagner percebeu. Este distanciamento se consumaria durante o Festival de Bayreuth, quando um Nietzsche decepcionado e doente abandonou definitivamente seu antigo mestre.

Foi novamente durante um longo período de interrupção, as férias de um ano entre 1876-1877, que Nietzsche rompeu com a filosofia de Schopenhauer. A metafísica, a moral, a religião, a arte e a figura do gênio foram então colocadas em questão, avaliadas sob um tribunal psicológico e científico – mesmo que este apelo à ciência não significasse um retorno a uma crença racionalista[46]. Estas novas reflexões foram incorporadas ao livro *Menschliches, Allzumenschliches* (*Humano, Demasiado Humano*), publicado em maio de 1878. Neste momento, ele também passou a almejar a um destino mais elevado que o de professor universitário. Nietzsche estava sedento de si e acreditava que fora o desmedido esforço imposto por Basiléia que o enfermara. Como julgou que, ao retirar a capa de musgo da profissão filológica, teve um ano muito rico em resultados interiores, mais uma vez lhe adveio a idéia de libertar-se deste jugo.

Até o ano de 1879, entretanto, isto não ocorreria, pois os questionamentos que surgiram nos diversos momentos de enfermidade não criaram rompimentos definitivos. Por vezes Nietzsche retornou a posições anteriores e buscou uma cura física e o fim das tensões psíquicas na acomodação a uma vida normal. Sempre lhe faltou forças para uma opção definitiva por uma autêntica vida filosófica. Foi assim que, durante algum tempo, oscilou entre o Deus herdado da tradição e a desesperança em relação a toda e qualquer verdade.

---

[45] Cf. carta de 21 de julho de 1875 a Carl von Gersdorff, cit. por Janz, *op. cit.*, vol. II, p. 276.

[46] Cf. Fink, Eugen. *La Filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, pp. 61-62: "Nietzsche, ao utilizar de seu 'método científico', não transformou-se, por assim dizer, em um erudito, em um investigador, pois este, quando não filosofa, vive imerso na realização temática da ciência, é prisioneiro desta. A 'ilustração' de Nietzsche é 'ilustrada' com respeito a si mesma: não se crê com absoluta seriedade na razão, no progresso, na 'ciência', mas os utiliza como meios para pôr em dúvida a religião, a metafísica, a arte e a moral, para fazer delas coisas discutíveis. Quando Nietzsche canta seu canto de louvor à ciência, não esqueceu que esta também é problemática (cf. *Aurora*, livro V, §539). Nietzsche elege a 'óptica da ciência' porque esta corresponde ao intuito básico que domina o segundo período: a vida é um experimento. Uma e outra vez, e de diversas maneiras, ele alude ao caráter experimental da vida, a suas audácias e a seus projetos, ao seu dar fins a si mesma. O espírito livre não é livre porque vive de acordo com o conhecimento científico, mas porque se utiliza da ciência para libertar-se da grande escravidão da existência humana a respeito dos 'ideais', para escapar ao domínio da religião, da metafísica e da moral".

Oscilação que se repetiu entre uma existência burguesa e a liberdade. A dedicação ao trabalho, à família e a uma vida social intensa garantia-lhe o anonimato e o conforto que uma existência contestadora e solitária jamais lhe poderia oferecer. Acercando-se daquela opção, buscou, com o apoio de amigos, parentes e médicos, um casamento. Acreditava que uma esposa dedicada lhe possibilitaria inclusive uma melhora em seu estado de saúde[47]. Também a apreciação de sua profissão alterava-se conforme a época. Em diversas ocasiões ele a concebeu como a causa de seus transtornos de saúde e como aquilo que lhe impedia de dedicar-se à sua verdadeira vocação – a filosofia. Em outras tantas, encarou-a como um remédio que lhe livrava das inquietações e desassossegos interiores, e também como algo útil[48] e lucrativo[49]. A firme dedicação a um trabalho científico e metódico seria a única coisa capaz de impedi-lo de se perder e ainda lhe devolvia o sentimento de autoconfiança. A própria opção pela carreira de filólogo foi fruto deste último quadro. Isto fez com que, por diversas vezes, ele voltasse a se apegar intensamente a um trabalho que não julgava nem digno nem capaz de responder às suas questões existenciais mais candentes.

Foi apenas em 1879 que este impasse, que este movimento pendular entre valores e planos tão antagônicos, se resolveu. E não por uma escolha, já que nos últimos semestres Nietzsche se apegou de modo crescente à sua profissão, mas pela imposição de uma doença

---

[47] Nietzsche fez diversos pedidos de casamento da segunda metade dos anos 1870 até 1882. Todos foram recusados. Estimulado por amigos (Overbeck e Mawilda von Meysenbug) e parentes (mãe e irmã), por vezes Nietzsche acreditou que um casamento e o acomodamento em uma existência burguesa lhe ajudariam a melhorar sua saúde e vida social. E, no caso de um casamento com uma mulher rica, ainda lhe possibilitaria sua dedicação integral aos estudos. Contudo, logo Nietzsche se negou a qualquer casamento por interesse e percebeu que o casamento seria incompatível com sua vida filosófica, uma vida livre e solitária (cf. *Genealogia da Moral*, III, §7 e 8). Ora, essa opção pela solidão contrastava claramente com o modo de vida burguês, que tomava como normal um homem adulto casar e ter filhos. Ele satisfaria assim seu instinto sexual no que seria seu verdadeiro *telos*: a procriação. O seu estado de solteiro convicto não deixou de levantar dúvidas sobre uma possível perversão de seu instinto sexual, como Wagner sugeriu ao médico de Nietzsche, doutor Eiser. O casamento, deste modo, tornava-se um problema médico, não apenas em função da hereditariedade, mas também porque seria a consumação normal do instinto sexual, em contraste com as perversões. Foi deste modo que, segundo Wagner, o Doutor Eiser o teria recomendado a Nietzsche.

[48] Em carta de 1 de julho de 1877 a Malwida (cit. por Janz, *op. cit.*, vol. II, p. 403), lê-se: "Estoy decidido a volver en octubre a Basilea para reanudar mi antigua actividad. No soporto vivir sin el sentimiento de ser *útil*: y los basileos son las únicas personas que me hacen notar que lo soy. Mi muy problemática manía de pensar y de escribir hasta ahora me há enfermado siempre; mientras fui sólo un erudito, tenía salud; pero luego llegó la música, que perturba los nervios, y la filosofía metafísica y la preocupación por miles cosas que no me importan nada. Así que quiero volver a dar clases; si no lo soporto, pereceré en el intento" (o grifo é nosso).

[49] Nas palavras de Janz: "Así pues, en esse otoño de 1871 encontramos a Nietzsche com un buen humor desbordante. Se há reconciliado temporalmente com la carga de la profesión, viendo ahora en ella una tarea *lucrativa*, una idea que le servirá para la concepción de las conferencias 'Sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza'; esta reconciliación se hace después de haber jugado outra vez com la posibilidad de dejar el puesto" (*op. cit.*, vol. II, p. 124 – o grifo é nosso).

que, daí em diante, impediu-lhe de desenvolver não apenas sua atividade de professor, mas também todo e qualquer trabalho "produtivo". A enfermidade arrancara-o de diversos mecanismos e instituições disciplinares, de seus métodos de normalização e de seu controle. Mesmo o importante papel disciplinar de sua família e dos médicos atenuou-se muito. Nos anos que se seguiram, ele manteve uma relação distanciada com sua mãe e sua irmã, morando quase sempre sozinho. O afastamento "espiritual" entre eles cresceu cada vez mais, até que, após muitas brigas, um rompimento definitivo ocorreu em 1888. Ele também perdeu sua confiança nos médicos: decepcionado com tantos tratamentos ineficazes, desistiu de procurar-lhes[50]. Nietzsche encontrava-se agora em uma região de sombras, onde furtava-se de uma incessante e minuciosa vigilância, das sanções normalizadoras e dos constantes exames. O que não quer dizer que ele estivesse definitivamente fora do poder disciplinar, mas apenas que a ação deste deixava de ser ininterrupta e detalhada[51]. Tornando-se descontínuo e pontual, tal poder permitia que em seus intervalos se desenvolvessem fenômenos de resistência, de desobediência[52]. Por outro lado, na constituição de Nietzsche como sujeito moral, os valores que justificavam os objetivos disciplinares já estavam minados. A busca cristã da salvação da alma, a valorização do trabalho na vocação, a meta burguesa da utilidade econômica e da acumulação do capital, etc. – tudo isto já fora contestado e agora diversos deles tornavam-se de qualquer forma objetivos impossíveis de serem realizados. Nietzsche, em grande medida, estava fora dos mecanismos disciplinares e normalizadores e descrente dos valores que os justificavam: abriu-se, então, para os próximos anos, a possibilidade de uma nova relação consigo mesmo, com os outros e com a verdade.

3. enfermidade e nova experiência

A enfermidade não produziu apenas efeitos negativos na vida de Nietzsche. Ela não foi responsável somente por furtar-lhe à incessante intervenção do poder. A enfermidade obrigou-o também a um novo modo de vida: era preciso agora entender-se com ela, romper

---

[50] Até seu colapso no início de 1889, Nietzsche só voltaria a procurar-lhes mais duas ou três vezes.

[51] A própria incitação ao seu discurso autobiográfico é um exemplo de que o poder disciplinar não deixou de atuar sobre Nietzsche.

[52] Conforme afirmou Foucault: "se a intervenção [do poder] for muito descontínua, há o risco de permitir o desenvolvimento, nos intervalos, dos fenômenos de resistência, de desobediência, de custo político elevado" ("O olho do poder", in *Microfísica do Poder*, p. 217).

sua força, convertê-la de inimiga estranha em companheira, introduzi-la no todo de sua vida. De impedimento a uma vida burguesa pré-fixada e obrigatória, ela converteu-se em regra determinante, que exigia toda uma nova relação consigo e com seu corpo, com os outros e inclusive com a verdade.

Para lidar com seu sofrimento físico e psíquico e buscar um restabelecimento, Nietzsche recorreu ao saber médico. Como ele mesmo admitiu, desde 1879, abandonou as erudições inúteis da filologia e ocupou-se, "com uma sede abrasadora, [...] apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza"[53]. Contudo é preciso observar, e as conseqüências disso não devem ser menosprezadas, que Nietzsche recorreu somente ao saber médico e não aos cuidados médicos recomendados. Desiludido com os tratamentos aos quais se submetera, decidiu tomar seu cuidado em mãos. Passou então a fazer experimentos consigo, com seu corpo, com suas reações psicológicas e com sua saúde – quase sempre guiado pelo conhecimento científico da época. Mas, com isto, o que antes era apenas uma relação de poder, mesmo quando esse poder solicitava ou impunha uma determinada relação consigo mesmo, começou a converter-se sobretudo em uma relação de si sobre si. A distância entre si e si mesmo estabeleceu-se pelo cuidado médico e foi inserida pela questão que este saber externo lhe colocava: "Como deves cuidar de ti, como deves conduzir-te, para que tenhas uma vida saudável, para que incrementes cada vez mais tua força vital?". Tal questão é colocada por um outro que se dirige a ele, mas é convertida em uma questão auto-referida: "Como devo cuidar de mim e conduzir-me para aumentar minha força vital e ter uma vida saudável?". Deste modo, o poder médico transformou-se em uma preocupação ética. Com a preponderância da relação consigo sobre a relação com os outros, *através dos experimentos*, este saber foi sendo relativamente alterado, desarticulando certas formas de poder que ele veiculava, a começar pelo poder que a simples detenção do saber já encerra (o poder dos que sabem sobre os que não sabem). No final deste processo, ao invés de submeter-se a um diagnóstico estabelecido por uma autoridade científica, Nietzsche submeteu o saber médico a si, alterando-o de modo que tudo em sua condição e em sua história, inclusive sua doença e sua hereditariedade, aparecesse como sintoma ou como parte do percurso de uma vida ascendente. Ele colocou a si mesmo no centro deste saber, ocupando o espaço que antes pertencia à norma. Assim

[53] *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano com duas continuações, §3.

constituiu uma dimensão de sua experiência enquanto sujeito que, mesmo engajada em jogos de verdade, deslocava-se, ao menos parcialmente, das determinações dos dispositivos disciplinares e da maquinaria bio-regulamentadora, uma dimensão cuja individualidade escapava ao esquadrinhamento destes complexos de saber-poder. Mesmo no interior do discurso médico e utilizando-se de suas regras, Nietzsche deslocou e subverteu diversos de seus procedimentos. Converteu-o em um contra-poder.

Nietzsche tornou-se médico de si mesmo e foi a partir deste saber que ele problematizou-se e desenvolveu determinadas práticas de si. Esta nova relação, portanto, constituiu os quatro aspectos éticos que Foucault enumera: *a substância ética* ("a parte de nós mesmos, ou do nosso comportamento, relevante para o julgamento ético", "o modo como o indivíduo deve constituir uma ou outra parte de si mesmo como matéria principal da conduta moral"); *o modo de sujeição* ("o modo pelo qual as pessoas são convidadas ou incitadas a reconhecer suas obrigações morais", "as maneiras historicamente diversas pelas quais o indivíduo estabelece a sua relação com uma regra e se reconhece obrigado a pô-la em prática"); *a elaboração do trabalho ético* ("os modos pelos quais nos modificamos a fim de nos tornarmos sujeitos éticos", "conjunto das operações levadas a efeito com vistas à modificação de si para se tornar sujeito ético"); e *a teleologia* ("o tipo de ser que aspiramos quando nos comportamos de uma maneira moral", "o estado de virtude que caracteriza o sujeito moral na sua consecução")[54].

No caso de Nietzsche, a *substância ética* em questão é a força vital. Almeja-se fundamentalmente um crescimento, uma expansão até mesmo desmedida dessa força. Ou, o que ele considera a mesma coisa, um acréscimo da intensidade de seu instinto (daquele dominante e saudável), ou, ainda, da potência (*Macht*) de sua vontade de potência (*Wille zur Macht*). Mas nada disso esclarece muito: afinal, no que se expressa essa força vital? Tomando em consideração que os instintos constituem simultaneamente o corpo e a psique, não havendo diferença entre eles, a matéria sobre a qual o trabalho de si atua deve ser tanto fisiológica quanto psicológica – ou melhor, fisio-psicológica. O aspecto fisiológico constitui-se da disposição física, buscando um aumento de sua energia e um conseqüente alívio das crises, das dores de cabeça e estômago, da insônia, etc. Enfim, visa-se uma melhora do metabolismo do corpo de forma geral. Como "o próprio 'espírito' não passa de

[54] Foucault, M. *História da Sexualidade II – O uso dos prazeres*, pp. 27-28.

uma forma deste metabolismo"[55], o aspecto psicológico mantém uma relação precisa com o ritmo deste. Psicologicamente[56], este ritmo revela-se através do modo como se estima ou valora. Segundo Nietzsche, "homem" quer dizer: "o estimador"[57]. A avaliação se dá em todos os nossos pensamentos, sentimentos e ações – todos estão embutidos na vontade, da qual são indissociáveis[58]. A ascensão da força vital estaria ligada às avaliações que afirmam a vida em sua totalidade, que se auto-afirmam e que proporcionam comportamentos ativos (*amor fati* [amor ao destino], amor-próprio, ânsia de domínio, sede de posse, afeto de comando, o assenhorar-se de, a expansão de domínio, etc.). Já o decréscimo da força vital estaria associado a estimativas negadoras e reativas (desinteresse, ausência de si [*Selbstlosigkeit*], compaixão, vingança, ressentimento, modéstia, passividade, etc.)[59]. Não se trata de buscar uma grande quantidade de avaliações afirmativas, mas de manter uma postura predominantemente ativa e uma afirmação global da própria existência e do todo, tal como ele é, incluindo o presente, o passado e o futuro; ou seja, não é uma questão quantitativa, mas qualitativa.

Se os valores são já expressão e sintoma de uma determinada forma de vida, se "o ponto de vista do valor é o ponto de vista de condições de conservação e incremento em formações vitais complexas, de duração relativa, no interior do devir"[60], então eles não podem ser os mesmos para todos. Assim, seu *modo de sujeição* não é uma obediência universal a um sistema de codificações, nem mesmo a um saber médico comum a todos. Não há aqui uma questão do que é permitido ou proibido, não há uma fórmula geral. Cada um deve buscar seus próprios valores, seus próprios meios de conservação e incremento de

---

[55] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §2.

[56] O aspecto psicológico, tal como aqui descrito, não se encontra apenas no aparelho nervoso central, algo como uma psique de cada indivíduo. De acordo com Nietzsche, ele estaria difundido pelo corpo, sendo realizado em cada sub-formação de poder, em cada ser vivo, em cada célula, tecido, órgão. Ou seja, em cada instinto ou grupo de instintos.

[57] Cf. *Assim falou Zaratustra*, I, Dos mil e um alvos. Há um comentário léxico importante em uma nota da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (p. 241): "- 'homem, isto é: o estimador' – 'Mensh, das ist: der Schätzende': na origem da palavra Mensh, mannisco, substantivação do velho-alto-alemão mennisc (humano), encontra-se o radical indogermânico men – (pensar), o mesmo que em latim deu mens (mente) e mensurare (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que "pensar" guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar. Schätzen por: estimar, avaliar, apreciar, daí Schätzende, o que estima, o taxador".

[58] Cf. *Para além de bem e mal*, §19 e Marton, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 45.

[59] Isto não quer dizer, porém, que os fortes nunca digam não e nunca reajam. Por vezes, o dizer sim engendra o não, o criar, o destruir. E, por outras, eles também podem reagir a determinados estímulos externos, mas de modo lento, cauteloso e seletivo.

força vital. Aos fortes, como Nietzsche, são permitidas avaliações que jamais poderão ser cobradas ou impostas aos fracos. Valores e saúde são mais um privilégio do que uma lei. Trata-se antes de uma determinação fisiológica, de uma perspectiva que não pode ser deliberada, estabelecida instantaneamente a partir do embate com outras configurações de instintos na busca por mais potência, do que de uma liberdade de escolha. O fato de compartilhar certas estimativas já indica uma determinada saúde e o fato de possuir uma certa saúde impõe determinadas estimativas. Mesmo quando se procura uma cura fisio-psíquica, é precisamente o fato de possuir um instinto no fundo saudável, ou melhor, é a efetivação deste instinto, que permite aos bem-constituídos descobrir o caminho particular de seu restabelecimento. Os *décadents*, ao contrário, procuram a morte e apenas podem adiar sua própria degeneração[61]. Portanto, é de acordo com sua própria força vital que se deve buscar meios específicos para conservá-la e incrementá-la.

Antes de determinar os meios específicos do aumento da potência, ou seja, de determinar quais valores, lugares, climas, dietas e recreações, quais relações com outros homens e com a(s) verdade(s) lhe favorecem, há uma ação do instinto sobre si, ou sobre a configuração que ele domina e dá uma direção convergente. É o trabalho do instinto, da força ou da vontade de potência que define as *técnicas de si* de Nietzsche pois, afinal de contas, " 'vontade', naturalmente, só pode fazer efeito sobre 'vontade' – e não sobre 'matéria' (não sobre 'nervos', por exemplo)"[62]. Sendo o homem, incluindo aí seu corpo e sua mente, por definição, uma multiplicidade de vontades de potência, a relação de si para consigo vai seguir como modelo a relação desses impulsos entre si, relação que é dada pela luta incessante. Como caracterização da dinâmica dos instintos, a vontade de potência é um querer a si mesma[63] que, no entanto, só pode realizar-se, ou seja, só pode intensificar-se e

---

[60] Fragmento póstumo 11[73], vol. 13.

[61] Cf. Giacoia Júnior, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, p. 23: "Como vontade degenerada, o Niilismo aspira à morte; mas sua natureza de vontade de poder condena-o a sustentar uma estrutura de relações de domínio cuja coesão determina a lógica do processo de decadência. É por isso que os meios de conservação da vida decadente não podem deixar de se converter no contrário de si mesmos, a escolha do remédio sendo ao mesmo tempo a descoberta instintiva do veneno letal, que apenas retarda e mantém indefinidamente em suspenso o advento da morte anelada".

[62] *Para além de bem e mal*, §36.

[63] Seguimos aqui parcialmente a interpretação do conceito de vontade de potência (Wille zur Macht) apresentada por Heidegger em seu artigo . "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". In: *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, 1996, pp. 14-15. Contudo, mesmo admitindo em grande medida os aspectos auto-referidos propostos, tomamo-os como qualidades do caráter intrínseco das forças ou dos instintos, não abrindo mão da pluralidade destes. Não aderimos, assim, à leitura heideggeriana que faz da vontade de potência uma metafísica, considerando-a o fundamento do ente em sua totalidade. Pensamos a

assim auto-superar-se (*Selbstüberwinden*), na relação agonística com outras vontades na busca por mais potência. Esta dinâmica, contudo, não remete a *um* alguém que quer, a um derradeiro e fáctico ser-dado, que seria a vontade. Trata-se tão somente da estrutura do volitivo (*Gefüge von Wollendem*), de um querer-do-querer (*gewolltes Wollen*), de um efetivar-se que se esgota em si e que, deste modo, se subtrai no in-fixável (*Un-fest-stell-bare*)[64].

Guiando-se por esta dinâmica simultaneamente auto-referida e relacional, o trabalho sobre si de Nietzsche vai ser caracterizado pelo amor-próprio (*Selbstsucht*) e pelo cultivo de si (*Selbstzucht*). O amor-próprio é uma preocupação central consigo mesmo, uma auto-afirmação e uma busca por fortalecimento que se contrapõe a um desinteresse, a um altruísmo ou uma ausência de si (*Selbstlosigkeit*)[65]. Ele é uma ação do instinto que constitui e preserva sua si-mesmidade (*Selbstigkeit*) e o leva a vir-a-ser o que é. O amor-próprio conduz Nietzsche por diversos caminhos preparativos, por provações, ensaios, travestimentos, vias secundárias, desvios, enfim, tudo o que inadvertidamente parece ser desacertos da vida. Em outras palavras, proporciona uma "auto-experimentação"[66], ligada aos acréscimos e decréscimos momentâneos de potência ou a uma saúde mutável. Com isto, permite que Nietzsche experimente "os estados mais múltiplos e contraditórios de indigência e felicidade na alma e no corpo, [...] penetrando por toda parte, não desdenhando nada, não perdendo nada, degustando tudo, tudo purificando e como que peneirando do

---

vontade de potência como uma dinâmica simultaneamente auto-referida e relacional. Ela é auto-referida pois quer a si mesma, ordenando sobre si e se auto-superando. Contudo, isto não quer dizer que ela seja única e independente. Pois, ao contrário de Heidegger, não acreditamos que ela seria suficiente para criar as condições de seu aumento a partir de si mesma. Ainda que em sua dinâmica siga querendo a si mesma, para sentir-se com mais potência, exatamente o que ela quer, ela precisa se relacionar agonisticamente com outras vontades. Isto implica a multiplicidade das vontades de potência, termo que, portanto, deve ser usado no plural. Com isso nos aproximamos novamente da leitura feita por Müller-Lauter e Scarlett Marton (cf. Cap. 1, nota 210).

[64] Cf. Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Ed. Annablume, 1997, pp. 52-53.

[65] Daí que para Nietzsche a afirmação de que "o amor (*Liebe*) deve ser algo 'não-egoísta' (*Unegoistisches*)" ser um horrendo absurdo. Para ele, "é preciso estar firmemente assentado em si, é necessário sustentar-se bravamente sobre as próprias pernas, pois caso contrário não se pode absolutamente amar (*lieben*)" (*Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §5). Os que "acreditam ser desinteressados do amor, por querer o benefício de outro ser, às vezes contra o benefício próprio", entendem mal o amor. Pois, "em troca, desejam possuir o outro ser... Nisso nem mesmo Deus é exceção. Ele está longe de pensar: 'que te interessa, se te amo?' – ele se torna terrível, quando o seu amor não é correspondido. *L'amour* – uma frase verdadeira entre homens e entre os deuses – *est de tous les sentiments le plus egoïste, et par conséquent, lorsqu'il est blessé, le moins généreux* (B. Constant)" (*O caso Wagner*, §2).

[66] *A Gaia Ciência*, Prefácio, §2.

acaso"[67]. Sendo "muitas coisas em muitos lugares"[68], ele aprende o perspectivístico de toda estimativa de valor, pode mesmo olhar de diversas perspectivas, filosofar a partir de diversas saúdes, percorrer "aquele mundo interior que se chama 'homem'"[69], desenvolvendo então diversas capacidades e qualidades singulares, "mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo"[70].

Para "excluir de si o perigo de que o espírito porventura se perca em seu próprio caminho e se enamore de si e em algum canto fique sentado inebriado"[71], ou para evitar que esse viver para o ensaio e para a aventura termine por criar o caos, a partir da confusão de tantas e tão contraditórias faculdades, é preciso, entretanto, uma outra técnica: o cultivo de si (*Selbstzucht*). Este cultivo de si é um autodomínio e disciplina[72], uma relação agonística consigo mesmo, onde as faculdades antagônicas não são misturadas ou conciliadas, mas distanciadas, hierarquizadas, separadas sem ser incompatibilizadas. Com isto a batalha entre elas não cessa, o que as poderia obstruir ou destruir. A inimizade, mesmo a interna, tem valor[73]: ela fortalece os combatentes, ela estimula a vida. Portanto, essa capacidade organizadora do instinto, "este excedente de forças plásticas, regeneradoras, conformadoras e restauradoras, que é justamente o sinal da grande saúde"[74], é o que permite a Nietzsche retornar dos desvios e vias secundárias para sua verdadeira tarefa. É também o que torna possível uma ordenação hierárquica, transformando-lhe em uma medida e em um princípio seletivo. Como tal, seu instinto vai permitir o desenvolvimento de uma arte de autoconservação[75] (*Kunst der Selbsterhaltung*) e de autodefesa (*Selbstvertheidigung*): o gosto (*Geschmack*).

> "Seu imperativo não só ordena dizer Não ali onde o Sim representaria um 'desinteresse' (*Selbstlosigkeit*), como também *dizer Não o menos possível*. Separar-se, afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário. A razão (*Vernunft*)

---

[67] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §7.
[68] *Ecce Homo*, Considerações Extemporâneas, §3.
[69] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §7.
[70] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §9.
[71] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §4.
[72] *Ibidem*.
[73] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como contranatureza, §3.
[74] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §4.
[75] "Conservación y aumento caracterizan los rasgos fundamentales de la vida, los cuales se pertenecen mutuamente dentro de sí. A la esencia de la vida le toca el querer crecer, el aumento. Toda conservación de vida se encuentra al servicio del aumento de vida. Toda vida que se limita únicamente a la mera conservación es ya una decadencia". Heidegger, Martin. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". In: *Caminos de bosque*, p. 11.

> nisso é que os gastos defensivos, incluindo os muito pequenos, tornando-se hábito e regra levam a um empobrecimento extraordinário e completamente supérfluo. Nossos *grandes* gastos são os gastos pequenos e muito freqüentes. O rechaçar, o não-deixar-acercar-se às coisas, é um gasto – não haja engano nisto –, uma força *desperdiçada* em finalidades negativas. Simplesmente pela necessidade constante de se defender pode-se chegar a tornar-se tão débil que já não se possa defender [...] Outra esperteza (*Klugheit*) e autodefesa consiste em *reagir com a menor freqüência possível* e subtrair-se a situações e relações em que se estaria condenado a como que suspender a própria 'liberdade', a própria iniciativa, e a tornar-se um mero reagente"[76].

A partir do cultivo de si e da ordenação hierárquica e do gosto engendrados por ele, o homem bem logrado só vai encontrar sabor naquilo que lhe é compatível, cessando seu agrado e prazer onde a medida do compatível é ultrapassada. Deste modo, ele vai reagir lentamente, com cautela e orgulho, aos estímulos externos, examinando cuidadosamente os que dele se aproximam, ao invés de ir ao seu encontro. Ele não responde a qualquer um, não concede facilmente este privilégio. Pois, estando sempre em sua própria companhia, ele honra ao ligar seu nome a pessoas e causas, seja para defender ou atacar.

A partir da dinâmica da vontade de potência, percebe-se como as práticas do amor-próprio (*Selbstsucht*) e do cultivo de si (*Selbstzucht*) são complementares e inseparáveis. A vontade quer a si mesma, quer se auto-superar, e então entra em combate com outras para provar-se com mais potência. A dinâmica auto-referida da vontade é o que enseja o amor-próprio: esta preocupação central consigo mesmo, este auto-afirmar-se e busca pelo incremento da própria força vital. Ora, o amor-próprio, tal como a vontade que se quer, conduz à relação agonística tanto com os "outros" quanto "consigo mesmo" (coisas que se confundem, na medida que toda "unidade" é composta pela inter-relação de uma pluralidade e que, por outro lado, tudo está em relação, já que tudo o que existe é vontade de potência). É justamente nesta relação agonística por mais potência que se encontra o cultivo de si. Por sua vez, o combate entre diversos *quanta* leva cada um à auto-afirmação, à preocupação consigo mesmo no intuito de se conservar e/ou expandir. O auto-afirmar-se já é uma vitória, pois é a superação dos inimigos "internos", assim como a afirmação do todo através de si é uma superação dos adversários "externos" – em ambos os casos, uma auto-superação (*Selbstüberwindung*). Desta feita, é o cultivo de si que conduz ao amor-

---

[76] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §8.

próprio. Dito de forma rigorosa, um não é a causa do outro; eles ocorrem simultaneamente na efetivação dos instintos.

Este longo trabalho do instinto sobre si não necessariamente precisa ser consciente. Por vezes, é mesmo prejudicial que o seja. Em determinados casos, quando "a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapassa em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que se perceber *com* essa tarefa"[77]. Este é o caso de Nietzsche. Para a *sua* tarefa, a tarefa da transvaloração dos valores (*Umwerthung der Werthe*), eram necessárias mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo. Descobrir-se com esta tarefa de primeira ordem, que nenhum homem poderia imitar ou repetir, com esta responsabilidade por todos os milênios, antes que seu instinto tivesse ordenado todas as suas faculdades em sua perfeição última, poderia ser esmagador. Assim, pois, o conhecimento de si antes da hora seria uma fórmula para a destruição. Já o esquecer-se, o malentender-se, o empequenecer-se, o estreitar-se , o mediocrizar-se tornam-se a própria razão. "É preciso manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos"[78]. No seu caso, o amor-próprio, a suprema tutela de seu instinto, soube preservá-lo, ou seja, impediu-o de suspeitar ou pressentir o que crescia nele. O conhecimento de si, deste modo, fica subordinado ao cuidado de si. O que Nietzsche veio-a-ser não foi fruto de um empenho, de uma luta para atingir um objetivo conhecido de antemão, mas, de certa forma, fruto de uma espontaneidade, de um trabalho inconsciente do instinto. Este segredo manteve-se ao menos até o momento em que suas faculdades por fim se encontraram maduras e prontas e ele pôde se converter em senhor de si mesmo.

Contudo, quando o conhecimento de si é constituído em seus textos autobiográficos, aquele cuidado inconsciente é problematizado e retomado na superfície da consciência. Ao reconhecer-se como produto dos instintos, isto é, como vontade de potência, Nietzsche passa a relacionar-se consigo mesmo por meio deste conceito, desenvolvendo práticas refletidas e voluntárias – ainda que, segundo sua concepção, nada disso tenha sido deliberado, sendo antes o produto necessário da efetivação de seus instintos. Este reconhecimento e prática de si está inteiramente coerente com a dinâmica da *Wille zur Macht*: ao assumir-se e querer-se como vontade de potência, ele supera a si mesmo, pois

[77] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §9.

quer a si mesmo no mesmo sentido em que a vontade de potência quer a si mesma[79]. Desta forma, Nietzsche passa a confrontar-se consigo e com os outros, a valorar, sentir, agir e pensar a partir desta nova perspectiva. Ou seja, ele passa a relacionar-se conscientemente de modo agonístico na luta por mais potência. Ao tomar o caminho direto e não enviesado, o que só é permitido aos fortes, ele leva vantagem sobre as outras perspectivas mais fracas, desmontando e expondo suas táticas covardes, ganhando a precedência.

A partir disto, é possível interpretar de outra maneira a famosa afirmação de Nietzsche: "a filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas"[80]. Ora, tal afirmação não faz sentido apenas no contexto determinista da relação entre saúde e filosofia, como Nietzsche explora no prefácio de 1886 a *A Gaia Ciência* (sobretudo §2). Tomando-a como "vida voluntária", a filosofia que é entendida e vivida por Nietzsche remete a uma vida filosófica semelhante à dos gregos antigos, que "aquilo que aprendiam queriam logo viver"[81]. Se o pensamento de Nietzsche modificou-se diversas vezes devido às metamorfoses de sua saúde e de suas experiências, Nietzsche também viveu sua vida em um processo de autotransformação pelo pensamento, utilizando a filosofia como uma prática existencial. Todo este processo está presente em suas autobiografias, que são, pois, simultaneamente, um conhecimento e um cuidado de si. Elas configuram-se, assim, como requisito e parte da realização da tarefa de sua vida.

Com isto tocamos no quarto e último aspecto ético da relação consigo que Nietzsche desenvolveu: sua *teleologia*. O que Nietzsche buscava ao modificar-se? Em que ele queria

---

[78] Ibidem.

[79] Mais uma vez seguimos parcialmente a interpretação de Heidegger (*op. cit.*, p. 23). Segundo o autor: "El hombre antiguo se llama antiguo en la metafísica de Nietzsche, porque si bien su esencia está determinada por la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente, él no ha experimentado ni asumido la voluntad de poder como tal rasgo fundamental. El hombre que pasa por encima del hombre antiguo, asume la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente en su propio querer y, de esta manera, se quiere a sí mismo en el sentido de la voluntad de poder".

[80] *Ecce Homo*, Prefácio, §3.

[81] *A filosofia na época trágica dos gregos*, §1. O tema de uma vida filosófica, relacionado à crítica da filosofia acadêmica como uma erudição inútil, é retomado diversas vezes nas *Considerações Extemporâneas* e também segue em *Humano, Demasiado Humano I* e *II*, *Aurora* e *A Gaia Ciência* na forma de uma estética da existência, considerando a própria vida como uma obra de arte. Neste último caso, segundo Gérard Lebrun, teria ocorrido uma conversão de Nietzsche ao classicismo, devido à influência das leituras de Goethe (cf. "Quem é Dioniso?" In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte: UFMG, vol. XXVI, n.74-75, 1985, pp. 39-66). Não há como negar aqui uma aproximação entre Nietzsche e o pensamento de Foucault no final de sua vida, como se pode ver nesta passagem: "Para mim o trabalho intelectual está ligado a isso que você define como uma forma de esteticismo – eu entendo isso como a transformação de si [...] Essa transformação de si pelo seu próprio saber é, creio, algo bem próximo da experiência estética" ("Uma entrevista com Michel Foucault". In: *Verve – Revista do Nu-Sol*. São Paulo, n. 5, maio de 2004, pp. 255-256).

converter-se ao aumentar desmedidamente sua força vital? Surge aqui um problema, já que a resposta é redundante: ao trabalhar sobre sua força vital, ele queria apenas o acréscimo de sua força vital. Ou, o que é a mesma coisa, a vontade de potência quer a si mesma, quer mais potência para melhor se provar indefinidamente como vontade que controla as demais, não possuindo um fim último, um *telos*. Ao buscar apenas um aumento de si, a vontade liberta-se dos fins a que deveria perseguir – algo que não era ela mesma e que a subordinava[82]. Nietzsche afirma, em sua autobiografia: "'Querer' algo, 'aspirar' a algo, propor-se uma 'finalidade', um 'desejo' – nada disso conheço por experiência própria"[83]. Agora, em relação a todo e qualquer fim, a todo "tu deves" e a toda virtude, ele diz a si mesmo: "Antes eram *elas* [as virtudes] teus senhores; mas só podem ser teus instrumentos ao lado de outros instrumentos"[84]. Diante disto, todo fim-em-si, todo valor supremo perde seu sentido. A própria existência não tem um sentido último. Os valores e os fins são perspectivos e instaurados pelas vontades de potência apenas para sua própria conservação e aumento.

Mesmo a tarefa que Nietzsche julgou ser a de sua vida, ou que se fez carne e gênio nele, a transvaloração de todos os valores (*Umwerthung der alle Werthe*), está subordinada a isto. Vejamos: através de sua auto-experimentação, Nietzsche pôde vivenciar diversas saúdes e compreender como os valores estão ligados a determinadas formas de vida. A idéia de que existem valores-em-si perdeu com isso a sua validade. A verdadeira oposição não é a do bem e do mal, mas "a do instinto degenerado, que se volta contra a vida com subterrânea sede de vingança [...], e, nascida da plenitude, da abundância, uma fórmula da suprema afirmação, um dizer-sim sem reserva, mesmo ao sofrimento, mesmo à culpa, mesmo a tudo o que é problemático e estranho na existência..."[85]. Questionando, a partir da perspectiva da vida, o valor deste que é considerado o valor-em-si, Nietzsche detecta que ele é baixo: foi engendrado por uma espécie degenerada e parasitária de homens – os

---

[82] Cf. Ferry, Luc. "O momento nietzscheano: o sujeito cindido e o advento da estética contemporânea". In: *Homo Aestheticus – a invenção do gosto na era democrática*. São Paulo: Ensaio, s/ data, pp. 217-8. Nesta passagem, Ferry discute a interpretação heideggeriana de Nietzsche. De fato, Heidegger observa em seu artigo: "La voluntad de poder no tiene su fundamento en un sentimiento de carencia, sino que es ella misma el fundamento de la vida más rica posible. Aquí, vida significa voluntad de voluntad" (*Op. cit.*, p. 15). Ainda neste sentido pode ser lida a passagem de Nietzsche: "Por fim amamos o próprio desejo, e não o desejado" (*Para além de bem e mal*, §175).

[83] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §9.

[84] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §6.

[85] *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §2.

homens bons, os sacerdotes[86]. Estes instituíram fraudulentamente um mundo ideal, supra-sensível e verdadeiro como um alento para suportar a existência, mas também como uma maneira disfarçada de depreciar a efetividade e como um artifício para alcançar obliquamente o predomínio na condução do itinerário humano. Por meio de sua moral antinatural, eles vingam-se da vida que não suportam, comprometendo o prosperar e o futuro da humanidade, colocando-a por inteiro em *décadence*[87]. Ao denunciar o Cristianismo como uma avaliação e um artifício dos fracos, Nietzsche suprime o solo através do qual se valorou nos dois últimos milênios.

Desmascarados os valores-em-si como atentados contra a vida, cumpre reverter a inversão dos valores operada pelos doentes[88]. Nietzsche procura, então, por tudo o que foi exilado pela moral, por tudo o que é estrangeiro e problemático na existência. Nessa sua andança pelo proibido, descobre que "os lados da existência recusados pelos cristãos e outros niilistas são até mesmo de ordem infinitamente superior, na hierarquia dos valores, do que tudo o que o instinto de *décadence* poderia aprovar, *chamar de bom*"[89]. E que, "se uma espécie-*décadence* de homem ascendeu à posição de espécie suprema, isso pode acontecer somente à custa da espécie contrária, a espécie forte e segura da vida. Se o animal de rebanho resplende no brilho da virtude mais pura, o homem-exceção tem de ser rebaixado a homem mau"[90]. Nietzsche torna-se amigo dos maus, pois os homens de grandeza, aqueles que concebem a realidade como ela efetivamente é, os homens superiores e sobre-humanos em relação aos chamados bons, só poderão aparecer a estes como demônios.

Estes homens bem logrados devem então criar novos valores e fazer com que eles ganhem predomínio sobre os dos fracos. Não para que se tornem novos profetas ou fundadores de religiões, nem para que tenham seguidores, crentes ou discípulos – pois a

---

[86] Cf. *Ecce Homo*, Aurora, §2.

[87] Cf. *Ecce Homo*, Aurora, §2 e *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7.

[88] Os fracos criam seus valores a partir da inversão dos valores dos nobres, como uma reação a eles, e não por uma abundância ou iniciativa próprias (cf *Genealogia da Moral*, I).

[89] *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §2. Ainda sobre este aspecto da transvaloração dos valores enquanto uma reversão da inversão dos valores operada pelos fracos, cf. *Ecce Homo*, Aurora, §1: "*Onde* busca o seu criador aquela nova manhã, aquele delicado e até aqui desconhecido rubor com que um novo dia romperá? Em uma *transvaloração de todos os valores*, em um desprender-se de todos os valores morais, em um confiar e dizer Sim a tudo o que até aqui foi proibido, desprezado, maldito. Este livro [Aurora] *que diz Sim* derrama sua luz, seu amor, sua ternura sobre coisas apenas ruins, ele lhes devolve 'a alma', a boa consciência, o elevado direito e *privilégio* à existência".

[90] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §5.

forma como enxergam a existência é um privilégio e eles não o devem conceder facilmente a qualquer um –, mas para que possam dar vazão à sua força transbordante, ao seu instinto, e reordenar hierarquicamente a existência. Se é a vida que avalia através de nós quando instauramos valores[91], então é preciso que os fortes tomem a própria vida como o princípio de uma nova tábua. Ou, o que é a mesma coisa, se é da vontade de potência que surgem os valores, se é ela que suporta e guia toda valoração, então, ao ser reconhecida e, por conseguinte, querida como tal, ela deve ser o princípio da transvaloração de todos os valores anteriores[92]. Somente assim torna-se possível a *grande política*, esta guerra dos espíritos para moldar a sociedade, mandando pelos ares as velhas formações de poder e reconstruindo a partir de uma perspectiva mais forte as instituições sociais, educacionais e políticas[93]. Esta nova ordem permite uma supressão dos obstáculos que entravam a expansão da potência, desata os laços que impediam uma luta franca e aberta, sem dissimulações, criando as condições necessárias para a liberação das forças vitais ascendentes. Permite aquilo que Nietzsche chamou de "liberdade da vontade" – e por isto não se deve entender a possibilidade do livre-arbítrio, da livre decisão perante o mundo, mas uma liberdade do instinto forte efetivar-se e, através da luta, vencer resistências e impor uma forma, uma direção convergente aos demais instintos, homens, povos e demais configurações de potência[94]. "Liberdade da vontade" é o sentimento de superioridade de quem manda em relação a quem obedece, sendo tanto maior quanto mais fortes forem os oponentes.

Não há, contudo, um estado último ao qual o homem, a sociedade ou o mundo devam almejar e procurar alcançar. Na medida em que "a vida, em suas funções básicas, atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo"[95], que seu caráter natural são a luta e a transformação, buscar dar fim a isto é buscar dar fim à própria vida. Não há um termo

---

[91] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como contranatureza, §5.

[92] Cf. *A Gaia Ciência*, §374 e Heidegger, Martin. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", *op. cit.*, p. 12. Não que com isto se constitua um novo fundamento absoluto para toda valoração. A valoração continua sendo perspectiva, dependo da relação que os muitos *quanta* de potência estabelecem instantaneamente entre si. Assim, só a alguns este modo de valoração é permitido, isto é, apenas aos relacionalmente fortes, como Nietzsche.

[93] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1 e *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10: "Todas as questões da política, da ordem social, da educação foram falsificadas pela base e pelo fundamento por se tomarem os homens mais perniciosos por grandes homens – por aprenderem a desprezar as 'pequenas' coisas, quer dizer, as disposições fundamentais da própria vida...".

[94] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §38 e *Genealogia da Moral*, II, §17 e 18.

[95] *Genealogia da Moral*, I, §11.

final, não há trégua. De qualquer modo, não haveria outra escolha: mesmo quem procura se furtar à luta está desenvolvendo uma tática de luta, a dos fracos, que não têm potência suficiente para um enfrentamento aberto. Aquele que se detém na autoconservação, que não procura mais um acréscimo, é já um *décadent*. O que se pode querer, unicamente, é uma intensificação desta vida, afirmando-a tal como ela é, inclusive em sua total falta de sentido, e jogando o seu jogo, participando deste combate infindo por mais potência. E nem mesmo isto é um objetivo a atingir, pois se trata simplesmente do caráter intrínseco, da dinâmica própria e espontânea dos instintos e da vida. A busca pelo aumento desmedido das forças vitais não possui uma meta a alcançar nem uma finalidade a realizar.

Como se pode ver, portanto, a relação de si para consigo de Nietzsche *não* se guia, ao menos em uma primeira instância, por critérios estéticos, como muitos consideram. Nela não se busca uma medida e controle dos impulsos, ou a constituição de uma vida bela, mas uma intensificação excessiva e desmedida dos instintos superiores, aqueles considerados saudáveis e ativos. É, antes de tudo, um cuidado médico de si, e, tal como nos dispositivos médicos que agem sobre o corpo biológico do homem e da população, o objetivo é uma expansão infinita das forças vitais. A própria estética é considerada como "uma fisiologia aplicada"[96]. O belo e o feio não existem em si, mas somente como sintomas de certos estados estéticos mais ou menos úteis ao desenvolvimento e à intensificação da vida: "Uma experiência imemorial prova-nos que, do ponto de vista estético, o que nos desagrada instintivamente revela-se nocivo e perigoso para o homem, profundamente suspeito. [...] Assim, o belo se situa na categoria geral dos valores biológicos do útil, do benéfico, do que aumenta a vida..."[97]. Tal como outras avaliações, a beleza está relacionada ao tipo de homem que a realiza. Ela não é a mesma para um homem de rebanho, um fraco, e para um forte, um homem de exceção. Isto porque o que intensifica a vida de um pode ser insuportável para o outro, dependendo de sua saúde.

---

[96] Esta é a conhecida tese de *Nietzsche contra Wagner*. Este fisiologismo exagerado é desenvolvido por Nietzsche sobretudo em suas últimas obras, e, mais acentuadamente, no livro sobre Wagner. Para uma crítica a este respeito cf. Müller-Lauter, W. "*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6.

[97] Nietzsche *apud* Ferry, Luc, *op. cit.*, p. 248. A concepção de estética de Nietzsche e a relação que ele estabelece com a fisiologia, inclusive com o impulso sexual, é discutida por Ferry no capítulo que dedica ao filósofo em seu livro *Homo Aestheticus*. Infelizmente, o autor concentra grande parte de sua análise em aforismos do duvidoso livro póstumo *A vontade de potência* e outra parte em comentadores como Heidegger e Deleuze. Cf. sobre o mesmo assunto, *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um Extemporâneo, §20.

É preciso notar, entretanto, que o instinto, ou a vontade de potência, é também uma força plástica[98]: ele molda, impõe uma ordem, hierarquiza, dá uma direção convergente aos demais sobre os quais exerce seu domínio. Com isto, o trabalho sobre si do instinto confere um estilo à existência[99]. A relação de si para consigo de Nietzsche, neste caso, não deixa de ser uma estética (ou estilística) da existência – e no sentido mais amplo que Foucault confere ao termo, não de uma substituição da moral por critérios estéticos, mas de uma correspondência entre palavras e atos, enunciados e visibilidade da vida, enfim, entre uma problematização de si e a constituição da vida como obra a ser produzida. Aqui se faz ver um autodomínio, mas não para propiciar um controle dos impulsos, e sim para, através de uma relação agonística entre diferentes afetos, propiciar a expansão e a sobrepujança de uns em detrimento de outros.

Ao adotar esta posição de estímulo a determinados impulsos e ao confundir sua intensificação com o próprio fortalecimento da força vital, Nietzsche desloca a noção de instinto do uso tático que ele tinha no dispositivo disciplinar e no bio-regulamentador. Até então, os instintos eram pensados como algo patológico, uma força automática e involuntária, responsável pelas condutas perigosas e indesejáveis, as condutas fora da norma; ou como forças naturais inferiores que eram liberadas pela falta de uma instância superior de controle, resultante de um déficite de desenvolvimento físico e psíquico. De qualquer modo, eles representavam um perigo e deveriam ser contidos e submetidos a instâncias de controle, a poderes que os submetessem à norma. Mais do que isso e sobretudo, instinto era o conceito que permitia ao discurso médico-psiquiátrico transpor a transgressão da norma em características psicológicas do sujeito, patologizando a contestação e a diferença. Agora Nietzsche inverte essa relação: os instintos passam a ser positivamente avaliados e devendo ter sua intensidade fortalecida. Qualquer coisa que se oponha a isso é uma contranatureza e deve ser aniquilada. No seu trabalho sobre si de

---

[98] "Enquanto força eficiente, [a vontade de potência] é, pois, força plástica, criadora. É o que revela a própria expressão *Wille zur Macht*: o termo *Wille* entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo *machen*, fazer, produzir, formar, efetuar, criar. A vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais". (Marton, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 70).

[99] Este estilo não é estabelecido de uma vez por todas, já que a luta entre os diversos instintos nunca cessa e também porque, neste combate por mais potência, ao vencer resistências, a vontade de potência se auto-supera (*Selbstüberwind*), fazendo surgir novas formas.

intensificação da vida, ao buscar um fim ditado pelo próprio biopoder, Nietzsche joga o discurso médico-psiquiátrico contra a norma.

A partir desta sua posição, Nietzsche também se contrapõe ao duplo eixo em torno do qual a psiquiatria que lida com o conceito de instinto estabelece o que é *saúde* e *doença mental*. O primeiro eixo é o do voluntário-involuntário. Os atos conscientes e refletidos seriam saudáveis, ao passo que os automáticos e incontroláveis, que se contrapõem e vencem a força da consciência, seriam patológicos. Ora, para Nietzsche isso não faz mais sentido, já que ele *não* contrapõe a consciência ao instinto, considerando *todo* pensamento, sentimento e comportamento como fruto de sua efetivação, como resultado da dinâmica espontânea da vontade de potência. O segundo eixo refere-se aos comportamentos consonantes ou não com a norma, estando a saúde ao lado do primeiro caso. Como vimos, Nietzsche inverte esta relação, considerando tudo o que se opõe à expansão da força vital, à efetivação dos instintos, como uma contranatureza. A norma, ou a "eticidade dos costumes" (*Sittlichkeit der Sitte*), para usar um termo que lhe é caro[100], é algo que os fortes criaram e impuseram aos fracos, mas sem se submeterem a ela. Os fracos, contudo, procuram estendê-la a todos, mesmo aos seus criadores, como se eles não fossem fortes o bastante para rompê-la e destruí-la. Deste modo, os que à norma se dobram e a promovem são fracos, doentes. Não possuem a grandeza de força suficiente para submetê-la a si. Ao contrário dos verdadeiramente saudáveis, que, assim como a criaram, podem criar sempre outras novas, e, neste mesmo jogo, demoli-las.

---

[100] Sobre a "moralidade" ou "eticidade dos costumes", conforme a tradução que se der ao termo alemão *Sittlichkeit der Sitte* (cf. nota de Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 168), cf. *Genealogia da Moral*, Segunda Dissertação e *Aurora*, §9, 14 e 16.A eticidade dos costumes não é exatamente a mesma coisa que a normalização operada nos séculos XVIII e XIX, ainda que, de certo modo, possa a englobar. A eticidade dos costumes, como uma "camisa-de-força do social" (*Para a Genealogia da Moral*, II, §2), surge na pré-história humana, quando "algum bando de bestas loiras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. [...] Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas [...] – logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio *que vive*, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido 'sentido' em relação ao todo". A partir desse ato inaugural de violência e de sua reposição no tempo, ocorreu "a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável" (*Para a Genealogia da Moral*, II, §17). É nos primordios da vida em comunidade que, imposta por uma raça forte, surge a eticidade dos costumes, moldando os homens. Mas os fracos, através da rebelião dos escravos na moral, invertem os valores dominantes e buscam estender os costumes moralizados para todos, inclusive para a raça forte. Isto permite uma vida gregaria que garante para os débeis a sua segurança e que se volta vingativa contra as exceções. A normalização, tal como Focault a descreve, estaria inscrita neste segundo momento, quando os modernos, com seus costumes abrandados, promovem uma homogeneização dos homens (cf. *Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um estemporâneo, §37).

Neste novo espaço não-normalizado, a reflexão ética, desenvolvida por Nietzsche sob a forma médica, é articulada em seus textos autobiográficos a partir de três grandes pontos de problematização: o primeiro diz respeito à relação consigo mesmo, centrada na questão de sua doença e de sua dietética; a segunda refere-se à relação de si para com os outros, centrada no agonismo entre as formações instintuais; a terceira, por fim, diz respeito à relação de si para com a verdade, sob os moldes da utilidade biológica e da bufonaria.

3 a) relação de si para consigo

Os textos autobiográficos de Nietzsche, como já foi dito, constituem-se simultaneamente como um conhecimento e um cuidado de si, que se desenvolvem segundo a dinâmica relacional dos instintos. Ou seja, segundo a vontade de potência, uma vontade que quer a si mesma e que por isso luta por mais potência para melhor se provar como vontade que controla as demais. Este querer a si mesma é levado a cabo na autobiografia através daquilo que Nietzsche chamou de amor-próprio (*Selbstsucht*), e, mais especificamente, através da auto-afirmação da totalidade de sua vida. Neste sentido, Nietzsche chega a escrever, referindo-se ao seu *alter ego* Zaratustra, que é "a alma que mais ama a si mesma"[101], e também despreza a modéstia cristã, não poupando elogios a si, como se nota nos títulos dos capítulos de *Ecce Homo*[102]. A auto-afirmação faz parte da dinâmica auto-referida da vontade e é imprescindível e indissociável do aspecto relacional que permite o aumento da potência[103], já que é devido a ela que se busca incessantemente o combate com os demais instintos.

Ao voltar-se sobre sua vida para "transformar todo 'foi' em um 'assim o quis'" [104], tomando-a como a melhor que lhe poderia sair e não querendo nada diferente do que é,

---

[101] *Ecce Homo*, Assim falou Zaratustra, §6.

[102] Os títulos são: "Por que sou tão sábio" (*Warum ich so weise bin*), "Por que sou tão esperto" (*Warum ich so klug bin*), "Por que escrevo tão bons livros" (*Warum ich so gute Bücher schreibe*) e "Por que sou um destino" (*Warum ich ein Schicksal bin*).

[103] A este respeito é interessante observar o que Nietzsche declara sobre os gregos, nos quais reconhece explicitamente a vontade de potência como a dinâmica de seu instinto mais forte. Diz ele: "E com festas e artes também não se queria nada outro do que se sentir mais forte, mais belo, sempre mais perfeito – estes são os meios para glorificar a si próprio, os meios de intensificação da vontade de potência" (fragmento póstumo 24 [1] deoutubro-novembro de 1888, §9 – a *Versão de outubro*, primeira versão de *Ecce Homo*). É preciso lembrar ainda que, em *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §1, Nietzsche admite ter falsificado e criado ficiticiamente para si os gregos porque precisava da crença de não ser o único a ser e pensar como só ele fazia.

[104] *Ecce Homo*, Assim falou Zaratustra, §8.

Nietzsche precisa dar conta de algo que a princípio poderia contrariar sua força: a sua enfermidade. Para o saber médico da época, esta enfermidade, considerada uma herança paterna e que o levara à incapacidade econômica, era diagnosticada como um traço definitivo de degeneração. Deste modo, Nietzsche estaria condenado irremediavelmente à fraqueza física e psíquica, correndo o perigo iminente de desenvolver uma doença mental grave (o que muitos de seus contemporâneos acreditavam que já estava em curso, devido ao seu desajuste moral e social).

A questão da doença (e, mais amplamente, a do estado fisio-psicológico) era, portanto, um objeto importante de preocupação para esta autobiografia que buscava uma auto-afirmação. Ela constituiu-se, assim, em um dos pontos centrais de problematização. Como, afinal, justificá-la? Como convertê-la em sintoma ou processo de uma vida ascendente? E, a partir de seu cultivo de si (*Selbstzucht*), também se colocam as questões: como se relacionar com esta dura inimiga interna? Que lugar lhe atribuir na longa ordenação hierárquica de suas vivências?

Doença, sofrimento, solidão.

Em sua autobiografia, Nietzsche problematiza sua doença, e o sofrimento e a solidão que a acompanham, de modo que eles aparecem como um caminho até si, como uma condição para a relação não-normalizada que estabelece consigo mesmo. Mas a doença, o sofrimento e a solidão também aparecem como resultados dessa relação. E, como tais, são reativados no cuidado de si que se estabelece na escrita da própria autobiografia. A seguir, expomos primeiro como a doença é problematizada e como surge enquanto uma cura de seus desvios, enquanto uma condição libertadora. Logo em seguida, discutimos como a solidão, o sofrimento e a doença surgem como resultados e como são reativados nos textos autobiográficos, desafiando os mecanismos normalizadores.

Na problematização de sua doença, Nietzsche admite que ela estava ligada à má herança de seu pai[105] e ao esgotamento geral da força vital que ela proporcionava[106]. Contudo, ele reivindicava uma segunda hereditariedade, conferindo a ela uma saúde transbordante e a determinação dele no conjunto. Assim, apesar dos decréscimos

[105] *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §4.

momentâneos de potência, seu instinto não deixava de ser fundamentalmente saudável[107]. Este mesmo instinto teria sido o responsável por sua doença; doença que, simultaneamente, era uma cura[108]: cura de uma "ausência de si" (*Selbstlosigkeit*), de um total *desvio* (*Gesammt-Abirrung*) no qual se havia perdido por ignorância e juventude, e no qual depois permaneceu devido à letargia do "sentimento de dever"[109]. Este *desvio* era sua antiga esperança e dedicação à vocação (*Beruf*), representada pela cátedra de filologia em Basiléia, e ao romantismo, expresso pela música wagneriana[110]. A enfermidade o teria libertado lentamente dessas amarras, sem rupturas ou qualquer passo violento e chocante. Ela tornou possível um "'retorno a si': uma espécie de suprema cura!..."[111].

Nietzsche conta e faz da história de sua doença a história do seu caminho até si. Neste caminho foi preciso perder-se, afastar-se de si mesmo, para se encontrar em círculos mais amplos. Conforme seu depoimento, foi a doença que lhe permitiu enxergar, de modo retrospectivo, o perigo monstruoso pelo qual inconscientemente passou quando duvidou de sua tarefa e se desviou para um conformismo prematuro, acomodando-se na modesta existência de filólogo e aproximando-se da efeminação e desenervação da música romântica. O ver-se diante de tal perigo fê-lo estremecer e deixou-o cansado:

> "cansado de intolerável desilusão por tudo o que resta a nós, homens modernos, de entusiasmo, por tudo o que se desperdiça em todo lugar de força, trabalho, esperança, juventude, amor; cansado pelo nojo do que há de efeminado e fanaticamente indisciplinado nesse romantismo, de toda mendacidade idealista e seu amolecimento da consciência, que aqui mais uma vez triunfou sobre um dos mais bravos [Wagner, que se converteu ao cristianismo]; cansado, enfim, e não em último lugar, pelo desgosto de uma inexorável premonição – de que eu, depois dessa desilusão, esteja condenado a desconfiar mais profundamente, a desprezar mais profundamente, a estar mais profundamente sozinho"[112].

Desde então, doente e cansado, solitário e maldosamente desconfiado de si, Nietzsche, segundo seu relato, tomou partido, não sem desgosto, contra si, e passou a odiar tudo o que até então acreditara e amara, a odiar seu próprio amor. Constituiu uma dura

---

[106] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1.
[107] Cf. *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, §2.
[108] Cf. *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §4 e *Humano, Demasiado Humano II*, Prólogo, §2.
[109] Cf. *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §4.
[110] Cf. *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §3.
[111] *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §4.
[112] *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, §3.

autodisciplina para livrar-se de tudo o que considerava doente[113]. Através dela, desenvolveu uma suspeita ilimitada ao que lhe era próximo, experimentando com isso os calafrios e angústias do isolamento, o sofrimento ao qual está condenado todo aquele que possui uma incondicional diferença de olhar[114]. Esta suspeita, que não deixa de ser também uma doença[115], levou-o a um desejo de estrangeiro, a uma andança e curiosidade por toda espécie de estranheza, a uma má vontade contra todo firmar-se. Mesmo com a solidão o rodeando, ameaçadora e sufocante, ele prosseguiu, intranqüilo e sem rumo, procurando pelo proibido e com interrogações perigosas[116].

Foi a lenta, longa e grande dor de sua doença que lhe possibilitou a libertação do espírito, aquilo a que Nietzsche chamou de "grande livramento"[117]. Tal dor, como mestra que ensina a grande suspeita, "obriga-nos a descermos à nossa última profundeza e a tirarmos de nós toda confiança, tudo o que há de bondoso, adulador, brando, mediano, e em que talvez tivéssemos posto nossa humanidade"[118]. Segundo Nietzsche, se tal dor não "melhora", ela aprofunda. Aprofunda o orgulho que opomos a ela, ao recusarmos suas consoladoras conclusões (como a do pessimismo romântico, que, de modo anticientífico, "infla e interpreta experiências pessoais isoladas como juízos universais, e mesmo como condenações do universo"[119]), tomando o partido da vida através da gratidão. Aprofunda o autodomínio, quando optamos por nos refugiarmos dela no nada, no nirvana, no abandonar-se, esquecer-se, extinguir-se. Aprofunda também a curiosidade, "a vontade de perguntar

---

[113] Cf. *O caso Wagner*, Prólogo.

[114] Segundo Nietzsche, teria sido esta solidão e sofrimento que o levara a falsificar e criar ficticiamente para si homens com os quais tivesse parentesco e igualdade de olho e desejo, com os quais pudesse repousar na confiança da amizade e compartilhar uma cegueira sem suspeita e pontos de interrogação. Para sua cura e auto-restabelecimento era premente a crença de não ser o único a ser e ver assim. Então fechou os olhos e enganou-se quanto a Schopenhauer e Wagner, quanto aos alemães e aos gregos. Também inventou os "espíritos livres", que não existiam e não existem, mas dos quais precisava como bravos companheiros e fantasmas, como uma indenização pela falta de amigos, e que lhe possibilitavam permanecer de bom trato em meio aos maus tratos (doença, isolamento, estrangeiro, acedia, inatividade). Cf. *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §1 e 2.

[115] Cf. *A Gaia Ciência*, Prefácio, §4.

[116] Cf. *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §3: " 'Não se pode desvirar *todos* os valores? E bom é talvez mau? E Deus apenas uma invenção e refinamento do diabo? É talvez tudo, no último fundo, falso? E se somos os enganados, não somos por isso mesmo também enganadores? Não *temos* de ser também enganadores?'"

[117] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §3.

[118] *A Gaia Ciência*, Prefácio, §3.

[119] *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, §5.

mais, mais a fundo, com mais rigor, com mais dureza, com mais maldade, com mais quietude do que até então se havia perguntado"[120].

Mesmo dizendo não saber então o que se passava, neste seu isolamento doentio e nesta dureza para consigo, nesta sua agitação e errância, Nietzsche experimentava um regozijo interior, onde se denunciava uma enigmática vitória, que desconhecia sobre o quê ou sobre quem. Havia nisto tudo apenas uma certeza instintiva sobre o que nesse tempo era necessário, uma decisão inflexível do instinto pelo fim daquele ceder e confundir-se com outros. Essa energia para isolar-se e dissociar-se de condições habituais, esta coação contra si, era uma espécie de *autodeterminação médica*[121] para sair de todo seu "até agora" e ingressar em um novo clima da alma, em uma nova dietética e em uma nova disciplina que permitiam ao espírito correr mais longe, voar mais alto e ir mais além[122].

Depois do deserto desses anos de ensaio – "pois ele é intranqüilo e sem rumo em seu caminho como em um deserto"[123] –, ainda doente, mas já convalescendo, Nietzsche entrou em um longo estado intermediário, em um terceiro termo entre a plenitude da saúde e a enfermidade, onde se ligaram a curiosidade e um delicado desprezo. Sua vida passou a desenvolver-se fora das cadeias do amor e do ódio, da afirmação e da negação. Buscou um *minimum* de vida, um desacorrentamento de todos os anseios mais grosseiros, uma independência em meio a toda espécie de desfavor externo, ao lado do orgulho de poder viver sob esse desfavor. Sentiu-se livre, tal como aquele que vê uma descomunal multiplicidade abaixo de si, que vê as coisas do alto e de longe. Se, vez por outra, esquivo, aproximava-se, era apenas para falar de coisas que nada lhe importavam, mas como se algo lhe importasse. Dando-se por saudável, maldoso e sereno, falando como se não sofresse e passasse privação, tomou para si "a tarefa de defender a vida *contra* a dor e podar todas as conclusões que, da dor, da desilusão, do fastio, do isolamento e de outros terrenos pantanosos, costumam brotar, iguais a venenosas esponjas"[124]. Mesmo com algo de cinismo, essa guerra que travou consigo contra o pessimismo do cansaço de viver, essa tenaz vontade de saúde e de vida, conduziu-o no caminho correto da convalescença[125].

---

[120] *A Gaia Ciência*, Prefácio, §3.
[121] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §2 e *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, §5.
[122] Cf. *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, §5.
[123] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §3.
[124] *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, §5.
[125] Cf. *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §4 e *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, §5.

Um passo adiante nesta trilha e voltou a aproximar-se da vida, ainda que de modo lento, recalcitrante e desconfiado. Soprou sobre ele o vento do degelo, como uma vitória sobre aquele longo inverno, aquela longa e terrível pressão à qual resistiu com paciência, rigor, frio, sem submissão, mas também sem esperança. Após esse ensombrecimento e resignação do espírito, no júbilo da força que se recuperava, ele voltou a ter esperança de saúde, e então derramou seu agradecimento, o agradecimento do convalescente, para quem a cura era o inesperado[126]. Tornou-se "mais suscetível, mais maligno, com seu gosto mais delicado para a alegria, com uma língua mais terna para todas as coisas boas, com sentidos mais alvoroçados, com uma segunda inocência mais perigosa na alegria, mais infantil ao mesmo tempo, e cem vezes mais refinado que tudo o que já se foi antes"[127]. Seu sentimento e simpatia adquiriram novamente profundeza e sentiu-se como se somente agora seus olhos se abrissem para o perto: as coisas próximas lhe pareceram mudadas, ficou mais quente e amarelo ao seu redor. Desta lenta volta de sua saúde, deste "receitar-se a saúde mesma apenas em pequenas doses"[128], resultou uma grande gratidão e uma radical cura contra todo o pessimismo romântico.

Somente neste tempo, após estar longamente fora de si, Nietzsche pôde ver a si mesmo e, grato a sua andança, dureza e estranhamento de si, ainda sob as súbitas luzes de uma saúde mutável, cheia de recaídas, começou a desvendar o enigma daquela vitória, daquele grande livramento. Ousou perguntar-se então sobre o porquê de sua solidão e o porquê da renúncia a tudo o que venerava e à própria veneração. Ouviu, como resposta a si mesmo, que era preciso tornar-se senhor sobre si e sobre suas próprias virtudes, transformando-as em instrumentos para seus fins superiores. Ouviu também que devia aprender o perspectivístico de toda estimativa de valor, a parte de estupidez referente a valores opostos, a injustiça, indissociável da vida, de todo pró e todo contra. Por fim, que devia ver com seus próprios olhos o problema da ordenação hierárquica, e como potência e direito e envergadura das perspectivas crescem juntos em altura[129].

Foi então no grande verão, no meio-dia de sua vida, que percebeu como que sua tarefa havia reinado sobre seu destino, ainda antes que a tivesse colhido no olho e sabido

---

[126] Cf. *A Gaia Ciência*, Prefácio, §1.
[127] *A Gaia Ciência*, Prefácio, §4.
[128] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §5.
[129] Cf. *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §6.

seu nome. Para o seu problema, o problema da ordenação hierárquica, que posteriormente resultaria na transvaloração dos valores, eram necessários todos esses desvios e preparativos, era preciso experimentar em si "os estados mais múltiplos e contraditórios de indigência e felicidade na alma e no corpo, como aventureiro e circunavegador daquele mundo interior que se chama 'homem', como medidor daquele 'superior' e 'um-sobre-o-outro' que igualmente se chama 'homem'", e enfim poder dizer: " 'Eis aqui – um *novo* problema! Eis aqui uma longa escada, em cujos degraus nós mesmos nos sentamos e subimos – que nós mesmos uma vez *fomos*! Eis aqui um superior, um mais profundo, um abaixo-de-nós, uma descomunal, longa ordenação hierárquica, que *nós vemos*: eis aqui – *nosso* problema!"[130].

Ao problematizar sua doença como a resposta de sua tarefa quando tentou duvidar dos seus direitos a ela, procurando em algum ponto tornar as coisas mais fáceis para si, enfim, como um meio para o trazer de volta de seus *desvios*, um meio para *curá-lo*, Nietzsche opera uma inversão. Para melhor compreendê-la, é preciso atentar para os termos utilizados: o que Nietzsche considera como *desvio*[131]? Além do romantismo sob sua face wagneriana, ele considera como tal a vocação (*Beruf*)[132]. A vocação é a versão sagrada da utilidade econômica, criada pela ética protestante[133]. A utilidade econômica foi, entretanto, secularizada, e a ciência médica-psiquiátrica a converteu em *norma*, em torno da qual ela gira. Assim, Nietzsche chama um dos pilares da normalização, a utilidade econômica, de desvio. Mas do que a *norma* pode ser um *desvio*? Evidentemente, não da norma mesma. O

---

[130] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §7.

[131] A palavra utilizada por Nietzsche é (*eine*) *Abirrung* (cf. *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §3). Como substantivo feminino, a tradução correta é "desvio" ou, como uma alternativa que deixa clara a sua conotação médica, "aberração". Esta palavra não deve ser traduzida por "extravio", como o fez Sánchez Pascoal, pois esta é a tradução de (*ein*) *Abirrung*, ou seja, desta palavra enquanto substantivo masculino.

[132] Cf. *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §3: "[...] eu percebi um total desvio (*eine Gesammit-Abirrung*) de meu instinto, do qual um desacerto particular, fosse ele Wagner ou a cátedra de Basiléia, era apenas um sinal. [...] Então adivinhei também pela primeira vez a conexão existente entre uma atividade eleita contra os próprios instintos, isso a que se chama "vocação" (*Beruf*), e que é a coisa a que menos estamos chamados (*berufen*) – e aquela imperiosa necessidade de adormecimento do sentimento de vazio e de fome através de uma arte narcótica – por exemplo, através da arte de Wagner. Olhando em torno com maior cuidado, descobri que um grande número de jovens se encontra nesse mesmo estado de miséria: uma primeira contranatureza provoca formalmente uma segunda. Na Alemanha, no 'Reich', para falar inequivocamente, não são poucos os condenados a decidir-se prematuramente e que logo, sob um peso de que não podem se desvencilhar, perecem por cansaço... Estes anseiam por Wagner como por *ópio* – esquecem-se e evadem-se de si mesmos por um instante..."

[133] Cf. Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, cap. 3: "A concepção de vocação de Lutero; Tarefa de investigação".

desvio ao qual Nietzsche se refere é um *desvio em relação a si*. Em uma carta de 14 de dezembro de 1887 a Karl Fuchs, isto fica muito bem esclarecido:

> "Na Alemanha reclama-se muito de minhas 'excentricidades'. No entanto, uma vez que não se sabe onde está meu centro, dificilmente se alcançará a verdade sobre onde e quando eu fui, até agora, 'excêntrico'. Por exemplo, quando eu era filólogo, estava *fora* do meu centro (o que não significa, felizmente, de forma alguma, que eu tenha sido um mau filólogo). Da mesma maneira, parece-me hoje uma excentricidade ter sido um wagneriano. Foi uma experiência extremamente perigosa. Agora que *não* morri por causa desta experiência, sei também que *sentido* ela teve para mim: foi a mais forte prova para o meu caráter. Paulatinamente, o que é mais íntimo e profundo em nós acaba nos disciplinando e nos reconduzindo à unidade; aquela *paixão* para a qual, durante longo tempo, não dispúnhamos de um nome nos salva de toda digressão e dispersão, aquela *tarefa* da qual somos o missionário involuntário"[134].

Há aqui uma clara recusa da norma como *seu* centro ou como centro de onde irradiam as individualidades. Afinal, na sociedade normalizadora, as individualidades são construídas e tanto mais marcadas quanto maiores forem seus desvios. Para Nietzsche, a homogeneização é que é um desvio, uma verdadeira doença, pois impede as individualidades de se desenvolverem, os instintos de se efetivarem. Daí que o trato com os homens que conheceu lhe parecesse insuportável. Pois todos eram instrumentos e objetos de normalização, todos eram homogeneizadores e homogeneizados. Em seus termos, eram homens de rebanho, que se voltavam furiosos contra as exceções, que julgavam perigosas. Aquele que decide corajosamente por si, deste modo, só poderia esperar a solidão e o desfavor de todos os que lhe cercavam. De certa forma, a solidão convertia-se em refúgio e lar dessas almas nobres. Foi isto que levou Nietzsche a afirmar: "Também *sofrer* com a solidão é uma objeção [contra um homem, tanto quanto contra sua obra] – sempre sofri somente com a 'multidão'..."[135].

A Solidão

A solidão é o que lhe permite escapar à normalização e desenvolver uma nova relação consigo mesmo, que lhe possibilita tornar-se o que se é; simultaneamente, é também o produto desta nova relação. No primeiro caso, ela furta Nietzsche dos ideais dominantes, impostos a todos, e evita a infinidade de pequenas investidas do poder

[134] Carta citada por Ferraz, M. C. F., *op. cit.*, p. 51.
[135] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10.

normalizador, para as quais teria sempre que dizer não, desperdiçando defensivamente suas forças. Ela constitui-se, assim, como um lugar à parte, onde é possível distinguir-se dos seus contemporâneos, assumir valores e perspectivas contrastantes aos de seu tempo, e, através desta distância, assegurar a limpidez do olhar que examina sua época. Enfim, a solidão propicia a diferença. Mas também a acolhe, pois nela está-se livre dos mecanismos de correção, das múltiplas coerções que se impõem sobre aqueles que fogem aos padrões estabelecidos. Seu refúgio permite um restabelecimento do convívio com os outros homens, além do isolamento necessário para a recuperação das próprias enfermidades. Por isso, Nietzsche afirma: "Tenho necessidade de solidão, quero dizer, convalescença, retorno a mim, respiração de um ar livre, leve, lúdico..."[136]. À parte de qualquer interferência exterior, ela abre espaço para um reencontro e uma nova relação de Nietzsche consigo mesmo, oferecendo-lhe a tranqüilidade e a distensão temporal suficientes para dar forma à própria existência.

Por outro lado, nesta nova relação de Nietzsche, baseada na dinâmica da vontade de potência e, por conseguinte, no amor-próprio, a solidão é um resultado, já que o que se ama é, antes de tudo, a si mesmo. Sendo primordialmente uma dinâmica auto-referida, ela vive de si. Diz Nietzsche, através de seu Zaratustra: "Vivo de minha própria luz, sorvo de novo em mim as chamas que de mim saem"[137]. Mesmo não se bastando, pois esta dinâmica, para se satisfazer, requer ainda uma relação com os outros, ela promove a si mesma como foco de seu funcionamento, desprezando sentimentos "desinteressados", como o amor ao próximo, a compaixão, etc. De fato, tais sentimentos, como toda relação que se estabelece com os outros, já seriam secretamente guiados por essa auto-referência central. É assim que, mesmo quando estabelece contato com os demais, ela não deixa de ser uma relação solitária. Há diversos exemplos disso. Primeiro, no caso dos fortes, quando se dirigem aos homens, não é por uma necessidade, mas por um esbanjamento, pelo efetivar-se de uma força irresistível, podendo viver, se lhes fosse possível a escolha, satisfeitos como ermitões. Segundo, nos casos de amizade[138], ela não é duradoura nem deixa de ser uma relação

---

[136] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §8.

[137] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §7. Nesta passagem, Nietzsche cita a passagem de seu *Zaratustra* intitulada "O canto noturno", que chegou a nomear originalmente "O canto da solidão".

[138] Sobre a amizade, cf. Cragnolini, Mónica. "Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philía* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*". In *Perspectivas Nietzscheanas*. Ano VII, n. 5-6, outubro de 1998, pp. 87-106.

agonística pois, mesmo que ela indique uma aglutinação de forças ("Se queremos ter um amigo, devemos também querer guerrear por ele"[139]), ela também exige uma contraposição ("No amigo, deve-se ainda honrar o inimigo"[140]). Seguindo a dinâmica da vontade de potência, é preciso desprezar justamente o que se ama e une, já que, fora do embate, não há intensificação de potência. E é justamente isso o que se deve prezar no inimigo: o que separa e opõe, aquilo que possibilita a sua expansão[141]. Relação amor-ódio, a amizade é um encontro efêmero, lugar em que as vontades de potência, em seu duplo aspecto de forças aglutinadoras-desagregadoras, entram em uma confluência tensa[142], que, devido à sua incessante mutação, não pode perdurar. Terceiro, como a relação se dá apenas entre semelhantes, no caso de Nietzsche, entre astros solares, não há relação possível, pois cada um segue friamente a sua órbita particular, a sua vontade inexorável, abraçando seu próprio destino[143]. Neste seu caminho próprio, não encontra ninguém, ninguém pode ou vem auxiliá-lo em seu empreendimento, pois "perigos, acasos, maldades e tempestades, tudo quanto o assalta deve ser ele próprio a superá-los. É que o seu caminho reside nele mesmo naturalmente, a amargura e o desdém estão também nele mesmo", e os outros, inclusive seus amigos, jamais poderão estar neste lugar, nem mesmo ir aonde ele vai[144]. Por fim, mesmo com os discípulos e crentes, estas figuras noturnas que precisam de luz alheia, não é possível um trato menos só. Isto porque o falar (e escrever) de Nietzsche não se dá para buscar seguidores ou discípulos[145]; é um falar por excesso, por transbordar sabedoria. Aqueles que o recebem, contudo, por não compartilharem suas experiências, não podem lhe

---

[139] *Assim falava Zaratustra*, I, "Do amigo".
[140] *Assim falava Zaratustra*, I, "Do amigo".
[141] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §4: "O homem do conhecimento precisa não somente amar seus inimigos, precisa também poder odiar seus amigos".
[142] Na amizade, não pode ocorrer nem uma total dominação, nem uma total submissão. Ela exclui, como diz Nietzsche, o tirano e o escravo (cf. *Assim falava Zaratustra*, I, "Do amigo"), e desenvolve a constante tensão, o que a mantém viva. A amizade, por isso mesmo, é uma situação limite e temporária, é "esse instante de encontro, mínimo mas pleno, em que as naves que se movem no mar do caótico e do que vem a ser se encontram um dia, e celebram uma festa juntas, sabendo que sempre estão prontas para partir" (Cragnolini, Mónica. "Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philía* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*", op. cit., p. 12).
[143] Cf. ibid. A este respeito é interessante uma nota de Scarlett Marton ("Silêncio, solidão". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 9, São Paulo, 2000, p. 104, nota 68): "Prova disso é a relação que Nietzsche estabelece com Wagner. Muitos anos depois da ruptura, a propósito dessa amizade que deixou de existir, ele escreve uma seção intitulada 'Amizade de astros' (cf. *A Gaia Ciência*, §279)".
[144] Cf. *Aurora*, Prefácio, §2.
[145] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §4.

compreender e muito menos lhe dar algo. Assim, sem ter a quem presentear e sem ter nada a receber, ele se cansa de sua dádiva. Seu lugar é, então, definitivamente, a solidão.

Na própria relação que Nietzsche estabelece consigo *em sua autobiografia* ele incorpora e reativa esta solidão como traço fundamental. Por mais que nas primeiras linhas do prólogo sugira que sua autobiografia é uma apresentação destinada à humanidade[146], logo em seguida deixa claro que seus escritos não são para todos, que é preciso ser feito para eles, que algo assim só chega aos mais seletos[147]. No entanto, ao pintar o retrato de seu leitor/interlocutor tão almejado, é o seu próprio que pinta, reiterando pelo avesso sua indispensável e inalienável solidão[148]. Por fim, no interlúdio do mesmo livro, acaba deixando claro a quem conta a sua vida: a si mesmo[149].

Nietzsche desenvolve com isto um processo crescente de isolamento. Através de seu *Zaratustra*, este "ditirambo à solidão"[150], afirma: "eu traço círculos em torno de mim e fronteiras sagradas; sempre mais raros são os que comigo sobem montanhas sempre mais altas, – eu construo uma cordilheira de montanhas sempre mais sagradas"[151]. Ao subir a tamanhas alturas e a descer a profundos abismos, Nietzsche vai construindo uma "solidão de sete peles"[152], onde nenhuma palavra humana o alcança, nenhum olhar o saúda, nada mais o penetra. Distanciando-se das pessoas que lhe eram mais próximas[153], torna-se "amigo nato, jurado e ciumento da solidão"[154]. Nessa falta de ponte, questão e olhar entre

---

[146] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §1.
[147] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §3 e 4.
[148] Cf. Marton, Scarlett. "Silêncio, solidão", p. 88. A passagem referida onde descreve seus leitores é *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §3.
[149] Cf. *Ecce Homo*, Interlúdio: "*Como não haveria eu de estar grato a minha vida inteira?* – E por isso me conto minha vida".
[150] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §8. O ditirambo é a linguagem que um espírito, tal como Zaratustra, fala consigo mesmo quando está a sós. Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[151] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[152] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §5.
[153] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §5 e cf. nota 6 da página 328, da tradução francesa de *Ecce Homo*, organizada por Colli e Montinari. Lá é apresentada uma versão anterior do capítulo "O caso Wagner", §4, onde declara que nada do que ele é foi compreendido e que seus "próximos", incluindo seus pretensos "amigos" e "parentes", sempre foram seus "mais distantes": "Une autre malice [une autre justification du destin] un autre bonheur de mon existence: je connais l'art d'écrire [au bom moment] des lettres grossières à de prétendus ['']amis['], avec effet purgatif garanti: la parfaite fausseté [de cette] d'une prétendue amitié – ou 'parenté' apparaîte [tout à coup] en un point tout à fette inattendu. Justement, je suis encore tout heureux d'un de ces tours [(tous les ans, il y en a trois)]: une prétendue amie m'a écrit que 'malgré tout' elle me conservait son estime, en consideration de la ['']manière héroïque['] dont j'ai supporté mes maux... Donc, rien, rien, rien compris! Pendant dix-huit ans, rien compris à ce que je suis! [Mes 'proches' ont toujours été mes 'plus eloignés'] Est-ce dû à la *malédiction* qui pése sur moi, s'il a fallu que mes 'proches' soient toujours ceux qui m'étaient 'les plus éloignés'?...".
[154] *Para além de Bem e Mal*, §44.

ele e os outros, sobretudo os alemães, criou-se "a condição para aquele mais extremo grau de si-mesmidade (*Selbstigkeit*), de salvação de si (*Selbsterlösung*), que em [Nietzsche] se fez homem" [155]. Nietzsche, a este respeito, diz: "que jamais me alcançasse uma palavra, isto me obrigou a alcançar a mim mesmo...". De tal modo que ele e a solidão acabaram por se confundir: "eu sou a solidão feita homem" (*ich bin die Einsamkeit als Mensh*)[156]. Então, ao reproduzir seu "Canto Noturno" na autobiografia, ele a canta e celebra, afirmando-a e afirmando também a si mesmo.

Ainda que afirme a solidão, Nietzsche, contudo, queixa-se melancólico dela a si mesmo[157]. Isso porque, mesmo sendo o lugar que possibilita e acolhe a diferença, a solidão é lugar nenhum. Nada nem ninguém são reconhecidos nela. Daí quem a habita ser quase inteiramente desconhecido, ignorado, silenciado e se encontrar praticamente fora da vida[158]. Na ausência do testemunho dos semelhantes, a própria existência não pode ser confirmada[159]. No caso de Nietzsche, é preciso que ele viva de seu próprio crédito, já que entre seus contemporâneos estes semelhantes são sempre mais raros. Em um mundo normalizado, onde há uma homogeneização generalizada, aquele que se afasta dela encontra cada vez menos pares, reduzindo crescentemente a possibilidade de ser compreendido. Mas isto não impede Nietzsche de se enfrentar com a solidão – mesmo que a busca por seus iguais seja proporcional à sua decepção. É assim que, por seu excesso e desmedida, por seu transbordamento de sabedoria, incansavelmente fala, escreve e busca o leitor/interlocutor tão almejado e amado, apostando em sua vinda futura. É assim também

---

[155] Fragmento póstumo 25 [7] de dezembro de 1888-início de janeiro de 1889. Na versão de *Ecce Homo* produzida por Erich Podach, (in *Friedrich Nietzsche Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg, Rothe Verlag, 1961, pp. 318-319), consta um adjetivo não incluído na passagem correspondente de Colli e Montinari. Além de ser um "extremo grau de si-mesmidade (*von Selbstigkeit)*, de salvação de si (*von Selbsterlösung*)", consta ainda "de tomada de consciência de si (*von Selbstbesinnung*)". Cf. a nota 78 da tradução de Paulo César de Souza.

[156] Cf. fragmento póstumo 25 [7] de dezembro de 1888-início de janeiro de 1889.

[157] "Mesmo a mais funda melancolia de tal Dioniso se torna ditirambo [a linguagem que um espírito tal como Zaratustra fala consigo quando está a sós]; tomo como signo o 'Canto noturno' – a queixa imortal de ser, pela abundância de luz e poder, por sua natureza *solar*, condenado a não amar" (*Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §7).

[158] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §1: "[...] parece-me indispensável dizer [à humanidade] *quem sou eu*. No fundo se poderia sabê-lo, pois não me 'deixei sem testemunho'. 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. Vivo de meu próprio crédito, e quem sabe é um mero preconceito dizer que vivo?... Basta falar com algum homem 'culto' que vem no verão à Alta Engandina, para me convencer de que *não* vivo..."

[159] De uma outra perspectiva, mas também muito interessante, Hannah Arendt discute como a realidade de um homem só pode ser confirmada através de seus semelhantes, ou seja, quando, através de sua ação e discurso,

que procura apresentar-se à humanidade, mesmo reconhecendo a inutilidade atual de seus esforços[160]. Nietzsche sofre com sua condição solar. Comentando seu "Canto Noturno", "o mais solitário canto jamais composto"[161], diz: "Coisa igual não foi jamais criada, jamais sentida, jamais *sofrida*: assim sofre um deus, um Dioniso"[162].

O Sofrimento

Surge aqui um novo sofrimento, que já não deriva da privação de sua doença, mas da plenitude de sua saúde. Segundo Nietzsche, "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 ensudercimento, o delírio"[163]. Ao primeiro sofrimento corresponde um pessimismo da força, em contraposição ao pessimismo romântico do segundo[164]. No pessimismo da força não se teme o terrível e problemático que é próprio de toda existência. Ao contrário, procura-se por ele, ocorrendo uma vontade de trágico, uma predileção intelectual pelas coisas duras, horrendas, malvadas. Esta busca pelo terrível, este *enfrentamento com o sofrimento*, resulta do ânimo, do orgulho, da aspiração por um grande inimigo, um inimigo digno, com o qual pode pôr à prova sua força.

Do mesmo modo que se passa com a solidão, o sofrimento não é apenas algo que permite a Nietzsche livrar-se da normalização, tal como se dá naquela dor de sua doença, que ensina a grande suspeita e aprofunda o orgulho, o autodomínio e a curiosidade. É também algo buscado na sua relação consigo mesmo, é um inimigo que é preciso enfrentar

---

ele publicamente revela quem é. Cf. *A condição humana.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 e meu artigo Andrade, D. P. "Os perigos da normalidade: o caso Eichmann".

[160] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §1: "Aqui, antes que eu fale de meus escritos, seja tocada a pergunta pelo entendimento ou *não*-entendimento desses escritos. Faço-o tão displicentemente quanto convém, de qualquer modo: pois essa pergunta ainda não está no tempo. Eu próprio ainda não estou no tempo, alguns nascem póstumos. [...] Mas seria uma perfeita contradição a mim, se eu já hoje esperasse encontrar ouvidos e *mãos* para *minhas* verdades: que hoje não se ouça, que hoje não se saiba tirar nada de mim, não é somente compreensível, parece-me até mesmo justo. Não quero ser confundido – isso implica que eu próprio não me confunda".

[161] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §4.

[162] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.

[163] *A Gaia Ciência*, §370.

[164] Cf. *Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §1 e *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, §7.

na sua busca por mais potência. Daí sua recusa da felicidade inventada pelos últimos homens, que, esgotados, satisfazem-se no conformismo e na acomodação medíocres em um mundo onde, após a morte de Deus, já não há mais exigências[165]. Uma felicidade construída artificialmente, mentida para que pudessem se persuadir dela, e que "aparece essencialmente como narcose, ensurdecimento, tranqüilidade, paz, 'sabat', distensão da mente e extensão dos membros, em suma, *passivamente*"[166]. Esta felicidade não é o objetivo do homem, mas seu final, um estado que o torna ridículo e desprezível[167]. Para Nietzsche, nem mesmo o prazer e o desprazer são os motes das ações humanas, mas apenas simples conseqüências, fenômenos secundários da dinâmica dos instintos. O prazer é uma excitação do sentimento de potência, sendo tanto mais intenso quanto maior for a resistência que se opõe a ele, e, consequentemente, quanto maior for a dor[168]. Estando o desprazer incluído no prazer, Nietzsche supera esta oposição[169], tão cara aos utilitaristas ingleses. A felicidade que conhece é "uma nova felicidade"[170], "um "abismo de felicidade, onde o mais doloroso e sombrio não atua como antítese, mas como algo condicionado, exigido, como uma cor necessária em meio a tal profusão de luz"[171]. Uma felicidade ativa que não recusa o sofrimento, que se realiza através do sentimento de poder sobre ele.

Mais uma vez, então, um novo elemento é incorporado *à sua autobiografia*, constituindo parte da relação que estabelece consigo através dela. O sofrimento surge já no

---

[165] Cf. *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, §5 e Héber-Suffrin, Pierre. *O Zaratustra de Nietzsche.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, pp. 85-92.

[166] *Genealogia da Moral*, I, §10.

[167] Cf., entre outros, *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §5, *Crepúsculo dos Ídolos*, Sentenças e setas, §12 e *Para além de bem e mal*, §225.

[168] Cf. Marton, Scarlett. *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 50: "Tratando dos processos que acredita verificar nos seres vivos, Nietzsche pretende repensar o prazer e o desprazer. 'O prazer', diz ele, 'nada mais é do que uma excitação do sentimento de potência por meio de um entrave (excitação ainda mais forte por meio de entraves e resistências rítmicas), de forma a aumentá-lo. Portanto, em todo prazer está incluída a dor' (35[15] de maio/julho de 1885). Seria um equívoco supor que prazer e desprazer se opõem; eles aparecem interligados: de todo prazer, o desprazer é componente necessário. Estas questões ganham nova luz, quando se retoma a idéia de que, efetivando-se, a vontade de potência torna a luta inevitável. Ao exercer-se em um ser vivo microscópico, ela esbarra em outros que lhe oferecem resistência, mas o obstáculo converte-se em estímulo. Graças ao desprazer de deparar entraves, ela atinge os que lhe resistem e acaba por vencê-los; é daí que surge o prazer. 'Por que toda a *atividade*, mesmo a de um *sentido*, está ligada ao prazer?' – pergunta o filósofo – 'Por que havia antes um entrave, uma coerção? Ou por que todo agir é um superar, um tornar-se senhor e proporciona o *aumento* do sentimento de potência?' (7[12] do final de 1886/primavera de 1887). Do ponto de vista do elemento que prevalece, o desprazer provém de a vontade de potência, que nele se exerce, encontrar resistências, e o prazer, de vencê-las. E do ponto de vista dos que constituem obstáculo e são vencidos, o desprazer vem de não mais poderem resistir".

[169] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §5.

[170] Cf. *A Gaia Ciência*, Prefácio, §3.

[171] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §3.

título: *Ecce Homo*. Parodiando a paixão, morte e ressurreição de Cristo, Nietzsche se oferece em sacrifício[172]. Sacrifício ao qual é destinado todo aquele que é "um mensageiro da boa nova" (*ein froher Botschafter*)[173], que marca um fim e um novo começo para a humanidade. Querendo superar o humano no além-do-homem (*Übermensch*), a morte e o declínio de um tipo aparecem como condição prévia do aumento de potência. Como essa superação se dá através da transvaloração dos valores, e esta se faz carne e gênio nele, é a si mesmo que se oferece em sacrifício. Mas seu sacrifício não é o mesmo que o cristão. Primeiro porque ele não está mais relacionado a ideais e ídolos transcendentais, mas à "terra"[174]. Depois porque o ritual está centrado naquele que é sacrificado, e não nos espectadores. É o sacrificado que toma a palavra[175], que anuncia sua própria imolação, mas sem adotar a máscara de vítima. Ele o faz como quem o *quer* viver, como elemento ativo do espetáculo, através do qual leva até as últimas conseqüências sua vontade e sacrifica si próprio ao aumento de sua potência, ao aumento da vida[176]. Com isto promove a ultrapassagem do homem, de seus valores e de seu instinto de conservação (o que já havia vivenciado em si mesmo nos tempos de grave doença[177]). Deslocando a autoconservação a favor da irresistível pressão de um transbordamento de forças, ele, involuntariamente, e, deste modo, sem nenhum mérito, deságua na fatalidade de seu destino[178].

Com tal inocência e dureza no aniquilar e no aniquilar-se, visando a criação (de novos valores, de um novo homem, de um além-do-homem), Nietzsche aproxima-se daquele deus de quem se declara discípulo[179] e com quem por vezes se identifica[180]:

---

[172] Seguimos aqui aproximadamente a interessante interpretação que Maria Cristina Franco Ferraz oferece do sacrifício em *Ecce Homo* (cf. *op. cit.*, pp. 187-198).

[173] *Ecce Homo*, Crepúsculo dos ídolos, §2 e *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1. A respeito da tradução, cf. nota de Ferraz, M. C. F., *op. cit.*, p. 191: "Em alemão: '*ein froher Botschafter*', que deve ser traduzido como 'mensageiro da boa nova', além de remeter diretamente ao Evangelho, por uma feliz coincidência inclui a noção de alegria (através do adjetivo '*froh*', alegre, contente), o que vem ao encontro da *gaya scienza* nietzscheana, de sua valorização da alegria e do riso, contra todo o peso das morais e religiões que dominaram a civilização ocidental".

[174] *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, §4.

[175] Cf. *A Gaia Ciência*, §220.

[176] Cf. *Para além de Bem e Mal*, §220: "Mas quem verdadeiramente realizou sacrifícios, sabe que queria algo em troca e conseguiu – talvez algo de si em troca de algo de si –, que cedeu aqui para ter mais ali, para talvez ser mais ou para sentir-se como 'mais'".

[177] A este respeito, Nietzsche afirma: "minha humanidade (*Humanität*) não consiste em sentir com o homem como ele é, mas em suportar que o sinta... Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo (*Selbstüberwindung*)" (*Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §8).

[178] Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um Extemporâneo, §44.

[179] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §2. Cf. ainda o comentário de Scarlett Marton ("A dança desenfreada da vida" in *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche.*, p. 53): "Não causa surpresa que Nietzsche se diga

Dioniso. Tal como o Cristo crucificado, Dioniso também morreu e ressuscitou. Em *O Nascimento da Tragédia* (§10), Nietzsche relata seu mito:

> "esse herói é o Dioniso sofredor dos Mistérios, aquele deus que experimenta em si o sofrimento da individuação, do qual mitos maravilhosos contam que, quando rapaz, foi despedaçado pelos Titãs e nesse estado é venerado como Zagreu: o que sugere que esse despedaçamento, em que consiste a própria *paixão* dionisíaca, eqüivale a uma transformação em ar, água, terra, fogo, e que portanto temos de considerar o estado da individuação como a fonte e o primeiro fundamento de todo sofrimento, como algo repudiável em si mesmo. Do sorriso desse Dioniso nasceram os deuses olímpicos, de suas lágrimas os homens. Nessa existência como deus despedaçado, Dioniso tem a dupla natureza de um demônio horripilante e selvagem e de um soberano brando e benevolente. Mas a esperança dos *epoptes* era um renascimento de Dioniso, que agora pressentimos como o fim da individuação: era para esse terceiro Dioniso vindouro que soava o fervoroso canto de júbilo dos *epoptes*. E somente nessa esperança há um clarão de alegria no semblante do mundo dilacerado, destroçado em indivíduos: assim como o mito o mostra na imagem de Deméter mergulhada em eterno luto, pela primeira vez se *alegra* ao lhe dizerem que pode dar à luz Dioniso *mais uma vez*".

Nietzsche reconhece que entre Dioniso e o Crucificado há algo em comum: o sacrifício. "A diferença entre eles *não* é a de seu martírio"[181], afirma. Deste modo, "*Ecce Homo*", título de sua autobiografia, presta-se a estabelecer uma certa identificação, que permite a paródia e o riso, expediente que suprime o peso, a seriedade e a solenidade dos valores instituídos[182]. Assim, logo em seguida, uma distância radical é estabelecida: a do sentido deste sacrifício, e, por extensão, a do sentido do sofrimento e da finitude:

> "No primeiro caso [Dioniso], a própria vida, sua eterna frutificação e retorno condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento... No outro caso, o sofrimento, o 'Crucificado como inocente', vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. Advinha-se: o problema é o do sentido do sofrimento: se um sentido cristão ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para um Ser bem-aventurado; no último, o *Ser* vale *como suficientemente bem-aventurado* para justificar mesmo uma monstruosidade de dor.

'um discípulo de Dionísio' (EH, Prólogo, §2). Ele reivindica a necessidade de destruição, mudança, vir-a-ser; reclama o processo permanente de aniquilamento e criação. Quer afirmar este mundo tal como ele é (...). Quer afirmar esta vida tal como ela é, interpretando seu caráter efêmero 'como gozo da força procriadora e destruidora, como criação contínua' (fragmento póstumo 2 [106] do outono de 1885/outono de 1886)".

[180] Cf. *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §2.

[181] Fragmento póstumo 14 [89] da primavera de 1888.

[182] O riso é utilizado por Nietzsche como um último e definitvo expediente na sua luta contra os grandes ideais porque estes não foram instituídos ou sustentados por qualquer razão argumentativa, mas por uma vontade débil que teme mudanças e anseia por segurança. O riso, então, ridiculariza e dissolve os grandes ideais, mostrando a insignificância do motivo que os produziu (cf. Cragnolini, Monica. "De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana". In Cragnolini, M. e Kaminsky, G. *Nietzsche actual e inactual*, vol. II. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, 1996).

> O homem trágico afirma ainda a mais acerba vida: ele é suficientemente forte, pleno, divinizante. O cristão renega mesmo o mais feliz destino sobre a terra: ele é suficientemente fraco, pobre, deserdado para sofrer ainda em toda forma de vida. 'O Deus na cruz' é uma maldição sobre a vida, um indicativo para se redimir dela. O Dionysos partido em pedaços é uma *promessa* de vida: ele renascerá outra vez e retornará da destruição"[183].

Nietzsche, então, alegra-se no sacrifício de si à sua vontade de vida. Na autobiografia, ele anuncia e leva a cabo sua imolação, vindo a "*ser ele mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que encerra em si até mesmo o prazer pelo *aniquilamento*..."[184]. Com isto ele chega a "uma fórmula da *suprema afirmação*, um dizer-sim sem reserva, mesmo ao sofrimento, mesmo à culpa, mesmo a tudo que é problemático e estranho na existência..."[185]. Nietzsche denomina este *pathos* afirmativo *par excellence* de *pathos* trágico[186]. Através dele, nem mesmo a dor é vista como uma objeção à vida. A dor é tomada como condicionada por todo vir-a-ser e crescer, por tudo que garante o futuro. Para que haja eternamente o prazer de criar, para que a vontade de vida afirme eternamente a si mesma, é preciso também que haja eternamente o tormento, a morte, a transformação[187]. Além disso, a profundidade do padecimento cria toda a excelência humana, enobrece, coloca à parte[188]. É assim que, ao invés de recusá-la, Nietzsche ainda solicita à vida que lhe ofereça tal dádiva[189]. Com seu sacrifício, acolhe e redime a dor, afirma e supera seu próprio sofrimento, oferecendo-o à inexauribilidade da vida.

Ao incorporar a dor e o sofrimento, Nietzsche desloca uma outra definição típica da normalidade, costumeiramente designada por um estado de bem-estar. Este estado pode ser caracterizado tanto por um equilíbrio da pessoa como um todo, ou seja, um estado ótimo e integrado dos elementos fisiológicos, mentais e sociais (visão holística clássica e moderna),

---

[183] Fragmento póstumo 14 [89] da primavera de 1888

[184] *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §3.

[185] *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §2.

[186] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §1 e *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §3 e 4.

[187] Cf. fragmento póstumo 24 [1] §9 do final de dezembro de 1888 – início de janeiro de 1889 (versão inicial de *Ecce Homo*, retomada em *Crepúsculo dos Ídolos*, O que devo aos antigos, §4).

[188] Cf. *Para Além de Bem e Mal*, §225 e §270. Cf. ainda uma versão anterior de *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §5 (citada pela edição francesa das obras completas de Nietzsche, organizadas por Colli e Montinari, p. 560), onde se lê: "O sofrimento em si não é uma objeção; e, a supor que ele abre a porta a minhas experiências íntimas, e permite portanto intuições, ele me parece quase santo".

[189] Comentando o "Hino à Vida", composto por Lou von Salomé, e reivindicando que um dia ele fosse cantado em sua memória, diz: "Quem souber extrair sentido das últimas palavras do poema perceberá por que eu o destingui e admirei: elas têm grandeza. A dor *não* é vista como objeção à vida: 'Se felicidade já não tens para me dar, pois bem!, *ainda tens a tua dor*..." (*Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §1).

como pela simples ausência de doença (visão ontológica). A doença ou a anormalidade é o elemento crítico que vem a interromper o curso de tal estado, seja através de um desequilíbrio, seja desenvolvendo suas propriedades patológicas[190]. Deste modo, a doença se define relativamente a um passado de bem-estar do qual o paciente ou aqueles que o cercam guardam certa nostalgia. Mas Nietzsche não aceita o bem-estar como algo saudável, já que faz parte de uma concepção passiva e, portanto, negativa de felicidade. Isto aponta para um esgotamento, uma degeneração, que se compraz na conservação da vida e não em seu aumento. A definição de doença ganha assim uma nova roupagem: não está mais situada na interrupção do bem-estar pela dor e pelo sofrimento, mas na interrupção do querer, do estimar e do criar[191]. A dor apenas é condicionada pelo processo de criação e transformação, por todo efetivar-se das forças, não sendo, dessa forma, um sintoma da enfermidade. A enfermidade se caracteriza, antes, pela inabilidade para responder de modo afirmativo diante do sofrimento. Já a saúde se faz ver na força de se impor da vontade, na criação e geração infindas que ela incita, na sua busca constante de auto-superação e na capacidade mutante para responder de modo positivo à dor que todo vir-a-ser promove[192].

Nietzsche demonstra com isto que tal estado normal de bem-estar não é nenhuma necessidade antropológica, mas uma interpretação valorativa. Tal interpretação alça um estado passivo, no qual o homem médio e comum se compraz, à categoria de uma verdade e regra coercitiva para todos. A saúde e a doença, nos termos médicos vigentes, são definidas a partir deste projeto normativo específico e particular. Tal projeto normativo ao mesmo tempo engendra e é acionado pelo anormal. No primeiro caso, ele estabelece como tal aquilo que está fora do estado eleito como norma, o que desvaloriza uma série de outros modos possíveis de ser. No segundo caso, como contrapartida, ele surge como uma reação àquilo que se quer combater e eliminar, constituindo o normal reativamente através da negação e oposição a algo mau e prejudicial, a algo anormal. Nietzsche considera que, no processo normativo em questão, este último caso predomina sobre o primeiro mas, de todo modo, normal e anormal são inseparáveis e relativos um ao outro, sempre estabelecidos a

---

[190] Cf. Long, Thomas A. "Nietzsche's Philosophy of Medicine". In *Nietzsche Studien*, n. 19, 1990, Berlim, Walter de Gruyter & Co., pp. 114-116.

[191] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8: "Não-mais-*querer*, não-mais-*estimar*, não-mais-*criar*: ó que este grande cansaço esteja para sempre longe de mim".

[192] Cf. Long, Thomas A. "Nietzsche's Philosophy of Medicine". In *Nietzsche Studien*, n. 19, pp. 117, 119 e 120.

partir de uma dada perspectiva. A anormalidade e a doença não são, portanto, um fato ou uma entidade autônoma, que definiríamos pela identificação de um conjunto de propriedades imutáveis, mas uma virtualidade inscrita no próprio processo perspectivo e valorativo de constituição do normal e saudável[193]. A ciência médica que determina o que é saúde e doença, fazendo-as corresponder ao normal e anormal, não é nenhum conhecimento neutro, mas uma interpretação realizada a partir de uma determinada perspectiva, visando a conservação e o aumento de determinadas formações vitais.

A Doença

Contrapondo-se ao processo normalizador vigente, Nietzsche reavalia a sua própria doença e saúde. Tal reavaliação se dá após passar pelo período mais crítico de sua enfermidade, mas ainda sofrendo de crises intermitentes. A doença, como vimos, foi considerada uma espécie de cura, cura de um desvio normalizador de si mesmo (vocação e romantismo). Após se curar deste desvio, entretanto, a doença ainda é desejável? Qual a avaliação de tais crises periódicas no momento em que escreve seus textos autobiográficos? O próprio Nietzsche cede à tentação de se perguntar se ela lhe era dispensável[194].

De forma contundente, ele dá uma resposta a si mesmo. Escreve que, naquela "descomunal segurança e saúde transbordante" a que chegou, "não se pode prescindir nem mesmo da doença, como um meio e anzol do conhecimento". Pois, neste caso, ela "permite os caminhos para muitos e opostos modos de pensar"[195]. Através das variações de sua saúde, Nietzsche ganha a prerrogativa de viver para o ensaio e oferecer-se à aventura, à aventura de saber, através "de sua experiência mais própria, o que se passa na alma de um conquistador e explorador do ideal", à aventura "de viver o âmbito inteiro dos valores e anseios que prevaleceram até agora"[196].

A enfermidade de Nietzsche converte-se em auto-experimentação e autoquestionamento. Ao ficar doente, ele, como psicólogo que se considera, leva sua curiosidade consigo, e se pergunta a respeito do que é feito do pensamento que é posto sob

---

[193] Cf. Frayze-Pereira, João A. *O que é a loucura*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985, pp. 19-22. Nesta passagem o autor reproduz parcialmente a discussão de G. Canguilhem em *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

[194] Cf. *A Gaia Ciência*, Prefácio, §3: "E quanto à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela, em geral, nos é dispensável?"

[195] Cf. *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §4.

a pressão da doença. Arriscando-se perigosamente, "mais corajoso talvez do que prudente (*klug*)"[197], entrega-se de corpo e alma à doença, fechando os olhos a si mesmo. Só assim pode ele afinar seu olhar para tudo o que foi filosofado até então e adivinhar os descaminhos para onde, inconscientemente, o corpo doente, com suas necessidades, impele o espírito. Neste seu arriscado ensaio, Nietzsche compara-se a um viajante que se propõe acordar em uma hora determinada e, em seguida, se abandona tranqüilamente ao sono, mas que sabe que há algo que não dorme, algo que conta as horas e o acordará. Ou seja, algo que, no instante decisivo, permitirá que ele apanhe seu próprio espírito em flagrante, na fraqueza, regressão, resignação, endurecimento, ensombrecimento, enfim, em seu estado doentio[198]. Do que se trata esse "algo"? Trata-se daquele "excedente de forças plásticas, regeneradoras, conformadoras e restauradoras"[199] que exclui o perigo do espírito se perder em seu próprio caminho e estacionar em algum canto inebriado de si. Estes seus ensaios e experimentos permitiram-lhe, portanto, olhar da ótica do doente para a saúde e, inversamente, da plenitude da vida para baixo, para o instinto de *décadence*. Tendo sido este o seu mais longo exercício, tornou-se mestre em transtrocar perspectivas.

Nietzsche reconhece em sua saúde mutável uma vantagem sobre todos os espíritos de quatro costados. Essa vantagem é justamente a de, por ter passado por várias saúdes e sempre passar de novo por elas, ter atravessado também outras tantas filosofias. Ou seja, outras tantas perspectivas, avaliações, interpretações do mundo. Nietzsche percorreu uma imensa escala de estimativas e adquiriu uma multiplicidade extraordinária de estados interiores. Através de sua extensão de experiências, acessou os mais variados e contraditórios estados do corpo e da alma. Com isso, confundiu-se com o próprio vir-a-ser, sentindo-se como a forma suprema de tudo o que é. Referindo-se ao seu *alter ego* Zaratustra, é da seguinte forma que se define:

> " – a alma que possui a mais longa escala e mais fundo pode descer,
> a alma mais extensa, que mais longe pode correr e errar e vagar dentro de si,
> a mais necessária, que com prazer se lança no acaso,
> a alma que é, e mergulha no vir a ser, a que tem, e quer mergulhar no querer e desejar,
> a que foge de si mesma, que a si mesma alcança nos círculos mais amplos,

---

[196] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §2.
[197] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §2.
[198] Cf. *A Gaia Ciência*, Prefácio, §2.
[199] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §4.

> a alma mais sábia, à qual fala mais docemente a tolice,
> a que mais ama a si mesma, na qual todas as coisas têm sua corrente e contracorrente, seu fluxo e refluxo"[200]

Esta sua vastidão interna, no entanto, não se confunde com o caos. Pois ao tornar-se mestre em transtrocar perspectivas, pôde comprovar em si mesmo, de acordo com a variação de sua força, o valor de cada uma delas perante a vida. Então, fazendo valer seu cultivo de si, separou, distanciou e hierarquizou sua multiplicidade, transvalorando as estimativas habituais e unindo os opostos em uma nova unidade. Nietzsche veio-a-ser *um*, tornando-se o que é. Conseguindo constituir sua unidade como o resultado de uma vitória sobre si mesmo, alcançou o que considera ser a grandeza: "poder ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno"[201]. Esta maneira particular de relacionar o múltiplo e o uno é nomeada por Nietzsche através da idéia de Dioniso[202]: aquele deus despedaçado que promete seu renascimento, momento em que sua unidade é lograda como vitória da totalidade sobre a dilaceração.

Sua variação de saúde, portanto, é condição essencial, ainda que não suficiente, para adquirir a grandeza. É ela que lhe permite fugir de si mesmo, "morrer várias vezes em vida"[203], "ser muitas coisas em muitos lugares"[204], enfim, que lhe permite a *variação,* a *multiplicidade e* a *vastidão*. Mas é o seu "excedente de forças plásticas, regeneradoras, conformadoras e restauradoras"[205] que o torna capaz de ordenar esta imensa multiplicidade de estados interiores e de faculdades tão opostas em uma unidade, em uma hierarquia, conferindo-lhe a *inteireza* e a *plenitude*.

Nietzsche chama este seu pressuposto fisiológico tão pessoal de "grande saúde (*grosse Gesundheit*) – uma saúde tal, que não somente se tem, mas que também constantemente se conquista ainda, e se tem que conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez, e se tem de abrir mão!..."[206]. A grande saúde é a saúde que, por sua

---

[200] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[201] *Para Além de Bem e Mal*, §212. Nesta passagem ainda se lê: "[...] seria obrigado a situar a grandeza do homem, a noção de 'grandeza', precisamente em sua vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade: ele determinaria inclusive o valor e o grau, conforme quanto e quantas coisas um indivíduo pudesse agüentar e aceitar, conforme *até onde* pudesse estender sua responsabilidade".
[202] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[203] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §5.
[204] *Ecce Homo*, Considerações Extemporâneas, §3.
[205] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §4.
[206] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.

grandeza, incorpora em si a doença, acolhe-a e confere-lhe um lugar. Nietzsche, através deste *seu* conceito, suprime a oposição rígida entre ambas porque a enfermidade, como uma digna e necessária inimiga interna, como indispensável resistência que se quer dominar, é "um enérgico estimulante à vida, à mais-vida"[207]. Recusando o bem-estar por ser algo passivo e que visa apenas à conservação, Nietzsche afirma a doença por ela lhe propiciar saltos potenciais ainda mais elevados.

Além disso, a enfermidade lhe conduz ao conhecimento da multiplicidade do mundo interior do homem, de suas estimativas e valorações. Vindo-a-ser "sempre sadio outra vez", "mais sadio do que gostariam de lhe permitir, perigosamente sadio", ele pode então conceber um novo ideal e "jogar ingenuamente, isto é, sem querer e por transbordante plenitude e potencialidade", com todos esses valores humanos doentios, com "tudo o que até agora se chamou sagrado, bom, intocável, divino", e que, na verdade, é "declínio, rebaixamento, descanso, cegueira, esquecimento temporário de si"[208]. Através de "sua mais corporal, sua involuntária paródia"[209], Nietzsche experimenta em si o que é o homem e coloca um novo e verdadeiro ponto de interrogação. Ele muda, assim, o rumo do destino da alma e dá início à tragédia[210]: só ele pode superar, *em si mesmo e em sua autobiografia*, o homem no além-do-homem.

A partir de toda esta problematização em seus escritos autobiográficos, Nietzsche afirma a doença, afirmando a si mesmo. A doença não é algo dispensável e indesejado. Ao contrário, ele é grato àquele tempo de enfermidade e aos ganhos que trouxe a ele: "assim, de fato, me aparece *agora* aquele longo tempo de doença: descobri a vida como que de novo, inclusive a mim próprio, saboreei todas as boas e mesmo as pequenas coisas, como não seria fácil a outros saboreá-las – fiz de minha vontade de saúde, de *vida*, minha filosofia..."[211]. E chega mesmo a afirmar: "nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida"[212]. Deste modo, ele a redime e promove seu retorno como algo querido e desejado.

---

[207] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §2 e *O caso Wagner*, §5.
[208] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §2.
[209] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §2. O grifo é nosso.
[210] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §2.
[211] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §2 e, também, *A Gaia Ciência*, Prólogo, §3.
[212] *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §4.

Caracterizando seu estado fisiológico através da grande saúde, Nietzsche contrapõe-se mais uma vez à normalização e aos saberes médico-psiquiátricos. O que recusa, em primeiro lugar, é a teoria eugenista de um estado fisio-psicológico definitivo, que determinaria o indivíduo de uma vez por todas como normal ou anormal, como saudável ou doente. Na grande saúde, a doença também está incluída e redimida, e, diferentemente de um estado definitivo, ela é um processo que promove a *variação*, a multiplicidade de estados que se sucedem, sem uma solução de continuidade. Entre as diversas constituições que assumiu, entre as diversas coisas que foi em sua vida, não há traço de ligação. De fato, não há uma base para tal continuidade, pois ela só poderia ser a consciência ou o corpo. Mas, ao atribuir superficialidade à consciência (*Bewusstsein*), considerando-a apenas um órgão de direção, um instrumento e brinquedo do corpo, nada mais que uma parte deste[213], ela não pode ser tomada como algo fixo, ou como uma substância ou uma essência metafísica. O corpo também não pode servir como uma base fixa e constante, como algo que possibilita uma identidade imutável. "'Corpo' não passa de um *nome*; não é de modo algum um dado último. O que assim denominamos não é uma unidade estável, mas reuniões temporárias de muitos"[214]. Concebido como "uma pluralidade de 'vontades de potência'", "cada uma com uma pluralidade de meios de expressão e formas"[215], o homem, como todo corpo vivo, nada mais é que uma configuração temporária formada a partir do combate incessante dos impulsos entre si. Como tal, é marcado por irrupções súbitas, rupturas instantâneas, transformando-se a cada instante e assumindo configurações descontínuas voltadas à singularidade do momento de emergência dos fluxos potenciais. O corpo é um horizonte de abertura irredutível, cujo centro e fronteiras[216] deslocam-se a todo instante. Durando apenas o conflito entre as potências por maior intensidade, Nietzsche reconhece morrer várias vezes em vida[217] e albergar em si, "não 'uma alma imortal', mas

---

[213] Cf. *Assim falava Zaratustra*, I, "Dos desprezadores do corpo".
[214] Cf. Müller-Lauter, W. "*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner", p. 23.
[215] Cf. fragmento póstumo 1 [58] do outono de 1885/primavera de 1886, cit. por Müller-Lauter, W., "*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner", p. 23.
[216] As fronterias são instáveis porque o corpo, como configuração de instintos, não é resultado apenas das relações entre os impulsos que o constituem; ele também está em relação com outras forças "externas", que o moldam permanentemente, alterando e deixando fluidos os seus limites.
[217] Cf. *Ecce Homo*, Assim falou Zaratustra, §5.

muitas almas mortais"[218]. Não há, portanto, nem na consciência, nem no corpo, qualquer traço de unidade estável, de duração ou permanência[219].

A irredutibilidade das configurações assumidas esclarece que Nietzsche não é uma continuidade sem interrupção. Não é um ser que percorre o tempo, não é a manifestação de um *estado* definitivo e determinante que se confundiria com ele próprio e que seria a base estável à qual pudessem ser reconduzidas todas as suas ações, comportamentos, pensamentos e sentimentos, todas as variações de sua saúde. Para se tornar o que é, para poder tornar-se *um*, para poder alcançar uma coisa, ele veio a ser muitas outras. Ele constituiu-se no vir-a-ser (do qual fazem parte, ao lado da criação, o perecimento e a aniquilação). Este não lhe é externo; ao contrário, é sua história mais íntima[220] – o próprio Nietzsche veio a ser.

Através da recusa do conceito de estado das teorias eugenistas, Nietzsche acaba por recusar também uma individualidade e uma identidade estabelecidas a partir da norma. Nos mecanismos disciplinares e bio-regulamentadores, a individualidade é marcada por meio dos desvios de uma norma que serve para todos. Tal individualidade marca o indivíduo, liga-o à sua própria identidade, impondo-lhe uma lei de verdade que os outros devem reconhecer nele e que ele mesmo reconhece em si. Atua aí um poder que liga o indivíduo a si mesmo, prendendo-o à sua identidade por uma consciência ou autoconhecimento, e que, ao fazer isto, submete-o aos outros[221].

Nietzsche recusa esta individualidade por vários motivos. Primeiro porque, como já vimos, ele recusa a norma como o centro de onde irradia a sua individualidade e as individualidades de modo geral. Segundo, porque recusa a própria individualidade, no sentido etimológico do termo: ao tomar-se como fruto do combate entre diversos impulsos, ele é uma multiplicidade, um "*dividuum*", e não algo que não pode ser dividido, não um "*in-dividuum*"[222]. Se, por vezes, Nietzsche fala sobre sua individualidade, não a pensa como uma unidade prévia e dada, não como algo que *é*, mas como algo que *se torna* (*man wird*),

---

[218] *O Andarilho e sua Sombra*, §17.
[219] Cf. Onate, Marcos A. *Op. cit.*, pp. 86-87.
[220] "[...] em 'Schopenhauer como educador' está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*" (*Ecce Homo*, As extemporâneas, §3).
[221] Cf. Foucault, M. "O Sujeito e o Poder", *op. cit.*, p. 235.
[222] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um Extemporâneo, §33: "O indivíduo, o 'indiviso', tal como o povo e o filósofo o compreenderam até aqui, é em verdade um erro: ele não é nada por si, nenhum átomo,

algo a ser criado, alcançado, logrado[223]. Sua individualidade é a expressão de uma mais ou menos exitosa vontade de sujeição; é a unidade de muitos, a ordenação de diversos instintos a partir de um dominante, que atua como um centro de gravidade, impondo uma direção convergente aos demais. E ainda assim é preciso tomar cuidado ao falar de "muitos". Ao usar este termo, Nietzsche não quer simplesmente contrapor à unidade do "Eu" (*Ich*) uma multiplicidade de unidades mais simples e irredutíveis cujo complexo constituiria o sujeito. Ele descarta o corpo e o instinto como entidades últimas, substâncias às quais tudo pudesse ser reduzido. Ao ressaltar o caráter relacional do processo constitutivo das vontades de potência, ao mostrar que os instintos não preexistem nem subsistem à relação que travam entre si, enfim, ao abrir-se à exuberância e à impermeabilidade da *relação*, ele suprime qualquer fundamento. Ele instala o homem no abismo, na ausência de fundo do relacionar-se[224]. A própria idéia da vontade de potência como qualidade ou explicação da dinâmica dos instintos não remete a *um* alguém que quer, à vontade como um derradeiro ser-dado, mas tão somente à estrutura do volitivo, a um querer-do-querer, que se subtrai no infixável[225]. Em terceiro e último lugar, ao caracterizar seu pressuposto fisio-psicológico através de um processo, de uma saúde mutável, enfim, da grande saúde, torna-se impossível enquadrá-lo dentro das rígidas categorias classificatórias do poder normalizador.

A identidade também é duramente criticada. Primeiramente, porque a forma como Nietzsche desenvolve seu "autoconhecimento", ainda que se utilize de conceitos do saber médico-psiquiátrico, como, por exemplo, o conceito de "instinto", passa ao largo dos procedimentos normalizadores. Depois porque, ao admitir sua própria descontinuidade, ao confundir-se com o vir-a-ser, ele nega qualquer base fixa e imutável que garantisse um auto-reconhecimento contínuo. Por último, porque, ao atrelar os instintos às suas relações, eles deixam de ser entidades autônomas, convertendo-se no efetivar-se profuso de relações entre níveis potenciais divergentes. Deste modo, o próprio pensar, outrora considerado capaz de contemplar-se na limpidez especular, torna-se "somente a relação desses impulsos entre si"[226]. O máximo que se pode conceber é a constituição de um si-mesmo (*Selbst*), que

---

nenhum 'anel de uma corrente', nada simplesmente herdado de outrora – ele é toda uma linha homem até ele mesmo ainda..."

[223] Cf. Meléndez, Germán. "Homem e estilo em Nietzsche". In *Cadernos Nietzsche*, n. 11, 2001, pp. 16 e 19.

[224] Cf. Onate, Marcos A. *Op. cit.*, pp. 102 e 112-113.

[225] Cf. Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. pp. 52-53.

[226] *Para além de Bem e Mal*, §36 e Onate, Marcos A., *op. cit.*, p. 86.

se cria a partir de uma interpretação efetivada no momento em que um *quantum* se defronta aos demais *quanta*. Portanto, algo essencialmente relacional, e, deste modo, instantâneo e efêmero, não subsistindo para além do combate. Além disso, tal interpretação se dá em diversos níveis, de acordo com a configuração de potência que se toma por referência, já que toda "unidade" é constituída de uma "multiplicidade". Isto impede qualquer possibilidade de uma ou de qualquer identidade última.

Com estas críticas, Nietzsche afasta-se também do modo como é habitualmente problematizado o sujeito no pensamento filosófico moderno. Nietzsche nega sua "unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade, Ser" e mesmo sua racionalidade abstrata[227].

Aderindo à temática dos instintos, Nietzsche desmonta o sujeito transcendental moderno. Introduzindo modificações em tal temática, por meio de sua nova relação de si para consigo, escapa aos efeitos normalizadores e subjetivadores que ela veicula. Ao invés de se submeter e assumir a individualidade e a identidade incitadas pelo saber médico-psiquiátrico, ele promove sua desconstrução. A ambos, Nietzsche contrapõe a variação e a multiplicidade, a inteireza e a plenitude de sua grande saúde.

Doença, sofrimento, solidão

O amor-próprio (*Selbstsucht*) e o cultivo de si (*Selbstzucht*) associam-se à doença em um duplo sentido, definindo a forma como Nietzsche se relaciona com ela. Primeiro, eles guiam a sua problematização, ou seja, orientam a construção discursiva da história de sua enfermidade. Retrospectivamente, esta história aparece como a história do próprio cuidado inconsciente de si de seu instinto, pois teria sido a sua suprema tutela que o conduziu a este duro caminho preparatório. Esta via secundária seria responsável por recuperá-lo de outro desvio ainda mais perigoso em relação a si próprio, o da vocação e do romantismo. E ainda lhe teria possibilitado descobrir, através de suas vivências, como aqueles que estão sujeitos à doença, os fracos, avaliam, como o homem de seu tempo valora. Todo este processo de oscilação de saúde é descrito como aquilo que lhe permitiu curar-se e adquirir uma multiplicidade de estados interiores, de faculdades e capacidades, e surge então como ação de seu amor-próprio. Como prolongamento e desfecho desta história

[227] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, A "razão" na filosofia, §5 e Onate, Marcos A. *Op. cit.*

da enfermidade como um cuidado de si, suas vivências e valores teriam sido separados e ordenados hierarquicamente a partir de uma relação agonística consigo mesmo. Encontra-se aí a ação do cultivo de si, levando-o a tornar-se o que era. Deste modo, o *Sebstsucht* e o *Selbstzucht* não apenas impõem uma redenção e afirmação da enfermidade e de sua história, como também informam e participam da própria construção desta história, fazendo dela a própria história de Nietzsche. Mas, ainda em um segundo sentido, estas modalidades complementares do cuidado de si se associam à doença, pois o cuidado de si a reativa e a exige na relação de si para consigo da autobiografia. Dá-se nos escritos autobiográficos uma auto-afirmação e uma autodisputa permanente com esta digna inimiga interna. Nietzsche "utiliza os acasos ruins em sua vantagem; o que não o derruba, torna-o mais forte"[228]. A afirmação da doença, do sofrimento e da solidão já representa uma vitória sobre eles, uma vitória sobre si mesmo. Nietzsche os agüenta e aceita, estendendo até eles sua responsabilidade própria. Ao afirmá-los, é a si mesmo que afirma; ao superá-los, é a si mesmo que supera.

Doença, sofrimento e solidão: Nietzsche não somente os vivencia, mas os redime e afirma. Eles são, ao mesmo tempo, condições e resultados de sua relação não-normalizada consigo mesmo. Eles também são reativados no conhecimento e cuidado de si desenvolvidos em sua autobiografia. Deste modo, aquilo que "foi" converte-se em um "assim o quero", e Nietzsche deseja e produz seu eterno retorno.

Nietzsche, por meio de sua relação diferenciada com o sofrimento e a finitude, e de sua rearticulação singular entre o uno e o múltiplo, entre a pluralidade e a inteireza, a variação e a plenitude, acaba por constituir uma nova experiência. Experiência por ele denominada de "Dioniso", que se opõe a outra, ditada pela moral e pela norma, nomeada de "Crucificado". "Dioniso contra o Crucificado..." – esta oposição que encerra a autobiografia expressa e executa o novo cuidado de si nela praticado.

Dietética

Em seus textos autobiográficos, outro aspecto problematizado da relação de si para consigo é o que podemos chamar de dietética. Trata-se, segundo Nietzsche, dessas coisas que ao juízo tradicional parecem indiferentes, coisas pequenas, mas que são "as disposições

[228] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §2.

fundamentais da própria vida"[229]. Não é nas idealidades, onde até então se havia procurado situar a grandeza humana, mas no corpo, nos gestos, na dieta, na fisiologia, que a cultura deve começar[230]. Nietzsche situa sua esperteza (*Klugheit*) e o algo mais que sabe justamente em não perder tempo com problemas que não o são e em refletir sobre essas práticas de si que são mais relevantes do que tudo a que se deu importância até agora. O que o trouxe à razão, ainda conforme seu relato, foi sua doença. Até aquele momento, sua dieta espiritual, incluindo a distribuição de sua jornada, era um desperdício sem sentido de forças extraordinárias. Faltava todo cuidado de si, faltava uma reflexão sobre o consumo e a compensação das forças. A esta "ignorância *in physiologicis*" atribuiu "todos os desacertos, todos os grandes desvios do instinto e 'modéstias' exteriores à tarefa de [sua] vida"[231], considerando que disto nada bom resultou, sendo algo estúpido e supérfluo, para o qual não há contrapartida. Mas sua doença conferiu-lhe o "direito a uma completa inversão dos [seus] hábitos"[232]. Por encontrar-se próximo ao seu fim, passou a "refletir sobre a razão no real"[233], e descobriu assim a importância da alimentação, do lugar e do clima, das recreações[234], dos exercícios físicos (em especial das caminhadas), da distribuição do tempo. Na autobiografia[235] e em suas correspondências (sobretudo com sua mãe), cada um desses aspectos é discutido detidamente. A pergunta que se faz em relação a eles é: "como precisamente tu tens que [proceder] para alcançares teu máximo de força, de *virtú* no estilo da Renascença, de virtude isenta de moralina?"[236].

Mais uma vez seguindo a dinâmica dos instintos como modelo da relação de si para consigo, desenvolve seu cuidado de si nestes diversos campos de acordo com o amor-próprio e o cultivo de si. A simples preocupação com o aumento de sua força vital já denota o amor-próprio. Mas este se faz notar também no fato de que a dietética adotada é

---

[229] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10.
[230] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §47.
[231] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §2.
[232] *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §4.
[233] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §2.
[234] "[...] recreações: [...] aquilo que me libera de mim mesmo, que me permite ir passear por ciências e almas alheias, – o que não mais levo a sério" (*Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §3). As recreações seguem-se aos períodos de trabalho e fecundidade, períodos de isolamento, estando excluídas deles. Fazem parte de suas recreações a leitura, a música, o trato íntimo com Wagner (como relação humana), enfim, em grande medida, o trato direto ou indireto com os outros homens.
[235] Nietzsche dedica quase todo o segundo capítulo de *Ecce Homo*, intitulado "Por que sou tão esperto" (*Warum ich so klug bin*), a essa discussão.
[236] No texto original, Nietzsche faz referência ao alimentar-se. Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §1.

constituída especificamente para o "espírito *sui generis*" que ele é[237], excluindo, desta forma, qualquer "ausência de si" (*Selbstlosigkeit*), qualquer igualar-se a qualquer um. Então, a partir do cultivo de si e do *gosto* que ele engendra, seleciona somente aquilo que lhe é compatível, estabelece aqueles "limites muito estreitos do que lhe é permitido, ou seja, *útil*"[238]. A seleção apurada de seu gosto evita o desperdício que se dá na tarefa reativa de dizer não a muitas e diferentes coisas que não estão à sua altura. Em coerência com a dinâmica da vontade de potência, sua medida encontra-se naquilo que desafia ou possibilita o uso de toda sua força: alimentos e bebidas fortes, grandes doses de bebidas alcoólicas, climas que permitem um metabolismo vigoroso, livros que provaram ser feitos para ele, músicas alegres e profundas, singulares, travessas e ternas, exercícios físicos que façam todos os músculos festejarem, etc. Seguindo este critério, ele expõe suas preferências nos diversos campos analisados.

De acordo com Nietzsche, todas essas coisas manteriam relação íntima com a disposição do espírito, já que não há diferença entre corpo e alma. "O *tempo* [ritmo] do metabolismo mantém relação precisa com a mobilidade ou a paralisia dos pés do espírito; o próprio 'espírito' não passa de uma forma desse metabolismo"[239]. Daí a razão de sua ligação fundamental com a cultura, além, evidentemente, da importância cultural que o corpo, seus gestos, sua saúde, seus usos, etc., já possuem por si mesmos.

A prática de si da dietética não é um retorno de Nietzsche a um procedimento da Grécia antiga, como alguns acreditam[240], nem uma antecipação do contemporâneo cuidado com o corpo, como outros sugerem[241]. Em grande medida, Nietzsche retira essa problematização do saber médico da época, ainda que, através de seus experimentos consigo mesmo, submeta-o a transformações. A noção central que guia este saber e estas práticas é a noção de *meio*; noção cuja positividade só é estabelecida no século XIX, mas que já se esboça negativamente no século XVIII, em concepções como a de "forças

---

[237] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §3.
[238] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §3.
[239] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §2.
[240] Cf. Janz, *op. cit.*, vol.III, p. 165.
[241] Cf. Burnett, Henry. "Humano, demasiado humano, livro 1 – Nice, primavera de 1886". In: *Cadernos Nietzsche*, n.8, 2000, p. 75.

penetrantes" de Buffon. Desde o início, ela estabelece a influência do clima, da alimentação e da maneira de viver na constituição do indivíduo e das variedades da espécie humana[242].

No século XVIII, como noção negativa, o *meio* emerge apenas como o diferencial que explica as variações e as doenças. Ele caracteriza as mediações que levam o homem a se distanciar da natureza, que o afastam da imediatez e da verdade, que desnorteiam sua sensibilidade. Mas trata-se de "um imediato onde a violência é isolada da verdade, a selvageria posta ao lado da liberdade, onde a natureza deixa de poder reconhecer-se nas figuras fantásticas da contranatureza. Em suma, um imediato onde a natureza é mediatizada pela moral"[243]. É assim que "essa noção [de meio] é elaborada [...] quando o homem parece insuficientemente mantido pelas coações sociais, quando ele parece flutuar num tempo que não mais o constrange, enfim quando ele se afasta demais do verdadeiro e do sensível. Tornam-se forças penetrantes uma sociedade que não mais reprime os desejos, uma religião que não mais regula o tempo e a imaginação, uma civilização que não mais limita os desvios do pensamento e da sensibilidade"[244]. Neste sentido, as sociedades modernas teriam um maior potencial de adoecimento que as primitivas, pois seus sistemas produziriam maiores desvios dos fins naturais. Tal crença se mantém no século XIX e se fortalece sobretudo após a Segunda Revolução Industrial, quando o vício, a violência, a imigração, o trabalho feminino e o desenvolvimento urbano levam a um tamanho pessimismo que a idéia de evolução é substituída pela de degeneração[245]. Por isso, ainda que no século XIX a noção de meio transforme-se em uma noção positiva, explicando as convergências de causas e as adaptações da espécie humana, ela compõe, ao lado da sexualidade e da herança genética, a constelação que determina a etiologia de um grupo central de patologias, aquelas denominadas degenerativas[246].

Nietzsche é crítico de tal noção, sobretudo no sentido positivo que ela assume em seu tempo. Ele contrapõe-se à idéia moralizante da natureza[247], a uma determinação total do indivíduo pelo meio[248] e à idéia de adaptação, uma idéia puramente reativa[249]. Nestes dois

---

[242] Cf. Foucault, M. *História da Loucura*, p. 362.
[243] *Ibidem*, p. 336.
[244] *Ibidem*, pp. 362-363.
[245] Cf. Miskolci, Richard. *Thomas Mann, o Artista Mestiço*, pp. 34 e 94.
[246] Cf. Gilman, Sander. "O caso Nietzsche ou o que torna perigosas filosofias perigosas", p. 3 (este texto ainda inédito foi gentilmente cedido por seu tradutor, Prof. Dr. Richard Miskolci, e deve ser publicado em breve).
[247] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §48.
[248] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §44.

últimos casos, "a influência das 'circunstâncias exteriores' é absurdamente superestimada", desconsiderando "o essencial no processo da vida: a enorme potência modeladora, que do interior cria formas, *utilizando*, *explorando* as 'circunstâncias exteriores'"[250]. Ainda que crítico, Nietzsche incorpora parte da discussão do meio na relação que estabelece consigo mesmo. Não o faz, entretanto, a partir da idéia de uma determinação absoluta nem de uma natureza moral, e sim da vontade de potência, convertendo esta temática em uma prática destinada a aumentar sua força vital.

É a partir de tal temática que atividades como a leitura e a música são problematizadas. Elas aparecem como parte de um regime, no sentido específico de regra de vida. No saber médico, o excesso de leituras, a vida em gabinete, as especulações abstratas, essa eterna agitação do espírito sem exercício do corpo, são considerados perigosos. Eles podem ter os mais funestos efeitos, como, segundo Tissot, endurecer o cérebro, levando à incapacidade de ligar as idéias e a um destino de demência. Uma ciência muito abstrata, um conhecimento demasiado livre em relação ao imediato constitui um meio ao redor do sensível, onde o homem corre o risco de perder a felicidade física na qual normalmente se estabelece sua relação com o mundo. Além da ciência, os romances constituem um meio ainda mais artificial e nocivo, criando uma sensibilidade que não é aquela comandada pelos movimentos da natureza, uma sensibilidade desregrada, impregnada de sentimentos violentos e perigosos. Tais sentimentos são veiculados nos leitores através da verossimilhança que seus autores procuram impor a suas obras e de toda arte que empregam na imitação da realidade. Assim, os romances isolam a alma de tudo o que há de imediato a fim de arrastá-la para um mundo imaginário de sentimentos tanto mais violentos quanto mais irreais e menos regidos pelas suaves leis da natureza[251]. No século XIX, o excesso de trabalho intelectual vai ser considerado capaz de produzir um quadro de neurastenia. Neurastenia é a doença situada na idéia de que a civilização e o progresso traziam consigo a possibilidade da degeneração. Deste modo, o artista e o intelectual, com suas sensibilidades anormais, vão ser tomados como as figuras típicas do neurastênico[252].

---

[249] Cf. *Genealogia da Moral*, II, §12.
[250] Fragmento póstumo 7 [25] do final de 1886/primavera de 1887. Sobre tal crítica, cf. Marton, Scarlett. *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos*, pp. 59-60.
[251] Cf. Foucault, M. *História da Loucura*, p. 366-368.
[252] Cf. Miskolci, Richard. *Thomas Mann, o Artista Mestiço*.

Não é à toa, portanto, que, no tempo em que Nietzsche recorria aos tratamentos médicos, aparecesse repetidamente a recomendação de parar de ler: não se tratava apenas dos efeitos nocivos sobre a debilidade de seus olhos, mas também da influência nefasta de seu excesso sobre o sistema nervoso. O próprio Nietzsche retoma essa concepção médica, fazendo através dela a crítica aos eruditos[253]. Denunciando sua debilidade e o perigo de tal prática, acusa-os de se deterem na abstração e na passividade, não pensando por conta própria nem superando a cisão entre pensamento e ação. Nietzsche busca superar esta cisão em sua filosofia, que não somente é entendida, mas também vivida[254]. Em suas palavras: "falo apenas do vivido, não somente do 'pensado'; a oposição pensamento/vida não existe em mim. Minha 'teoria' cresce de minha 'prática' – oh, uma prática nada inócua, nada anódina!..."[255].

É assim, pois, que Nietzsche trata a leitura. Ele a relega à condição de recreação, estando excluída dos seus momentos solitários de trabalho. Além disso, ele condena seu excesso e o trato com muitos e diferentes livros: apenas alguns poucos, aqueles que provaram ser feitos para ele, é que são dignos de o distraírem de si mesmo. Com isso, evita a atitude negativa de reagir aos pensamentos dos outros e de dizer não muitas vezes, assegurando a limpidez de sua prenhez espiritual[256].

Além da leitura, também a música é problematizada por uma ciência do meio, que, por um lado, se pergunta o quão perigoso é entrar em contato com determinadas produções artísticas, sobretudo aquelas criadas por espíritos degenerados[257], mas, por outro, procura os efeitos benéficos que as boas produções podem ter sobre o sistema nervoso e as patologias, sobre a loucura, por exemplo[258]. Compreende-se, então, por que nos diagnósticos médicos de sua juventude a música é proibida: ela é suspeita de produzir uma excitação patológica. Também Nietzsche incorpora estas questões: em sua análise das obras românticas e wagnerianas e na contraposição que faz entre elas e a *Carmen* de Bizet, confere um tom

---

[253] Cf., por exemplo, *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §8.
[254] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §3.
[255] Versão anterior de *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §3 (cf. versão francesa das obras completas, organizadas por Colli e Montinari, p. 545).
[256] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §3.
[257] Cf. Gilman, Sander. "O caso Nietzsche ou o que torna perigosas filosofias perigosas". O próprio Nietzsche, ao lado de outras figuras como Schopenhauer e Oscar Wilde, foi posteriormente tomado como um perigo para as mentes fracas que entrassem em contato com sua filosofia.
[258] Sobre as teorias da capacidade terapêutica da música sobre a loucura no final do século XVIII, cf. Foucault, M. *História da Loucura*, pp. 322-323.

biologizante à discussão[259]. São seus efeitos sobre seus nervos e espírito que interessam. O tipo de música que estabelece em sua dietética como positiva é aquela "alegre e profunda, como uma tarde de outubro [...] singular, travessa, terna, uma mulherzinha de baixeza e encanto..."[260].

Nesta série de prescrições médicas que dizem respeito não somente às doenças, mas igualmente às formas gerais da existência e do comportamento, outros aspectos ainda são tratados: a alimentação e a bebida, a sexualidade, a disposição ideal do *habitat*, a maneira de vestir, a higiene, os exercícios físicos, os tratamentos diversos, como banhos, medicamentos, etc[261]. Também estas outras recomendações, que colocam o imperativo da saúde como um dever de cada um e um objetivo geral, aparecem nos diagnósticos de juventude de Nietzsche e são por ele racionalizadas a partir de sua enfermidade. Tomando tal importância em sua vida cotidiana, elas aparecem de modo marcante tanto em sua autobiografia (ex.: alimentação, bebida, exercícios), como nas correspondências (além da alimentação, a preocupação com suas habitações, com sua vestimenta, com os prostíbulos e com as doenças venéreas, com seus medicamentos e tratamentos).

Em seu regime, porém, Nietzsche não segue sempre a determinação de um saber médico generalizante. Ele busca a *sua* medida, por exemplo, os alimentos, bebidas, livros e músicas que especificamente lhe convêm, elegendo-os a partir dos longos ensaios que fez durante os dez anos que se passaram entre seu derrubamento físico (1879) e seu colapso mental (1889). Acreditando que conhecia sua enfermidade melhor que qualquer médico e que sabia melhor do que ninguém que meios aplicar[262], por vezes fazia opções contrastantes com as que seriam indicadas, e, mesmo inserindo-se no conhecimento científico, chocava-se com ele.

Além dessas regras de vida, a medicina do meio também se endereça a outros fenômenos limites da natureza que, devido à sua ação sobre os indivíduos, convertiam-nos em suportes da doença. A água, o ar, a temperatura ambiente, o clima, as regiões e as disposições espaciais são objetos desta preocupação[263]. De acordo com ela, a medicina vai tanto traçar uma topografia médica das regiões, analisando dados climáticos ou fatos

---

[259] Cf. *O Caso Wagner*, sobretudo o §5.
[260] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §7.
[261] Cf. Foucault, M. "A política da saúde no século XVIII". In: *Microfísica do Poder*, p. 202.
[262] Cf. depoimento de Resa von Schirnhoffer in Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 255.
[263] Cf. Foucault, M. "O nascimento do hospital". In: *Microfísica do Poder*, p. 107.

geológicos que estão fora da esfera de intervenção, mas que permitem sugerir medidas de proteção ou compensação, como uma topografia das cidades, delineando os princípios gerais de um urbanismo sistemático[264].

Nietzsche percorreu diversas regiões e cidades para descobrir que local lhe seria mais recomendado. De acordo com seus ensaios, escreve que os lugares muito quentes, com tempestades freqüentes e muita eletricidade atmosférica lhe causavam dores de cabeça, ao passo que onde predominasse o ar seco e o céu limpo estavam dadas as condições para um metabolismo mais dinâmico e pensamentos mais claros. Assim delimitou uma região por onde se deslocava de acordo com as estações do ano[265]. A experiência espacial de Nietzsche está, então, amplamente ligada a estes deslocamentos em função do meio. Ele não era um proscrito, rodando de um lugar para o outro sem rumo nem meta, um *fugitivus errans*, como se diz em sua heroicização. Ainda que desfrutasse de uma grande liberdade de movimento, ele a põe em prática em um espaço nitidamente delimitado e em um ritmo determinado. As poucas tentativas de romper tal espaço fracassaram[266].

A partir de sua doença e de sua dietética, Nietzsche se relaciona com o espaço de um modo que não é inteiramente determinado pela organização do poder disciplinar (uma organização que é simultaneamente arquitetural, funcional e hierárquica, que permite a eficiência da tarefa a realizar e também o controle e a vigilância, fixando e estabelecendo analiticamente o lugar de cada um). Nietzsche não recorre aos hospitais para resolver seus problemas de saúde. Em seu cuidado médico de si, ele opta por estes deslocamentos relativamente longos e freqüentes, guiados pela noção de meio, uma noção que diz respeito mais a populações do que a indivíduos. Contudo, ao submeter tal conhecimento científico aos experimentos consigo, diversas das recomendações médicas são desafiadas pelo seu saber particular. Também nessas questões ele reivindica a superioridade do *seu* conhecimento, do conhecimento específico do "doente", sobre o generalizante do especialista.

---

[264] Cf. Foucault, M. "A política da saúde no século XVIII". In: *Microfísica do Poder*, p. 201.

[265] Janz (*op. cit.*, vol. III, p. 37) descreve este espaço da seguinte forma: "los valles alpinos del mediodía (Tirol, Engandina), y los territorios alpinos del sur, hasta la Riviera, por el oeste, y hasta el Adriático (Venecia), por el este". Suas preferências para o inverno eram primeiramente Gênova e mais tarde Nice; para o verão, Sils-Maria; e, para as estações intermediárias, Turim, que só descobriu poucos meses antes de seu colapso mental.

[266] Cf. Janz, *op. cit.*, vol. III, p. 38.

Traspassando a questão do meio, suas regras de vida e seus fenômenos naturais, há toda uma reflexão sobre a disposição temporal: o melhor horário do dia, a duração e a freqüência com que cada atividade deve ser realizada, as estações do ano em que cada região oferece o melhor clima. Na descrição de sua jornada em correspondências, fica clara a racionalização e a dura regulamentação que ele impõem a si mesmo[267]. Nesta distribuição é respeitado um tempo que é próprio das reações de seu corpo biológico e das atividades que ele realiza[268]. Ou seja, é a partir das observações e experiências que faz consigo mesmo que os horários são estabelecidos. Deste modo, ainda que trace cesuras no tempo de modo a obrigar-se a atividades determinadas e a ciclos regulares de repetição, o tempo disciplinar é invertido, pois no horário que estabelece não se trata de um tempo mecânico e coletivo, determinado e imposto do exterior ao indivíduo, penetrando seus gestos e procedimentos. Não se trata de buscar um tempo exato e útil, do qual são sempre retirados mais instantes e de cada instante mais forças produtivas. Enfim, não se trata desse "tempo de pressa, de indecente e suada velocidade, que quer 'acabar logo com tudo'"[269]. Trata-se, inversamente, de "afastar-se, dar-se tempo"[270], de estabelecer um horário que respeita um ritmo biológico particular[271], que respeita inclusive o ócio e a lentidão[272], de modo a promover seu acréscimo de força vital.

Nesta temporalidade da enfermidade e da dietética, ocorre uma nova valorização do instante. Não mais pela extração sempre crescente das forças produtivas, mas pela consideração que é atribuída àquelas poucas ocasiões em que nem suas dores de cabeça, nem suas náuseas, nem seus problemas de reumatismo lhe impediam de fazer o que queria. Nietzsche confere crucial importância a estes momentos subtraídos da habitualidade da dor, nos quais esta é subjugada e as forças podem se manifestar inteiramente, permitindo que a saúde seja experimentada não como ausência de doença, mas como plenitude de potência.

---

[267] Cf. cartas de 20 de março e de 17 de julho de 1888 à mãe, citadas por Janz, *op. cit.*, vol. III, pp. 450 e 483.
[268] Um exemplo de tempo relacionado à atividade e que se contrapõe ao tempo coletivo imposto do exterior, à "pressa da modernidade", é o tempo da cultura, conforme Bruni explorou em seu artigo "O tempo da cultura em Nietzsche". In: *Ciência e Cultura, Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.* Ano 54, n. 2, Out./Nov./Dez. de 2002, pp. 33-35. Cf. sobre o tempo da leitura e da escrita *Aurora*, Prefácio, §5.
[269] *Aurora*, Prefácio, §5.
[270] *Aurora*, Prefácio, §5.
[271] "A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão dos meus hábitos; ela permitiu, ela me *ordenou* esquecer; ela me presenteou com a *obrigação* à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente... Mas isto significa pensar!" (*Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §4)
[272] Cf. *Aurora*, Prefácio, §5.

Este instante descomunal, então, leva à decisão de amar a vida em todos os seus aspectos e a desejar e bem-dizer o seu eterno retorno[273].

Por fim, esta prática de si da dietética, que Nietzsche problematiza em seus textos autobiográficos a partir da noção médico-científica de meio, refere-se a um *corpo* que é o fisio-psicológico. Apesar deste ser o mesmo corpo objeto do biopoder, o cuidado médico de si estabelecido faz com que ele escape das técnicas de produção e manipulação das tecnologias normalizadoras. Pois, para além dos objetivos e limites impostos pelos poderes disciplinar e bio-regulamentador, Nietzsche realiza ensaios consigo mesmo e com sua saúde. A longa experiência da enfermidade possibilitou a ele se tornar consciente de seu próprio corpo, reconhecendo a importância do mesmo na constituição de sua "identidade". Sua dor, seu sofrimento e sua solidão tornaram visíveis as marcas nele inscritas – marcas da moral, das normas, da religião, das leis, que durante anos o subjugaram. Em seu processo de convalescença, diversas dessas marcas foram desfeitas, seus rastros foram paulatinamente apagados, os seus limites rompidos[274]. Aquele organismo dotado de capacidades, com suas forças economicamente úteis e politicamente dóceis, foi desconstruído e suas forças rearranjadas. Seu corpo passou por uma nova ebulição, revoltando-se contra sua doma, abandonando sua serventia econômica, enfraquecendo determinadas faculdades, potencializando outras. E, ainda que buscando o mesmo objetivo que o dispositivo bio-regulamentador, qual seja, o aumento das forças vitais, os métodos adotados divergiram. Pois também as marcas das verdades inscritas pelo saber médico foram afrontadas. Ao transformar o cuidado médico em preocupação ética, Nietzsche se afastou e se contrapôs aos saberes generalizantes e procedimentos homogeneizadores. Através do seu cuidado de si, da dietética e dos ensaios que realizou consigo, seu corpo entrou em um processo de desassujeitamento. Livrou-se de amarras e experimentou outros

---

[273] Cf. Cragnolini, Monica. "Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad". In *Escritos de Filosofía*, n. 33-34, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, pp. 109-119.

[274] Cf. Cragnolini, Monica. "Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad". In *Escritos de Filosofía*, n. 33-34, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, pp. 109-119 e "Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su 'yo' y sus escritos". Ponencia al *III Simpósio Assim Falou Nietzsche: Para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro, 22-25 de agosto de 2000 (publicado no site http://www.nietzscheana.com.ar/cuerpo-escritura.htm) e Foucault, Michel. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

modos de ser no mundo, por vezes caracterizados pela dança[275]. Abriu-se para a variação e para a vastidão de possibilidades, reordenando-as em uma nova e rica plenitude.

3 b) relação de si para com os outros

Tal como a relação de si para consigo, a relação de Nietzsche para com os outros segue o modelo do cuidado médico de si, buscando sempre um aumento de sua força vital. Como os outros homens também são constituídos por impulsos, o vínculo estabelecido entre eles é guiado pela dinâmica da vontade de potência. Assim, na problematização deste aspecto feita na autobiografia, o amor-próprio e o cultivo de si são novamente acionados. O que quer dizer que a relação de si para consigo precede e impõe um determinado procedimento para com os outros – exatamente o contrário dos mecanismos disciplinares e bio-regulamentadores, onde é a relação com os outros através da norma que impõe determinadas práticas de si.

Neste cuidado médico de si, o primeiro aspecto levado em consideração para desenvolver determinados tratos com os demais homens é a própria força vital. A partir do estado de saúde momentâneo, o amor-próprio impõe, como preocupação central consigo mesmo, que se busque os meios particulares e as relações adequadas para o incremento da potência. Desta forma, o modo de proceder na doença é diferente do na saúde.

Doença: fatalismo russo

Durante os períodos de forte crise de sua enfermidade, a conduta requerida é o que Nietzsche chama de "*fatalismo russo*" (*russischen Fatalismus*)[276]. Este é o remédio indicado quando o autêntico instinto de saúde, aquele de defesa e de ataque, se esmorece e o doente perde a capacidade de desvencilhar-se, de rechaçar, de liquidar os assuntos pendentes, permitindo que pessoas e coisas, vivências e lembranças toquem fundo demais,

---

[275] Nietzsche caracteriza esses outros modos de ser no mundo resultantes do desassujeitamento do corpo sobretudo através de seu elogio à *dança* e da (auto-) caracterização de seu *alter ego* Zaratustra como *dançarino* (cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §4 e §6). A dança é uma atividade corporal que não visa a nenhum fim e que, longe de toda seriedade, é um jogo, uma atividade lúdica, marcada pela leveza, fluidez, liberdade de movimento e improvisação (a qual comporta em si a criação, a experimentação e a transformação). A dança é uma atividade estética que exclui de si o peso e a rigidez das determinações morais e o controle da eficiência produtiva e da utilidade econômica.

[276] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §6.

ferindo gravemente[277]. O fatalismo russo é "aquele fatalismo sem revolta, em virtude do qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura acaba por deitar-se na neve"[278]. Ele ensina a não aceitar mais absolutamente nada, nada mais acolher ou engolir dentro de si. Através da diminuição e retardamento do metabolismo que proporciona, a vida pode ser conservada nas circunstâncias vitais mais perigosas. Sua lógica é: "porque nos consumiríamos muito rapidamente se reagíssemos, não reagimos mais"[279]. Evita-se com isso os afetos mais nocivos, que de forma mais veloz devoram as energias nervosas: os afetos de ressentimento (o aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência da vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido). "O ressentimento é o proibido *em si* para o doente – *seu* mal: infelizmente também sua mais natural inclinação"[280]. Seguindo sua *segurança instintiva* na *praxis*, Nietzsche, nos momentos de debilidade, proibiu-se toda e qualquer experimentação[281], tomando a si mesmo e às condições dispostas pelo acaso como um *fatum* [destino]. No seu estado de saúde, esta era a *grande razão* mesma (*grosse Vernunft selbst*), pois, caso se revoltasse e sentisse como mutáveis as situações, lugares, moradas e companhias (inclusive as quase insuportáveis), sua violência poderia ser despertada, o que lhe resultaria mortalmente perigoso.

Saúde: guerra

Já no caso inverso, quando a saúde está transbordante, a relação que se busca é a guerra (*Krieg*). Nietzsche reivindica para si a qualidade de guerreiro (*kriegerisch*)[282], ele é o aniquilador *par excellence*[283], é duro como um martelo[284], tem prazer no destruir[285], ele

---

[277] Isto não ocorre apenas nas situações de doença, mas também logo após a realização de uma grande obra (Nietzsche dá o exemplo de *Assim falava Zaratustra*), pois, ao despender uma grande quantidade de forças na ação criativa, as forças defensivas ficam como que suspensas (cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §5).
[278] *Ibidem.*
[279] *Ibidem.*
[280] *Ibidem.*
[281] Cf. fragmento póstumo 24 [1] de outubro-novembro de 1888, §2 (*versão de outubro*): "Eu suportei durante anos situações, lugares, moradas, companhias quase insuportáveis, uma vez que me haviam sido dispostos pelo acaso, *não* pela minha vontade, mas graças a este instinto, - seria em todo caso melhor que mudar, que 'experimentar'. As *experiências* vão contra o instinto daquele que sofre: em um sentido elevado se poderia quase ver nisto a prova de força. Fazer da própria vida uma experiência – isto é primeiramente a liberdade do espírito, isto tornou-se mais tarde minha filosofia...".
[282] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §7.
[283] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §2.
[284] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.

contradiz como jamais se contradisse[286], é o homem mais terrível que já existiu até agora – o que não o impede de ser também o mais benéfico, pois, ao obedecer sua natureza dionisíaca, "não sabe distinguir o *dizer Sim* do *fazer Não*"[287]. Diz ainda que somente a partir dele haverá guerras como nunca antes houve sobre a Terra. Mas é preciso compreender a que guerras Nietzsche se refere. Afastando-se das visões românticas[288] que precederam as duas grandes guerras mundiais, afirma, referindo-se ao tipo de embate que trava em seu livro *Humano, Demasiado Humano*: "É a guerra, mas a guerra sem pólvora e fumaça, sem atitudes guerreiras, sem *pathos* e membros contraídos – tudo isso seria ainda 'idealismo'"[289]. Do mesmo modo, repete sobre *Aurora*: "Com este livro começa minha campanha contra a moral. Não que ele tenha o menor cheiro de pólvora – nele se perceberão odores inteiramente outros, e bem mais agradáveis, desde que se tenha alguma finura nas narinas. Nem artilharia pesada, nem tampouco ligeira: se o efeito do livro é negativo, tanto menos são seus meios, esses meios dos quais o efeito resulta como uma conclusão, *não* como um tiro de canhão". A guerra a que Nietzsche se refere e prevê que será feita em seu nome é uma "guerra dos espíritos" (*Geister-krieg*), que mandará pelos ares "todas as formações de poder (*Machtgebilde*) da velha sociedade"[290], pois todas se baseiam na mentira. Tal guerra pouco ou nada tem a ver com as duas grandes guerras mundiais, cuja profecia muitos atribuem a ele. Os eventos bélicos da primeira metade do século XX foram caracterizados pelas lutas nacionalistas entre os pequenos estados da Europa. Estas lutas impediam a união política e econômica do continente e faziam-no perder seu sentido e sua razão, levando a Europa a um beco sem saída. Neste sentido, elas caracterizam a pequena política (*kleinen Politik*)[291], e não a grande política (*grosse Politik*) nietzscheana, aquela que possui uma tarefa suficientemente grande para unir de novo os

---

[285] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.
[286] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1.
[287] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §2.
[288] Para uma crítica dessa visão romântica da guerra por um outro ponto de vista, cf. Benjamin, Walter. "Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea *Guerra e Guerreiros*, editada por Ernst Jünger". In *Obras Escolhidas I - Magia e Técnica, Arte e Política*. Brasiliense: São Paulo, 1996, pp. 61-72 e o meu artigo "A alexandrita: profecia natural do mundo inanimado para o mundo histórico – sobre Walter Benjamin". (Texto inédito).
[289] *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano, §1.
[290] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1.
[291] Cf. *Ecce Homo*, O Caso Wagner, §2.

povos e que leva a uma "colisão de consciência (*Gewissens-Collision*), [a] uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, exigido, santificado"[292].

Ao reivindicar a qualidade de guerreiro, Nietzsche a situa no âmbito fisio-psicológico, escrevendo que atacar (*angreifen*) faz parte de seus instintos. De fato, isto não quer dizer que ele, diferentemente de outros homens e de outras pulsões, possua alguns impulsos agressivos, mas que a própria dinâmica dos instintos inclui este procedimento. No entanto, como os instintos estão sempre em relação, como eles não existem fora dela, só àqueles relacionalmente mais fortes é permitida a efetivação de sua dinâmica, a realização de seu *pathos* agressivo. Transposta para a relação entre os homens, que não deixa de ser também uma relação entre configurações de impulsos, Nietzsche afirma: "*Poder* ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, em todo caso é o que ocorre em toda natureza forte"[293]. As naturezas fortes, como a dele, buscam adversários, resistências, contra as quais possam duelar e incrementar a própria força. Este duelo também pode ser feito com problemas, já que, no caso de um filósofo belicoso, o desafio se estende às grandes questões da existência. Não se trata, entretanto, de dominar resistências em geral, pois a força do agressor encontra uma espécie de medida nos adversários que ele necessita e o seu crescimento se delata na busca por adversários mais potentes. A tarefa, assim, é dominar aquelas resistências "frente às quais há que investir toda a própria força, toda a agilidade e mestria no manejo das armas – subjugar adversários *iguais* a nós..."[294]. A igualdade frente ao inimigo é o primeiro pressuposto para um duelo honesto. E a honestidade aqui nada tem a ver com a concepção tradicional, onde os fracos atribuem covardia aos fortes por fazerem valer suas forças. Inversamente, a honestidade é vista do ponto de vista do agressor, pois seria um desrespeito a si mesmo medir-se e igualar-se a seres tão baixos, conceder tão facilmente a eles este privilégio. Segundo Nietzsche, "quando se despreza não se *pode* fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo *abaixo* de si, não *há* que fazer a guerra"[295].

---

[292] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1.
[293] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §7.
[294] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §7.
[295] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §7

Medida

A *medida* [*Maass*] é, portanto, algo fundamental na relação que Nietzsche estabelece com os outros. E aqui o cultivo de si (*Selbstzucht*) é requisitado de modo fundamental. Pois, antes de se bater com os oponentes, é preciso todo um trabalho sobre si, trabalho de ordenação e hierarquização da multiplicidade interna que permite a ele ser em si mesmo a medida dos demais homens. Ao configurar-se como uma ampla escala, através de uma autodisciplina, de um assenhorar-se sobre si mesmo, ele não vai responder a todo e qualquer estímulo externo, a toda e qualquer ofensa. Reagindo lentamente, com cautela e orgulho, ele examina o que dele se aproxima e delimita rigorosamente ao que deve dar resposta, honrando aquilo a que liga seu nome (seja contra ou a favor). Por outro lado, ele se afasta do desprezível, do pequeno e insignificante, da infinidade de pequenas aferroadas às quais teria simplesmente que dizer não, mas que, devido à sua freqüência, impõem um grande gasto defensivo. O cultivo de si permite a constituição de si como *medida* e como *princípio seletivo* dos pares e das formas de relações a se estabelecer.

Nietzsche apresenta nos textos autobiográficos aqueles que seriam seus iguais. E, quando os descreve, quando descreve os homens bem logrados, de fato é a si mesmo que apresenta[296]. O que destaca como critério para detectar uma boa constituição é exatamente o desenvolvimento do amor-próprio e do cultivo de si. É assim que, quando se depara com outro homem, a primeira coisa que diz fazer é "ver se ele tem no corpo um sentimento para a distância, se vê por toda parte posição, ordem, grau entre um homem e outro, *se distingue*: com isso é um *gentilhomme*; em qualquer outro caso o indivíduo submerge irremediavelmente na magnânima – oh, quão bondosa! – categoria de *canaille*"[297]. Ora, observar se seu oponente desenvolve este cuidado de si é observar se ele age de acordo com a dinâmica de seu instinto, ou melhor, se seu instinto é forte o bastante para se efetivar e desenvolver este processo que lhe é próprio, processo da busca por mais potência e de conseqüente superação de si (*Selbstüberwindung*). Já o misturar-se com qualquer um denota o contrário, pois é uma perda do amor próprio e uma negligência do cultivo de si, é um rebaixar-se, um esquecer e abdicar da distância própria, enfim, é um desinteresse (*Selbstlosigkeit*). Nesta falta de preocupação consigo, neste abrir mão da busca pelo aumento da força vital, denuncia-se uma degeneração, visto que todo instinto que se detém

[296] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §2.

na autoconservação e desiste da luta por mais potência já é um instinto ou uma configuração *décadent*. Outro critério colocado em destaque para estimar quanto vale um tipo de homem é "o preço que custa sua conservação – [...] as condições de sua existência"[298]. Este diagnóstico está inteiramente ligado a um outro "autêntico medidor de valor": a resposta à questão "Quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito?"[299]. Pois o preço de conservação de um tipo diz respeito à capacidade ou não, à força ou falta dela, para desenvolver determinadas concepções da realidade. Cada perspectiva, cada interpretação do mundo, expressa, de acordo com sua potência e amplitude, uma vitalidade ascendente ou degenerescente. É preciso lembrar que os problemas também são adversários e que nem todos são páreos para se bater com determinadas interpretações terríveis da existência. Deste modo, não podendo submetê-las e incorporá-las, muitos fogem delas, evitam-nas, não querem vê-las, e, então, falsificam-nas – os fracos mentem[300].

Contra os fracos

Nietzsche vê nos ídolos e valores venerados pelos homens até agora apenas mentiras – este seria o preço de sua conservação. Para ele, "o mais alto em que o povo encontra legitimamente sua medida de valor" significa apenas "perigo, declínio, rebaixamento, ou, no mínimo, descanso, cegueira, esquecimento temporário de si"[301]. Encara assim, com uma seriedade mal mantida, os mais dignos alvos e esperanças de seu tempo e não lhe é possível contentar-se com os seus contemporâneos. Os homens lhe produzem náuseas, desabafa por diversas vezes[302], e o trato com eles lhe é uma prova nada pequena de paciência. Nietzsche experimenta um sentimento de distância frente a tudo o que é tido por *noblesse*

---

[297] *Ecce Homo*, O Caso Wagner, §4.
[298] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §4.
[299] *Ecce Homo*, Prólogo, §3. Cf. também *Para além de bem e mal*, §39: "Algo pode ser verdadeiro, apesar de nocivo e perigoso no mais alto grau; mais ainda, pode ser da constituição básica da existência o fato de alguém se destruir ao conhecê-la inteiramente, – de modo que a fortaleza de um espírito se mediria pelo quanto de 'verdade' ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que ele *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada".
[300] A questão da mentira como meio de autoconservação e sua relação com as interpretações será discutida mais detalhadamente no próximo item, quando se tratará da relação que Nietzsche estabelece de si para com a verdade.
[301] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §2.
[302] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §8 e *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.

[aristocracia][303] e, referindo-se ao seu *Zaratustra*, diz que, tomando-o como medida, todo o restante do obrar humano aparece como pobre e limitado e que tudo o que até aqui se chamou grande no homem situa-se infinitamente abaixo dele[304].

O fato de, salvo raríssimas exceções, Nietzsche nunca ter vivido entre seus iguais, como ele mesmo deixa claro[305], conferiu-lhe o direito a não fazer diferenças[306]. Sendo assim, afirma que seu modo de ser o quis benévolo e suave para com todos, tratando com afabilidade inclusive os inferiores, sem nenhuma petulância ou desprezo secreto[307]. No entanto, por sua mera existência, revolta aqueles que têm sangue ruim no corpo[308], pois estes advinham a distância que se faz sentir entre eles – e nada ofende mais que notar, de repente, uma distância[309]. Nietzsche observa por vezes essa revolta em graus diversos nos seus conhecidos e na reação que seus escritos produzem[310].

Mesmo despertando revolta, contudo, não acredita que promova a desavença para consigo[311]. Em apenas um caso notou má vontade de alguém; o caso de sua mãe e irmã. Elas sabiam com uma segurança infalível o instante em que ele podia ser mais cruelmente ferido: os seus instantes supremos, onde lhe faltava a força para defender-se dos vermes venenosos. Com isto, as duas se tornam a maior objeção contra seu pensamento abismal – o eterno retorno. Afastando-se delas, Nietzsche diz que são suas antíteses mais profundas e que possuem uma incalculável vulgaridade de instintos. Ele nega, assim, que esteja aparentado com tal *canaille*, o que quer dizer que, apesar da contigüidade fisiológica, não teria herdado nada de seus pais. Nietzsche, como já foi explorado no primeiro capítulo, altera a concepção de hereditariedade, reivindicando para si um atavismo, uma origem em algo infinitamente anterior – isto seria a condição de sua natureza superior[312]. A contigüidade fisiológica seria antes responsável por tornar possível uma *disharmonia praestabilita* [desarmonia preestabelecida]. Ao admitir isso, rompe com uma norma cara à psiquiatria: a idéia de que, entre os familiares próximos, é obrigatória uma boa relação

---

[303] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (confirmado por Nietzsche).
[304] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[305] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §5.
[306] Cf. *Ecce Homo*, O caso Wagner, §4.
[307] Cf. *Ecce Homo*, O caso Wagner, §4 e *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10.
[308] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10.
[309] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §5.
[310] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §5 e *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §3.
[311] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §4.
[312] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (confirmado por Nietzsche).

afetiva. Idéia que surge quando as famílias recorreram aos médicos para solucionar seus desentendimentos internos, criando para estes todo um novo campo de objetos. Não é à toa que, na primeira versão de *Ecce Homo*, publicada em 1908, esta passagem é censurada por Overbeck (amigo a quem Nietzsche confiava a revisão de seus manuscritos). Ele, como *muitos* outros especialistas que posteriormente diagnosticaram sua obra, considerou-a uma passagem de loucura.

Neste caso de má fé, ou em todos os casos onde se comete uma estupidez pequena ou muito grande contra ele, a forma com que reage é bastante peculiar pois, como tal atentado não foi feito por alguém que está à sua altura, ele proíbe-se "qualquer contramedida [*Gegenmaassregel*], qualquer medida de proteção [*Schutzmaassregel*[313]] [...] – também, claro, qualquer defesa, qualquer 'justificação'"[314]. Não lhe é possível a retribuição, não lhe é acessível a noção de "direitos iguais", pois seus direitos derivam de sua força e a igualdade com ele é um privilégio concedido a pouquíssimos. Porém, não deixa a ofensa sem resposta. No caso dos inferiores, sua "forma de ajuste de contas consiste em fazer seguir à estupidez (*Dummheit*), o mais rapidamente possível, algo inteligente (*Klugheit*): talvez assim ainda se possa apanhá-la. Usando uma imagem: envio um recipiente com doces para desfazer-me de uma coisa *acre*..."[315]. Em outras ocasiões, entretanto, ao invés de dar, ainda pede algo – o que considera mais cortês. Pois Nietzsche experimenta pelo malfeitor e, por vezes, pelo próprio malefício, uma gratidão. Ele vê na grosseria, "de longe, a *mais humana* forma da contradição, e, em meio ao amolecimento moderno, uma de nossas primeiras virtudes"[316]. Então, ao lado de seu agradecimento, esta é uma forma adequada de resposta.

Colocando esses casos à parte, Nietzsche afirma que nunca entendeu da arte de indispor contra si. Inclusive aqueles com quem todos tiveram más experiências davam-se bem com ele. Considera-se capaz de domar qualquer urso, de fazer até os bufões se comportarem. Procedendo desta maneira, era capaz de tirar o melhor de cada um: "Seja qual for o instrumento", diz, "esteja ele desafinado como só o instrumento 'homem' pode desafinar – eu teria de estar doente, para não conseguir extrair dele algo que se ouvisse. E

---

[313] Nestes dois substantivos a partícula *-maass-* ("medida") é utilizada no sentido próprio do termo.
[314] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §5.
[315] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §5.
[316] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §5.

quantas vezes ouvi dos 'instrumentos' mesmos que eles nunca haviam se escutado assim..."[317]. Como prova, apresenta os casos dos seus alunos do *Pädagogium* de Basiléia, a quem nunca precisou impor castigo e a quem transformou de relapsos em industriosos, e do jovem wagneriano Heinrich von Stein, a quem alçou à altura que lhe correspondia, fazendo soprar sobre ele o vendaval da liberdade.

Esta qualidade de tirar dos outros o seu melhor deixa claro como Nietzsche/Zaratustra concebe o homem: "o homem é para ele algo informe, um material, uma pedra feia que necessita de escultor"[318]. Sua relação com ele, portanto, deve ser a do criador e da criatura, relação que se repete na relação de si para consigo, já que tais características coexistem nele e virtualmente em qualquer homem. Pela voz de seu Zaratustra, afirma:

> "Mas em direção ao homem leva-me sempre de novo minha fervorosa vontade de criar; assim é levado o martelo à pedra.
> Ah, vós homens, na pedra dorme para mim uma imagem, a imagem das imagens! Ah, que ela tenha que dormir na mais dura e na mais feia das pedras!
> Agora se enfurece cruelmente o meu martelo contra a sua prisão. Da pedra saltam pedaços – que me importa?
> Quero terminá-lo, pois uma sombra chegou a mim – a mais leve e silente de todas as coisas chegou a mim!
> A beleza do além-do-homem (*Übermensch*) chegou a mim como sombra: que me interessam ainda os deuses!"[319]

É preciso, com a dureza do martelo, com a dureza do criador, destruir os velhos ídolos, afastar os homens de Deus e dos deuses – "pois o que haveria para criar se deuses houvesse?"[320]. É preciso também desacorrentar os homens dos valores humanos modernos, que, como sombras do Deus assassinado pelo Iluminismo e pela ciência, ainda veiculam de modo secularizado o mesmo ideal caluniador da vida dos cristãos. E então abrir caminho para a liberação das forças vitais ascendentes, permitindo aos fortes, a partir de sua autocompreensão como vontade de potência, criar seus próprios valores e impor novas configurações. Com isto se daria a superação do homem no além-do-homem[321]. E, ao mesmo tempo, possibilitaria a Nietzsche a efetivação de seu querer-poder, permitiria a ele

---

[317] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §5.
[318] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.
[319] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.
[320] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.
[321] Cf. Machado, Roberto. "Deus, homem, super-homem". In *Revista Kriterion*, Belo horizonte, n. 89, julho de 1994, pp. 21-32.

tornar-se criador, na medida em que imporia à humanidade sua interpretação do que ela é, transformando-a e moldando-a segundo sua própria autocompreensão/autoconstituição, fazendo valer assim a força plástica de seu instinto.

Nesta sua concepção e relação com o homem, o amor e a compaixão não têm lugar[322]. Nietzsche desconfia "em geral dos impulsos chamados 'desinteressados' (*selbstlosen*), de todo 'amor ao próximo', sempre disposto a aconselhar e intervir"[323]. Para ele, a compaixão é uma ameaça em um duplo sentido. Primeiro porque, quando os compassivos se acercam sem respeitar nenhuma distância daqueles que possuem "um grande destino, uma solidão em meio a feridas, um *privilégio* à culpa grave"[324], eles, tomando os outros por si mesmos e considerando sua situação insuportável, estendem-lhes as mãos, como uma tentação para que se desviem de seus caminhos, para que abandonem derrotados suas tarefas. Neste sentido, a compaixão aparece como um sentimento normalizador, que ameaça a relação de si para consigo que Nietzsche desenvolve, na medida em que atenta contra sua solidão, seu sofrimento, sua dor – estes dignos inimigos internos que devem ser constantemente (auto-)dominados. Por outro lado, a compaixão é uma ameaça, pois é um sentimento que o próprio Nietzsche é tentado a sentir quando, em sua dureza destruidora diante do homem e de seus valores, um grito de socorro procura impedi-lo e subtraí-lo de si mesmo. Neste caso, ela é uma "fraqueza, [um] caso especial da incapacidade de resistência aos estímulos externos"[325]. Mais uma vez a compaixão surge como um sentimento normalizador, mas agora induzindo quem a sente a uma docilidade política. Não é à toa que Nietzsche apresenta a compaixão como o último pecado do qual Zaratustra se livrou e situa sua superação entre as virtudes nobres: "Permanecer senhor da situação, manter a *altura* da tarefa limpa dos impulsos mais baixos e míopes que agem nas chamadas ações desinteressadas, eis a prova, a última prova talvez, que um Zaratustra deve prestar – sua verdadeira *demonstração* de força..."[326].

Diante desses sentimentos humanos, diante do homem e dos seus valores, Nietzsche declara: "Minha humanidade (*Humanität*) *não* consiste em sentir com o homem (*Mensch*) como ele é, mas em *suportar* que o sinta... Minha humanidade é uma contínua superação de

---

[322] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.
[323] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §4.
[324] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §4.
[325] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §4.
[326] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §4.

mim mesmo (*Selbstüberwindung*)"[327]. Como Nietzsche fez para superar a si mesmo, como fez para superar em si a náusea do homem – este que sempre foi o seu maior perigo[328]? A resposta ele dá novamente através da boca de seu Zaratustra:

> "Eu ando entre os homens como entre fragmentos do futuro: daquele futuro que eu vejo.
> E este é todo o meu engenho e minha arte, adensar e juntar em um aquilo que é fragmento e enigma e horrível acaso.
> E como suportaria eu ser homem se o homem não fosse também poeta e decifrador de enigmas e redentor do acaso!"[329]

O que permite a superação da náusea que sente pelo homem é a virtualidade que este carrega, é o fato de ser fragmento do futuro. Não de qualquer futuro, apenas daquele que Nietzsche vislumbra. Um futuro tal que não pode ser contemplado por qualquer um, uma vez que esta visão já é um privilégio. O futuro que Nietzsche vislumbra para o homem é o que está se realizando nele mesmo – ele nasceu póstumo[330], ele é o rebento prematuro de um devir ainda indemonstrado[331]. Este futuro se realiza através de seu cuidado de si, de seu engenho e de sua arte, pode-se acrescentar, de seu amor-próprio e cultivo de si. Pois *é em si mesmo* que ele adensa e junta em *um* as faculdades dispersas dos seus contemporâneos e predecessores, ultrapassando-as[332]. Nietzsche supera em si o homem no além-do-homem. É nele mesmo que o homem torna-se simultaneamente "fragmento e enigma e horrível acaso" e "poeta e decifrador de enigmas e redentor do acaso", que se torna simultaneamente criador e criatura (criatura tanto no sentido de ser o duro e feio material sobre o qual sempre indefinidamente trabalhar, como no de ser o resultado, ainda que efêmero, da criação). Portanto, a superação da náusea do homem se dá devido a si mesmo. Ainda que lhe seja uma dura prova conceder compartilhar com o homem o sentimento de como ele é, algo que lhe exige uma constante superação de si, é só por ele

---

[327] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §8.
[328] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §8.
[329] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.
[330] *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §1: "Eu próprio ainda não estou no tempo, alguns nascem póstumos".
[331] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §2.
[332] Não se trata simplesmente de recolher as faculdades de todos os grandes homens e ajuntá-las em si. Em *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6, Nietzsche afirma: "Somem-se o espírito e a bondade de todas as grandes almas em uma: todas juntas não seriam capazes de produzir uma fala de Zaratustra". Pois Zaratustra viu, quis e pôde mais longe que qualquer homem e nele todos os opostos se juntam em uma nova unidade. Mais do que apenas ajuntar e adensar as faculdades dispersas, ele as supera, ele supera o homem: "Ali o

sentir-se como tal, por conceber a si mesmo como um, e, assim, como virtualidade dos demais, que o homem pode ser redimido. No caso contrário, ou seja, no caso em que Nietzsche negasse sua humanidade, a redenção do homem ser-lhe-ia impossível. Talvez também nesse sentido se possa entender sua afirmação de que vive de seu próprio crédito[333], o que repõe mais uma vez sua solidão, que lhe acompanha e com a qual se confunde. É preciso a solidão, é preciso o convívio consigo mesmo, para que a náusea do homem se dissipe.

Em todo este processo, sua relação com os outros se converte em uma relação para consigo. Pois Nietzsche estende a responsabilidade sobre si aos homens, e, afirmando-se, afirma e redime também os que passaram[334]. A superação dos adversários externos é também uma auto-superação – tarefa levada a cabo no cuidado de si desenvolvido em sua autobiografia. Inversamente, ao considerar-se como homem, é este que se auto-afirma, é este que, na autobiografia de Nietzsche, supera a si mesmo, vindo a ser o além-do-homem.

Contra os fortes

Em todo *Ecce Homo*, Nietzsche reconhece apenas uma pessoa à sua altura. Diz ele: "Há apenas um caso em que reconheço meu igual – confesso-o com profunda gratidão. Madame Cosima Wagner é de longe a natureza mais nobre [...]"[335]. Em outra passagem, considera-a um raro caso de alta cultura, sendo "de longe a primeira voz em questões de gosto" que ouviu[336]. Porém, em lugar algum da autobiografia discute esta relação. Apenas declara, através do sugestivo apelido que lhe dá – "Ariadne" – , que ela seria a resposta ao seu *Canto Noturno*, "a um tal ditirambo de isolamento do sol na luz"[337]. Logo em seguida, acreditando que ninguém além dele saberia quem ou o que era Ariadne[338], deixa esta discussão como enigma, para o qual ninguém teria obtido resposta ou sequer visto.

---

homem é superado a cada momento, o conceito de além-do-homem (*Übermensch*) fez-se ali realidade suprema – tudo o que até aqui se chamou grande no homem situa-se a uma distância infinita *abaixo* dele".

[333] *Ecce Homo*, Prólogo, §1.

[334] "Zaratustra define certa vez com rigor sua tarefa – é também a minha – de modo a não haver engano sobre o seu *sentido*: ele é *afirmativo* a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou" (*Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8).

[335] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (confirmado por Nietzsche).

[336] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §3.

[337] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.

[338] Este seu segredo se desfaz devido à pista que dá em um cartão postal do início de janeiro de 1889 direcionado a Cosima, onde se dirige a ela como Ariadne. Também em outras cartas essa identificação volta a aparecer: na de 3 de janeiro de 1889 a Cosima e na de 5 de janeiro de 1889 a Jacob Burckhardt.

Nietzsche silencia sobre ela[339], seguindo talvez um princípio que lhe era caro: "Deve-se falar somente quando não se pode calar; e falar somente daquilo que se superou – tudo o mais é tagarelice, 'literatura', falta de disciplina"[340]. Cosima/Ariadne não havia sido superada, como fica claro nas declarações de amor que surgem nas cartas dos dias que antecedem seu colapso mental[341].

Esse amor por Ariadne, entretanto, dificilmente pode ser entendido simplesmente como o de um homem por uma mulher, já que neste caso Nietzsche vê apenas uma guerra entre os sexos[342], onde a mulher ocupa de longe a primeira posição. E isto não ocorre porque ela seja superior. Muito pelo contrário, é exatamente por sua baixeza, que a leva a tornar-se mais sagaz e malvada. Como o objetivo da mulher é ter filhos, o homem torna-se apenas um meio. Para conseguir o que quer, ela é capaz de destruir qualquer destino. Constatando isto e precavendo-se, Nietzsche diz: "Felizmente não estou disposto a deixar-me despedaçar: a mulher realizada despedaça quando ama..."[343]. Opta, assim, por uma vida de solteiro[344], desafiando a norma burguesa do casamento como realização plena do desenvolvimento adulto e da procriação em seu interior como *telos* do instinto sexual. O casamento para ele furta o grande homem à sua tarefa, reduzindo-o a marido e pai. Do mesmo modo, a realização sexual evita que este impulso seja convertido na produção artística[345]. Esta opção contrária à normalidade seria considerada ainda, em sua vida, como uma das possíveis causas de sua doença[346].

---

[339] Devido ao silêncio que Nietzsche impõem ao tema em sua autobiografia, não vamos discuti-lo. Mas essa relação entre Nietzsche, Cosima Wagner e Ariadne foi objeto de interpretação por outros comentadores, tal como Klossowski, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, pp. 264-277, Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia.* Porto: Rés Editora, s/ data, pp. 278-282 e Salaquarda, Jörg. "Noch einmal *Ariadne*. Die Rolle Cosima Wagners in Nietzsches literarischem Rollenspiel". In: *Nietzsche-Studien* 25 (1996), pp. 99-125.

[340] *Humano, Demasiado Humano II*, Prefácio, §1.

[341] Em um cartão postal do início de janeiro de 1889 direcionado a Cosima, escreve: "Ariadne, eu te amo – Dioniso".

[342] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §5: "Amor – em seus meios a guerra, em seu fundo o ódio de morte entre os sexos".

[343] *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §5.

[344] Nietzsche considera o casamento incompatível com a vida filosófica, uma vida livre e solitária (cf. Genealogia da Moral, III, §7 e 8).

[345] Cf. a este respeito Ferry, Luc. *Op. cit.*, p. 249: "[...] tudo se passa como se a atividade artística fosse considerada o análogo da atividade sexual: 'Fazer música', escreve Nietzsche, 'também é uma maneira de fazer filhos' (A Vontade de Potência, II, p. 756). Daí o tema, longamente desenvolvido nos aforismos consagrados à 'fisiologia da arte', segundo o qual existiria como que um jogo de soma zero na relação entre os dois tipos de criação (sexual e artística), devendo o artista permanecer casto se quiser conservar toda a energia estética: 'a castidade é somente a economia do artista', pois 'é uma única e mesma força que se despende na criação artística e no ato sexual' (A Vontade de Potência, II, p. 756)".

[346] Cf. nota 46 do Cap. 2.

Além de Cosima, uma outra pessoa é destacada: Richard Wagner. Dele Nietzsche declara: "foi, de longe, o homem mais próximo a mim..."[347]. No entanto, é difícil descobrir, através de seus textos autobiográficos, quem é o Wagner de Nietzsche e qual a sua relação com ele. Pois há mais de um, ou diversos desdobramentos de um mesmo tipo e, consequentemente, diversas possibilidades de relações. Primeiro, há o Wagner com quem Nietzsche conviveu em Tribschen e com quem julga ter tido "dias de confiança, jovialidade, de acasos sublimes – de instantes profundos"[348]: aquele em quem julga ver algo de revolucionário por contrariar as virtudes alemãs e possuir algo de terra estrangeira. Neste caso, a relação é amistosa: "por nosso céu não passou jamais uma nuvem"[349]. Segundo, há o Wagner que ele vislumbrou na terceira das *Considerações Extemporâneas*, o qual não passava de uma visão de si mesmo, de seu futuro, o que se repete em relação ao Schopenhauer da quarta das *Considerações*[350]. De certa forma, na leitura que fez dos dois naquela ocasião, por considerá-los tipos ainda não fixados[351], Nietzsche pôde levá-los ao extremo, elevando-os a si mesmos, às suas virtualidades. Mas, ao fazê-lo, fez com que passassem de uma espécie a uma outra superior, transformando-os em seu contrário, transformando-os em si mesmo, no próprio Nietzsche. E, nesta tarefa, por meio das leituras que fez, das apropriações que levou a cabo através de suas interpretações, Nietzsche se cultivou, chegando, por sua vez, a si mesmo[352]. Em outras palavras, na superação de si, Nietzsche, através da leitura, interpretação e apropriação que fez, levou a uma auto-superação dos tipos de Schopenhauer e Wagner, os quais, auto-superando-se, transformaram-se em Nietzsche. Este, portanto, é um outro Wagner, Wagner que é o próprio Nietzsche, e que, então, só pode ser amado por ele, seguindo o princípio do *Selbstsucht*, e também ser o homem que dele mais se aproximou. Por fim, há um terceiro, o *décadent*, aquele que, ao invés de se auto-superar, degenerou, rendendo-se à modernidade, aos alemães e a tudo o que sua cultura representa. O Wagner cujas músicas, ao mesmo tempo que seduzem, envenenam, e que, por isso, foi um dos maiores perigos de sua vida.

---

[347] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (confirmado por Nietzsche).
[348] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §5.
[349] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §5.
[350] Cf. *Ecce Homo*, Nascimento da Tragédia, §4; *Ecce Homo*, Considerações Extemporâneas, §1 e 3; *Humano, Demasiado Humano*, Prefácio, §1.
[351] Cf. *Ecce Homo*, Considerações Extemporâneas, §3.
[352] Cf. a este respeito Kofman, Sarah. "O/Os 'conceitos' de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação". In: Marton, Scarllett (org.). *Nietzsche hoje?*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 79-80.

Mas que, exatamente pelo mesmo motivo, foi também seu maior benfeitor, já que Nietzsche era saudável o bastante para tirar vantagem do mais perigoso, tornando-se ainda mais forte. Isto novamente levava-o a amá-lo, mas, também, a sofrer com e por ele[353]. Neste caso, Wagner é uma lente de aumento para algo contra o qual Nietzsche faz guerra: a "falsidade, a bastardia de instinto de nossa 'cultura' [moderna, e, em especial, a alemã], que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes"[354].

Este último procedimento é bastante comum nas guerras que Nietzsche trava pois, mais do que atacar pessoas, ele ataca problemas. As pessoas, nesses casos, não passam de lentes de aumento. Através do caso de Wagner podemos então chegar ao modo como Nietzsche desenvolve sua *praxis* guerreira (*Kriegs-Praxis*). Em *Ecce Homo*, é da seguinte maneira que enumera seus princípios:

> "Primeiro: ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. 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 comprometesse – este é o *meu* critério do justo obrar. 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. [...] 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"[355]. "Quinto e último princípio: eu só ataco coisas que conheço a fundo – que eu mesmo vivi, que, até um certo ponto, eu mesmo fui"[356].

Em sua autobiografia, além de Wagner, é dado um outro exemplo claro dessa prática belicosa, que já teria sido executado: o ataque a David Strauss, que representaria o

---

[353] "Aquilo no que somos aparentados, termos sofrido mais profundamente, também um com o outro, do que os homens deste século são capazes de fazê-lo – isto juntará eternamente nossos nomes" (*Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §6). Neste rápido jogo de palavras, pode ser obtida uma multiplicidade de sentidos: Nietzsche sofreu muito profundamente por seu excesso, Wagner por sua doença incurável, por ser, como um grande *décadent*, o maior representante de seu tempo (cf. *O Caso Wagner*). Deste modo, por suas posições extremas, ainda que antagônicas, em relação ao sofrimento, ambos sofreram mais profundamente do que qualquer um em seu tempo. Mas também sofreram um com o outro: Nietzsche sofreu tanto por ter sido wagneriano, este grande perigo que lhe ameaçou, como também por ver um grande destino como o de Wagner decair na medíocre cultura alemã. E Wagner sofreu com Nietzsche por este talentoso jovem não ter se tornado seu discípulo, nem ter se mantido fiel às fileiras wagnerianas e ao cristianismo. E, finalmente, por ter se tornado o maior opositor do que ele representava.

[354] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §7.

[355] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §7.

[356] Esta passagem foi cortada por Nietzsche na revisão que fez no início de dezembro de 1888. Cf. nota 1 da página 255 (citada na página 532) da edição francesa das obras completas de Nietzsche organizadas por Colli

filisteísmo da cultura alemã – alvo da primeira das *Considerações Extemporâneas*. Outros tantos problemas, alguns mesmo sem representantes individuais, são contudo mencionados: a modernidade e sua ciência, arte e política em *Para Além de Bem e Mal*, a moral em *Aurora*, a ciência e o sentido histórico na *Segunda Extemporânea*, a cultura alemã e os próprios alemães em *O Caso Wagner* e nas duas últimas *Extemporâneas*, os ideais velhos e novos em *Humano, Demasiado Humano* e no *Crepúsculo dos Ídolos*, o cristianismo, a consciência (*Gewissen*) e os ideais ascéticos na *Genealogia da Moral*, etc.

Em sua autobiografia, entretanto, Nietzsche não se limita a descrever sua *praxis* guerreira e a enumerar exemplos dela. Ele também a exercita. Se lembrarmos que seu texto autobiográfico se dá simultaneamente como um conhecimento e um cuidado de si, e que a relação com os outros (da qual a guerra é apenas uma possibilidade) compõe esta relação de si para consigo, então nada mais coerente do que ela ser efetuada nesta própria escrita/prática de si. Isso quer dizer que, na autobiografia, Nietzsche, de acordo com a saúde transbordante que usufrui neste momento, seleciona um adversário à sua medida, contra o qual se bate na busca por mais potência. É assim que escreve logo no segundo parágrafo do prólogo a *Ecce Homo*: "Talvez eu tenha conseguido, talvez este escrito não tenha tido nenhum outro sentido, do que trazer à expressão essa oposição, de uma maneira serena e humanitária". No entanto, qual pode ser um adversário à altura deste que possui a vontade de potência como nunca houve sobre a Terra? Só pode ser o maior mal, a maior negação da vida, a maior antinatureza que sobre ela se abateu: a moral cristã. Nietzsche, deste modo, intitula-se *imoralista*, encerrando com essa sua palavra duas negações:

> "Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*. Seria legítimo ver a segunda contestação como a mais decisiva, pois a superestimação da bondade e da benevolência já me parece, de modo geral, conseqüência da *décadence*, sintoma da fraqueza, incompatível com uma vida ascendente e afirmadora: o negar *e o destruir* são condição para o afirmar"[357].

---

e Montinari. A tradução é nossa. No original: "Cinquième et dernier principe: je n'attaque que des choses que je connais à fond – que j'ai moi-même vécues, que, jusqu'à un certain point, j'ai moi-même été".

Contra os homens bons

Com a palavra imoralista, Nietzsche faz sua declaração de guerra e designa seus adversários: os homens bons e a moral cristã, estando ambos intimamente imbricados. E é pelos homens bons que inicia seu ataque. De fato, ele teme ser confundido com um deles ou com as variações desse tipo: um profeta, um fundador de religião, um fanático, um sacerdote, um "sábio", um "santo", um "salvador do mundo", enfim, com qualquer um que prometa "melhorar" a humanidade e busque crentes[358]. Este temor se deve à previsão que faz de que seu nome seria ligado à lembrança de algo tremendo: a enorme crise que a transvaloração dos valores, esta boa nova da qual ele é o alegre mensageiro, causaria sobre as consciências e sobre a Terra. Além disso, tal confusão já havia se concretizado. Ele mesmo lembra que alguns de seus leitores, projetando a própria imagem em seus escritos, tomaram ele e o tipo expresso por seu conceito de além-do-homem por um "tipo 'idealista' de uma espécie superior de homem, meio 'santo', meio 'gênio'"[359]. Dissipar essa confusão e apresentar essa oposição é um dos intuitos da autobiografia[360].

Comparando-se com os bons, com esses que até agora foram honrados como os primeiros dos homens, acredita que a diferença é palpável. Criticando-os duramente, diz: "Nem sequer tenho esses 'primeiros' em conta de homens em geral – são para mim vômito da humanidade, aborto de doença e instintos vingativos: são apenas funestos, no fundo incuráveis monstros inumanos, que tomam vingança da vida..."[361]. Nietzsche diferencia-os dos homens em geral, mas acredita que foi devido a eles que a humanidade degenerou, pois se alçaram fraudulentamente à categoria de determinador de seu valor, chegando ao poder por meio da moral cristã. Eles tornaram-se os guias e professores da humanidade, conformando todos ao que eram e a como viviam. É em função disso que Nietzsche, através de Zaratustra, "diz haver sido precisamente o conhecimento dos bons, dos 'melhores', que lhe inspirou o horror ao homem"[362].

---

[357] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §4.
[358] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1 e *Ecce Homo*, Prólogo, §2 e 4.
[359] *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §1. Nesta passagem, Nietzsche refere-se especialmente à confusão promovida por sua até então amiga Malwida von Meysenbug. Sobre o episódio cf. Ferraz, M. C. C., *op. cit.*, pp. 36-48.
[360] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1 e *Ecce Homo*, Prólogo, §1 e 2.
[361] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10.
[362] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §5.

Fazendo a psicologia desse tipo, descobre o preço de sua conservação: a mentira. Os bons não suportam ver como a realidade é no fundo constituída e falsificam-na, forjando uma visão otimista que superdimensiona na realidade a presença e o valor dos instintos benévolos, exatamente aqueles que provêm da mendacidade de vida. E também desdenham e procuram eliminar, como se fosse possível, as situações de perigo. Estes elementos terríveis da realidade, porém, são incomensuravelmente mais necessários na economia do todo que essa pequena felicidade denominada "bondade". Contornando tal verdade, eles mentem e ensinam aos homens essas mentiras, exigindo que todos se tornem "'homens bons', animais de rebanho, de olhos azuis, benevolentes, 'belas almas', ou, como deseja o Sr. Herbert Spencer, altruístas (*altruistisch*)"[363]. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que eles normalizam, submetendo-se e submetendo todos ao imperativo da docilidade política. Com isto, castram a humanidade, pois, alçando seus valores ao *status* de valores em si, impõem sua existência tanto às custas da verdade como às custas do futuro: como últimos homens, como começo do fim, eles não podem criar e ainda crucificam todo aquele que cria, todo aquele que escreve novos valores em novas tábuas. "Eles sacrificam *a si* o futuro, eles crucificam todo o futuro dos homens! Os bons – foram sempre o começo do fim..."[364]. Eles são a espécie mais nociva de homem.

Ao diferenciar os bons do homem em geral, Nietzsche pode colocar a hipótese de que talvez não a humanidade inteira e em todos os tempos, excluindo cinco ou seis instantes, ele como sétimo, estivessem em declínio, mas apenas aquela espécie parasitária de homem, a dos sacerdotes, a qual teria sempre ensinado a todo o restante os valores de *décadence* como valores supremos[365]. De fato, essa separação entre os bons e o resto da humanidade se dá devido a algo específico. Os bons, como diz Zaratustra, não podem criar – são o começo do fim, são os últimos homens. Deste modo, eles deixam de ser fragmentos de futuro, sacrificando, inversamente, o futuro a si mesmos. Ora, o que permitiu a Nietzsche se reconhecer no homem e, assim, redimi-lo, foi exatamente sua virtualidade, a virtualidade de se auto-superar vindo a ser criador e criatura em si mesmo. Ao promover esta diferenciação, Nietzsche resguarda os homens e dá uma explicação possível de por que

---

[363] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §4.
[364] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §4.
[365] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7. Sobre como os sacerdotes elevaram-se fraudulentamente à posição de definidora de valores por meio da moral, cf. a Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral*.

eles ainda não se superaram no *Übermensch*. Mas, com isto, os bons deixam de ser redimidos pelo procedimento que serviu aos demais. Sua redenção deve, então, passar por outro caminho, e este caminho é o mesmo pelo qual a moral cristã pode ser (auto-) superada – auto-superação que é, simultaneamente, a de Nietzsche e a do cristianismo.

Contra a moral cristã

Esta (auto-) superação é conduzida seguindo os princípios de sua *praxis* guerreira. A moral cristã, conforme sua primeira exigência, é uma causa vencedora. Foi através dela que os sacerdotes tornaram-se senhores absolutos da condução do itinerário humano, e não apenas de uma determinada comunidade religiosa. Ao menos nos dois últimos milênios, seu predomínio garantiu que o governo da humanidade permanecesse nas piores mãos, nas mãos do instinto de *décadence*. Ela foi a estratégia vitoriosa encontrada pelos malogrados para conservar sua existência e, simultaneamente, vingar-se da vida que não suportam[366]. Ambos os desejos encontram-se em sintonia, pois, segundo os conhecimentos fisiológicos de Nietzsche, a conservação de uma parte degenerada tem como preço a degeneração do todo. E é exatamente isto o que o sacerdote quer: a degeneração da humanidade inteira[367]. O Cristianismo, portanto, é "essa negação da vontade de vida feita religião"[368].

Desde seu começo e de modo essencial e básico, o Cristianismo foi "náusea e fastio contra a vida sentidos pela própria vida[369], náusea e fastio que não fazem mais do que se disfarçarem, se ocultarem, se ataviarem com a crença em 'outra' vida distinta ou 'melhor'"[370]. Cria-se um além para melhor caluniar a efetividade. No fundo deste procedimento, está apenas uma vontade de fundir-se com o nada, uma vontade de final, de repouso. Sob as normas absolutas e incondicionais da moral, que retiram o direito a qualquer outra visão da realidade, "a vida parece carecer de razão de maneira constante e

---

[366] Cf. nota 59 do Cap. 2, onde é exposto o comentário de Giacoia Júnior, Oswaldo (*op. cit.*, p. 23) a este respeito.
[367] Cf. *Ecce Homo*, Aurora, §2.
[368] *Ecce Homo*, O Caso Wagner, §2.
[369] Cf. Giacoia Júnior, Oswaldo. *Op. Cit.*, p. 23: "Mesmo como vontade de aniquilamento, a vontade niilista não pode renunciar à sua natureza de vontade de poder, posto que, nos termos da fórmula de *Para a Genealogia da Moral*, a vontade prefere querer o nada a não querer absolutamente [...] A vontade niilista manifesta na negação e por meio dela sua condição de vontade de poder, conquistando ascendência sobre a positividade a que se contrapõe; a negatividade torna-se, pois, dominante, e o vigor de uma vontade que anseia pela morte constitui, ao mesmo tempo, a energia que a mantém ferreamente apegada à vida, assegurando as condições do próprio crescimento e intensificação".
[370] *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §5.

inevitável, já que é algo essencialmente amoral, – a vida, finalmente, oprimida sob o peso do desprezo e do eterno 'não', *tem que* ser sentida como indigna de ser desejável, como o não-válido em si"[371].

Com esta sua falsa e sedutora aparência, a moral cristã, como autoridade que se constitui, não apenas mobiliza meios de intimidação (a consciência, a boa reputação, o inferno e até mesmo a polícia) que impedem que ela seja tomada como objeto de pensamento e de crítica. Na sua exigência de obediência, ela também persuade e entusiasma, paralisando e atraindo a vontade crítica para o seu lado. "A moral, justamente, desde que sobre a terra se fala e se persuade, se demonstrou como a mestra máxima da sedução"[372]. Foi sobre esta base pouco sólida que foram erguidos todos os edifícios filosóficos desde Platão. Os filósofos tornaram-se seus fiéis servidores.

E o que sacerdotes e filósofos ensinaram como sendo *a* moral? Foi a renúncia de si (*Entselbstung*)[373]: a resistência aos primeiríssimos instintos da vida, o desinteresse, a despersonalização, a perda de centro de gravidade, o desprezo ao pressuposto da vida – a sexualidade – e ao corpo, "em uma palavra, a 'ausência de si' (*Selbstlosigkeit*) – a isto se chamou moral até agora..."[374]. Em seus ensinamentos, ela "faz da anemia um ideal"[375], elogia a contradição de instintos, retirando toda seriedade da autoconservação, da fortificação do corpo, ou seja, da vida. A moral se contrapõe a todo o cuidado médico de si desenvolvido por Nietzsche, toma mesmo o seu princípio mais básico e necessário, o estrito amor-próprio (*Selbstsucht*), como algo ruim, atribuindo inclusive um sentido pejorativo à palavra[376]. Em seu lugar, coloca o amor ao próximo (*Nächstenliebe*), que Nietzsche diz ser um vício do próximo (*Nächstensucht*), aproximando-o, através da troca de sufixos, à depreciação que o termo *Selbstsucht* carrega[377]. Tal "descuidado", ou mesmo "mau-cuidado" médico, opera-se através de conceitos mentirosos como "espírito", "salvação da alma", "livre-arbítrio", "pecado", "homem bom", "Deus", "além", que têm a única intenção

---

[371] *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §5.
[372] *Aurora*, Prefácio, §3.
[373] Cf. *Ecce Homo*, Aurora, §2 e *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7.
[374] *Ecce Homo*, Aurora, §2.
[375] *Ecce Homo*, Aurora, §2.
[376] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7. Em alemão *Selbstsucht* é tomado como sinônimo de *Egoismus*, cuja tradução literal em português seria "egoísmo".
[377] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7. O sufixo *sucht* tem o sentido mais aproximado de "vício", apesar de, no caso de *Selbstsucht*, temo-lo traduzido por "amor".

de arruinar fisiologicamente a humanidade[378]. Ocupar-se deles é abdicar e negar as disposições fundamentais da vida, é "uma *receita* de *décadence*"[379]. Deste modo, "a moral da renúncia de si é a moral de declínio *par excellence*, o fato 'eu pereço' traduzido no imperativo: 'todos devem perecer' – e não só no imperativo!..."[380]. Sob o sagrado pretexto de "melhorar" a humanidade, os bons a vampirizam, sugando sua vitalidade e tornando-a anêmica[381].

A moral é julgada por Nietzsche desta perspectiva estritamente fisiológica e o cuidado médico de si choca-se irremediavelmente com as normas cristãs, assumindo, então, um papel ético fundamental. As oposições imoralismo x moral, Anticristo x cristianismo têm como pano de fundo a dualidade da natureza contra a antinatureza[382], ou, como ele diz explicitamente ser a verdadeira oposição, "o instinto *degenerado*, que se volta contra a vida com subterrânea sede de vingança (– o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas), e, nascida da plenitude, da abundância, uma fórmula da *suprema afirmação*, um dizer-sim sem reserva [...]"[383]. Portanto, é como "signo de enfermidade, fadiga, desalento, esgotamento, empobrecimento profundíssimo da vida", mas sobretudo como " 'vontade de negação da vida', como instinto secreto de aniquilação, como princípio de ruína, empequenecimento,

---

[378] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §8: "A noção de 'Deus' inventada como noção-antítese à vida – tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade! Inventada a noção de 'além', 'mundo verdadeiro', para desvalorizar o *único* mundo que existe – para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa! A noção de 'alma'. 'espírito', por fim 'alma imortal', inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente – 'santo' -, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questões da alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima! Em lugar da saúde a 'salvação da alma' –isto é, *folie circulaire* entre convulsões de penitência e histeria de redenção! A noção de 'pecado' inventada juntamente com o seu instrumento de tortura, a noção de 'livre arbítrio', para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma Segunda natureza! Na noção de 'desinteressado', de 'negador de si mesmo', a verdadeira marca de *décadence*, a *sedução* do nocivo, a *incapacidade* de encontrar o próprio proveito, a autodestruição, convertidos no signo de valor absolutamente, no 'dever', na 'santidade', no 'divino' no homem! Por fim – é o mais terrível – na noção do homem *bom* a defesa de tudo o que é fraco, doente, malogrado, que sofre de si mesmo, tudo o que *deve perecer* -, contrariada a lei da *seleção*, tornada um ideal a oposição ao homem orgulhoso, que vingou, que diz Sim, que está seguro, que dá garantia do futuro – este chama-se agora *mau* ... E nisso tudo acreditou-se como *moral*! *Écrasez l'infâme*!".

[379] *Ecce Homo*, Aurora, §2.

[380] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7.

[381] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §8.

[382] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7: "[o que me assusta] é a falta de natureza, é o fato terrível inteiramente de que a própria *antinatureza* recebeu as supremas honras como moral, e como lei, como imperativo categórico, permaneceu suspensa sobre a humanidade!...".

[383] *Ecce Homo*, Nascimento da Tragédia, §2.

calúnia e começo do final"[384], como "a mais elevada forma, a mais perigosa e sedutora em seu Não à vida"[385], que a moral cristã se torna o "perigo dos perigos" [386]. É através de seu disfarce idealista que o cristianismo logra atingir a condução do itinerário humano, mas é em termos fisiológicos, e não propriamente morais[387], que ele corrompe a humanidade e se consuma como a grande ameaça ao seu futuro. É assim, pois, que Nietzsche apresenta sua definição da moral como causa vencedora: "Moral – a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito"[388].

Seguindo sua prática bélica em seu ataque à moral cristã, Nietzsche cumpre o seu segundo princípio: compromete-se publicamente e sozinho, sem nenhum aliado, contra esta causa. Conforme seu relato, o mundo inteiro está com ele em desacordo, o mundo inteiro está infectado[389]. Ao tomar-se como imoralista, mais ainda, como o primeiro imoralista[390], distingue-se, por meio desta palavra que reivindica orgulhosamente, de toda a humanidade. Pois é o fato de descobrir a moral cristã e de senti-la abaixo de si que o separa, que o põe à parte[391]. Diferentemente de todos os outros filósofos que até agora estiveram ao seu serviço e que sequer suspeitaram de tais questões, ele, além de filósofo, foi também psicólogo, o primeiro psicólogo, e com isso desvirginou "as cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie de ideal – *a difamação do mundo*"[392]. Nesse ponto, estes idealistas e embusteiros superiores são dignos dos povos, dos milênios, dos primeiros e dos últimos, das mulheres velhas – todos mantiveram cegueira frente ao cristianismo, cometendo o crime *par excellence*, o crime contra a vida. E nisto há algo de espantoso, pois este crime, este equívoco enorme, não foi cometido por um indivíduo ou por um povo, mas por toda a humanidade. Esta é a maior impureza que ela carrega em sua consciência[393].

---

[384] *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §5.
[385] Fragmento póstumo 25 [7] do final de dezembro de 1888 – início de janeiro de 1889.
[386] *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §5.
[387] É neste sentido que Nietzsche afirma em *Ecce Homo*, Aurora, §1: "A moral não é mais atacada, apenas não é mais considerada...". Ela não é mais atacada em termos morais, e, enquanto problema moral, enquanto moral em si, ela não é mais considerada. Ela é fruto de preocupação apenas nos termos fisiológicos de seus efeitos sobre a vida.
[388] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7
[389] Cf. *Ecce Homo*, Aurora, §2.
[390] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §2.
[391] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §6 e §7.
[392] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §6
[393] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7.

Para redimir os homens deste pecado contra a vida, para descobrir a verdade e sentir a mentira como mentira, é preciso uma *force majeure*[394], "uma altura, uma longividência, uma até então inaudita profundidade ou 'abissalidade' psicológica"[395]. É preciso Nietzsche, o primeiro homem decente que entrou em oposição com essa mendacidade de milênios[396]. Porém, desvendar a psicologia dos benévolos e, por extensão, a de quase toda humanidade até o presente, também é uma maldição, pois ele se torna também o primeiro a desprezar[397]. No entanto, mesmo carregando essa náusea e mesmo reconhecendo a responsabilidade que cabe àquele que promove a catástrofe da descoberta da moral cristã (um acontecimento tal que divide a história da humanidade em duas), seu comprometimento não o esmagou. Inversamente, ele ainda diz: "A vida se tornou para mim leve, levíssima, quando reclamava de mim o mais pesado. Quem me viu nos setenta dias deste outono, em que eu, sem interrupção, só fiz coisas de primeira ordem, que nenhum homem pode repetir – ou imitar, com uma responsabilidade por todos os milênios depois de mim, não terá percebido nenhum traço de tensão, mas um transbordante frescor e serenidade"[398].

Ao contrário de Cristo, para quem o próprio sacrifício resultou muito penoso[399] quando desceu à terra e renunciou a si[400], visando salvar a humanidade para uma outra vida, Nietzsche, em sua imolação ao sentido da terra, afirmando a si mesmo para afirmar e redimir o homem, permanece tranqüilo e sereno. Ele encontra-se à altura de sua tarefa e, ao invés de tomar sobre si a pena, toma a culpa, pois em seu ataque à humanidade e aos seus valores só comete injustiças[401]. Tal como o Deus cristão, ele também se faz homem[402] e compromete-se sozinho e publicamente com o que considera o maior acontecimento da história humana. Contudo, ao invés de solicitar compaixão, ele direciona a cada um uma palavra de desafio[403]. Lança-se assim para os limites de seu tempo (é um extemporâneo),

---

[394] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §8.
[395] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §6.
[396] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1.
[397] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §6.
[398] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10.
[399] Lembrar a famosa passagem onde Cristo pede ao seu Pai que afaste dele esse cálice.
[400] Renunciou a si como homem, renunciou à vida na terra.
[401] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §5: "Um deus que viesse à Terra não poderia *fazer* senão injustiça – tomar a si não a pena, mas a *culpa*, é que seria divino".
[402] Não porque Nietzsche fosse um Deus transcendente, mas porque já superou em si o homem no além do homem (*Übermensch*).
[403] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7: "O que me separa, o que me põe à parte de todo o resto da humanidade, é haver *descoberto* a moral cristã. Para isso era-me necessária uma palavra que mantivesse o sentido de um desafio a cada homem".

para os limites da humanidade, constituindo-se de uma certa perspectiva como sua diferença radical e única e como seu poderoso adversário que procura transformá-la. Mas também como seu futuro, como sua superação e redenção, pois procura moldá-la segundo si próprio, atrelando ao seu destino singular – o mais singular dos destinos –, o destino do homem. E não para que ele se transcenda, mas para que se supere. Estabelecendo em si tal vínculo, seu comprometimento, além de ser público com a humanidade, é também, e sobretudo, um comprometimento solitário consigo mesmo.

O terceiro princípio da *praxis* guerreira requer uma pessoa, uma figura emblemática, que sirva de lente de aumento para o estado de miséria geral e dissimulado que se apresenta. No caso do ataque à moral cristã, esta figura só pode ser uma: Cristo. Todavia, não o tipo psicológico que Nietzsche reconhece em Jesus de Nazaré, e sim a figura do Crucificado, figura herdada do cristianismo histórico, reinventada sobretudo pelo apóstolo Paulo. É neste sentido, pois, que se deve considerar a referência feita pela paródia do título de sua autobiografia, "*Ecce Homo*", que se estende por todo o texto e que se encerra com a oposição declarada ao Crucificado[404]. A autodenominação de "Anticristo", que por vezes Nietzsche adota, também exemplifica esta prática[405].

O quarto princípio exige que toda diferença pessoal, que toda experiência ruim esteja excluída de seus ataques. Pois atacar é sinal de gratidão e benevolência. Em relação ao cristianismo, afirma que lhe é facultado fazer guerra porque dessa parte nunca experimentou contrariedades e obstáculos – os mais sérios cristãos sempre foram bem dispostos para com ele. Inclusive diz que descende de eclesiásticos protestantes e, se não tivesse deles um sentido elevado e puro, não saberia de onde viria o direito a tal confronto. E complementa: "Eu mesmo, um adversário de *rigeur* do cristianismo, estou longe de guardar ódio ao indivíduo pelo que é fatalidade de milênios"[406].

Por fim, quinto e último princípio de sua *praxis* guerreira: só ataca o que conhece a fundo, o que ele mesmo viveu ou até um certo ponto foi. E sobre isto revela algo muito importante. Diz: "O cristianismo de meus ancestrais [por exemplo] tira em mim sua conclusão, – é [adquirido e fortificado pela dura escola do] inculcado pelo cristianismo, um

---

[404] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §9.
[405] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §2 e *Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §5.
[406] Ecce Homo, Por que sou tão sábio, §7 e fragmento póstumo 24 [1] do final de dezembro de 1888 – início de janeiro de 1889 (versão de outubro), §6.

rigor absoluto, [uma integridade no que concerne à verdade] da consciência intelectual, que se volta contra o cristianismo: em mim o cristianismo se julga, em mim o cristianismo se supera"[407].

Nietzsche acredita que nele mesmo a moral cristã se auto-supera, superação que, simultaneamente, é uma auto-supressão[408]. Pois o que *o* leva, e, por extensão, o que *a* leva a debruçar-se sobre si mesma é a sua exigência de veracidade. Mas a "verdade" que a moral exige como um valor em si, como algo divino, coincide com este "outro" mundo, que, fora das aparências falsas e sempre mutantes do aqui e agora, fora do mundo sensível, permanece imutável e sempre idêntico a si mesmo. Enfim, a "verdade" herdada do platonismo e do cristianismo coincide com o mundo supra-sensível, com o Ser, com as idéias e as idealidades, com o Bem, com Deus. A própria crença na razão como meio e instrumento privilegiado para alcançá-la, como toda crença, também é um fenômeno moral.

Diferentemente dos servidores filosóficos que se detiveram seduzidos e ainda se colocaram a seu serviço, Nietzsche levou a exigência da veracidade, como o último "tu deves", como a última lei que ainda tinha sobre si, ao próprio Cristianismo. Em sua investigação, descobriu que o "mundo verdadeiro" era uma farsa, que Deus era uma mentira. Então, por moralidade, foi levado a retirar da moral a confiança[409]. Pois sua exigência impedia que, através de mentiras, se criasse uma ponte para voltar a crer em velhos e desacreditados ideais. E, ao suprimir o fundamento da moral, caíram com ela as outras crenças que a acompanhavam: a crença no valor incondicional da "verdade", na razão, na justiça, na virtude, no amor ao próximo, etc.

Levando às últimas conseqüências a exigência moral da veracidade, Nietzsche constitui sua fórmula: "o Anticristo é a lógica necessária na evolução de um verdadeiro cristão, em mim, é o cristianismo que triunfa sobre ele mesmo se superando"[410]. Nesse

---

[407] Cf. nota 1 da página 255, referente ao §7 do capítulo Porquoi je suis si sage, de *Ecce Homo*, citado na página 532 da edição francesa das Obras Completas de Nietzsche organizadas por Colli e Montinari. Nesta passagem é transcrito um trecho riscado na revisão que Nietzsche fez no começo de dezembro de 1888. A tradução é nossa. No original: "Le christianisme de mês ancêtres [par exemple] tire en moi sa conclusion, - c'est [acquise et fortifiée à la dure école du] inculquée par le christianisme, une rigeur absolue, [une integrité en ce qui concerne la vérité] de la conscience intellectuelle, que retourne contre le christianisme: en moi le christianisme se juge, en moi le christianisme *se dépasse*".

[408] Para uma discussão mais aprofundada deste tema, cf. o já citado livro de Giacoia Júnior, Oswaldo, *Labirintos da alma – Nietzsche e a auto-supressão da moral.*

[409] Cf. *Aurora*, Prefácio, §4.

[410] Fragmento póstumo 24 [1] §6 do final de dezembro de 1888 – início de janeiro de 1889 (*Versão de outubro*).

mesmo sentido, explica o que quer dizer o nome Zaratustra em sua boca, na boca do primeiro imoralista: este persa foi o primeiro a criar a moral, a transpô-la para o metafísico, como a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas. Mas, assim como criou esse erro, deve ser o primeiro a reconhecê-lo. E não só porque tem uma experiência maior e mais longa neste assunto que qualquer outro pensador, vendo a história inteira como refutação experimental de sua tese, mas também porque ele é mais veraz que qualquer outro pensador, já que foi o *primeiro* a ver na luta do bem contra o mal o fundamento do devir. "Sua doutrina, apenas ela, tem a veracidade como virtude maior [...] Falar a verdade e atirar bem com flechas, eis a virtude persa" [411]. Como aquele que leva a moral e a veracidade às últimas conseqüências, sua auto-superação é inevitável: "A auto-superação da moral por veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra"[412].

Nietzsche, no entanto, não se contenta apenas em inverter a moral cristã, ficando ainda preso à exigência da veracidade como um valor incondicional. Não se contenta em estabelecer uma nova "verdade": a de que Deus não existe. A própria vontade de verdade é colocada em cheque, questionando-se o seu valor, ou seja, a que formas de vida ela atende para seu incremento e conservação. Ela então é descoberta como o último e nuclear reduto do ideal ascético, como vontade de negação e difamação do mundo. No desenrolar deste procedimento, *a* "verdade" moral já é subvertida, dando lugar à multiplicidade das perspetivas e das interpretações. Neste sentido, é preciso notar que, se a moral se auto-supera/auto-suprime através de Nietzsche; Nietzsche, por outro lado, para superar a moral, e, assim, auto-superar-se, não pode agir moralmente. O combate dele contra a moral não pode ser colocado pela perspectiva moralista. Nietzsche o coloca a partir de outra perspectiva, a perspectiva da vida, desta vida, da única que existe. Opera, portanto, a partir do cuidado médico de si. E o que está em questão no embate com esta causa vitoriosa é um aumento da própria potência. É desta nova perspectiva, portanto, que se deve perguntar como é possível superar e redimir a moral cristã e os homens bons, redimindo e afirmando por este meio a própria vida.

A resposta, mais uma vez, passa por ele mesmo, por Nietzsche: é como seus adversários que eles se tornam necessários. Pois o embate com eles, com o perigo dos

---

[411] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §3.

perigos e com os últimos dos homens, incrementa ainda mais a sua força; a luta e superação da negação da vida fortalecem e afirmam a própria vida. Em relação aos bons, diz que "foi o conhecimento [deles], dos 'melhores', que lhe inspirou o horror ao homem; *desta* repulsa lhe teriam crescido asas para 'voejar para futuros longínquos'" [413]. Justamente por serem os últimos, eles obrigaram-no, através da repulsa que lhe causaram, a buscar a si mesmo[414], a se auto-superar: "ele [Zaratustra] não esconde que o *seu* tipo de homem, um tipo relativamente sobre-humano (*übermenschlicher*), é sobre-humano (*übermenschlich*) precisamente em relação aos *bons*"[415]. Em relação ao cristianismo, Nietzsche é ainda mais explícito. A partir de sua fórmula para a grandeza no homem, o *amor fati*, faz dele algo necessário, exatamente por ser sua mais elevada e perigosa oposição:

> "Nada desejo diferente, também para trás não. – Nada pude desejar diferente... *Amor fati*... Mesmo o cristianismo torna-se necessário: somente a mais elevada forma, a mais perigosa e sedutora em seu Não à vida, provoca a sua mais elevada afirmação – Eu... Que são afinal esses dois milênios? Nosso mais instrutivo experimento, uma vivissecção na vida mesma... Apenas dois milênios!..."[416].

É somente em Nietzsche que a moral e os moralistas podem ser superados e redimidos. Primeiro, de um ponto de vista interno ao seu próprio procedimento, ou seja, de um ponto de vista moral, pois em Nietzsche ela tira suas últimas conseqüências, auto-superando-se/auto-suprimindo-se, vindo a ser justamente seu contrário. Aqui a oposição é a de Cristo x Anticristo, sendo que o primeiro se supera e se redime no último, em Nietzsche. Segundo, de um ponto de vista extramoral, do ponto de vista da vida, pois, neste caso, eles se tornam necessários somente por terem fortalecido, através de sua oposição, através de sua negação da vida, a própria vida. Agora a oposição é entre a mais elevada negação

---

[412] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §3.
[413] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §5.
[414] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §8: "O *nojo* do homem, da 'gentalha', sempre foi o meu maior perigo... Querem ouvir as palavras com que Zaratustra fala da *libertação* do nojo? / 'Mas que me aconteceu? Como me libertei do nojo? Quem rejuvenesceu meus olhos? Como voei às alturas onde a gentalha não mais senta à beira do poço? / Meu próprio nojo criou-me asas, e deu-me a vidência para as fontes? Em verdade, tive de voar às grandes alturas para de novo encontrar a nascente do prazer! / Oh, eu a encontrei, meus irmãos! Aqui, no mais alto, brota para mim a nascente do prazer! E há uma vida da qual gentalha nenhuma bebe conosco! [...]'".
[415] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §5.
[416] Fragmento póstumo 25 [7] do final de dezembro de 1888 – início de janeiro de 1889. Cf. ainda fragmento póstumo 2 [117] do outono de 1887: "Declarei guerra ao ideal anêmico dos cristãos [...] não com o intuito de aniquilá-lo, mas para pôr um fim a sua *tirania* e abrir espaço para novos ideais, para ideais *mais robustos* [...] A *permanência* do ideal cristão está entre as coisas mais desejáveis que existem: e isso já em vista dos ideais que querem se impor ao lado e talvez acima dele – eles precisam de inimigos *fortes* para se tornar *fortes*".

contra a mais elevada afirmação, sendo que a primeira torna-se necessária e se redime na e através da última. No encontro entre estas duas oposições, colocando-as cada uma a partir de sua própria perspectiva, proporcionando, desta forma, o embate aberto das diferentes perspectivas, encontramos justamente a oposição que encerra a autobiografia: "Dioniso contra o Crucificado..."[417]. Pois Dioniso, que não deixa de ser associado enquanto oposição e auto-supressão/auto-superação da moral ao Anticristo[418], é também o símbolo do extremo limite da afirmação[419]. Dioniso é "aquele que em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo o que até então se disse Sim", mas que, no entanto, é "o oposto de um espírito de negação", sendo "*ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, 'o imenso e ilimitado Sim e Amém'"[420].

A autobiografia de Nietzsche é, simultaneamente, uma apresentação e uma declaração de guerra. Ela se dá como uma série de oposições: a de Nietzsche contra os bons e contra a moral cristã, do imoralista contra a moral, do Anticristo contra o cristianismo, do bem logrado contra a *décadence*, da mais elevada afirmação contra a negação da vida, de Dioniso contra o Crucificado. O Nietzsche que é apresentado e que, de acordo com a perspectiva adotada no combate, coincide com o imoralista, o Anticristo, o bem logrado, a afirmação da vida e Dioniso, constitui-se como um dos pólos definidos pela relação de antagonismo. O que quer dizer que não há um único Nietzsche, que antecede e subsiste à relação, com uma identidade fixa que atravessa todas as oposições. Trata-se apenas de um *Selbst* estabelecido a partir da luta com um "outro". O Nietzsche de *Ecce Homo* constitui-se para, na e pela guerra. Do mesmo modo que o "outro", ao qual ele se opõe. Este "outro" emerge pela interpretação que Nietzsche faz dele no momento do combate. Como este combate é dinâmico, também as interpretações modificam-se ininterruptamente, encontrando-se cada um dos oponentes em constante transformação. Confundem-se assim o combate e os combatentes, já que estes só existem e só tomam contornos delineáveis na relação que travam entre si. Como Nietzsche admite que só ataca o que já viveu e o que até certo ponto foi, a "exterioridade" do "outro" se dilui, convertendo-se também nele mesmo. A oposição torna-se uma relação agonística consigo. É algo de si que entra em combate

---

[417] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §9.

[418] *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §5: "Enquanto filólogo e homem de palavras batizei-as [à doutrina e valoração radicalmente opostas ao cristianismo, colocadas da perspectiva da vida, que ele havia inventado], não sem certa liberdade – pois quem conheceria o verdadeiro nome do Anticristo? – com o nome de um deus grego: chamei-as dionisíacas".

[419] Cf. *Ecce Homo*, Nascimento da Tragédia, §1.

contra outra parte de si. Neste caso, o Nietzsche que se constitui também é fruto da relação, ele é a própria relação, ele é o *contra*[421] que se estabelece entre duas partes de si e que define dinamicamente estas partes. Mais ainda, Nietzsche é a superação dessa oposição, superação onde uma das partes ganha precedência sobre a outra, incrementando sua potência e, deste modo, se auto-superando. Essa auto-superação de Nietzsche se dá em mais de um sentido: é a auto-superação dele enquanto um dos pólos da relação (*Selbst*), é a auto-superação dele enquanto o "outro" polo da relação (ex.: do cristianismo, da moral, do moralista e do homem, que se auto-superam em seu contrário, em Nietzsche), e, por fim, é a auto-superação dele enquanto a própria oposição que encerra em si mesmo. Contendo em si o "mesmo" (*Selbst*), o "outro", a oposição entre o "mesmo" e o "outro", e a (auto)superação do "mesmo", do "outro" e da oposição entre o "mesmo" e o "outro", Nietzsche confunde-se com o próprio vir-a-ser, e, ao mesmo tempo, torna-se o que é, adensando e juntando em um o que era fragmento, enigma e horrível acaso. Com isto também é poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso.

Ao estender sua responsabilidade própria sobre seus adversários, sobre os bons, sobre a moral cristã, sobre o homem, atrelando sua auto-superação à (auto-)superação deles, Nietzsche coloca para toda a humanidade uma exigência: "um instante de suprema tomada de consciência, um grande meio-dia em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote, e coloque a questão do por quê?, do para quê? pela primeira vez como um todo"[422]. Mas "essa sua fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade [...] fez-se carne e gênio" nele[423]; ela se realiza em sua própria autobiografia. Não é à toa, desse modo, que ele antecipe as palavras pelas quais descreve a tomada de consciência da humanidade, utilizando-as em relação a si próprio, como faz no Intermezzo de *Ecce Homo*[424]: "Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e

---

[420] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.

[421] Cf. Derrida, Jacques. *Otobiographies – l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Éditions Galilée, 1984, p. 52: "[...] que cela soit énoncé dans la Préface signée 'Friedrich Nietzsche' d'un livre intitulé *Ecce Homo* et dont les derniers mots sont 'M'a-t-on compris? Dionysos en face du Crucifié' (*contre* lui, *gegen den Gekreuzigten*), Nietzsche, *Ecce Homo*, le Christ, n'étant pas le Christ, ni même Dionysos, mais plutôt le nom du *contre*, le contre-nom, le combat qui s'appelle entre les deux noms, voilá qui suffirait à pluraliser singulièrement le nom propre et le masque homonymique; [...]".

[422] *Ecce Homo*, Aurora, §2.

[423] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1.

[424] Derrida também traça um interessante paralelo entre essas duas passagens, e, ainda que em diversos pontos se afaste da discussão aqui realizada, em muitos outros a comparação se aproxima. Cf. Derrida, Jacques. *Otobiographies – l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, pp. 53-60.

não é somente o cacho que se amorena, acaba de cair um raio de sol sobre minha vida: olhei para trás, olhei para frente, nunca vi tantas e tão boas coisas de uma vez [...] *Como não haveria eu de estar grato a minha vida inteira?* – E por isso me conto minha vida". A exigência que coloca para a humanidade, ele a coloca primeiro para si, realizando, através de si, a da própria humanidade. Desta forma, Nietzsche faz da oposição "Dioniso contra o Crucificado", simultaneamente, uma relação de si para consigo e a fatal encruzilhada a determinar os rumos da civilização ocidental.

Médico de si mesmo, ao curar o seu próprio corpo, na medida em que nesse corpo estão presentes não só os múltiplos "eus" de si mesmo como também o "eu" do "outro" ou da alteridade, Nietzsche cura através dele o corpo da cultura do Ocidente, enfermo de metafísica e niilismo[425]. Torna-se com isso o "médico filosófico" que toma para si "o problema da saúde geral do povo, tempo, raça, humanidade"[426], desfrutando da condição privilegiada que o médico detém nos séc. XVIII e XIX, ou seja, a de ser "o grande conselheiro ou grande perito, se não na arte de governar, pelo menos na de observar, corrigir, melhorar o 'corpo' social e mantê-lo em um permanente estado de saúde"[427].

Ecce Homo não é uma simples autobiografia. É, em primeiro lugar, um cuidado de si que Nietzsche leva a cabo. Cuidado médico de si, onde se busca um aumento da força vital. Seguindo o modelo do que considera ser a dinâmica dos instintos, procura uma relação agonística com os adversários à sua altura para medir e expandir sua potência. *Ecce Homo* é, em segundo lugar, uma declaração de guerra, é a própria guerra, e, através dela, a apresentação de uma medida transitória de si. Em seu ataque, contrapõe-se, como diferença

---

[425] Cf. Cragnolini, Mónica. "Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su 'yo' y sus escritos".

[426] *A Gaia Ciência*, Prefácio, §2. Nietzsche retoma aqui uma idéia que já havia desenvolvido no plano de uma obra de fevereiro de 1873, intitulado *O filósofo como médico da cultura*, onde exortava os filósofos a uma autêntica vida filosófica, ou seja, a serem médicos de si mesmos, para então poderem se tornar médicos da cultura.

[427] Cf. Foucault, M. "A política da saúde no século XVIII". In *Microfísica do Poder*, pp. 202-203: "O excesso de poder de que se beneficia o médico comprova, desde o século XVIII, esta interpretação do que é político e médico na higiene: presença cada vez mais numerosa nas academias e nas sociedades científicas; participação ampla nas Enciclopédias; presença a título de conselheiro, junto aos representantes do poder; organização de sociedades médicas oficialmente encarregadas de um certo número de responsabilidades administrativas e qualificadas para tomar ou sugerir medidas autoritárias; papel desempenhado por muitos médicos como programadores de uma sociedade bem administrada (o médico reformador da economia ou da política é um personagem freqüente na segunda metade do século XVIII); sobre-representação dos médicos nas assembléias revolucionárias. O médico se torna o grande conselheiro e o grande perito, se não na arte de governar, pelo menos na de observar, corrigir, melhorar o 'corpo' social e mantê-lo em um permanente estado de saúde. E é sua função de higienista, mais que seus prestígios de terapeuta, que lhe assegura esta posição politicamente privilegiada no século XVIII, antes de sê-la econômica e socialmente no século XIX".

extrema, à própria humanidade, aos seus tipos mais venerados e aos seus valores supremos. Para poder superá-los e redimi-los, é preciso, entretanto, que admita ser o que eles são, estendendo a eles, desta forma, a virtualidade de vir a ser o que ele é. Com isto, o embate que trava em sua autobiografia contra a humanidade converte-se também em uma luta consigo mesmo. Ao superar a humanidade, supera sua própria humanidade, supera a si mesmo. *Ecce Homo* é, simultaneamente, a superação de Nietzsche sobre a humanidade e superação de si mesmo. Entretanto, ao tomar-se por homem e ao olhar para frente e para trás no grande meio dia de sua vida, ao contar-se sua vida e afirmá-la em sua totalidade, Nietzsche faz com que a própria humanidade tome consciência de si, do seu passado e presente e de suas virtualidades, colocando um novo ponto de interrogação e dando um novo rumo para o seu destino. *Ecce Homo* é a constituição de um conhecimento provisório de si e uma tarefa de Nietzsche, mas, simultaneamente, é a maior exigência que já foi feita à humanidade, conduzindo-a à sua suprema autognose. A humanidade, através deste destino singular, realiza um cuidado médico de si, e, opondo-se a Nietzsche, supera a si mesma, vindo a ser o seu contrário, vindo a ser o próprio Nietzsche. Neste caso, *Ecce Homo* é um cuidado médico e uma auto-superação do homem.

Através de sua autobiografia, Nietzsche faz valer seu querer-poder, tornando-se criador de si mesmo e de um novo humem, impondo a ele a sua interpretação do que ele é, transformando-o e moldando-o segundo sua própria autocompreensão/ autoconstituição, efetivando assim a força plástica de sua vontade de potência. A sua história e a história universal terminam se confundindo, e sua autobiografia torna-se a da própria humanidade. Paradoxalmente, ao "*dizer quem sou eu*", ao contar sua vida para si mesmo, Nietzsche acaba tornando-se porta-voz da humanidade, fazendo ela apresentar sua história para si mesma. O ato mais pessoal acaba se convertendo no mais geral: sua auto-afirmação é a auto-afirmação do homem. E, assim, ao superar a humanidade, Nietzsche acaba, de modo involuntário e por transbordamento de força, por sacrificar-se pela auto-superação dela.

Contra a normalização

No seu cuidado de si, na problematização da sua relação com os outros e na apresentação que conduz a partir desta relação, Nietzsche subverte e contrapõe-se mais uma vez a uma série de mecanismos e saberes normalizadores. De início, ao se guiar pela

dinâmica dos instintos, da vontade de potência, ele contrapõe-se diretamente a um de seus pilares centrais: a docilidade política. Isso porque, ao invés de obedecer, ao invés de se converter em um "homem bom", o que busca é sempre o combate, a oposição, a luta. Este embate não se realiza apenas como uma série de pequenas resistências, mas como uma guerra ampla e geral à moral, àqueles valores que justificam para o sujeito sua submissão. A renúncia de si a favor dos outros ou de um código geral de conduta, bem como os sentimentos desinteressados que a acompanham (amor ao próximo, compaixão, modéstia, etc.), deixam de ser vistos como algo natural, que confere ao indivíduo sua saúde mental. Eles passam a ser pensados como uma antinatureza e uma "ausência de si" (*Selbstlosigkeit*), como uma perda de centro de gravidade, de força vital, que se denuncia no abrir mão da luta por mais potência. Neste estado de esgotamento geral, esmorece-se aquele cuidado de si que é próprio ao instinto: o amor-próprio e o cultivo de si. A conformidade com a norma e com a moral converte-se assim em sinal de *décadence*, de degeneração. Só se submete a elas quem não é forte o bastante para submetê-las a si, quem não possuiu o instinto vigoroso para fazer a guerra.

Nietzsche também se contrapõe a outro instrumento normalizador central dos dispositivos disciplinar e bio-regulamentador: a família. Primeiramente, ele contesta a obrigatoriedade do afeto entre os familiares mais próximos, contesta estes próprios sentimentos desinteressados e sua "boa vontade", que podem ter efeitos desastrosos sobre um grande destino. Para ele, a contigüidade fisiológica, como no caso de sua mãe e sua irmã, pode levar mesmo a uma *disharmonia praestabilita* [desarmonia preestabelecida], a uma total antítese de instintos. É assim que o tratamento que lhe dispensaram inspira-lhe um horror indizível, ao invés de qualquer amor. Em segundo lugar, critica o casamento como desenvolvimento pleno da vida adulta. No casamento, a mulher transforma o homem em simples meio para o seu fim: ter filhos. Com isto, um grande destino é convertido e aprisionado na figura de pai e marido, perdendo a liberdade que a solidão proporciona. O casamento é um desvio, um desvio de si mesmo, de sua tarefa, e o amor, ao invés de ser um sentimento desinteressado, é uma guerra entre os sexos, onde a mulher leva ampla vantagem, despedaçando o homem.

Em um outro aspecto, Nietzsche também desafia a normalização. Trata-se de seu princípio de guerra segundo o qual só ataca as causas vitoriosas em que não encontra

aliados, em que encontra-se sozinho, mas se compromete publicamente. Ou seja, como no exemplo da moral, aquelas causas às quais toda a humanidade aderiu ou foi subjugada. Ao fazer isso, lança-se para os limites da humanidade, para os limites de seu tempo, torna-se um extemporâneo. Constitui-se então como diferença e oposição radical à normalidade e à norma. Mas não atribui à sua diferença ou anormalidade o estigma da doença. Inversamente, confere a ela o signo máximo da vitalidade e faz dela não só a oposição da vida contra a *décadence* de milênios, mas também a superação dessa oposição, o que quer dizer que Nietzsche faz da sua diferença a saúde e também o futuro, a autosuperação da humanidade. E, a partir de sua perspectiva limite, julga e faz a própria humanidade julgar a si própria, a sua normalidade e as suas fronteiras através do que está fora delas, através da sua diferença e singularidade radicais, através dele mesmo, do próprio Nietzsche.

Por fim, na apresentação que faz de si em sua autobiografia, Nietzsche mais uma vez desloca a individualização promovida de acordo com as exigências do poder e a identidade à qual ele é ligado pela imposição de uma verdade. Sua individualidade não é constituída pelo seu desvio da norma, mas pela relação de oposição que estabelece com seus adversários. Mais do que um caso, ele é uma *medida*, ainda que uma medida sempre instável e efêmera, já que sua "unidade" não é prévia e nem é classificável a partir de uma escala fixa e homogeneizadora de comparação de todos. Ela é relacional e perspectiva, estabelecida na oposição dinâmica de sua configuração a uma ou a diversas outras que contra ele se batem. No caso em questão, sua medida é a moral cristã, que dominou a humanidade nos últimos milênios. Como está à altura dela e pode superá-la, cabe-lhe o privilégio de dividir a história humana em duas partes. Portanto, a apresentação de si que faz não é uma declaração de identidade[428], mas uma declaração de guerra aos valores humanos, uma exibição, por este meio, de uma medida provisória de si, e uma autognose e exigência feita à humanidade – daí porque se apresentar a ela[429]. A identidade não é estabelecida de fora por uma verdade pretensiosamente objetiva que lhe é imposta. Ela é uma interpretação sempre mutante de si, um si-mesmo (*Selbst*) que se constitui para, através da e na relação agonística. Como a batalha se dá em diversos níveis, pois toda

[428] Ainda que de um outro ponto de vista, Derrida observa o mesmo: "Elle nous abuserait encore si nous l'entendions comme une simple présentation d'identité, à supposer que nous sachions déjà ce qu'il en est d'une présentation de soi et d'une déclaration d'identité" (cf. Derrida, Jacques. *Otobiographies – l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, p. 51).
[429] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §1.

"unidade" é a instável organização hierárquica de uma multiplicidade, ela também varia de acordo com o nível levado em consideração. Dentro de um mesmo "indivíduo", diversas "identidades" se combatem. Além disso, ao confundir-se com seus adversários, ao admitir que só luta contra aquilo que já viveu e que até certo ponto já foi, por vezes a identidade que se estabelece diante de um oponente se dilui, convertendo-se em uma relação de si para consigo. De fato, ao estender o que é a "si mesmo"(*Selbst*), ao "outro", à oposição entre "si mesmo e o outro", à (auto-)superação de "si mesmo", do "outro" e da oposição entre eles, Nietzsche confunde-se com o próprio vir-a-ser, com a pluralidade em inter-relação e com suas (auto-)superações e transformações, fazendo de sua identidade e de sua individualidade algo sempre fluido, perspectivo e transitório. Através de sua autobiografia, Nietzsche subverte os saberes e poderes normalizadores, não sendo possível a eles conhecê-lo, ordená-lo, objetivá-lo, enquadrá-lo nas suas categorias sem serem imediatamente confrontados por sua apresentação. Mesmo utilizando do saber médico, Nietzsche converte-o por dentro em um contrapoder, escapando ao seu esquadrinhamento e transgredindo os limites por ele estabelecidos.

3 c) relação de si para com a verdade

Já foi dito aqui que o conhecimento de si de Nietzsche está subordinado ao seu cuidado de si[430]. Mas ele está subordinado não apenas no sentido de que o amor-próprio só permitiu que este conhecimento se realizasse após o longo e secreto trabalho do instinto dominante, que preparou e organizou suas faculdades até que elas estivessem maduras e prontas para a sua tarefa final. Não é somente o momento do autoconhecimento que é determinado por seu cuidado. São também o modo e o sentido como se dá este conhecimento de si e igualmente do "mundo", e como ele se dá em sua autobiografia.

Conhecimento subordinado ao cuidado de si

A questão que guia a autobiografia e que, por conseguinte, guia a relação de si para consigo que Nietzsche desenvolve através dela foi aquela que o saber médico, integrado a uma tecnologia bio-regulamentadora, direcionou a ele: "Como tu deves cuidar de ti, como tu deves conduzir-te, para que tenhas uma vida saudável, para que incrementes cada vez

[430] Cf. Cap. 2, ítem 3.

mais tua força vital?". Pergunta colocada por um outro que a ele se dirige, mas que é convertida por Nietzsche em uma preocupação ética, em uma questão auto-referida que cria a distância entre si e si mesmo: "Como precisamente eu devo proceder para obter meu máximo de força?". É justamente a conversão dessa relação de poder em uma relação de si para consigo que vai permitir a Nietzsche deslocar a verdade dos jogos implantados pela tecnologia bio-regulamentadora. Pois tal tecnologia não apenas coloca a questão do cuidado médico ao sujeito, mas também a responde, extorquindo e impondo a ele uma verdade, segundo a qual ele deve desenvolver determinada conduta referida a si, aos outros e ao mundo. Ora, ao converter a questão em um cuidado de si, Nietzsche escapa e desarranja os efeitos de poder que o discurso com estatuto de verdadeiro veicula. Isto porque, apesar de recorrer a temas e conceitos do saber médico, ele desconfia de sua eficácia e universalidade e opta por um saber particular e singular de si sobre si mesmo. Por fim, a própria relação com a verdade, tanto de si, quanto do "mundo", torna-se parte deste cuidado. A verdade e o conhecimento passam a ser pensados tomando como referência o acréscimo da força vital.

Nietzsche concebe a consciência e o intelecto como órgãos, órgãos do conhecimento. Eles teriam se desenvolvido tardiamente como meios de conservação e intensificação da espécie humana. Biologicamente determinados, eles não teriam por função a busca da "verdade", mas garantir a sobrevivência da espécie em suas relações entre si e com o meio. Desta forma, esses órgãos só conhecem por serem resultados de um processo de desenvolvimento orgânico, que os determina em seu modo e sentido. Torna-se, então, impossível ao intelecto tomar ciência, a partir de seus critérios lógicos e racionais, dos seus limites e possibilidades, torna-se impossível o autoconhecimento[431]. O homem teria que estar fora de si para que o intelecto criticasse sua própria competência[432]. Os critérios da lógica e da razão não são os mais profundos e radicais aos quais se pode chegar, pois, para além deles e constituindo-os, encontram-se as determinações da vida[433].

Tomando a consciência e o intelecto como órgãos tardios do desenvolvimento humano, Nietzsche rompe a dicotomia entre corpo e espírito. O espírito encontra-se intimamente relacionado ao corpo, não sendo mais que uma atividade deste[434]. De acordo

---

[431] Cf. *Aurora*, Prefácio, §3.
[432] Cf. Marton, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 212.
[433] Cf. *Aurora*, Prefácio, §4.
[434] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §2.

com as necessidades fisiológicas, a atividade mental é impelida inconscientemente para certas formas de avaliar e, assim, de pensar[435]. Os próprios pensamentos não passam de uma relação dos instintos entre si[436]. Eles não são o produto de um sujeito transcendente, mas algo incondicionado, que toma a consciência de assalto. Produzindo-se a partir da profusão da dinâmica relacional das múltiplas vontades de potência constituintes do corpo, os pensamentos remetem a um nível anterior e mais fundamental que aquele onde se tornam perceptíveis. Na consciência, eles emergem apenas como a ponta de um *iceberg*, já que, por meio do sistema nervoso, essa pluralidade de relações é filtrada e centralizada. Daí a observação de Nietzsche de que "um pensamento vem quando 'ele' quer e não quando 'eu' quero"[437].

Vontade de potência como metro das "verdades"

Pensando o espírito como parte do corpo, o intelecto e a consciência como órgãos tardios no desenvolvimento da espécie e os pensamentos como a relação dos instintos entre si, como é possível compreender a verdade? Ora, a verdade também não pode ser pensada fora da vida e é então subordinada ao cuidado médico de si estabelecido por Nietzsche. Ao invés de ser tomada como um princípio incondicional a que se deve sempre buscar, como algo imutável e obscuro, sempre à espera de ser desvelado, ela passa a ser questionada em seu *valor*. Ou seja, a*s* verdade*s* são avaliadas a partir de seus efeitos de conservação e acréscimo ou decréscimo da força, em formações vitais de duração relativa no interior do devir. O seu critério deixa de ser a adequação à realidade para se converter em sua utilidade vital, em sua eficácia. Seguindo-se o princípio do amor-próprio, não importa se um juízo é correto ou falso, o que importa é que ele propicie a conservação e expansão da potência. É assim, pois, que o conhecimento atua falsificando e esquematizando, sempre com o propósito de apossar-se de ou resistir a algo. Impondo abstrações, simplificações e generalizações fictícias sobre o caos, convertendo relações em "coisas", multiplicidades em unidades, processos aleatórios em leis naturais, ele torna tudo o que o cerca mais calculável e previsível, facilitando a efetivação de seu domínio. O instinto de conhecimento, então,

---

[435] Cf. *A Gaia Ciência*, Prefácio, §2.
[436] Cf. *Para além de bem e mal*, §36.
[437] *Para além de bem e mal*, §17.

passa a ser remetido a um instinto de apropriação e dominação[438] e a verdade é tomada sob o signo da vontade de potência[439]. Este é o metro que Nietzsche reivindica ter em mãos para medir "verdades"[440] e que o deixa em desacordo com todos os homens a propósito deste conceito[441], até então tomado como um ideal[442].

Submetida a tal metro, a verdade deixa de se opor ao erro como coisas que mutuamente se excluem. Fora das armadilhas da gramática, a separação entre eles é uma questão de grau[443], condicionada pelo aumento ou diminuição de potência. É assim que, segundo Nietzsche, a humanidade tornou-se falsa e mentirosa exatamente na medida em que adorou valores inversos àqueles que lhe garantiriam o seu prosperar e futuro[444]. Seguindo a dinâmica dos instintos como critério, a verdade vai se encontrar na medida da força. "Pois é precisamente até onde a coragem *pode* ousar avançar, precisamente na medida da força, que nos aproximamos da verdade. O conhecimento, o dizer-sim à realidade, é para os fortes uma necessidade, tal como para os fracos, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a fuga da realidade – o 'ideal'... Eles não têm a liberdade de conhecer: os *décadents precisam* da mentira – ela é uma de suas condições de conservação"[445]. Ao mencionar nessa passagem uma aproximação da verdade e uma afirmação da realidade, Nietzsche não quer dizer que ambas (verdade e realidade) existam como coisas em si. É apenas como interpretações inerentes à efetivação das forças que elas são concebidas. Se os fracos covardemente fogem da realidade criando o ideal, não é uma realidade de fato que eles evitam, mas a interpretação da realidade dos fortes. Devido à sua fraqueza, eles não podem concebê-la como um campo de batalhas eternamente instável e

---

[438] "O chamado *instinto de conhecimento* deve ser remetido ao instinto de *apropriação* e *dominação*: é por seguir esse instinto que se desenvolveram os sentidos, a memória, os instintos, etc..." (fragmento póstumo 14[142] da primavera de 1888). Cf. ainda, Marton, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*, pp. 198, 202-203 e 211-213.

[439] " 'O sentido da verdade' precisa, quando rejeitada a moralidade do 'não deves mentir', legitimar-se diante de outro fórum: enquanto meio para a conservação do homem, *enquanto vontade de potência*" (fragmento póstumo 25 [470] da primavera de 1884). Sobre isto cf. Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, pp. 126-127.

[440] Cf. *Ecce Homo*, Crepúsculo dos Ídolos, §2.

[441] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §1, onde diz: "*In vino veritas*: parece que também nisso me acho em desacordo com o mundo quanto ao conceito de 'verdade' – em mim o espírito paira sobre a água".

[442] Cf. *Ecce Homo*, Crepúsculo dos Ídolos, §1: "Querendo-se rapidamente fazer uma idéia de como antes de mim tudo estava de cabeça para baixo, comece-se por este livro. O que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos ídolos* – leia-se: adeus á velha verdade".

[443] Cf. *Para além de bem e mal*,§34.

[444] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §2.

[445] *Ecce Homo*, Nascimento da Tragédia, §2.

sem trégua se quiserem sobreviver. Para sua autoconservação, eles precisam contornar o combate aberto, eles precisam criar por meio de suas interpretações um outro mundo além deste, um mundo estável e apaziguado, o mundo hierarquicamente superior e "verdadeiramente" existente do ideal[446]. Esta necessidade serve tanto como um auto-engano para seu amparo e tranqüilidade, quanto como uma astúcia para confundir seus adversários e atingir a condução do itinerário humano. Seu erro, a crença no ideal, nada tem a ver com cegueira, com uma não-correspondência com a realidade, mas com sua covardia[447]. Por sua falta de força, eles não têm liberdade de conhecer tal como os bem-logrados o fazem: no metro para "verdades" da vontade de potência, eles mentem.

Perspectivismo e interpretação

Cada formação de potência vai constituir sua interpretação conforme sua força ou fraqueza. Ao entrar em contato com outras configurações visando seu aumento de vitalidade, ela esquematiza, simplifica, mede e avalia o que a cerca e a si mesma a partir dessa relação de força. O mundo, seus adversários e a própria configuração são arranjados perspectivamente para sua ação ou reação nos combates travados. O que significa dizer que cada interpretação se dá a partir de sua própria ótica. Toda interpretação é perspectiva, e a cada perspectiva corresponde uma interpretação. Não há uma posição fora da vida ou fora de uma particular formação de potência para que possa haver uma verdade objetiva e neutra. "Não somos rãs pensantes, nem aparelhos de objetivação e máquinas registradoras com vísceras congeladas – temos constantemente que parir nossos pensamentos de nossa dor e maternalmente transmitir-lhes tudo o que temos em nós de sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino, fatalidade. Viver – assim se chama para nós, transmudar constantemente tudo o que nós somos em luz e chama; e também tudo o que nos atinge; não podemos fazer de outro modo"[448]. Nem tampouco é possível estar em todas as partes para entender e saber tudo: "Hoje consideramos como um assunto de decência o

---

[446] "A mendacidade reivindica a todo preço a palavra 'verdade' para a sua ótica" (*Ecce Homo*, Por que sou um destino, §5). De fato, do ponto de vista de sua conservação, assim lhe parece. Mas, tomando as verdades como uma "interpretação do corpo", Nietzsche diagnostica: "Toda filosofia que coloca a paz mais alto do que a guerra, toda ética com uma concepção negativa do conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhecem um termo final, um estado terminal de qualquer espécie, todo preponderante desejo estético ou religioso por um à-parte, um além, um fora, um acima, permitem que se pergunte se não foi a doença *aquilo* que inspirou o filósofo" (*A Gaia Ciência*, Prefácio, §2).

[447] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §3: "Erro (– a crença no ideal –) não é cegueira, erro é *covardia*..."

não querer ver tudo desnudo, não querer estar presente em todas as partes, não querer entender nem 'saber' tudo [...] Dever-se-ia respeitar mais o pudor com que a natureza se ocultou por detrás de enigmas e inseguranças multicolores"[449]. Desta maneira, é impossível compreender "os fatos como eles realmente são", como pregam os positivistas. Segundo Nietzsche, "não há fatos, apenas interpretações"[450]. Reivindicar a verdade dos fatos já é querer impor a própria perspectiva como a única legítima, ignorando e simultaneamente fazendo valer sua vontade de domínio, sua parcialidade e injustiça – características indissociáveis da vida[451]. É também impossível fugir à aparência e ao engano propiciados pela limitação de cada perspectiva. "Toda vida se baseia na aparência, na arte, no engano, na ótica, na necessidade do perspectivístico e do erro"[452].

Apesar de cada perspectiva organizar a partir de si o mundo que a cerca, isto não quer dizer que cada interpretação do mundo seja independente de todas as outras. Pois todas as forças estão em inter-relação, e, levando em consideração que todas interpretam, cada interpretação está em relação com todas as demais. Tal como se dá entre as forças, as interpretações também se combatem, havendo umas relacionalmente mais fortes que outras. As mais fortes impõem seu domínio às mais fracas, incorporando-as à sua perspectiva, ampliando-a. As mais fracas, inversamente, procuram resistir às mais potentes. Encontra-se aí o porquê de determinadas interpretações da realidade esquivarem-se de outras: elas não podem dar conta delas, não podem incorporá-las. Sua debilidade e estreiteza não podem subjugar a potência e a amplitude das adversárias. As perspectivas mais fortes são um perigo para as mais fracas, ameaçando suas condições de conservação. Há todo um risco, para o qual Nietzsche inclusive alerta seus leitores, em entrar em contato com duras verdades, como as presentes em seus livros[453]. Pois se o leitor não estiver à sua altura, se

---

[448] *A Gaia Ciência*, Prefácio, §3.
[449] *A Gaia Ciência*, Prefácio, §4.
[450] Fragmento póstumo 7 [60] do final de 1886-primavera de 1887.
[451] Cf. Humano, Demasiado Humano I, Prefácio, §6: "Devias aprender a conceber a injustiça *necessária* de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a vida mesma como *condicionada* pelo perspectivístico e sua injustiça".
[452] *Nascimento da Tragédia*, Ensaio de autocrítica, §5. Se por vezes Nietzsche parece falar da realidade ou da efetividade como coisas que existem em si, e da verdade no sentido de correspondência ou adequação, ele no fundo está apenas tomando como referência a sua própria interpretação. Estando imerso no jogo eterno das forças, sendo ele mesmo uma configuração de potência instável e transitória, não pode almejar uma posição fora da vida ou do mundo para ter acesso a qualquer "verdade" de fato. Ele está irremediavelmente preso à sua própria perspectiva.
[453] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §3 e Por que escrevo livros tão bons, §3.

não for feito para estas verdades, se tiver algum vestígio de doença no corpo e fragilidade na alma, ele corre o perigo nada pequeno de se resfriar, de sucumbir. Cada palavra fará subir à sua face todos os seus instintos ruins e, não podendo digeri-las, acabará por esgotar-se. Determinadas verdades podem ser impossíveis de se suportar, sendo preciso atenuá-las, simulá-las, edulcorá-las, condensá-las, falseá-las. Daí Nietzsche tomar a pergunta "Quanto de verdade suporta, quanto de verdade ousa um espírito?" como um autêntico medidor de valor[454], colocando, por meio desse procedimento hierarquizador, seu cultivo de si mais uma vez em ação.

Estando ligadas à dinâmica dos combates, as perspectivas deslocam-se incessantemente, criando sempre novas interpretações. Com isto, as próprias verdades tornam-se efêmeras e transitórias: "Já não acreditamos que a verdade siga sendo verdade quando se lhe retiram os véus"[455]. O conhecimento de si que se estabelece na autobiografia deixa, então, de ter qualquer pretensão de verdade definitiva sobre seu autor. A autobiografia é apenas a cristalização através da escrita de verdades instáveis e fugidias, constituídas instantaneamente em uma relação agonística sempre em processo. O conhecimento de si, por estar subordinado ao cuidado de si, está sempre se deslocando e escapando de qualquer tentativa de objetivação, classificação e enquadramento em categorias rígidas. Tal conhecimento visa somente à conservação e aumento de potência, transformando-se estrategicamente conforme o desenrolar da luta. O autor e o sujeito coincidentes que se constituem na autobiografia, o "Nietzsche" que é cristalizado em *Ecce Homo*, não pode ser capturado em uma identidade fixa, em uma verdade última. Esse "Nietzsche" não é a revelação de uma verdade sobre si da qual ninguém estaria mais próximo do que ele mesmo; é apenas uma interpretação momentânea, mutante, efêmera. E nem sequer se pode perguntar por aquele que realiza essa interpretação, pelo seu intérprete. Pois a interpretação expressa apenas certas relações de força, ou melhor, forças que se relacionam de uma determinada maneira e que se esgotam em seu próprio efetivar-se. Sendo assim, "o próprio interpretar, enquanto forma da vontade de potência, tem existência (contudo, não como um 'ser', mas como um *processo*, um *vir-a-ser*) enquanto um afeto"[456].

---

[454] *Ecce Homo*, Prólogo, §3.
[455] *A Gaia Ciência*, Prefácio, §4.
[456] Fragmento póstumo 2 [151] do outono de 1885/outono de 1886. Cf. também Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, pp. 124-125: "O modo de expressão escolhido aqui por Nietzsche se aproxima de um mal-entendido. Poder-se-ia opinar que a vontade de poder (entendida como *uma* vontade de

Concebido desta forma, o conhecimento de si constituído nos textos autobiográficos de Nietzsche desvincula-se de uma hermenêutica que tenta responder à questão, também colocada por um outro em uma relação de poder e convertida em uma relação consigo mesmo: "quem és tú?/quem sou eu?". *Ecce Homo* não é um exercício de introspecção, não é um voltar-se sobre si mesmo, uma auto-observação interminável em busca de uma verdade interior. Tampouco se trata de uma hermenêutica de si tal como é levada a cabo na confissão em sua articulação com um saber psiquiátrico que a requer. Não se trata de uma verbalização infinita do sujeito, a qual se presta a uma interpretação científica. Interpretação esta que desvenda uma verdade profunda, determinada e determinante, que, ao mesmo tempo que revelada pelo sujeito, escaparia constantemente dele. Este procedimento médico-científico estabelece e impõe uma identidade positiva, constituída a partir de procedimentos normalizadores e generalizantes.

Conhecimento como criação

Ao invés da descoberta da verdade profunda, determinada e determinante, o conhecimento de si de Nietzsche ocorre como uma criação da verdade[457]. Na autobiografia, ao dizer-se e escrever-se, dá-se uma criação incessante de si mesmo e também dos adversários e do mundo. Ela constitui-se para, através dos e nos combates, sendo o fruto da efetivação dos impulsos em seu agir e reagir conjunto. Essencialmente relacional e sempre em processo, a criação de si altera-se de acordo com as perspectivas adotadas e com os adversários em mira: o *Selbst* pode se constituir tanto em relação à variedade de inimigos "internos", quanto à de inimigos "externos". Portanto, a criação da verdade, seja de si, seja do mundo, não é produto de qualquer sujeito transcendente do conhecimento, mas de uma relação de si para consigo e para com os outros constituída a partir do modelo dos instintos.

---

poder, ou mal-entendida como *a* vontade de poder, no sentido de um *ens metaphysicum*) seria um sujeito, do qual o interpretar pudesse ser predicado (sujeito OGJ) que, por sua vez, formaria o pressuposto anterior parra processos. Não estamos autorizados a sucumbir à sedução da gramática e separar o que se pertence inseparavelmente. Desse modo, diz-se num outro apontamento: 'Não se deve perguntar: '*quem*, pois, interpreta'?' A pergunta é errônea, pois 'o próprio interpretar' tem 'existência' (Dasein) (frag. post. 2 [151] do outono de 1885-outono de 1886); é 'ficção' 'colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação.' (frag. post. 7 [60] do final de 1886-primavera de 1887) 'O' interpretar não tem 'existência (Dasein) como um 'ser', no sentido de permanência, porém 'como um processo, um vir-a-ser.' (frag. post. 2 [151] do final de 1886-primavera de 1887)".

[457] Sobre a verdade como criação, cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6: "[...] que Dante, comparado a Zaratustra, seja apenas um crente, e não alguém que por primeiro *cria* (*shaft*) a verdade, um espírito regedor do mundo, um destino [...]".

Seguindo este modelo e, por conseguinte, o modelo da vontade de potência, o conhecimento torna-se vontade de gerar. Nietzsche afirma, através de seu Zaratustra: "Também no conhecer sinto apenas o prazer de gerar e vir a ser de minha vontade; e havendo inocência em meu conhecimento, isto ocorre porque nele há vontade de gerar"[458]. O seu conhecimento quer apossar-se, dar forma, impor seu estilo, conformar, moldar de acordo com sua vontade de domínio. Tais criações, no entanto, nunca se estratificam, as verdades nunca são definitivas. Pois o conhecimento, como vontade de potência, está na medida da força. Mas a vontade, querendo a si mesma, querendo sempre se auto-superar, precisa a cada momento se apoderar e criar para além do que há, para além de si mesma. As verdades entram no jogo infindo da aniquilação e da criação. Estacionar em qualquer canto, deter-se em qualquer verdade pretensiosamente última sobre si ou sobre o mundo, assim como toda resignação na autoconservação, já é um processo de decadência. Por isso as revisões de *Ecce Homo* jamais têm fim, sendo interrompidas apenas pelo dito colapso mental de Nietzsche.

A aventura do conhecimento

Imersas no fluxo eterno do vir-a-ser, do mesmo modo que os impulsos constituintes dos homens e das forças produtoras do mundo, as verdades, tanto quanto as interpretações, são infinitas. A verdade está sempre por ser criada e superada. Longe da concepção tradicional da verdade como correspondência, o conhecimento torna-se um errar sem termo – errar tanto no sentido de que ele jamais pode se dar fora do engano necessário ao perspectivismo, quanto no sentido de um caminhar sem direção final. Descartando qualquer porto seguro, o conhecimento torna-se uma aventura, um ensaio consigo mesmo, onde, de acordo com a medida da força, embarca-se em sua própria nau e lança-se a si próprio em uma viagem sem rumo pelo mar do infinito. Se cada verdade é um cais, esse cais é apenas uma passagem, pois, para o circunavegador acostumado com as águas, a terra firme enjoa, e é preciso sempre retomar a viagem. Vista do mar, a terra firme é observada de uma perspectiva móvel, em deslocamento constante, que lhe revela sempre novas possibilidades. Se a nau é a própria vida, o vento que sopra suas velas é o amor-próprio, que a impede de parar e a conduz a muitos e diferentes caminhos, vias secundárias, desvios, etc. Já a bússola

[458] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §8.

que a orienta é o cultivo de si, que organiza e hierarquiza as diferentes rotas, as diferentes vivências e perspectivas a partir do *seu* sul: de sua força dominante, de sua interpretação mais própria, de *sua* veracidade.

Estando ligado aos impulsos e às suas perspectivas, ainda que indissociável das relações travadas, o conhecimento só pode se dar naquela configuração que o realiza e ser apenas o conhecimento do mais próprio[459]. "Para aquilo a que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido"[460], diz Nietzsche. Para entender algo, é preciso tê-lo vivido[461]. O conhecimento é auto-experimentação, auto-experimentação através do fluxo e refluxo das forças, no caso de Nietzsche, através de sua saúde mutável, da grande saúde. A grande saúde é a perigosa prerrogativa que possibilita o caminho para muitos e opostos modos de pensar, que não dispensa nem mesmo a doença como meio e anzol do conhecimento, que exclui o risco de que o espírito se perca em seu próprio caminho e estacione, que permite viver para o ensaio e oferecer-se à aventura[462].

O conhecimento do homem

Nietzsche remete sua sabedoria, então, à sua dupla ascendência, ao fato de ser simultaneamente *décadent* e começo. Isto lhe permitiu conhecer, por sua experiência mais própria, os sintomas de ascensão e declínio. Não é por acaso que logo no primeiro parágrafo do capítulo de sua autobiografia intitulado *Por que sou tão **sábio** (Warum ich so weise bin)*, ele descreva a singularidade de sua existência através do que herdou de seus pais: "eu, como meu pai, já estou morto, como minha mãe, vivo ainda e envelheço"[463]. Pois esta fatalidade lhe deu a vantagem de uma saúde mutável e, através dela, a possibilidade de desenvolver seu mais longo exercício: o de "a partir da ótica de doente, olhar para os conceitos e valores *mais sadios* e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica*, olhar

---

[459] Conhecimento do mais próprio não quer dizer o conhecimento do mais "interior". Contudo, tanto o conhecimento de si como o dos adversários ou do mundo, são sempre conhecimentos de suas vivências mais próprias, sempre interpretações advindas do que viveu. Não é possível compreender nada fora dessas vivências, não é possível compreender nada de um ponto de vista fora de si mesmo, pois não é possível estar fora de si mesmo.

[460] *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §1.

[461] "Quinto e último princípio: eu só ataco coisas que conheço a fundo – que eu mesmo vivi, que, até um certo ponto, eu mesmo fui". Cf. nota 1 da página 255 (citada na página 532) da edição francesa das obras completas de Nietzsche organizadas por Colli e Montinari.

[462] Cf. *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §4.

[463] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1.

para baixo e ver o secreto trabalho do instinto de *décadence*"[464]. Com esta dupla série de experiências, Nietzsche adquiriu uma segunda visão, uma segunda perspectiva, além da primeira. Sendo *décadent* e também seu oposto, ele pôde navegar e aventurar-se pelo mundo interior que se chama homem, pois estas duas interpretações do corpo constituem os degraus mais baixo e mais alto da vida por onde a humanidade pode subir ou descer. Sentando-se e transitando por estes degraus, Nietzsche constitui a si mesmo como uma larga escala. Ele reúne as mais amplas e contraditórias possibilidades da vida humana realizadas até o presente, as suas qualidades e faculdades, as suas perspectivas, avaliações e interpretações, as suas verdades. Nele, "as mais baixas e as mais elevadas forças da natureza humana, o mais doce, mais leve e mais terrível flui de uma nascente com certeza perene"[465].

Por abarcar muitos pontos de vista, acaba por dar conta de um número maior de aspectos do que existe, embora não possa assegurar uma visão globalizadora. O fato do mundo e do homem estarem sempre em processo impede que a soma das diferentes perspectivas proporcione uma visão de conjunto. Contudo, seu conhecimento, devido à vasta pluralidade dos pontos de vista, já é muito superior a qualquer outro que se limite a apenas uma única ótica[466]. Por isso ele pode dizer: "Eu conheço *mais* o homem"[467].

O conhecimento da realidade

O homem, todavia, ainda que limitado pela perspectiva humana, não se opõe ao mundo como se dele não fizesse parte. "Entre homem e mundo, existe uma relação proporcional; não se opõem, mas se acham em harmonia. Tomar o homem como analogia para compreender o mundo é reiterar, ainda uma vez, que a perspectiva humana é o único ponto de vista a partir do qual lhe é possível falar acerca dele; muito mais, é sustentar que o que se passa no homem e no mundo não pode ser incomensurável"[468]. Nietzsche então projeta no mundo, tanto no orgânico como no inorgânico, a dinâmica dos instintos, compreendendo ele e sua eterna transformação como fruto de forças em constante tensão,

---

[464] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1.
[465] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[466] Cf. Marton, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*, pp. 222-223.
[467] *Ecce Homo*, Humano, Demasiado Humano – com duas continuações, §1.
[468] Marton, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 224.

cujo caráter intrínseco também seria a vontade de potência[469]. Com isto, o "homem consciente de si mesmo" deixa de ser a medida de todas as coisas, ele deixa de ser tomado, justamente por ser consciente, como algo superior que se oporia ao mundo como seu juiz, para retornar a ele como ser natural[470]. É a partir do *Selbst* corporal, da vida dos impulsos, que a realidade é pensada, pois é exatamente esta vida dos impulsos que é natural no homem e que, deste modo, pode restituí-lo ao mundo[471]. Assim, não o homem, mas o mundo torna-se a medida. O conhecimento nietzsheano da realidade se dá, então, tanto como uma cosmologia antropomórfica, quando ele projeta no mundo a dinâmica dos instintos, quanto como uma antropologia cosmomórfica[472], quando conhece o homem pelo que se passa no mundo, escolhendo justamente o que nele é natural, os seus instintos, como aquilo que é fundamental para compreendê-lo.

Ao proceder desta forma, Nietzsche confunde-se com a realidade. Definindo-se como uma imensa escala que abarca todos os contrários, como a alma que é e mergulha no vir a ser, no querer e desejar, como a alma que se lança no acaso e na qual todas as coisas têm sua corrente e contracorrente, seu fluxo e refluxo[473], ele, por meio de seu Zaratustra, sente-se como *"a espécie mais alta de todo o existente" (höchste Art alles Seienden)*[474]. E, ao retroagir sua origem a algo infinitamente anterior[475] e ao responsabilizar-se por todos os milênios depois de si[476], entremescla-se com o passado e o futuro, com todo o curso da existência. Estendendo sua responsabilidade própria ao *fatum*, ao destino, Nietzsche deixa de ser estranho à realidade para tornar-se ela mesma, tendo em si ainda tudo o que ela possui de terrível e questionável[477]. Sendo ele mesmo a realidade, ele a *conhece*, e, então, concebe-a como ela é, como ele mesmo é.

---

[469] Cf. *Para além de bem e mal*, §36.
[470] Cf. *A Gaia Ciência*, §346.
[471] Cf. Löwith, Karl. "Nietzsche e a completude do ateísmo". In *Nietzsche hoje?*, pp. 152-155.
[472] Cf. Fink, Eugen. "Nova experiência do mundo em Nietzsche". In *Nietzsche hoje?*, pp. 180 e ss.
[473] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[474] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[475] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (aceito por Nietzsche): "As naturezas superiores têm sua origem em algo infinitamente anterior e para chegar a elas foi preciso acumular, reter, reunir durante muitíssimo tempo".
[476] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10: "Quem me viu nos setenta dias deste outono, em que eu, sem interrupção, só fiz coisas de primeira ordem, que nenhum homem pode repetir – ou imitar, com uma responsabilidade por todos os milênios depois de mim, [...]".
[477] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §5.

Se a realidade confunde-se com o próprio Nietzsche, ao afirmar a si mesmo, ele só pode afirmá-la, e, inversamente, por meio de Nietzsche, é o curso da existência, o destino, que se auto-afirma. Daí sua fórmula para a grandeza no homem, que considera ser não somente a mais alta visão, mas também a mais profunda e a mais rigorosamente confirmada pela verdade e pela ciência[478]: o *amor fati* [amor ao destino]: "não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo – todo idealismo é mendacidade diante do necessário –, mas *amá-lo*..."[479].

A Interpretação dionisíaca

Nietzsche vai nomear esta sua interpretação de si e do mundo por meio do deus Dioniso[480]. Pois o fenômeno dionisíaco da Grécia antiga é o "único símbolo e a única réplica de [sua] experiência mais íntima que a história possui"[481]. Por isso, Nietzsche não só é o primeiro a compreender este fenômeno,mas também o primeiro a se compreender através dele e da palavra que o denomina[482]. É preciso notar, contudo, que a interpretação dionisíaca do homem e da realidade não se limita a uma multiplicidade de perspectivas justapostas. Nietzsche não apenas navega no mundo interior do homem, e, por extensão, do mundo, conhecendo, impulsionado pelo amor-próprio, sua multiplicidade. Por ser sadio no conjunto e no fundamento[483], ele, através de seu cultivo de si, também as ordena, medindo em si as distâncias e hierarquizando as diversas interpretações. Ele submete todas as perspectivas menos saudáveis à sua poderosa força dominante, todas as interpretações estreitas à sua interpretação mais própria e mais ampla, todas as verdades à *sua* veracidade. Com isto, Nietzsche não possui apenas uma dupla visão: a do bem-logrado e a do *décadent*, podendo transtrocá-las. Possui também uma terceira[484], que é aquela que lhe permite conhecer em si mesmo o problema da ordenação hierárquica. Se não visse este problema,

---

[478] Cf. *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §2: "Este último sim à vida, o mais alegre, o mais efusivamente arrogante, não é somente a visão mais alta, é também a *mais* profunda, a mais rigorosamente confirmada pela verdade e pela ciência".
[479] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §10.
[480] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[481] *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §2.
[482] Cf. *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §2.
[483] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §2.

este *seu* problema, as perspectivas seriam simplesmente equivalentes, tendo ambas o mesmo direito de validade. Mas sua vontade ascendeu para ele uma segunda consciência[485], que, por conhecer pelo mais próprio os extremos da ascensão e do declínio, caracteriza-se pela neutralidade e liberdade de partido frente ao problema global da vida[486], como se estivesse com um pé fora dela[487]. Esta segunda consciência ou terceira visão é a do metro para "verdades" da vontade de potência. Por meio dela, Nietzsche aprendeu como "potência e direito e envergadura das perspectivas crescem juntos em altura"[488]. E então pôde fundir em si mesmo todos os opostos que vivenciou em uma nova unidade, em uma nova ordenação hierárquica, transvalorando os valores até então predominantes.

É exatamente a concepção da vontade de potência, inicialmente como a dinâmica dos impulsos, e, em seguida, como qualidade das forças, que caracteriza a interpretação mais própria de Nietzsche – e ele mesmo a reconhece de bom grado como sendo uma interpretação, a *sua* interpretação[489]. Ela lhe proporciona a "visão (*Einsicht*) mais dura, mais terrível da realidade"[490]. Transpondo o *pathos* trágico para o discurso filosófico, a doutrina da vontade de potência acaba por incorporar e afirmar o perecimento e o aniquilamento, por dizer-sim à contradição e à guerra e por conceber o mundo como um eterno vir-a-ser, recusando radicalmente o conceito de ser e qualquer ideal, além, teleologia, fim, termo ou trégua. Esta terrível visão da realidade ainda é reafirmada e reforçada em sua dureza pelo "mais abismal pensamento"[491] de Nietzsche: "a doutrina do 'eterno retorno', isto é, a translação incondicionada e infinitamente repetida de todas as coisas"[492]. Esta doutrina é "a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto

---

[484] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (abandonado por Nietzsche): "Esta dupla série de experiências, esta acessibilidade a mundos aparentemente separados repete-se em minha natureza em todo aspecto – eu sou meu próprio duplo, eu possuo a 'segunda' visão, além da primeira. E talvez ainda uma terceira...".

[485] Cf. *Ecce Homo*, Crepúsculo dos Ídolos, §2.

[486] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1: "Essa dupla ascendência, como que do mais alto e do mais baixo degrau da escada da vida, ao mesmo tempo *décadent* e *começo* – é isso, se é que é alguma coisa, que explica aquela neutralidade, aquela liberdade de partido em relação ao problema global da vida, que, talvez, me caracteriza".

[487] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §3 (abandonado por Nietzsche): "Para compreender um pouco que seja do meu Zaratustra, é necessário talvez estar em condição semelhante à minha – com um pé *além* da vida...".

[488] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §6.

[489] Cf. *Para além de bem e mal*, §22 e 36.

[490] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.

[491] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.

[492] *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §3.

alcançar"[493]. Pois, com o retorno infinito, há uma eternização de todos os acontecimentos, pequenos e grandes, tanto da própria vida, quanto de todo o curso da existência – coisas que, no caso em questão, se confundem. Não encontrando nenhuma objeção a esse pensamento que é "o mais pesado dos pesos"[494] – pois ele tanto esmaga os fracos que não suportam esta vida como pesa nos fortes como um imperativo ético, o de se perguntar, diante de tudo e de cada coisa, se se quer isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes –, Nietzsche vê nisso uma razão a mais para ser ele mesmo o eterno Sim a todo o existente (*Dasein*)[495]. E com isso sua interpretação dionisíaca constitui-se em toda sua potência e amplitude.

Experiência da verdade: inspiração

A vontade de potência e o eterno retorno, ainda que rapidamente antecipados em outros escritos, são apresentados e anunciados por Zaratustra como suas doutrinas. É assim que o conceito nietzscheano de "dionisíaco" fez-se neste livro ato supremo[496]. Vindo do mais próprio, mais íntimo, mais profundo[497], Zaratustra nutre-se da própria realidade de seu autor-poeta, de Nietzsche[498]. Ele é o resultado de uma imensa profusão de forças, como talvez nunca tenha ocorrido[499]. Possuindo "a vontade de potência como nunca um homem a possuiu"[500], Nietzsche/Zaratustra viu mais, quis mais e pôde mais que qualquer um[501]. Como a verdade está na medida da força, ele é o primeiro que a *cria*, criando e impondo, através dela, uma nova visão da realidade, a *sua* realidade, mudando o rumo dos acontecimentos. Torna-se, então, um espírito *regedor do mundo*, um destino. Nenhum dos

---

[493] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §1.
[494] *A Gaia Ciência*, §341.
[495] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6: "como aquele [Zaratustra] que possui a mais dura, mais terrível visão da realidade, aquele que pensou o 'mais abismal pensamento', não encontra em si, apesar de tudo, nenhuma objeção ao existir (Dasein) e nem sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, 'o imenso e ilimitado Sim e Amém'... 'A todos os abismos levo a bênção do meu Sim'... *Mas esta é a idéia do Dioniso mais uma vez*".
[496] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[497] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §5.
[498] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §4: "Quando busco minha mais alta fórmula para Shakespeare, encontro sempre uma: haver concebido o tipo de César. Algo assim não se advinha (*erräth*): ou se é ou não se é: O grande poeta nutre-se apenas de sua própria realidade – até o ponto de depois não mais suportar a sua obra... Após olhar em meu Zaratustra, ando de um lado para o outro em meu quarto durante meia hora, sem conseguir dominar uma insuportável convulsão de soluços".
[499] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6: "Esta obra ocupa um lugar absolutamente à parte. Deixemos os poetas de lado: talvez nunca se tenha feito nada a partir de uma tal profusão de força".
[500] *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §4.

homens, mesmo dos grandes, antecipou ou pressentiu algo do que ele enuncia. Medido por Zaratustra, todo o restante do obrar humano aparece como pobre e limitado. De fato, nem mesmo se fossem somados o espírito e a bondade de todas as grandes almas em uma seria possível produzir um de seus discursos. Pois Nietzsche/Zaratustra não se limita a ajuntar e adensar em si as faculdades dos homens, inclusive as dos grandes; ele também as supera, ele supera, na sua imensa profusão de forças, o próprio homem: "Ali o homem é superado a cada momento, o conceito de além-do-homem (*Übermensch*) fez-se ali realidade suprema – tudo o que até aqui se chamou grande no homem situa-se a uma distância infinita *abaixo* dele"[502]. Por isso esta obra, bem como seu autor, encontram-se em uma solidão anil, ocupando um lugar absolutamente à parte.

Nietzsche descreve a sua experiência da verdade, o ato criador pelo qual o Zaratustra veio à luz, através do que os poetas das épocas fortes chamavam de inspiração (*Inspiration*)[503]. Da poderosa profusão das forças em todo seu corpo, da tensa relação dos impulsos entre si, surge subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo que se torna visível e audível, algo que comove e transtorna no mais fundo. O que define este estado, que para os supersticiosos daria a impressão de encarnar, de ter se tornado mero *medium* ou porta-voz de forças poderosíssimas, é o conceito de revelação. A verdade, para Nietzsche, é uma revelação (*Offenbarung*), é uma adivinhação (*Erratung*), um *insight* (*Einsicht*). Não se trata, portanto, de uma dedução, de qualquer procedimento racional ou lógico. Antes é algo involuntário, um pensamento que reluz como um relâmpago, com necessidade, sem hesitação em sua forma, e também sem qualquer escolha: "Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá"[504]. É um turbilhão de sentimento de liberdade, de incondicionalidade, de potência (*Macht*), de divindade. É um completo estar-fora-de-si (*Ausser-sich-sein*): não é seu "eu" (*Ich*), a sua consciência superficial, que toma a palavra, mas o seu si-mesmo (*Selbst*) corporal, em uma inédita profusão de forças – daí sua claríssima consciência de um sem-número de delicados tremores e calafrios que percorrem todo seu corpo.

---

[501] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[502] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[503] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §3.
[504] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §3.

Nietzsche experimenta este êxtase como um abismo de felicidade. Mas de felicidade concebida como sentimento de potência. Como tal, não exclui o mais doloroso e sombrio, pois isto não atua como seu contrário, mas como algo condicionado, exigido, "como uma cor *necessária* em meio a tal profusão de luz"[505]. A pressão e tensão dessa experiência têm como contrapartida, como uma espécie de compensação, a necessidade de ampliação de seu ritmo, de uma larga longitude. Na medida da violência da inspiração, o instinto para relações rítmicas abarca imensos espaços de formas. É assim que, por sua força e amplitude, a interpretação de Nietzsche dá conta e subjuga todas as demais interpretações e valorações do homem, todas as verdades até então acreditadas, todas as demais perspectivas vivenciadas por ele mesmo.

Por fim, ao descrever a sua experiência da inspiração, Nietzsche chama a atenção para algo que aí se dá: o retorno da linguagem à natureza mesma da imagem[506].

> "A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem mais conceito algum; o que é imagem, o que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais exata, mais simples expressão. Parece realmente, para lembrar uma palavra de Zaratustra, como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem para símbolo (– 'aqui todas as coisas acodem acariciadoras ao teu discurso e te lisonjeiam: pois querem cavalgar no teu dorso. Sobre cada símbolo cavalgas tu aqui até cada verdade. Aqui se abrem para ti todas as palavras e arcas de palavras do ser: todo ser quer vir a ser (*werden*) palavra, todo vir a ser (Werden) quer contigo aprender a falar' –)"[507].

Nesta nova e involuntária arte do discurso, o mais próximo e o mais cotidiano falam de coisas inauditas. Pois Nietzsche, mesmo se utilizando da linguagem corrente, foge de sua convenção, desta convenção que o rebanho utiliza como corte transversal para comunicar suas vivências medianas e comuns e se compreender mutuamente[508]. Tomando a linguagem como uma série de metáforas móveis que, pelo seu longo uso, esqueceu-se que o são, Nietzsche retorna às origens dela para que sua imensa variedade de estados interiores e vivências novas e raras se expressem. Então, mesmo lançando mão dos termos usuais, ele os desloca e subverte, dá novos sentidos às palavras, utiliza-se de imagens vivas e de estilos

---

[505] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §3.
[506] Cf. *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §6.
[507] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §3.
[508] Cf. *Para além de bem e mal*, §268: "não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para as mesmas espécies de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro".

variados, ou seja, modifica os valores e as significações da língua, à qual, apesar de tudo, ele ainda se atém, para dizer algo até então inaudito.

A verdade de Nietzsche não se constitui, tal como na lógica, na matemática, em determinadas ciências e sistemas filosóficos, pela delimitação rigorosa de conceitos e pelo estabelecimento de relações causais precisas entre eles. Nietzsche desconfia dos conhecimentos que se baseiam nos jogos de palavras e nas seduções gramaticais, já que a linguagem é um véu arbitrário que não corresponde à efetividade. Qualquer procedimento que se atenha a ela age mitologicamente, entremesclando na realidade um mundo de signos, considerando estes as próprias coisas em si. Fixando as relações como "coisas", igualando o não-igual, tomando suas designações como a explicação do existente, tal procedimento acaba criando um mundo fictício do "ser". Neste procedimento já estaria presente uma interpretação, a dos fracos, que por debilidade precisam criar um mundo mais seguro e estável. Escapando desses enganos e livrando-se das amarras das convenções lingüísticas, Nietzsche exprime uma interpretação oposta. Não temendo a mudança, ele retoma a fluidez da linguagem para poder expressar com e através dela o vir-a-ser. Ou melhor, é o próprio vir-a-ser que se oferece como palavras, querendo, por meio dele, aprender a falar. Com isto, Nietzsche suspende o reino da língua[509], tanto da alemã quanto da médica, em cada gesto atualizado de sua escrita, e, mesmo utilizando-a aparentemente conforme o código reconhecido, ele a reintroduz em um novo, cuja chave é dada na própria palavra proferida.

Verdade e loucura

Ao pensar a sua experiência da verdade como efeito de um êxtase corporal e de um estar-fora-de-si, como uma revelação involuntária que o toma de assalto, como uma expressão do vir-a-ser através do retorno da linguagem à imagem, Nietzsche a aproxima do delírio. Ela seria similar às visões e alucinações que as comunidades gregas vivenciavam nos cultos dionisíacos, similar aos arrebatos endêmicos pelos quais o coro trágico era tomado nestas ocasiões[510]. Sendo o fruto de um excedente de forças, Nietzsche coloca em

---

[509] "Que tal coisa fosse possível precisamente em língua alemã, era algo a ser provado: eu mesmo teria sido o primeiro a rejeitá-lo. Antes de mim não sabia o que pode ser feito com a língua alemã – o que pode ser feito com a língua. A arte do *grande* ritmo, o *grande estilo* dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim" (*Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §4).

[510] Cf. *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §4.

questão se este delírio dionisíaco não é sinal de uma saúde transbordante: "E que significado tem então, feita a pergunta fisiologicamente, aquele delírio de que surgiu tanto a arte trágica como a cômica, o delírio dionisíaco? Como? Por acaso não é o delírio necessariamente sintoma de degeneração, de decadência, de uma cultura demasiado tardia? Existem por acaso – uma pergunta para médicos de loucos – neuroses da *saúde*?"[511]. Decidindo pela afirmativa, Nietzsche despatologiza esta forma de loucura. Ou, para ser mais rigoroso, ele retira dela o aspecto pejorativo de doença, mas mantém seu caráter de *pathos-logia*, transvalorando o próprio termo "patologia" ao converter a verdade em um *pathos*. Não é o *pathos* e seu discurso delirante que denunciam uma passividade, um padecimento, um esgotamento das forças[512]. Inversamente, o que passa a ser visto como sintoma de degeneração é a racionalidade, a necessidade de lógica e de logicização do mundo, a ciência e o otimismo que a acompanha, a crença de que é possível eliminar as misérias do mundo através dela[513]. É a fraqueza frente à realidade que cria estes procedimentos falseadores. Perante o metro da vontade de potência, como produtos de vidas agonizantes, eles nada têm a ver com a verdade, mas com o erro. A verdade, de acordo com esta nova escala, abandona a concepção tradicional logocêntrica[514] para privilegiar o *pathos*. Com isto, a loucura se torna "a máscara para um saber desventurado, certo em demasia"[515]. Nietzsche então devolve à loucura, ao menos à sua loucura, o direito

---

[511] *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §4.

[512] É preciso observar que a concepção nietzscheana de *pathos* é, neste período, diferente da concepção grega. Se até 1881 Nietzsche ainda compartilhava com os gregos a concepção do *pathos* como algo passivo, que se sofre em função de uma ação externa, um padecimento, e, por isso mesmo, algo passageiro, que se opõe ao ativo e duradouro *êthos* (cf. *A Gaia Ciência*, §317), depois da introdução do conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*), o afeto e, por extensão, a paixão e o *pathos* tornam-se ativos, possuindo uma dinâmica própria, simultaneamente auto-referida e relacional. De certa forma, o *pathos* substitui ou se funde com o *êthos*, na sua acepção de "caráter, maneira de ser de uma pessoa, índole, temperamento, disposições naturais de uma pessoa segundo seu corpo e sua alma, os costumes de alguém conforme à sua natureza [...] aquilo que se faz ou se é por características naturais" (Chauí, Marilena. "Glossário de termos gregos". In: *Introdução à história da filosofia*, pp. 349 e 356), e isto se dá na medida em que Nietzsche concebe o homem como uma pluralidade de instintos ou afetos em inter-relação, sendo portanto o *pathos* que constitui as características naturais e as ações, ou seja, o *êthos* de cada homem.
Daí porque em grande medida Nietzsche opera uma transvaloração do pathos, inclusive frente à pejorativa visão grega.

[513] Cf. *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §1,§4 e *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §1.

[514] A concepção de verdade que toma o *Lógos* como seu centro não se resume apenas em privilegiar o exercício da razão para obtê-la; também compartilha a crença de que há um fundamento, um princípio, uma razão na realidade íntima de cada coisa. A verdade, neste caso, é constituída por meio da linguagem, que expressa a razão e explica as coisas (cf. Chauí, Marilena. "Glossário de termos gregos". In: *Introdução à história da filosofia*, p. 352).

[515] *Para além de bem e mal*, §270.

à fala, conferindo uma importância crucial ao discurso delirante: através dele é a verdade, é a própria efetividade, que se expressa.

A verdade, tal como Nietzsche a concebe, torna-se um perigo. Pois, para adquirir aquela certeza e segurança que a revelação proporciona, para tornar-se porta-voz do mundo por meio da profusão de seus impulsos, Nietzsche arrisca a si mesmo. Arrisca-se a um definitivo abandono do "eu" (*Ich*) consciente a favor do si-mesmo (*Selbst*) corporal; arrisca-se a abrir mão de vez do *logos*, da mediação do discurso e da palavra, a favor da imediatez de seu *pathos*; arrisca-se, por fim, a uma despersonalização, a um estar-fora-de-si, a uma plena diluição de si no e a favor do vir-a-ser. Na sua incessante auto-superação, na frenética criação de sua interpretação dionisíaca, na força torrencial de sua inspiração, Nietzsche está sempre prestes a cair no abismo da loucura. Consciente dessa ameaça, alerta para ela em sua autobiografia, quando trata de um dos mais conhecidos personagens de Shakespeare: "*Compreende-se* o Hamlet? Não a dúvida, a *certeza* é que enlouquece... Mas é preciso ser fundo, ser abismo, filósofo, para assim sentir... Todos nós *tememos* a verdade..."[516]. Esquivando-se desse risco iminente, Nietzsche por vezes refugiou-se em algum auto-engano. Esta era uma forma de se preservar e se fortalecer para ensaios ainda mais ousados: "o que sabeis *vós*, o que *poderíeis* saber, do quanto há de ardil de autoconservação, de quanto há de razão e cuidado superior em um tal auto-engano – e de quanta falsidade eu ainda *necessito*, para poder permitir-me sempre de novo o luxo de *minha* veracidade?..."[517]. Por fim, em sua autobiografia, arrastado pela força irresistível de seu amor-próprio, lançou-se mais uma vez na auto-superação. Seguindo a dinâmica dos instintos, colocou em combate as mais extremas perspectivas, as mais radicais interpretações, buscando a ampliação e intensificação da sua própria, levando sua veracidade ao limite, ao seu derradeiro limite.

Embate de verdades: "Dioniso contra o Crucificado..."

Ecce Homo coloca em contraposição as duas verdades mais extremas: "Dioniso contra o Crucificado..."[518]. Esta oposição é, respectivamente, a do mais alto contra o mais baixo degrau da escada da vida, encerrando sua maior afirmação e sua maior negação. Ela

---

[516] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §4.
[517] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §1.
[518] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §9.

se configura não apenas como a interpretação mais própria de Nietzsche contra a dos homens bons e demais *décadents*; é também a contraposição da maior distância que se estabelece nele próprio, entre suas vivências e seus conhecimentos mais radicais.

Convertendo sua relação para com a verdade em uma relação de si para consigo, Nietzsche atrela ao seu destino o destino da verdade. Na luta que trava contra si mesmo, o que se define não é apenas o que é verdadeiro e falso, mas também a própria concepção da verdade. A oposição "Dioniso contra o Crucificado" encerra em si uma série de outras oposições concernentes ao conhecimento: a do metro da vontade de potência contra a concepção idealista, a do pathocentrismo contra o logocentrismo, a do instinto contra a "racionalidade", a da adivinhação contra a dedução, a da criação contra a adequação, a da inspiração contra a observação e a reflexão lógica, a da interpretação contra a "objetividade", a do perspectivismo contra a universalidade, a da parcialidade contra a neutralidade, a da efemeridade contra o imperecível, a da transitoriedade contra a eternidade, a da auto-experimentação contra a erudição, etc.

Simplesmente ao expor a oposição das duas interpretações, aquela que é a mais própria de Nietzsche já ganha precedência sobre sua adversária. Pois na fórmula "Dioniso contra o Crucificado" já está implícito que ambos os pólos são interpretações e que eles se combatem. Como apenas a interpretação dionisíaca contempla o interpretativismo e afirma a contradição e a guerra, então só ela pode incorporar e justificar essa relação que se estabelece entre essas duas verdades. A interpretação de Nietzsche subjuga a interpretação cristã da existência; a vivência nietzscheana da inspiração e sua revelação da verdade ganham precedência sobre aquela sua outra vivência que herdou dos seus antepassados e que visitou em tempos de grave enfermidade. Sendo a interpretação dionisíaca a mais ampla e a mais potente, ela é, segundo o metro da vontade de potência, também a mais verdadeira. Nietzsche lhe confere um lugar de destaque, uma superioridade frente a todas as demais artes de interpretação até então realizadas pelo homem.

Tomando para si o direito à verdade, considerando-se o primeiro espírito reto da história, ele leva a julgamento a falsificação de quatro milênios, falsificação operada pela tradição platônico-cristã[519]. Tudo o que se chamava "verdade" reaparece como a mais

[519] Cf. *Ecce Homo*, O Caso Wagner, §3 e *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1.

nociva, pérfida e subterrânea forma de mentira[520]. Os homens bons, reivindicando a todo preço a palavra "verdade" para a sua ótica, distorceram tudo até o âmago, mantiveram a humanidade enganada e deram aos verdadeiramente verazes os piores nomes. Porém, ao descobrir a moral cristã, essa "mais maligna vontade de mentira"[521], Nietzsche descobriu o não-valor de todos os valores nos quais se acredita ou se acreditou. Assim, seu raio da verdade atingiu e destruiu precisamente o que era mais alto, não deixando restar nada nas mãos de quem o compreendeu[522]. Promovendo o embate da verdade contra a falsidade de milênios, ele se torna uma fatalidade: a partir de sua autobiografia e da autognose que ela impõe à humanidade, deve surgir uma guerra dos espíritos, na qual todas as formações de poder da velha sociedade devem explodir pelos ares, já que todas se baseiam inteiramente na mentira[523].

O bufão

Contudo, é preciso notar que a superioridade de sua interpretação só pode se justificar a partir de sua própria interpretação, e, por extensão, de sua própria perspectiva. E nem poderia ser diferente, na medida em que, segundo essa mesma interpretação, cada formação de potência só pode estabelecer sua verdade a partir de seu ponto de vista, visando sua conservação e aumento. Cada perspectiva, deste modo, vai considerar sua visão sempre a superior e vai reivindicar a verdade a todo custo para si. A doutrina da vontade de potência sempre será, da perspectiva da vontade de potência, superior a qualquer outra concepção da realidade. Todavia, assim como o intelecto não pode julgar o próprio intelecto[524] e nem a ciência a própria ciência[525], enfim, como não é possível a uma perspectiva julgar a si mesma, também não cabe ao metro da vontade de potência julgar a vontade de potência e nem é possível à interpretação dionisíaca de Nietzsche estabelecer um julgamento sobre seu valor. Seu fundamento, então, fica sem fundamento; Nietzsche solapa as bases de sua verdade a partir dela própria[526]. Mas com isso ele mais uma vez fica

---

[520] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §4.
[521] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §7.
[522] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §8.
[523] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1.
[524] Cf. *Aurora*, Prefácio, §3.
[525] Cf. *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §2.
[526] Cf. *Para além de bem e mal*, §289: "O eremita não crê que um filósofo – suposto que um filósofo sempre tenha começado por ser um eremita – tenha jamais expressado em livros suas autênticas e últimas opiniões:

quites consigo, com sua própria interpretação, pois ela retira a crença à "verdade". A verdade idealista seria apenas uma grosseira proibição que impediria os pensadores de seguirem pensando[527] e bloquearia a vontade de criar.

Nietzsche não se torna refém de um dogmatismo próprio e ironiza suas próprias convicções. Segundo ele, o que distingue os seus escritos como a espécie mais orgulhosa e ao mesmo tempo mais refinada de livros é que eles atingem o mais alto que se pode alcançar na terra: o cinismo[528]. "Creio ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo"[529], afirma. Por isso não exige crença e exorta seus possíveis discípulos a abandonarem-no e a procurarem a si próprios[530]. Se a verdade fala através dele, não é porque lhe foram revelados os desígnios de Deus, não é porque é um santo, mas é exatamente porque é um bufão[531]. Pois, mesmo quando se trata de suas maiores e mais terríveis certezas, é preciso "permanecer alegre e zombar bem-humorado também de si mesmo – *ridendo dicere severum* [rindo dizer coisas severas], quando o *verum dicere* [dizer coisas veras] justificaria toda dureza"[532]. O riso é a arte de consolo intramundano[533]. Dissolvendo e ridicularizando todas as verdades, inclusive as mais próprias convicções, ele obriga a não se levar a sério, a burlar de si mesmo, ainda quando se possui a visão mais dura da realidade. Confere, assim, leveza àquele que é o portador do mais pesado destino e ensina a tratar através do jogo e da brincadeira com as grandes e fatais tarefas. O riso faz ruir a solenidade e o peso dos valores estabelecidos e também suprime a necessidade de um sentido transcendente para esta vida, cortando pela raiz a "necessidade metafísica" da humanidade.

Não se escrevem livros precisamente para ocultar o que escondemos dentro de nós? – Mais ainda: porá em dúvida que um filósofo *possa* ter, em absoluto, opiniões "últimas e autênticas", que nele não haja, não tenha de haver, por detrás de cada caverna, uma caverna ainda mais profunda, um mundo mais amplo, mais estranho, mais rico, situado mais além da superfície, um abismo por detrás de cada fundo, de cada 'fundamento'".

[527] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §1: "Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores – no fundo até mesmo uma grosseira *proibição* para nós: não devem pensar!..."

[528] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §3.

[529] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1.

[530] Cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §4.

[531] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1.

[532] *Ecce Homo*, O Caso Wagner, §1.

[533] Cf. *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §7: "Vós [românticos] deveríeis aprender antes a arte do consolo *intramundano*, – vós deveríeis aprender a *rir*, meus jovens amigos, se é que, por outro lado, quereis continuar sendo completamente pessimistas; quem sabe em conseqüência disso, como aqueles que riem, mandeis alguma vez ao diabo todo o consolo metafísico – e, em primeiro lugar, a metafísica!".

Tornando-se um *bufão*, Nietzsche faz de cada uma das suas verdades uma bufonaria. Assemelha-se assim àquele louco personagem medieval, que, justamente em sua loucura e em função dela, revelava ingênua e ironicamente a verdade ao rei, verdade que nenhum outro homem de razão poderia revelar[534]. Nietzsche é o bufão da humanidade. A verdade fala através de seu involuntário discurso delirante. Verdade que nenhum outro sacerdote nem filósofo pôde trazer à luz através de seu palavrório religioso e moral ou de sua dialética fria, tendo sido antes mascarada por eles. E esta nova verdade que agora é apresentada para a humanidade como sendo a *sua*[535] verdade, só é possível ser exposta rindo-se dela: não só porque ela faz ver a insignificância daquilo que os homens acreditaram ser a grandeza de sua natureza, mas também porque se escuta "por trás de cada palavra [desta verdade] o engano, a ilusão, o espírito de demência dando gargalhadas"[536]. Porém, mesmo rindo de si mesmo, mesmo rindo desta verdade, Nietzsche a apresenta à humanidade, fazendo-lhe com isto a exigência mais difícil que já lhe foi feita.

Sacrifício de si à veracidade, sacrifício de si à exuberância de vida

Em sua autobiografia, Nietzsche não apenas expõe sua auto-experimentação com diversas saúdes, perspectivas e verdades e como constituiu sua interpretação mais própria, a sua veracidade. Ele também realiza um novo ensaio consigo mesmo: exercitando seu cuidado médico de si, ou seja, seu amor-próprio e cultivo de si, ele empreende seu combate mais radical, resumido na fórmula: "Dioniso contra o Crucificado". Com isto, vivencia em si e atrela ao seu destino o combate decisivo no terreno do conhecimento: o combate da verdade, da *sua* verdade, contra a "verdade" platônico-cristã, a forma mais funesta de mentira. Contrapondo a sua interpretação à dos homens bons, mas, também, suas duas vivências mais extremas, quais sejam, a do seu máximo contra a do seu mínimo de vitalidade, ele almeja realizar seu mais audacioso salto potencial, sua mais ousada auto-superação. Arrisca-se, então, em uma perigosa aventura: a de levar ao limite sua força, de intensificar ao máximo sua potência da inspiração, de abarcar uma amplitude ainda maior

---

[534] Cf. Foucault, M. *História da Loucura*, pp. 343-346 e "A loucura e a sociedade". In *Ditos e Escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 263.

[535] Vale aqui a ambigüidade do pronome possessivo *sua*, pois a verdade que é apresentada pertence a Nietzsche, na medida em que é a verdade que ele, e somente ele, profere, mas pertence também à humanidade, na medida que é a verdade dela, ou melhor, a verdade sobre ela.

de espaços e contrários, de abrir-se mais radicalmente ao vir-a-ser em seu delírio dionisíaco. Como decorrência da (auto-) superação dessa oposição e do transbordamento de sua força, Nietzsche sucumbe à loucura, atingindo nela sua derradeira veracidade. De modo bastante paradoxal, em sua autobiografia e no cuidado de si que realiza através dela, Nietzsche, ao dizer "*quem sou eu*", acaba por torna-se porta-voz do mundo[537], ao amar e afirmar a si próprio, acaba por sacrificar-se à sua veracidade, acaba por sacrificar-se à exuberância da vida.

O problema da ciência

Se Nietzsche parte do saber médico-científico para a sua autocompreensão e cuidado de si, e, por conseguinte, para a sua compreensão da verdade, é preciso que ele acerte contas com a própria ciência e o conhecimento dela. Ainda mais porque ele reivindica para a sua própria perspectiva a visão "mais rigorosamente confirmada e sustentada pela verdade e pela ciência"[538]. Recuaria Nietzsche aqui em relação às suas posições, reconhecendo uma verdade mais fundamental, enredando-se nos jogos do bio-poder?

A resposta é negativa. Também em relação à ciência em geral e em relação às ciências da vida, como a fisiologia, em particular, Nietzsche subverte o estatuto da verdade e as coloca sob o metro da vontade de potência. Não reconhece nesses saberes, que se querem objetivos, nenhum desinteresse, nenhuma neutralidade. A ciência também é expressão da vontade de potência e, deste modo, procura satisfazer condições de conservação e crescimento da humanidade e de determinados tipos humanos[539], sendo perspectiva e interpretativa.

A ciência é tomada assim como problemática e discutível. Mas o seu problema não pode ser reconhecido em seu próprio terreno. É preciso colocá-lo de um novo ponto de

---

[536] *Aurora*, §259 – (O) grande silêncio (do mar).

[537] Sobre esta despersonalização a partir do nome próprio e do intento autobiográfico, cf. Derrida, Jacques. *Otobiographies – l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* e Cragnolini, Monica. "Nombre e identidad: filosofar en nombre próprio". Ponencia al *X Congreso Nacional de Filosofia*, Huerta Grande, noviembre de 1999 e "Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su 'yo' y sus escritos". Ponencia al *III Simpósio Assim Falou Nietzsche: Para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro, 22-25 de agosto de 2000 (publicados no site http://www.nietzscheana.com.ar/nombre_e_identidad.htm e /cuerpo-escritura.htm).

[538] *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §2.

[539] Cf. Marton, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 213.

vista e perguntar: "o que significa a ciência, em geral, enquanto sintoma da vida?"[540]. Nietzsche ocasionalmente se expressa com reconhecimento em relação a ela e à sua explicação do mundo, a visão mecanicista. Pois, ao operar com suas falsificações, simplificações e esquematizações, ela permitiu à espécie humana aumentar seu domínio sobre a natureza. Intensificando a potência, a ciência pode então aparecer como verdadeira no metro da vontade de potência[541].

Se a ciência promove a vida da espécie ou da maioria, ela esconde, no entanto, pressupostos que comprometem o futuro das exceções, daqueles que, por sua força, fogem à regra. Como afirma Nietzsche: "o bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses..."[542].

O cientificismo, segundo o filósofo, constitui-se como resposta ao medo causado pela visão trágica da existência e como uma escapatória frente a ela[543]. Em sua covardia e falsidade diante da interpretação dos fortes, a ciência promove, como alternativa ao pessimismo da força, uma visão otimista e tranquilizadora. Ela veicula a idéia de que o lado terrível da existência pode ser eliminado e corrigido através da descoberta racional e lógica da "verdade". Ao contrapor a "verdade" à concepção trágica da existência, que toma o mundo do vir-a-ser tal como ele é, a ciência afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história. Afirmando outro mundo, nega o seu reverso, este mundo, o nosso mundo. Nietzsche conclui então que "é sempre ainda sobre uma *crença metafísica* que repousa nossa crença na ciência"[544].

A crença no *valor em si da verdade*, portanto, é o pressuposto que guia inconscientemente o pensamento científico moderno[545]. Se sua vontade de verdade não admite nenhuma convicção e as destrói uma após a outra por meio de seu princípio da dúvida, resta-lhe, intocada, ainda a convicção de que "*nada é mais* necessário que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem"[546]. Sustentando-se este valor moral platônico-cristão, a ciência torna-se um instrumento a seu

---

[540] *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §1.
[541] Cf. Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, pp. 126-129.
[542] *Para a genealogia da moral*, I, §17 – nota.
[543] Cf. *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §1.
[544] *A Gaia Ciência*, §344.
[545] Cf. *Para a genealogia da moral*, III, §24.

serviço e constitui-se como a sua forma mais recente, mesmo que muitos vejam nela ingenuamente o seu mais efetivo contra-ideal. Pois o resquício da vontade de verdade que ela e seu ateísmo carregam não é um dogma periférico do cristianismo; "esse resíduo de ideal é, se me quiserem acreditar, aquele ideal mesmo, em sua mais rigorosa, mais espiritual formulação, esotérica de cabo a rabo, despida de todo contraforte e, com isso, não tanto seu resíduo quanto sua medula"[547]. A ciência torna-se assim a melhor aliada da moral, precisamente por ser a aliada mais inconsciente, mais involuntária, mais secreta e subterrânea. Quando ela conquista vitórias sobre diversos conteúdos de crenças morais e religiosas, não é de modo algum uma vitória sobre o ideal mesmo, mas somente sobre seus revestimentos, sobre seu ocasional endurecimento, petrificação e dogmatização. A ciência destroça tudo aquilo que o cercava e o tornava mais grosseiro, deixando-o mais forte, ou seja, mais impalpável, espiritual e cativante. Ao voltar-se sobre si mesmo, esse ideal, através de sua crença na verdade, proíbe a mentira da crença em Deus. Mas o que triunfa sobre o Deus cristão é a própria moralidade cristã, a noção de veracidade traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço[548].

Como continuação da moral cristã por meio da vontade de verdade, como afirmação de um além para a negação deste mundo não suportado, e, portanto, como algo destrutivo e hostil à vida, a ciência revela-se uma dissimulada vontade de nada, uma vontade de morte. Avaliada de um ponto de vista fisiológico, ela tem como pressuposto um empobrecimento da vida[549]. A própria disposição física dos homens de ciência em seu ofício o comprova: "as emoções tornadas frias, o tempo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a seriedade impressa nos rostos e gestos (a seriedade, esse sinal inconfundível do metabolismo mais laborioso, da vida que luta, que trabalha mais pesado)"[550].

Se fisiologicamente assim se dá com a ciência de modo geral, com as ciências da vida (biologia, fisiologia e medicina) não se passa algo muito diferente[551]. Impregnadas pelo mórbido gosto democrático, no qual se disfarça uma hostilidade plebéia a tudo o que é privilegiado, elas estabelecem leis naturais às quais todos devem igualmente se submeter,

---

[546] *A Gaia Ciência*, §344.
[547] *Para a genealogia da moral*, III, §27.
[548] Cf. *Para a genealogia da moral*, III, §27.
[549] Cf. *Para a genealogia da moral*, III, §25.
[550] *Para a genealogia da moral*, III, §25.

tomam a média como regra, o bem da maioria como objetivo, colocam os aspectos reativos da vida em primeiro plano (adaptação, autoconservação, etc.) e fenômenos derivados e vulgares como motes (fome, desejo sexual, etc.) e fins (alimentação, copulação, reprodução, etc.) das atividades vitais[552].

A ciência moderna, em geral, e as ciências da vida, em particular, constituem-se, então, como interpretações, realizadas da perspectiva dos fracos e doentes. Mas a ciência em si não passa de um instrumento, de um meio. Ela não cria seus próprios valores, precisando, antes, de uma vontade que a coloque a seu serviço e lhe imponha uma direção, um sentido, um limite, um método e justifique seu direito à existência, inclusive diante de si própria. Nietzsche, neste ponto, observa que a justificação dada pela interpretação dos *décadents* está no limiar de se esgotar. Pois, ao voltar a vontade de verdade contra o cristianismo, ela desmoronou o seu dogma. Agora, porém, esta vontade de verdade debruça-se sobre si mesma, questionando o que ela mesma significa. Com isto, desmascara a própria crença que a sustenta, a crença moral no valor da verdade. Ao questionar este último e medular resíduo do ideal, o cristianismo não só como dogma, mas também como moral vai ao fundo, auto-suprimindo-se. Ele, então, já não pode fornecer um ideal de valor à ciência.

É justamente em Nietzsche que esta catástrofe[553] ocorre. É em seus escritos que a vontade de verdade se debruça sobre si mesma, é nele que o cristianismo tira suas últimas conseqüências, auto-suprimindo-se/auto-superando-se. Mas é também através de Nietzsche que surgem novas esperanças. No caso particular da ciência, ela se submete à sua nova interpretação, à interpretação do bem-logrado *par excellence*. Então ela fica livre da seriedade que o laborioso metabolismo lhe impunha e do peso que os valores tradicionais lhe conferiam. Torna-se mais leve, jovial e alegre, torna-se, com Nietzsche, *gaia ciência*. Em *Para a genealogia da moral*, ele conclama "*todas* as ciências", mas, em especial, a fisiologia, a medicina, a psicologia, a etnologia, a filologia e a história, para "prepararem o

---

[551] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Considerações de um extemporâneo, §37. "o efeito inconsciente da *décadence* tornou-se senhor até nos ideais de ciências particulares".

[552] Cf., entre outros, *Para a genalogia da moral*, I, §12, *Para além de bem e mal*, §22 e §26, *Crepúsculo dos Ídolos*, Considerações de um extemporâneo, §14, §36 e §37.

[553] Nietzsche emprega a palavra *catástrofe* para designar esse movimento de auto-supressão do cristianismo, remetendo ao sentido original que ela tem em grego, ou seja, o sentido de *reviravolta*. No Prefácio de *Aurora*, Nietzsche recorre à figura do *escorpião encalacrado* para falar dessa "catastrófica" autodestruição. Cf. nota da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho em *Nietzsche – obras incompletas*. Col. Os Pensadores, p. 331.

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"[554].

Nietzsche, ao avaliar a ciência a partir da ótica da vida, ao considerá-la uma expressão da vontade de potência, concebe-a como interpretativa e perspectiva, esvaziando sua pretensão à "verdade". Esta própria pretensão já é denunciada como um valor, como uma avaliação, que, como tal, já visa a condições de conservação e aumento de determinadas formas de vida. Não há, portanto, qualquer possibilidade de neutralidade e objetividade, sendo a ciência antes colocada a serviço de interesses particulares e, neste sentido, injustos.

Procedendo desta maneira, Nietzsche dissolve o poder que o discurso científico, como discurso verdadeiro, veicula, escapando e contrapondo-se a ele. Mais do que isso, ao apontar para sua necessária parcialidade, desmascara a própria relação de poder que todo discurso verdadeiro, mas o científico em particular, realiza. De fato, todo discurso que almeja a este estatuto já quer impor a todos os demais sua própria perspectiva, já busca uma dominação. Com Nietzsche, o saber se abre para a luta, a verdade se transforma em um campo de batalhas.

Mesmo recorrendo aos temas e conceitos do saber médico, mesmo se refugiando por vezes em alguma cientificidade, Nietzsche não se resigna nem se curva diante da ciência. Nem pretende substituí-la por outro saber mais "verdadeiro". Ele solapa tanto o solo de seu próprio discurso, quanto o do discurso científico. Ri de si mesmo e da seriedade da ciência. Também sua utilização do saber médico é uma bufonaria – Nietzsche é um "medi-cínico (*medi-cynisch*)"[555], conforme ele mesmo diz. Retirada a crença à verdade, qualquer conhecimento torna-se provisório, havendo, por trás de cada caverna, uma outra caverna, por trás de cada fundamento, um abismo[556]. O conhecimento torna-se labiríntico e já não há nenhum fio, nem mesmo o da razão, para seguir com mão covarde[557]. Apenas há o constante perigo de, sozinho e sem testemunhas, extraviar-se e ser despedaçado por algum Minotauro da consciência[558], o perigo iminente da loucura.

---

[554] *Para a genalogia da moral*, I, §17 – nota.
[555] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §5.
[556] Cf. *Para além de bem e mal*, §289.
[557] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §3.
[558] Cf. *Para além de bem e mal*, §29.

Deslocamento da confissão

Em sua autobiografia, Nietzsche é induzido a confessar-se a um saber médico; é induzido a assumir a dupla posição de sujeito da confissão: sujeito que fala/escreve e sujeito do enunciado. Simultaneamente, ele é incitado a interpretar sua obra, colocando-se então na posição do próprio especialista médico para estabelecer a identidade positiva entre si mesmo e seus escritos. Entretanto, ao ocupar as três posições de sujeito que a confissão constitui, ele acaba por subverter as regras que esse discurso em sua articulação com um saber científico sobre a vida faz valer. Pois a reunião dessa tripla posição torna possíveis outras relações de si para consigo, para com o outro e para com a verdade que não aquelas já previamente determinadas.

Nesta modalidade da confissão, o sujeito é coagido a falar de si e a buscar a sua verdade a partir de sua sexualidade e seus impulsos. Como estes estão em incessante transformação, tal autoconhecimento leva à erosão da consciência de si. Constitui-se um complicado embrulho entre sinceridade, sexualidade e conhecimento de si, o que conduz a uma relação de poder: este fio é tão complicado que necessita de uma autoridade externa que o desemaranhe. É preciso confessar-se ao médico, que, por outro lado, requer a confissão. Através do seu saber, do seu conselho e controle, a autoridade científica recolhe esta dispersão, e, interpretando-a, reconstitui a identidade do paciente[559]. O elemento fundamental onde se ancora o saber médico e que possibilita que este fio seja desemaranhado é a norma.

Tornando-se médico de si mesmo, Nietzsche só pode aprofundar essa dispersão. Mas, justamente por reunir a tripla posição da confissão, ele rompe com a infinita hermenêutica de si. Se o sujeito que fala coincide com o que sabe, ele já se autocompreende a partir dos temas e conceitos médicos, dispensando aquela exposição leiga de sua sexualidade e impulsos. Por outro lado, ele não necessita dizer-se para expor a sua verdade à interpretação. Pois se o sujeito que sabe e interpreta coincide com o que fala e é interpretado, ele não precisa requerer a verbalização para conhecê-lo: o confessor tem acesso direto, pelo mais íntimo, às vivências daquele que confessa. Nietzsche estabelece uma ponte direta, curto-circuitando a confissão. A confissão, então, é suprimida, dando lugar imediatamente a um cuidado médico de si. Por autocompreender-se como uma

pluralidade de instintos em inter-relação, estabelece o modelo da dinâmica dos impulsos como princípio que guia o cuidado de si em sua produção de mais saúde e vitalidade. A relação de si para consigo torna-se com isto uma criação, uma produção de si, e não um conhecimento de si, já que este é imediato e está em constante transformação.

Todavia, autocompreendendo-se e compreendendo os homens como uma multiplicidade de instintos em inter-relação, os pensamentos e, por extensão, todo e qualquer conhecimento são tomados como produtos desta pluralidade de relações. Nietzsche, ao voltar-se sobre si mesmo, joga o saber médico-científico contra seus próprios fundamentos e contra o "sujeito" que o produz. O conhecimento deixa de espelhar a realidade; ele passa a ser visto como sintoma, como expressão de necessidades fisiológicas. Seguindo a dinâmica da vontade de potência, ele se constitui visando a conservação e o aumento daquela formação vital que o enseja, sendo perspectivo e interpretativo.

Nietzsche, com isto, dissolve a separação e a relação de poder existente entre o especialista que sabe e o paciente que ignora. O paciente é o seu próprio especialista, pois é ele quem melhor se conhece, na medida em que se vivencia. E é também o que sabe o que é melhor para si, já que seu conhecimento constitui-se visando sua própria conservação e aumento de vitalidade. De certo modo, seu corpo deixa de ser somente o "objeto" do saber para se converter também no "sujeito"[560], rompendo esta dualidade. Já não há mais esta relação de domínio de um sujeito cognoscitivo que representa e dispõe no palco de sua consciência do objeto a conhecer, nem de um sujeito desejante que representa no teatro do inconsciente o objeto do desejo[561]. Em Nietzsche, o conhecer está embutido no querer, sendo um único e mesmo processo. E na dinâmica da vontade de potência, o que se quer é a própria vontade, não havendo um objeto exterior de desejo. O que subsiste é apenas a

---

[559] Cf. Foucault, Michel e Sennett, Richard. "Sexualidad y soledad". In Abraham, T. *Foucault y la ética.* Buenos Aires: Letra Buena, 1992, especialmente pp. 169 e 186.

[560] Cf. Rella, F. *apud* Cragnolini, Monica. "Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad". In *Escritos de Filosofia*, n. 33-34, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, pp. 109-119.

[561] Cragnolini, Mónica B. nota que na concepção de desejo como carência, presente em Freud e nos primeiros psicanalistas, translada-se a relação de sujeito e objeto presente na concepção moderna do conhecimento para o âmbito da vontade, substituindo-se o teatro onde os objetos são representados: se o objeto do conhecimento é representado no palco da consciência, o objeto do desejo é representado no inconsciente. "Esto implica la idea de 'dominio' sobre el 'objeto' del deseo, dominio que sempre escapa, de algún modo, a las posibilidades de la voluntad (de allí la necessidad de hablar de los deseos que no pudiendo cumplirse en un ámbito lo hacen en otro, o del desplazamiento del objeto del deseo)" (cf. "La constitución de la 'identidad' en el pensamiento nietzscheano: sí mismo y máscara. El 'caso Nietzsche' en los inicios del psicoanálises". In *Revista de la Universidad de Morón*, Morón, Año 4, Nro. 5, abril de 1999, pp. 13-21).

estrutura do volitivo, o querer-do-querer (*gewolltes Wollen*), que o leva a bater-se com outras configurações na busca por mais potência e que se esgota em seu próprio efetivar-se, não havendo um sujeito que o precede como causa ou um objeto ao qual ele se refira. O conhecimento constitui-se através dessa relação de força, onde cada *quantum*, ao deparar-se e medir-se com os adversários, simplifica e esquematiza (interpreta) as forças em jogo para lograr dominá-las e assim incrementar a própria potência. A busca pelo aumento da força vital, portanto, está inscrita e é indissociável dessa dinâmica automática e involuntária dos instintos. Por outro lado, o saber daquele que se pretende especialista ignora o que se passa em seu paciente e, seguindo sua própria vontade de potência, quer impor sua interpretação ao outro, quer dominá-lo. Subjugando-o, já o enfraquece. Desse modo, é preciso ser médico de si mesmo e o cuidado de si deve advir da certeza instintiva sobre o que é necessário.

Voltando os temas e conceitos do saber médico contra este próprio saber através da sua relação de si para consigo, Nietzsche coloca em xeque justamente o centro em torno do qual ele gravita. Vistas a partir da ótica dos instintos, a norma e a moral caracterizam-se como antinaturezas que negam e se contrapõem à vida. Os "normais" são os homens comuns e medianos, medíocres na dupla acepção da palavra. Eles não possuem força para se sobressair e se impor a si mesmos e aos demais. Então aliam-se gregariamente aos seus semelhantes para impedir que as bem-logradas exceções façam valer sua superioridade. Estabelecem reativamente sua condição vulgar como regra, como norma universal, buscando rebaixar todos a ela. Os raros que não se curvam aos seus ditames, que, inversamente, possuem uma condição privilegiada e criam suas próprias regras, submetendo-se apenas a si mesmos, aparecem e são desvalorizados como anormais. A norma e a moral deixam de se apresentar, assim, como leis naturais ou como necessidades antropológicas. Elas ressurgem como constituídas de uma dada perspectiva, a perspectiva dos malogrados fisiologicamente.

Denunciando a norma como um falso fundamento, Nietzsche a destitui do centro do saber médico e do seu próprio saber. Em seu lugar ele coloca a si mesmo. Segue aqui o princípio do amor-próprio e sua auto-afirmação, como a dinâmica dos instintos determina ao seu cuidado de si. Mais uma vez, então, o saber médico é subvertido. Não apenas porque cada um deve se considerar o centro de todo e qualquer saber médico, descartando a possibilidade de um saber generalizante e/ou universal. Mas também porque ao colocar

como fundamento aquilo que está em constante transformação e, simultaneamente, aquilo mesmo que se está buscando transformar através do cuidado de si, fica inviável qualquer fundamentação definitiva, qualquer padrão estável, qualquer saber duradouro. Sem um ponto fixo, tanto de comparação de todos quanto de comparação de si mesmo em diversos momentos, não é possível a constituição de uma antropologia positiva e definitiva. O que, por sua vez, mina a possibilidade da hermenêutica tal como é praticada pela medicina, psiquiatria e psicologia modernas. O que se reafirma com essa constituição de si como centro do saber médico é o caráter de criação incessante de si que se efetiva na relação consigo mesmo de Nietzsche.

Ao pensar o conhecimento a partir da relação dos impulsos, Nietzsche abre espaço para o ressurgimento do conhecimento de si, mas agora inteiramente submetido ao seu cuidado. Nietzsche fala e escreve sobre si a partir de uma nova tecnologia. Não se trata mais de uma hermenêutica: nem daquela de tipo cristã que, operando negativamente, abria o eu para um campo infinito de interpretação de modo a renunciar a ele e a sacrificá-lo; nem daquela que caracterizou teorias filosóficas e epistemológicas do século XVII, que procuravam fundar uma antropologia positiva e, a partir daí, verificar a correspondência dos pensamentos com a realidade; nem mesmo daquela presente em instituições médicas, psiquiátricas e psicológicas que desde o final do século XVIII buscaram igualmente uma teoria positiva do homem e realizaram uma tecnologia da identidade que gira em torno da norma. Nietzsche rompe com essa hermenêutica de si que existe desde os primeiros séculos do cristianismo e, a despeito de suas transformações, constituiu-se como "o alicerce, a raiz profunda daquilo que poderíamos denominar as antropologias permanentes do modo ocidental de pensar"[562].

Mesmo reivindicando o caráter interpretativo de todo conhecimento, inclusive do conhecimento de si, ele não constitui uma antropologia positiva, nem tenta salvar o "eu" ligado a ela. Na sua interpretação e conhecimento de si trata-se de uma criação, criação infinita de si mesmo com vistas à constante auto-superação. Seguindo o modelo dos instintos, o conhecimento de si é capaz de promover o aumento da potência ao menos de

---

[562] Foucault, M. "Verdade e Subjetividade (Howison Lectures)". In *Foucault: Uma Analítica da Experiência* – número especial da *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 19, pp. 222-223. Cf. ainda sobre essas diversas hermenêuticas de si Foucault, M. "Tecnologías del yo". In Morey, M. *Tecnologías del yo, y otros textos afines*, especialmente pp. 54-55 e 90.

duas maneiras: como auto-afirmação, fazendo valer o princípio do amor-próprio; e como interpretação de um *Selbst*, constituída para e pela oposição a um "outro", também este uma interpretação, buscando a expansão de domínio. Nesses casos, nunca se fixa nem se pretende atingir ou determinar um conhecimento definitivo sobre si ou sobre o homem. Mesmo a interpretação da própria obra que Nietzsche realiza nos textos autobiográficos não pode ser pensada como *sua* interpretação definitiva e menos ainda como *a* interpretação definitiva. Pois, tal como em relação a si ou ao mundo, ela é uma interpretação efêmera, feita de modo perspectivo e condicionada pelas lutas do momento. Mais do que revelar a verdade profunda que animaria o conjunto dos escritos, cria-se uma obra para se auto-afirmar e para combater determinados adversários. Além disso, todo conhecimento deve ser superado, mas não por algo mais "verdadeiro", no sentido de sua melhor correspondência à realidade, e sim pela dominação de uma interpretação mais forte. E todo conhecimento estabelecido também deve ser atacado, desmascarado, suprimido. Nietzsche retira à "verdade" a sua crença, ao homem o seu ser, ao Eu a sua essência. Tudo, inclusive o Eu e o homem, entra no jogo do vir-a-ser, no jogo eterno da criação e do perecimento. Trata-se de uma nova tecnologia de si. Uma tecnologia muito mais ligada à questão "o que faço de mim /o que fazemos de nós mesmos?", do que à tradicional "quem sou eu /quem somos nós?".

* * *

Nietzsche, através de seu cuidado médico de si, constituiu uma nova experiência, ou seja, uma nova relação de si para consigo, para com os outros e para com a verdade, que ele chamou de experiência dionisíaca. Mesmo partindo de um saber médico-psiquiátrico, intrinsecamente ligado aos dispositivos de poder disciplinar e bio-regulamentador, ele, devido a contingências, não se submeteu aos seus efeitos. Inversamente, impôs a este saber uma nova interpretação, voltando-o contra si mesmo, convertendo-o por dentro em um contra poder. Exatamente por isso, Nietzsche não apenas resistiu a essas tecnologias, como também as confrontou de maneira até então inédita, desarranjando o campo de forças. Através de sua autobiografia, subverteu os saberes e poderes normalizadores, não sendo possível a eles conhecê-lo, ordená-lo, objetivá-lo, enquadrá-lo nas suas categorias sem

serem imediatamente confrontados por sua apresentação. Nietzsche escapou ao esquadrinhamento e rompeu os limites estabelecidos pelo dispositivo médico-psiquiátrico. Constituiu um modo de vida concreto que já não cabe nem é conciliável ou capturável pelas formas instituídas de viver. Ligando o seu destino ao da própria humanidade, fez com que ela julgasse a si própria, a sua normalidade e as suas fronteiras a partir dele, de sua singularidade e diferença radicais. Sua experiência deixou, com isto, de ser algo individual e particular para se tornar uma tarefa para os homens. Mas ao rir de si e exortar os seus discípulos a abandoná-lo e a encontrarem a si próprios, não impôs a todos este seu modo de vida particular, mas a questão moral da responsabilidade sobre si ou sobre nós mesmos, incitando à libertação das cadeias atuais e à autocriação. Através de seu ensaio consigo mesmo, Nietzsche realizou uma possibilidade de liberdade, e, ao mostrar que a forma como vivemos não é uma necessidade intransponível, abriu espaço para infinitas outras. A experiência que se constituiu e se cristalizou em seus textos autobiográficos converteu-se, então, em outras muitas transgressões.

CAPÍTULO 3

REAÇÕES À NOVA EXPERIÊNCIA DE NIETZSCHE: LOUCURA (DOENÇA MENTAL) X NORMALIDADE

1) a queda no abismo da loucura: o limite da obra

No início do ano de 1889, Nietzsche, como decorrência do cuidado de si realizado através de sua autobiografia, alçou-se, passando por sobre si mesmo, à sua derradeira verdade. Esta auto-superação, contudo, deu-se simultaneamente como uma auto-supressão, como uma definitiva queda: a queda no abismo da loucura. Com isto, fez valer para si o que havia dito em relação ao cristianismo: "Todas as grandes coisas vão ao fundo por si mesmas, por um ato de auto-supressão (*Selbstaufhebung*): assim o quer a lei da vida, a lei da *necessária* auto-superação (*Selbstüberwindung*) que está na essência da vida – sempre este chamado alcança por último o próprio legislador: *patere legem, quam ipse tulisti* [sofre a lei que tu mesmo propuseste]"[1].

Em sua derradeira verdade, Nietzsche progressivamente deslocou a máscara rígida do seu "Eu" (*Ich*) consciente, abrindo espaço à profusão de seus impulsos, e, por meio deles, ao vir-a-ser. De início, deu vazão aos múltiplos "eus" que incorporou em si, assinando suas cartas com diversos nomes (Dioniso, Crucificado, César, Deus, etc.), reconhecendo-se em outros homens vivos ou mortos (os "criminosos honestos" Prado e Chambige, e também Conde Robilant, Carlos Alberto e Antonelli, dos quais diz ter assistido ao próprio enterro) e afirmando finalmente ser "todos os nomes da história"[2]. Nietzsche cindiu-se e fragmentou-se, fazendo de seu nome aquele que reúne todos os outros

---

[1] *Para a Genealogia da Moral*, III, §27.
[2] Cf. carta a Jacob Burckhardt de 5 de janeiro de 1889, cit. por Klossowski, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*, pp. 265-267.

possíveis e dados, mas que definitivamente não é nome de nada, porque é nome de um trânsito[3].

Quase ao mesmo tempo, ao recusar o Deus cristão e o "Eu-sujeito" como fundamentos do sentido e ao contrapor-se inclusive à possibilidade de qualquer sentido último na efetividade, Nietzsche buscou exprimir o vir-a-ser através dos jogos com uma linguagem desaprisionada. Denunciando a terminologia usual e as normas gramaticais como uma interpretação arbitrária dos fracos, deixou claro que toda linguagem é uma interpretação. Então, mesmo se utilizando da língua comum, ele a recriou incessantemente a partir de sua própria perspectiva, modificando os seus valores e deslocando suas significações. A cada gesto de sua escrita, Nietzsche suspendeu o código reconhecido, abrindo espaço para o seu próprio código, cujo princípio de decifração era dado no próprio enunciado. A língua, com isto, foi desdobrada no interior de si, adquirindo uma duplicação e auto-implicação que a escavavam até o infinito, liberando sentidos múltiplos e dinâmicos que a afastavam cada vez mais de si mesma[4]. Nietzsche, porém, não se contentou apenas em deslocar os termos correntes e foi mais longe em seu jogo com a fluidez da linguagem, esgotando todas as possibilidades gramaticais: justapôs frases e palavras sem nenhuma conexão lógica e brincou e desordenou as estruturas sintáticas pré-fixadas. Por fim, radicalizando a idéia de que "*os meios de expressão da linguagem são inutilizáveis para exprimir o vir-a-ser*"[5], rompeu com o caráter simbólico das palavras, situando-se aquém e além desta nomeação que carrega em sua unidade e identidade o último vestígio do "ser"[6]. Para manifestar o caráter relacional das forças que o atravessavam, cindiu as palavras e deteve-se apenas nos sons, uivos e gritos, igualando-os a toda uma gesticulação

---

[3] Cf. Cragnolini, Mónica. "Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura". In *Confines*, n. 3, Buenos Aires, outubro de 1996, p. 11.

[4] Cf. Foucault, M. "A loucura, a ausência da obra". In *Ditos e Escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, pp. 214-215 e 217-218. Foucault observa que este jogo com a linguagem é uma transgressão, reprimida e excluída por diversas culturas, e que na história ocidental teria caracterizado, ao lado de outros interditos da linguagem (interdito do código lingüístico ou das faltas de linguagem, interdito de articulação ou das palavras blasfematórias e interdito de sentido ou de censura – todos curiosamente transgredidos por Nietzsche), a escala por onde a experiência da loucura desliza: a loucura é linguagem excluída. Mas é este mesmo jogo com a linguagem que aproxima a loucura da literatura, estabelecendo uma estranha e transgressora vizinhança.

[5] Fragmento póstumo 11 [73] 1887-1888.

[6] Passagem livremente inspirada em Cragnolini, Mónica. "Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura". In *Confines*, n. 3, Buenos Aires, outubro de 1996. Cf. em especial a distinção entre *sym-bolos* e *dia-bolos*, na qual se descreve este rompimento com a *unidade* da palavra e do sentido (*sym-*

encolerizada e a olhares reluzentes e marcantes[7], nos quais a mediação do *logos* foi definitivamente suspensa, cedendo lugar à imediatez mutante do *pathos*.

Ocorreu, então, neste ápice de sua profusão de forças, uma radical realização da *décadence*, na medida em que em sua fala as partes foram ganhando independência em relação ao todo[8]. Esta anarquia se instaurou logo após a (auto-) superação da moral cristã, e decorreu não só da supressão do Deus-sentido fundamento da linguagem, mas também da então falta de adversários à sua altura: *desmedida*[9] que o fez voltar contra si mesmo o irrefreado poder de seus impulsos[10]. Daí o porquê da sentença "Dioniso contra o Crucificado" encerrar simbolicamente sua autobiografia e sua obra, como o último e decisivo enunciado antes de seu declínio progressivo no balbuciar sem sintaxe e nos murmúrios pré-vocabulares[11]. Portanto, a insanidade de Nietzsche, como derradeira verdade, incorporou, simultaneamente, um máximo de saúde e de decadência, de

---

bolos), característico do mundo do "ser", e sua queda na *cisão* intransponível do nome e do sentido (*dia-bolos*), característica do mundo relacional do vir-a-ser.

[7] Esta identificação da (des-) linguagem com o gesto para expressar o *pathos* já havia aparecido antes, quando Nietzsche trata do seu estilo: "*Bom* é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no *tempo* [ritmo] dos signos, nos *gestos* – todas as leis do período são arte dos gestos" (*Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §4). De fato, o estilo, tal como o gesto, é expressão do corpo, no caso, uma escritura do corpo.

[8] Impossível não recordar aqui a caracterização da *décadence* literária, imagem que serve para todo estilo de *décadence*, em *O Caso Wagner*, §7: "'a palavra torna-se soberana e irrompe para fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é mais um todo". Cf. ainda sobre a *décadence* Müller-Lauter, W. "*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner", pp. 11-13).

[9] Não esquecer que o que dá a medida de si é exatamente o medir forças com adversários contra os quais "há que investir toda a força, agilidade e mestria nas armas" (*Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §7). A desmedida caracteriza-se, então, pela falta de uma "contra-medida", de um oponente à altura. Na desmedida, auge da força, é preciso medir-se consigo mesmo, exigência inclusive da dinâmica da vontade de potência em sua busca incessante por expansão. Neste voltar-se contra si mesmo, o centro de gravidade é dividido e desagregado, instaurando-se a anarquia dos impulsos e iniciando-se o processo de decadência, processo acelerado pela própria magnitude das forças em luta.

[10] Sobre os efeitos destrutivos da falta de inimigos externos, cf. o comentário de Nietzsche sobre os gregos, os quais não deixavam de ser ele mesmo, na medida em que os inventou, como deixa claro no Prefácio a *Humano, Demasiado Humano I*, §1. Na primeira versão de *Ecce Homo*, a *versão de outubro*, (cf. fragmento póstumo 24 [1] de outubro-novembro de 1888, §9), posteriormente retomado em *Crepúsculo dos Ídolos*, O que devo aos antigos, §3, Nietzsche afirma: "Eu vi seu [dos gregos] instinto mais forte, a vontade de potência, eu os vi estremecerem diante do irrefreado poder desse impulso – eu vi todas as suas instituições brotarem de medidas preventivas, para se porem em segurança uns diante dos outros, contra sua *matéria explosiva* interior. A descomunal tensão de dentro se descarregou então em terrível e irreverente hostilidade para fora: as cidades se trucidavam entre si, para que os cidadão de cada uma delas encontrassem tranqüilidade diante de si mesmos".

[11] Cf. Foucault, M. *História da Loucura*, p. 529: "O último grito de Nietzsche, proclamando-se ao mesmo tempo Cristo e Dioniso, não está nos confins da razão e da desrazão, nas linhas de fuga da obra, seu sonho comum, enfim tocado e que logo desaparece, de uma reconciliação dos 'pastores da Arcádia e dos pecadores

fortalecimento e de degeneração, dando voz a uma imensa amplitude de todo o existente, inclusive de seus opostos, tal como a limitada perspectiva humana jamais ousou fazer.

A loucura dá-se, assim, como o desfecho do cuidado de si realizado em seus textos autobiográficos[12]. Ela ameaçou permanentemente esta escrita de si como o destino para o qual inelutavelmente caminhava e que apenas era possível retardar. Por fim, concluiu-a, subtraindo-a a si mesma. A loucura, deste modo, não é isomorfa e consubstancial aos escritos autobiográficos, mas o seu limite, simultaneamente o ápice a que ascendem e o penhasco abrupto onde sucumbem e encontram seu termo. Mesmo que no desenvolvimento do cuidado de si a autobiografia por vezes se assemelhe ao desenho de uma doença mental, a recíproca não é verdadeira, ou seja, a doença mental não é o sujeito oculto que a produziu. A loucura e a autobiografia excluem-se mutuamente, encontrando-se apenas naquele tênue limite da ruptura. Neste sentido, como observou Foucault, a loucura é, por definição, a ausência de obra[13]. É aquele vazio, vão e nada que simultaneamente é povoado pelas palavras sem linguagem que não constroem sentido e por isso permanecem como um barulho surdo abaixo da história. Mas é contra o pano de fundo desta interrupção abrupta, deste silêncio, desta ausência central que se delineia o perfil desta obra, que ela se abre para nós, inaugurando o tempo de sua verdade.

2) loucura (doença mental) x normalidade

Imediatamente após a queda na ausência de obra, acontecimento que ficou conhecido na literatura como o "colapso de Nietzsche" (*Nietzsches Zusammenbruch*)[14], a sua autobiografia, bem como o restante da obra e o próprio homem depararam-se com um outro jogo, cujas regras eram bem diversas daquelas jogadas em seu cuidado de si. Nietzsche tornou-se objeto do saber médico-psiquiátrico e foi transformado em um "caso",

---

de Tiberíades'; é bem o próprio aniquilamento da obra, aquilo a partir do quê ela se torna impossível, e onde deve calar-se; o martelo acabou de cair das mãos do filósofo".

[12] Portanto, como resultado de uma busca incessante de expansão da potência, a qual o fazia enfrentar, incorporar e (auto-) superar seus adversários-interpretações, processo que, levado ao limite, fê-lo cair na expressão caótica do vir-a-ser dionisíaco. A loucura não é o desfecho, então, de um movimento centrípeto de interpretação que, voltando-se sobre si mesmo, se avizinhava do infinito do seu centro, sucumbindo calcinado, conforme sugeriu Foucault, M. em *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 14.

[13] Cf. Foucault, M. "Prefácio (*Folie et déraison*)". In *Ditos e Escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, p. 156-157 e *História da Loucura*, pp. 528-530.

[14] A expressão foi consolidada pelo livro de Podach, E. F. *Nietzsches Zusammenbruch: Beitrage zu einer Biographie*. Neils Kampmann Verlag. Heidelberg, 1930 (aqui citado de acordo com a tradução francesa de Andhrée Vaillant e Jean R. Kuckenburg: *L'effondrement de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1931).

talvez mesmo o mais conhecido do final do século XIX e início do XX, o "caso Nietzsche". Tratava-se, então, de questioná-lo quanto à sua normalidade ou patologia, saúde ou doença. Sob o pretexto de se estabelecer o diagnóstico preciso e as causas de sua loucura (tomada a partir de então como uma *doença mental*), constituiu-se toda uma rede de batalhas, onde não só diferentes concepções médicas e psicológicas se enfrentaram, mas também variadas vertentes filosóficas, ideológicas e políticas. Cada um à sua maneira concebia um determinado "Nietzsche" e acabava por estabelecer o valor do homem e de suas idéias. E, no meio destas múltiplas batalhas e contrapondo-se a todos, encontrava-se o próprio Nietzsche, com sua autobiografia.

As discussões a respeito do valor de seus escritos iniciaram-se quase imediatamente, já em janeiro de 1889. Foram Overbeck e Köselitz, os amigos mais próximos que logo após o trágico acontecimento assumiram a responsabilidade temporária sobre os textos inéditos, que promoveram o primeiro episódio desta história. Ambos entreviram em diversas passagens manifestações patológicas, recomendando por hora a não publicação dos últimos livros preparados (sobretudo *Ecce Homo* e *Nietzsche contra Wagner*). Pretendiam com isso proteger o indefeso autor das críticas adversárias e das autoridades policiais do *Reich* e ainda evitar que seu triste desfecho se tornasse conhecido prematuramente pelo público[15].

Apenas alguns dias mais tarde, no entanto, surgiu uma resenha em um jornal conservador de Basiléia sobre o recentemente publicado *Crepúsculo dos Ídolos*. Esta resenha conferia não só a este livro como também às obras anteriores e ao seu autor o estigma de uma doença mental incurável que teria causas hereditárias[16]. Já é formulada aqui uma opinião que reapareceria com certa freqüência entre especialistas e amigos do filósofo[17] e que constituiu uma das grandes linhas de explicação médica do caso: a sua hereditariedade comprometida, marcada indelevelmente por um histórico familiar de psicopatologias, como a de seu pai, de seu tio materno, etc. Por meio desta explicação, todo o homem e seus escritos são condenados à obscuridade, já que, tendo herdado estas características patológicas, desde o nascimento ele seria louco. A loucura, então, seria o

---

[15] Cf. Janz, C. P. *Op. cit.*, vol. IV, pp. 49-55.
[16] Cf. Janz, C. P. *Op. cit.*, vol. IV, documento n°14, p. 243.
[17] Cf. o depoimento de Resa von Schirnhoff in Gilman, Sander (org.). *Conversation with Nietzsche: a life in the words of his contemporaries.*

fundamento do seu ser, o grande sujeito oculto que desde sempre teria produzido os seus pensamentos, sentimentos e ações.

Tal avaliação confrontava-se parcialmente com a dos médicos que o trataram nos primeiros meses em Basiléia e depois em Jena, Dr. Wille e Dr. Binswanger, ainda que este último não tenha deixado de considerar mais tarde o fator hereditário da família como possível causa[18]. Ambos diagnosticaram uma paralisia geral progressiva (PGP), que teria tido como causa uma contaminação por sífilis em 1864 ou 1866 e outra em 1869, conforme o relato (pouco confiável) do próprio paciente[19]. O diagnóstico de PGP causada por sífilis, com toda a carga semântica que carrega[20], tornou-se o mais aceito entre os especialistas que se dedicaram ao caso. Mas nem mesmo entre os que concordaram sobre ele existiu um consenso, pois havia divergências quanto ao momento aproximado onde a doença mental começou a se manifestar. Com isso, diversos psiquiatras e psicólogos voltaram-se para a obra, dando início a uma série de estudos patográficos de caráter bastante duvidoso, buscando retrospectivamente os sintomas que denunciariam uma doença já previamente diagnosticada. Alguns, como J. P. Möbius[21], Ernst Benda[22] e Lange-Einchbaum[23], situaram

---

[18] Cf. Janz, C. P. *Op. cit.*, vol. IV, p. 80.

[19] Cf. Podach, E. F. *L'effondrement de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1931, cap. "Bâle" e "Iéna".

[20] Cf. Cragnolini, Mónica. "Identidad, enfermedad y lenguage en Nietzsche: la máscara de la locura", p. 3: "En esta época, el diagnóstico de PGP (parálisis general progresiva) no significaba solamente la consecuencia de la sífilis, sino que cubría un amplio espctro semántico que superaba a esta enfermedad, como indica Escande (cf. Raymon, Didier (org.) *Nietzsche ou la grande santé*. Montreal, L'Harmattan, 1999, sobretudo os artigos da primeira parte). Señalar a alguien como afectado de PGP podía simplemente ser una referencia – por transposición y desplazamiento de los sentidos – a quien sufría delírios megalomaníacos. A esta caracterización se une otro elemento que debe ser tenido en cuenta: la sífilis se transformó en esta época en un tema constantemente utilizado por los moralistas, que acusaban a los artistas y librepensadores de la 'degeneración' de las costumbres en concordancia con la 'degeneración' del sistema nervioso por obra de enfermedad". Sobre este último aspecto cf. ainda o livro de Miskolci, Richard. *Thomas Mann, o Artista Mestiço*, p. 124: "Gilman afirma que no século XIX a loucura era percebida mais como uma alteração da mente do que das emoções, o que a encaixava no modelo de doença mental que dominava a psiquiatria de então. Os especialistas a viam como reflexo de uma doença do cérebro anatomicamente determinável, assim como criam que ela era o estágio final da infecção sifilítica. A sifilofobia de então tinha na figura do artista contaminado uma de suas imagens mais disseminadas. Até mesmo a criatividade era associada ao estado febril causado pela doença sexualmente transmitida". Foucault também observa que "a partir do momento em que Beyle descreveu a paralisia progressiva e demonstrou que ela era devida à sífilis, a idéia de que a principal causa da loucura residia na anomalia sexual consolidou-se" ("A loucura e a sociedade". In *Ditos e Escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, p. 262). Foucault também observa em *História da loucura*, pp. 515-516, que a PGP conferia a dupla vantagem de ser um exemplo moral, como punição a uma falta sexual, e da objetividade, ou seja, da exteriorização física e comportamental da loucura, o que assegurava à psiquiatria um caráter científico e aos médicos que a diagnosticavam uma distância em relação ao doente e às suas faltas. A objetividade de sua constatação, portanto, ocultava uma acusação moral e colocava fim a um possível reconhecimento do médico com as faltas do paciente. Daí o fascínio que exerceu longamente no séc. XIX.

[21] Möbius, J. P. *Über das Patologische bei Nietzsche*. Weisband: J. f. Bergmann, 1902.

a emergência da doença muito cedo, confundindo-a com a enfermidade que lhe acompanhou durante a vida e demarcando sua presença nos textos ao menos desde 1881[24]. Já outros que procuraram salvaguardar as obras de Nietzsche disseram que, apesar do contágio nos anos 1860, apenas no momento imediatamente anterior ao colapso a paralisia se manifestou, comprometendo somente as últimas obras, como defendeu Kurt Hildebrandt[25], ou nem sequer elas, como afirmou P. L. Landsberg[26].

Aproximando-se da opinião de Landsberg, ainda houve aqueles que acreditaram que de fato a paralisia só se manifestou no final da vida de Nietzsche, levando-o ao colapso, mas que nem por isso a criatividade ou a genialidade do autor deixariam de ser frutos de uma anormalidade. Apenas que esta anormalidade não teria mais um fundamento orgânico e sim um desvio mórbido de personalidade. E aqui se encontram os mais diversos diagnósticos: constituição paranóide devido a uma infância mimada[27]; neurose[28] e/ou neurose de (super-) compensação como uma forma de protesto viril contra a fraqueza gerada por sua má saúde, sua emotividade exacerbada, sua hiperexcitação ao contato social e pelos escrúpulos excessivos de sua formação religiosa[29]; depressão ou constituição maníaco-depressiva devido a diversos traumatismos afetivos[30]; psicose causada pelo abuso do uso de drogas; constituição esquizóide decorrente de um estado de tensão extrema de forças interiores que se comportariam como personalidades diferentes[31]; histeria devido à sua irritabilidade e piora de saúde diante das contrariedades[32]; loucura moral caracterizada por sua ferocidade contra os bons e os fracos[33], etc.

---

[22] Benda, Ernst. *Nietzsches Krankheit*. Monatsschr. F. Psychiatrie u. Neurol., 60, 65-80, 1925.
[23] Lange-Eichbaaum, Wilhelm. *Nietzsche als Psychiatrisches Problem*. Deutsch Med. Wschr., 1930.
[24] Cf. Ribas, J. Carvalhal. "Quando um psiquiatra lê Nietzsche". Separata dos *Arquivos da Polícia Civil de São Paulo*, vol. XIII, 1° semestre de 1947, pp. 259 e 262.
[25] Hildebrandt, Kurt. *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*. Berlim, 1926 e *Der Begin von Nietzsches Ceisteskrankheit*. Z. Neur., 89, 1924. Cf. Podach, E. F. *L'effondrement de Nietzsche*, pp. 35-50.
[26] Cf. Landsberg, P. L. "Tentativa de interpretação da doença mental de Nietzsche". In *O Sentido da Ação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
[27] Cf. Ribas, J. Carvalhal. "Quando um psiquiatra lê Nietzsche", pp. 255-258.
[28] Cf. Jung, C. G. *Psicologia do insconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1983, pp. 22-32.
[29] Cf. Delay, Jean. *Aspects de la psychiatrie moderne*. Paris: PUF, 1956, pp. 82-97. Nos inícios da psicanálise também uma série de autores se colocaram ao lado desta hipótese (cf. Cragnolini, Mónica. "La constitución de la 'identidad' pensamiento nietzscheano: sí mismo y máscara. El 'caso Nietzsche' en los inicios del psicoanálises". In *Revista de la Universidad de Morón*. Morón, ano 4, n. 5, abril de 1999, pp. 13-21).
[30] Cf. Arruda, Elso. *Patografia de Friedrich Wilhelm Nietzsche (estudo ontológico-fenomenológico)*. Rio de Janeiro: Fundação Universitária José Bonifácio, 1985.
[31] Cf. Landsberg, P. L. "Tentativa de interpretação da doença mental de Nietzsche", p. 174.
[32] Cf. Stekel *apud* Ribas, J. Carvalhal. "Quando um psiquiatra lê Nietzsche", p. 260.
[33] Cf. Max Nordau *apud* Ribas, J. Carvalhal. "Quando um psiquiatra lê Nietzsche", p. 266.

Nestes casos, no lugar da contaminação por sífilis ou da herança genética, o que respondeu à etiologia do conteúdo patológico das obras de Nietzsche foram as pressões sociais e as influências do ambiente. Levando em consideração este aspecto, as causas já citadas podem ser colocadas ao lado de uma série de outras defendidas pela família, por diversos amigos pessoais[34] e outros "especialistas da alma" (psicólogos, religiosos, etc.): o excesso de trabalho, o abuso de uso de drogas, como cloral e haxixe[35], a extrema solidão, as desilusões amorosas[36], a revolta contra o não reconhecimento da obra, a perda temporã do pai, a relação tumultuada com a mãe, irmã, mulheres e amigos, o vazio existencial[37], a perda da fé[38], etc.

Neste variado debate travado entre especialistas, mas também entre leigos, delineiam-se três grandes linhas de explicação da etiologia da doença. Como Gilman descreve: "Uma posição afirmava que sua insanidade era resultado de sua vida sexual, ou seja, produto de sua infecção por sífilis; a segunda afirmava que ela era produto de sua hereditariedade, ou seja, da loucura e morte precoces de seu pai; a terceira afirmava que ela era o resultado de pressões sociais, do excesso de trabalho e uso de drogas. A constelação de sexualidade, herança genética e meio é uma forma típica do século XIX para definir a etiologia de um grupo central de patologias, aquelas denominadas degenerativas"[39]. Nietzsche era um degenerado. Era um indivíduo essencial e irremediavelmente patológico. Isto justificava a natureza radical de sua filosofia e a ligava à sua loucura, tomando como nexo a patogênese sexual de seu colapso nervoso. Para toda uma série de críticos, tornou-se possível explicar medicamente os conteúdos pervertidos de sua filosofia, demonstrando a natureza perigosa de suas noções. Como o Dr. Hermann Türck afirmou em 1891, a inerente patologia de Nietzsche traduziu-se em sua moral e sistema filosófico[40]. Com isto, seus pensamentos foram desqualificados e silenciados como manifestações de sua enfermidade e

---

[34] Cf. Gilman, Sander (org.). *Conversation with Nietzsche: a life in the words of his contemporaries.*

[35] Estas duas são as causas defendidas mais fervorosamente pela irmã de Nietzsche contra os diagnósticos hereditários e de PGP por contaminação sifilítica. Cf. Janz, C. P. *Op. cit.*, vol. IV, pp. 9-11 e Podach, E. F. *L'effondrement de Nietzsche*, pp.25-40.

[36] Cf. Podach, E. F. *L'effondrement de Nietzsche*, pp. 41-65.

[37] Cf. Arruda, Elso. *Patografia de Friedrich Wilhelm Nietzsche (estudo ontológico-fenomenológico).*

[38] Langbehn *apud* Janz, C. P. *Op. cit.*, vol. IV, pp. 72-93 e Podach, E. F. *L'effondrement de Nietzsche*, pp. 141-150 e Julius Kaftan *apud* Janz, C. P. *Op. cit.*, vol. IV, p. 11.

[39] Gilman, Sander. "O caso Nietzsche ou o que torna perigosas filosofias perigosas", pp. 2-3.

[40] Cf. Türck, Hermann. *Friedrich Nietzsche und seine philosophischen Irrwege*. Dresden: Gloes, 1891, p. 7, cit. por Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, p. 26.

ele foi relegado a um mundo à parte, o mundo do Outro rotulado como degenerado e louco, o mundo da não-Humanidade.

A imagem de degenerado não se restringiu aos círculos médicos e psiquiátricos e dos seus conhecidos. Ela foi absorvida no mundo literário, filosófico e até na vida cotidiana. Nietzsche passou a ser visto como um pensador "perigoso", não apenas porque teve pensamentos perigosos, mas porque causava ações perigosas. Os efeitos de sua filosofia no mundo cultural costumavam ser descritos em termos epidemiológicos como se seu pensamento fosse contagioso[41]. De fato, não era tanto o seu pensamento que se temia, mas a loucura infecciosa que nele habitava e que através dele se transmitia. Acreditava-se que a leitura de suas obras poderia levar a atos psicopatológicos e sociopáticos, como suicídios, assassinatos e até mesmo as duas guerras mundiais. Esta concepção fez-se presente nos romances de Wedekind[42] e de Thomas Mann[43], em ensaios como *El asalto a la rasón* de Lukács[44], e tornou-se o *leitmotiv* da recepção nietzscheana até o pós-guerra[45]. Ela também serviu de explicação para diversos casos de homicídio cometidos no início do século XX. Mas, como esclareceu o Dr. Otto Binswanger, o mesmo que cuidou de Nietzsche em Jena e que depois foi consultado como perito no julgamento de um desses casos de assassinato, nem todos que lêem Nietzsche enlouquecem, somente aqueles que são inerentemente fracos, que possuem alguma disposição física para a loucura, enfim, somente os degenerados estão aptos a sucumbir a uma filosofia perigosa[46].

Na contramão dessa imagem de pensador perigoso, degenerado e louco, uma série de admiradores, intelectuais, filósofos e até mesmo outros psicólogos reclamaram para Nietzsche a imagem de um homem normal e/ou racional. Para preservar e valorizar suas idéias, buscavam mostrar que seus escritos eram produto de um estado normal e saudável,

---

[41] Cf. Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, p. 25.

[42] Cf. Wedekind, Frank. *The Lulu Plays and Other Sex Tragedies*. London: John Calder, 1972 e o ensaio já citado de Gilman, Sander. "O caso Nietzsche ou o que torna perigosas filosofias perigosas".

[43] Cf. Mann, Thomas. *Doutro Fausto*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984 e o ensaio "La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia". Cf. ainda o ótimo livro de Miskolci, Richard. *Thomas Mann, o Artista Mestiço*, sobretudo pp. 76-89 e 115-127.

[44] Lukács, G. "Nietzsche, fundador del irracionalismo del período imperialista". In *El asalto a la razón – La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

[45] Gilman se apoia para fazer esta afirmação na introdução sistemática e na antologia crítica editada por Jörg Salaquarda. *Nietzsche*. Damstadt, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1980.

[46] As informações deste parágrafo estão largamente baseadas em Gilman, Sander. "O caso Nietzsche ou o que torna perigosas filosofias perigosas" e Miskolci, Richard. "A loucura de Nietzsche e sua filosofia".

ao menos mentalmente. Encontrar-se-ia na maior parte ou em todos os seus livros uma forma de pensar e de se exprimir lógicas, um senso autocrítico operante e uma percepção da realidade intacta[47]. Os sintomas apontados pelos psiquiatras não passariam de mal-entendidos, fossem por desatenção, incompetência ou má-fé. Apenas nos primeiros dias de janeiro de 1889 ele teria enlouquecido, e alguns acreditavam inclusive que isso se devia à agudeza de sua consciência e à coragem de ter levado às últimas conseqüências o seu pensamento. Köselitz, por exemplo, afirmou que a filosofia dionisíaca só poderia ser escrita estando Nietzsche louco, desconfiando inclusive que ele pudesse estar fingindo a loucura[48]. Criou-se com isso a imagem do filósofo-profeta levado a enlouquecer pela clareza de sua visão e pela incompreensão de uma sociedade que ainda não se encontrava preparada para entender isto[49].

Mas outros, menos fascinados e mais cuidadosos, preferiram ater-se primordialmente aos textos e reconstruir as conexões imanentes do seu pensamento, a estrutura interna da obra, a sua sistematicidade, a sua lógica fundante, a sua coesão metodológica, apontando para a sua coerência e unidade, a despeito de todas as contradições, as quais, em última instância, seriam mesmo necessárias, compreensíveis e acabariam por se dissolver[50]. Para compreender as modificações no curso da obra, suas tensões internas ou ainda os seus processos de pensamento, os comentadores por vezes recorreram à biografia de Nietzsche, e, por outras, a abandonaram, apagando os traços empíricos do autor para transformá-lo em um sujeito transcendente, cuja razão abstrata se faria ver na lógica dos escritos. De um modo ou de outro, transformaram Nietzsche no autor-sujeito de sua obra, pensando-o "como o princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência"[51]. Surgiu então o "Nietzsche-filósofo", aquele que possui um lugar no panteão da história da filosofia. Tal tentativa já apareceu nos anos 1890, em uma primeira fase de sua recepção, onde se atentou para alguns aspectos isolados de seu pensamento, como a moral, a crítica da cultura e a teoria do conhecimento. Destacaram-se neste empreendimento o crítico dinamarquês

---

[47] Landsberg, P. L. "Tentativa de interpretação da doença mental de Nietzsche", pp. 170-172.
[48] Carta de Köselitz a Overbeck de 20 de fevereiro de 1889.Cit. por Janz, *op. cit.*, vol. IV, p. 85.
[49] Cf. Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, p. 27.
[50] Cf. uma compilação dessas posições em Marton, Scarlett. "A terceira margem da interpretação". In *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, pp. 193-197 e Müller-Lauter, W. "O Desafio Nietzsche". In *Discurso*, n. 21, São Paulo, 1993, pp. 12-15.

George Brandes, os filósofos neokantianos Alois Riehl e Hans Vahinger, Georg Simmel e Ludwig Klages. A partir dos anos 1930 iniciou-se uma segunda fase, na qual a atenção voltou-se para os aspectos metafísicos e para as tentativas de representações sistemáticas. Foi desta feita que ele foi incorporado com sucesso na tradição filosófica, deixando para trás outras concepções, como a de que ele era um literato ou um mitólogo (tese defendida pelos autores do círculo de Stefan George). Baeumler, Löwith, Jaspers e principalmente Heidegger foram os que estabeleceram definitivamente que Nietzsche pertencia antes de tudo à história da filosofia. Contudo, não havia nenhum acordo entre eles quanto ao lugar que lhe correspondia na tradição, o que levou a diversos embates, nos quais cada um almejava mostrá-lo como representante de uma determinada maneira de filosofar[52].

Para recuperar Nietzsche de sua recepção patológica, da imagem do pensador perigoso, degenerado e louco, e salvar suas obras do estigma, da condenação e do silêncio, foi preciso convertê-lo em um homem normal e saudável mentalmente ou no autor racional que tem seu lugar no interior da tradição filosófica. Somente assim suas idéias teriam algum valor e lhe seria devolvido o direito à fala e à verdade.

Este combate em torno do "caso Nietzsche" desdobrou-se nas lutas políticas e ideológicas do início do século XX. Diversos autores reconhecem que não há quase nenhuma posição à qual Nietzsche não tenha sido referido e quase nenhuma corrente ideológica que não tenha, ao menos de passagem, jogado com suas idéias, reivindicando-as para si[53]. Desde o colapso em 1889, todo mundo pensaria em termos de uma posição pró ou contra as suas idéias, reafirmando a autocaracterização de Nietzsche como um "campo de batalha"[54].

---

[51] Foucault, M. *A ordem do discurso*, p. 26.

[52] Cf. Frey, Herbert. "Un panorama de cien años de interpretación filosófica de Nietzsche". In Frey, Herbert (ed.). *La muerte de Dios y el fin de la metafísica. Simposio sobre Nietzsche*. México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM y Universidad de Artes Aplicas de Viena, 1997, pp. 1-2.

[53] Cf. Müller-Lauter, W. "O Desafio Nietzsche". In *Discurso*, n. 21, São Paulo, 1993, p. 20. Nesta passagem o autor recorre ainda a outro que compartilha com ele esta opinião: Biser, E. "Das Desiderat einer Nietzsche-Hermeneutik". In: *Nietzsche-Studien* 8, 1980, p. 18.

[54] Carta a Heinrich Köselitz, de 25 de julho de 1882, cit. por Müller-Lauter, W. "O Desafio Nietzsche", p. 11. Esta posição é retomada por Schrift, Alan D. "As disputas de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 7, 1999. São Paulo, Discurso Editorial, p. 4, onde este autor se apóia em uma afirmação de Heidegger: "Nietzsche, em cuja luz e sombra hoje todos, com seu 'por ele' ou 'contra ele', pensam e refletem, [...]" (cf. Heidegger, M. *The Question of Being*. New York: Twayne Publishers, Inc., 1958, p. 107).

A imagem que se consolidou de Nietzsche como um pensador da direita, portanto, é apenas uma entre tantas outras. De fato, até a I Guerra Mundial, as elites tradicionais encaravam Nietzsche como um perigoso e insano subversivo. Apenas mais tarde, durante a República de Weimar, a direita o adotou[55]. A sua politização como pensador germânico foi uma novidade para o público intelectual do começo dos anos 1930[56]. Ao contrário do que se pensa, não eram os setores reacionários ou conservadores da sociedade que inicialmente se interessaram por ele, mas os dissidentes e radicalmente estranhos à ordem estabelecida[57].

Desde o início, os oprimidos, com exceção da maior parte dos socialistas, viam em Nietzsche um revolucionário, uma força de esquerda[58]. Uniam-se ao seu redor anarquistas, feministas, a juventude alemã, etc. Mas com isto não se constituiu uma imagem comum entre essas tendências revolucionárias, imagem que se oporia àquela futura que a direita, sobretudo o social-nacionalismo, estabeleceu. Ao contrário, Nietzsche era utilizado em grande medida nas disputas que se sucediam no interior dessas correntes ou nas rivalidades existentes entre elas. Os anarquistas, por exemplo, mobilizavam Nietzsche em seu ataque aos marxistas. Do mesmo modo, no interior da Social Democracia alemã, os jovens socialistas utilizavam-no contra os velhos. Estes últimos consideravam-no "o filósofo social do capitalismo", como já em 1891 Franz Mehring explicitou em seu livro. Expondo a posição dominante em seu partido, Mehring considerava que o ponto de partida da filosofia nietzscheana seria a liberação da moral das classes capitalistas das barreiras que ainda permaneciam como resíduos de níveis anteriores de desenvolvimento; por isso essa moral de classes aparecia agora em toda a sua desumanidade e horror. Aqueles que se consideravam "autênticos socialistas", mas que defendiam e se interessavam por Nietzsche, eram considerados por Mehring "enfermos mentais e pessoas com instintos perversos, os quais são produzidos às centenas em uma sociedade degenerada". Contam-se entre eles os "estudantes e literatos contagiados por Nietzsche, que de palavra e por escrito se dedicam à propaganda anarquista"[59]. Ainda para explicar como o filósofo do capitalismo pôde exercer influência sobre os socialistas, Kurt Eisner escreveu um artigo que posteriormente foi

---

[55] Cf. Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, p. 6.
[56] Cf. Montinari, Mazzino. "Interpretações nazistas". In *Cadernos Nietzsche*, n. 7, 1999. São Paulo, Discurso Editorial, p. 62.
[57] Cf. Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, p. 6.
[58] Cf. Nolte, Ernst. "El nietzscheanismo hasta 1914". In: *Nietzsche y el nietzscheanismo.* Madrid: Alianza Universidad, 1995, pp. 11-12.

convertido em um livro nomeado sugestivamente *Psycopathia spiritualis. Friedrich Nietzsche e os apóstolos do futuro*, paródia clara do título do livro de Kraft-Ebing, *Psicopathia Sexualis*[60].

Na contramão dessa condenação de Nietzsche por meio de sua loucura, o movimento vanguardista conhecido como expressionismo alemão valorizou-o em grande parte por causa dela mesma e da sua celebração do imoralismo. Reivindicando-se uma corrente filiada ao seu pensamento, o expressionismo criticava as convenções cotidianas e as leis opressivas da sociedade burguesa. Pensava então que a loucura permitia uma liberdade frente a estas cadeias, propiciando uma perspectiva esclarecedora. O próprio *Übermensch* nietzscheano era considerado uma pessoa enlouquecida, que alcançava na insanidade sua salvação última, já que ela encarnava a extrema liberdade da falta de lei. A fascinação com as possibilidades libertadoras da loucura levaram expressionistas como Rudolf Steiner a ver em Nietzsche um porta-voz e um exemplar delas[61].

A direita radical aproximou-se de Nietzsche não tanto pelos seus aspectos progressistas e pela sua crítica à moral da sociedade burguesa, mas através de leituras que ressaltavam o vitalismo e os aspectos biologizantes do seu pensamento. A sua *Lebensphilosophie* experimentou uma politização sem precedentes e proveu o critério para a identificação da saúde e das forças afirmativas, e, inversamente, para o diagnóstico de degeneração dos elementos contrários à vida. Com isto, a incorporação de Nietzsche pela direita não somente informou as imagens positivas de uma humanidade rejuvenescida, mas, talvez mais fatalmente, também as suas contrapartidas. Ou seja, justificou e deu legitimidade a medidas impiedosas tomadas contra os inimigos biológicos internos e externos, tornou respeitáveis os impulsos desumanizadores de Weimar, rompeu as "barreiras" da racionalidade e dos sentimentos cristãos que impediam a efetivação das mais radicais políticas eugênicas.

Nietzsche, ironicamente a despeito de sua insanidade, foi tomado como o filósofo da antropologia biológica, como o primeiro a advogar uma conexão estrita entre antropologia racial e ética biológica, como aquele que tirou corajosamente as conclusões morais da visão

---

[59] Cf. Franz Mehring *apud* Nolte, Ernst. "El nietzscheanismo hasta 1914", pp. 7-8.
[60] Cf. Nolte, Ernst. "El nietzscheanismo hasta 1914", p. 9 e Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, p. 26.
[61] Cf. Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, pp. 65-66 e 27.

de mundo darwinista, como o primeiro pensador a perceber a centralidade da raça e a fundar a higiene racial, conferindo sua utilização às classes fortes e aplicando seus imperativos à vida social[62]. Chegou mesmo a ser considerado, não só por suas idéias, mas também pelo seu modo de vida saudável, um exemplo para os movimentos e políticas de *Lebensreform*, aqueles de idéias regeneracionistas e anti-decadentistas que eram facilmente assimilados não só pela direita, mas também pelos anarquistas, socialistas e outros renovadores[63].

Nacionalistas, anti-semitas, regeneracionistas, racistas, social-darwinistas, nazistas: todos discutiram a validade ou não dos pensamentos de Nietzsche para as suas teorias. Este amplo debate também passou longe do consenso. Na maior parte das vezes, aproximavam-se de modo crítico e seletivo de suas idéias. Apontavam ocasionalmente a incompatibilidade com os movimentos de direita de sua oposição ao socialismo, ao nacionalismo e ao conceito de raça[64]. Estas apropriações eram ou muito fraturadas e faccionárias, casando com a velha ordem, ou muito seletivamente críticas para permitir uma imagem global do filósofo. Deste modo, apesar dos esforços, demorou para surgir uma versão de Nietzsche definitiva que atendesse às necessidades e às visões de mundo da direita radical[65]. No próprio Partido Nacional Socialista e mesmo no Terceiro *Reich* não havia um juízo unânime, mas uma oposição entre uma imagem positiva, que procurava incorporar o filósofo, e outra negativa, onde ele era totalmente inaceitável, além de outras tantas intermediárias[66].

Apenas no final da I Guerra Mundial iniciou-se a composição de uma imagem do filósofo que atendia à demanda direitista. O responsável por ela foi Ernst Bertram, com sua concepção dele como mitólogo[67]. Mas, de fato, foi o filósofo nacional socialista Baeumler quem a estabeleceu definitivamente, com a sistematização e politização de sua filosofia realizada em seu livro *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. Baeumler foi a figura central na construção e defesa da imagem positiva de Nietzsche no Terceiro *Reich*, imagem que acabou se tornando a oficial durante o regime de Hitler e que marcou em grande parte a

---

[62] Cf. Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, pp. 123, 124, 162, 163, 243 e 244.
[63] Cf. Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, pp. 112-113.
[64] Cf. Ernst Kriek *apud* Frey, Herbert. "Un panorama de cien años de interpretación de Nietzsche", p. 3.
[65] Cf. Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, p. 125.
[66] Cf. Montinari, Mazzino. "Interpretações nazistas", p. 58.
[67] Cf. Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, p. 125.

recepção do filósofo ao longo do século XX. Ele baseou sua interpretação em dois pressupostos: que o verdadeiro pensamento de Nietzsche estaria nos fragmentos póstumos e que para julgar as suas idéias era necessário fazer o que o próprio Nietzsche não teve tempo, isto é, "assumir o trabalho da conexão lógica" da obra[68]. Ou seja, era preciso transformar Nietzsche no autor-sujeito transcendente que dá unidade e coerência racional ao seu discurso.

Por fim, para encerrarmos esta resumida e muito incompleta apresentação dos desdobramentos do "caso Nietzsche" nas lutas ideológicas do início do século XX, houve a reação da esquerda, representada pelo famoso ensaio de Lukács que marcou de modo decisivo a sua recepção por parte dos marxistas. Em *El asalto a la razón*, dá-se uma polêmica com a imagem sistematizada de Nietzsche oferecida por Baeumler. Ela, porém, não é desconstruída e substituída por outra, mas espelhada e radicalizada. "O Nietzsche de Lukács tornava-se, sem dúvida, mais fascista do que o Nietzsche de Baeumler", afirmou Mazzino Montinari[69]. Aceitando e aperfeiçoando a versão nacional socialista, Lukács refuta as leituras desnazificadoras do filósofo e todas as demais que negavam a interpretação de seu pensamento como pré-fascista. Nietzsche aparece como "o fundador do irracionalismo do período imperialista", conforme o título do capítulo dedicado a ele. Segundo Lukács, Nietzsche, através de seu fino sentimento antecipatório, pôde pressentir o desenvolvimento futuro do curso objetivo da história e se posicionou frente a ele, tomando partido por uma reação vindoura qualitativamente mais forte, a reação do período imperialista. Através da variação de seu estilo aforístico-ensaístico, deu a sua contribuição secreta de classe, forjando uma ideologia completa para todas as tendências decisivamente reacionárias do período: de acordo com as necessidades de cada etapa da tomada do poder, dava-se ênfase a diferentes aforismos, obtendo-se sem maiores constrangimentos o material ideológico adequado. Como observa Müller-Lauter:

> "Na perspectiva de Lukács, disso faz parte que o mito de Nietzsche 'seja inteiramente nebuloso do ponto de vista das idéias, permitindo todo tipo de interpretação arbitrária' e ao mesmo tempo 'completamente inequívoco do ponto de vista social e ético'. Lukács não se detém 'propositadamente [...] nas contradições gritantes das 'estruturas dos mitos' de Nietzsche', propósito em virtude do qual se dispensa de uma interpretação séria: sob o ponto de vista 'lógico-filosófico', afirma, está-se diante de 'um confuso caos das afirmações mais chocantes, excludentes e

[68] Cf. Montinari, Mazzino. "Interpretações nazistas", p. 63.
[69] Cf. Montinari, Mazzino. "Equívocos Marxistas", p. 37.

> aleatórias'. No entanto, observa que 'Nietzsche tem um sistema conseqüente'. Aquilo que 'dá coesão', o 'ponto de unificação' da reflexão nietzscheana reside 'no conteúdo social de seu pensamento: a luta contra o socialismo'. Pode-se demonstrar melhor o irracionalismo de Nietzsche do que quando se lhe nega toda coerência de idéias e se encontra sua unidade pura e simplesmente na irrazão ideológica da fundamentação do imperialismo?"[70]

Lukács recusou uma interpretação de Nietzsche que partisse de uma compreensão patológica, mas referiu-se com insistência ao seu irracionalismo conseqüente de um ponto de vista social – o qual teria preparado e caracterizado todo o período imperialista e levado às duas Guerras Mundiais. Frente ao velho problema de por que pensadores progressistas como Heinrich e Thomas Mann, Bernard Shaw e mesmo momentaneamente Franz Mehring puderam ser influenciados por ele, Lukács recorreu ao velho expediente da metáfora da infecção. Suas idéias teriam se espalhado entre os intelectuais como uma espécie de epidemia. Com isto, Lukács, por mais que se baseasse em uma análise histórica, em sua interpretação ideológica inseriu-se na fase da recepção de Nietzsche que acreditava no poder infeccioso de sua filosofia e que o culpava pelos eventos bélicos da primeira metade do século XX[71].

A polêmica em torno ao "caso Nietzsche", portanto, foi ampla e múltipla. Ele foi objeto e palco de uma pluralidade de batalhas: as lutas das diferentes concepções médicas e psiquiátricas entre si (incluindo aí uma psicanálise que se iniciava e buscava se afirmar cientificamente), onde o que entrava em disputa era o diagnóstico de sua loucura caracterizada como doença mental; os embates dos psiquiatras contra os admiradores e entusiastas que valorizavam positivamente a loucura do filósofo-profeta e também contra os críticos filosóficos que o transformavam em um autor racional e lhe conferiam um lugar na história da filosofia; os enfrentamentos dos próprios filósofos entre si para estabelecer, de acordo com as suas diferentes concepções filosóficas, qual lugar lhe pertencia na tradição; os combates ideológicos e políticos entre a esquerda e a direita, mas também no interior de cada corrente, onde Nietzsche era, por vezes, valorizado como um lúcido pioneiro e como um profeta clarividente, e, por outras, descartado como um louco perigoso e contagioso.

---

[70] Cf. Müller-Lauter, W. "O Desafio Nietzsche", pp. 20-21.
[71] Cf. Miskolci, Richard. "A loucura de Nietzsche e sua filosofia", pp. 8-9.

Permeando o conjunto dessas batalhas, três posições básicas se delineiam, as quais já encerram avaliações do homem e dos seus escritos. A primeira fazia de Nietzsche um louco-demoníaco, um degenerado, um indivíduo essencial e irremediavelmente patológico. Sua insanidade se traduziria em sua obra, denunciando as perversões de suas idéias morais, a essência perigosa e contagiosa de suas noções e a natureza doentia de seus seguidores. O balbuciar sem sintaxe dos últimos anos de vida aparece apenas como o crepúsculo no qual a obra se desmoronou, realizando sua verdade secreta. A segunda também convertia-o em um louco, mas aproximando-o agora da figura mitológica de um herói-profeta, conferindo-lhe poderes quase sobrenaturais. A sua loucura era valorizada positivamente, sendo o resultado da clareza de sua visão e da incompreensão de uma sociedade que ainda não se encontrava preparada para entendê-lo. A insanidade e seu imoralismo representariam a libertação completa das leis e convenções da sociedade burguesa e dariam acesso a uma verdade transcendente incomunicável[72]. A terceira, inversamente, convertia-o em um homem normal, saudável mentalmente e/ou no autor racional cuja maneira lógica de proceder se faria ver facilmente em suas obras, quase sempre avaliadas de maneira positiva.

É possível escrever, deste modo, uma história da recepção de Nietzsche baseada quase inteiramente nas repercussões de seu "caso". Ou seja, uma história assentada no jogo entre o normal e o patológico, com o qual esse homem e seus escritos se depararam. Neste jogo, questiona-se "quem é Nietzsche?", respondendo-se, de um lado, que ele é o homem normal, saudável mentalmente, o autor racional de uma obra, e, do outro, que é o louco, o degenerado, o patológico, ainda que esta patologia produza a genialidade. No primeiro caso, às custas de sua domesticação e incorporação, suas palavras seriam escutadas pelos demais homens de razão, sendo-lhe conferido o direito à fala (ainda que por vezes as passagens menos digeríveis de seus escritos fossem conferidas ao desvario e, assim, descartadas). No segundo, suas idéias seriam apenas aceitáveis através da filantropia desdenhosa da psiquiatria, que, de fato, as reduzia ao silêncio. Mesmo entre aqueles entusiastas que valorizavam positivamente a loucura de Nietzsche, esta partilha se reproduzia, pois, após o seu colapso, sua clareza de visão ou teria se ofuscado ou atingido

[72] Cf. Aschheim, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, p. 27: "This clearly was an ongoing theme not limited to Germany. Nietzscheans everywhere argued in similar vein. 'How do we know', wrote Isadora Duncan in 1917, 'that what seems to us insanity was not a vision of transcendental truth?' For Bataille, the movement towards wholeness began with madness and Nietzsche's madness was redolent with Christlike associations".

uma verdade incomunicável, que não ia além de um penoso murmúrio, considerado de qualquer modo vazio.

Para que a voz de Nietzsche fosse escutada, era preciso convertê-lo em um homem normal e racional; caso contrário, se abandonado à loucura, suas falas seriam reduzidas a sintomas que os médicos deveriam diagnosticar, relegando-as à obscuridade inane a que pertence tudo o que não faz sentido. O discurso de Nietzsche, portanto, passa a ser decifrado a partir desta separação que opõe a loucura à razão, rompendo o diálogo entre ambas. Separação constituída historicamente em acontecimentos que foram esquecidos assim que realizados, dando lugar a uma aparente naturalidade. Foi por meio do grande internamento do século XVII e da libertação dos loucos acorrentados feita por Esquirol no século XVIII que se estabeleceu uma distância e se determinou o fim da antiga e dramática troca entre a razão e a loucura[73]. Esta separação consolidou-se no século XVIII, com a conversão da loucura em doença mental, cabendo então à ciência extrair a sua verdade, dizendo o que ela é. Foucault, que realizou a história desta cesura, descreve este seu último estágio da seguinte forma:

> "No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco; há, de um lado, o homem de razão que delega para a loucura o médico, não autorizando, assim, relacionamento senão através da universalidade abstrata da doença; há, do outro lado, o homem de loucura que não se comunica com o outro senão pelo intermediário de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coação física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida, e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre a loucura e a razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão *sobre* a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio"[74].

Não se trata de uma simples separação, mas de uma relação de poder, na qual, através de um longo processo histórico, a normalidade e a loucura-doença mental são constituídas e dispostas hierarquicamente. Findado este acontecimento inaugural, pode-se

---

[73] Cf. Foucault, M. "Prefácio (*Folie et déraison*)". In *Ditos e Escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, p. 159: "Na Idade Média e até o Renascimento, o debate do homem com a demência era um debate dramático que o afrontava com os poderes surdos do mundo; e a experiência da loucura se obnubilava, então, em imagens nas quais se tratava da Queda e da Realização, da Besta, da Metamorfose e de todos os segredos maravilhosos do Saber". Cf. ainda *História da Loucura*, cap. 1.

[74] Foucault, M. "Prefácio (*Folie et déraison*)". In *Ditos e Escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, p. 153.

então estabelecer um saber sobre uma loucura-anormalidade-doença já isolada e internada em instituições asilares que atendem às exigências de ordem social e que, quando e se possível, buscam uma cura-normalização dos pacientes[75]. A relação de poder, portanto, não só atua como condição de possibilidade da psiquiatria, mas é reproduzida e reforçada por ela. Na objetivação da loucura pela ciência, a batalha inicial é esquecida e a dominação da normalidade é reconduzida, consolidada e justificada como algo biológico e natural. A loucura aparece como uma patologia que o médico competente, o especialista super-investido de poder, deve dizer o que é e como tratar, impondo um procedimento ao paciente. Este, inversamente, é estigmatizado como um doente mental que nada sabe de sua doença e nem sequer da realidade, e que, portanto, nada pode decidir sobre sua própria situação, perdendo toda autonomia[76]. Em outra passagem primordial, Foucault desvenda este círculo entre poder e saber instituído nas práticas psiquiátricas:

> "Ora, aquilo que estava logo de início implicado nestas relações de poder era o direito absoluto da não-locura sobre a loucura. Direito transcrito em termos de competência exercendo-se sobre uma ignorância, de bom senso no acesso à realidade corrigindo erros (ilusões, alucinações, fantasmas), de normalidade se impondo à desordem e ao desvio. É este triplo poder que constituía a loucura como objeto de conhecimento possível para uma ciência médica, que a constituía como doença, no exato momento em que o 'sujeito' que dela sofre encontrava-se desqualificado como louco, ou seja, despojado de todo poder e todo saber quanto à sua doença. [...] Este jogo de uma relação de poder que dá origem a um conhecimento que, por sua vez, funda os direitos deste poder, caracteriza a psiquiatria 'clássica'"[77].

Esta relação de poder-saber que caracteriza a psiquiatria não limita a sua ação ao interior dos asilos. Ela se estende por todo o corpo social, constituindo, fiscalizando e mantendo a ordem estabelecida. Por isso os psiquiatras se debruçaram sobre Nietzsche, transformando-o em um caso. A sua recepção então foi fortemente marcada pelas respostas à insistente pergunta médica: "quem é Nietzsche?", respostas/diagnósticos que não tinham

---

[75] Cf. Foucault, M. "A casa dos loucos". In *Microfísica do Poder*, p. 126: "Quando no começo do século XIX foram instaladas as grandes estruturas asilares, estas eram justificadas pela maravilhosa harmonia entre as exigências de ordem social que pedia proteção contra a desordem dos loucos, e as necessidades da terapêutica, que pediam o isolamento dos doentes. Para justificar o isolamento dos loucos, Esquirol dava cinco razões principais: 1. garantir a segurança pessoal dos loucos e de suas famílias; 2. liberá-los das influências externas; 3. vencer suas resistências pessoais; 4. submetê-los a um regime médico; 5. impor-lhes novos hábitos intelectuais e morais. Como se pode ver tudo é questão de poder: dominar o poder do louco, neutralizar os poderes que de fora possam se exercer sobre eles, estabelecer um poder terapêutico e de adestramento, de 'ortopedia'".

[76] Cf. Naffah Neto, Alfredo. "O Estigma da Loucura e a Perda da Autonomia".

somente um valor classificatório, mas também de decisão e de decreto sobre o homem e seu legado.

3) quando os outros dizem *Ecce Homo*: reações à autobiografia

Diante da questão "quem é Nietzsche?", colocada no âmbito de seu "caso", os seus textos autobiográficos vieram jogar um papel importante. Publicado apenas em 1908, *Ecce Homo* chegou já em meio às respostas oferecidas por médicos, psicólogos, filósofos e ideólogos. Mas era imprescindível a eles se verem com este escrito revelador, no qual Nietzsche se propunha logo nas primeiras linhas a tarefa de "dizer *quem sou eu*"[78]. É necessário relembrar que o "caso Nietzsche" iniciou-se antes de seu colapso e foi ele quem em grande parte incitou a produção de seus discursos sobre si. Daí que a autobiografia se torne ainda mais atrativa e relevante, pois nela são tratados temas de interesse fundamental. Nietzsche aí analisou retrospectivamente sua hereditariedade, sua doença, seus instintos, suas relações familiares e sociais, seus comportamentos, seus valores e a realidade ao seu redor, ou seja, neste texto teria se "confessado" por escrito. Além disso, havia em *Ecce Homo* uma apresentação da obra redigida pelo seu próprio autor, o que deveria esclarecer a unidade e a lógica (ou a falta delas) que a atravessavam. Mas o livro também chamava a atenção pelo lugar estratégico que ocupava. Como um dos últimos textos preparados por Nietzsche antes do colapso, o livro se encontrava no centro das contendas sobre o início da loucura, tornando-se objeto privilegiado da busca por sintomas.

É assim que logo se iniciaram os diagnósticos sobre *Ecce Homo*. Em 28 de outubro de 1908, ano de sua primeira publicação, ele foi o tema proposto de uma das reuniões semanais da pequena Sociedade Psicanalítica de Viena, na casa do Dr. Sigmund Freud[79]. A sessão centrou-se nas relações entre a obra e a loucura, discutindo desde um ponto de vista patológico o contraste entre a vida cotidiana de Nietzsche e os temas por ele tratados. Para

---

[77] Foucault, M. "A casa dos loucos". In *Microfísica do Poder*, p. 127.

[78] *Ecce Homo*, Prólogo, §1.

[79] Esta não foi a primeira das famosas reuniões do grupo de estudos psicanalíticos de Freud que tratou do "caso Nietzsche". Em 1° de abril de 1908 já havia ocorrido uma outra, na qual foi analisado o terceiro tratado de *Para a Genealogia da Moral*. Do mesmo modo que na segunda reunião, colocou-se em discussão desde um ponto de vista patológico o contraste entre a vida cotidiana de Nietzsche e os temas de suas obras (cf. *Les premiers psychanalistes. Minutes de la Societé psychanalytique de Vienne*, Paris, Gallimard, 1976, Tome I, 1906-1908, Acta 45, p. 372). Para uma crítica desta interpretação psicanalítica de Nietzsche, vide Cragnolini, Mónica. "La constitución de la 'identidad' en el pensamiento nietzscheano: sí mismo y máscara. El 'caso

Häutler, o psicanalista que iniciou a sessão, o retrato que Nietzsche fez de si mesmo não corresponde à verdade; é antes "uma expressão de desejos: assim queria Nietzsche que o vissem". As máscaras que o filósofo assume (Schopenhauer, Wagner, Zaratustra, Dionysos) são interpretadas como uma tentativa de identificação com "seres superiores", o que o levava a estados de êxtase que o faziam acreditar que ele era Deus. Por outro lado, essa tendência à dramatização ("ser outros personagens") estava relacionada com sua abstinência de toda satisfação sexual. Na discussão que se seguiu, as opiniões variaram: Nietzsche foi caracterizado como um neurótico (Federn), como um psicótico (Rie), como um sádico (Rank), etc. Freud, mais precavido, disse que o livro não podia ser desconsiderado como produto de insânia, porque nele se preservava o domínio da forma, e disse também que ninguém havia antes alcançado, e dificilmente alguém tornaria a alcançar, o grau de introspecção logrado por Nietzsche[80]. Contudo, explicou tal introspecção a partir da enfermidade. Foi ela que apartou o homem da vida e o voltou para si mesmo, acercando-lhe daquilo que todo homossexual se sente mais próximo: o seu *ego*. Mas aquilo que Nietzsche descobriu em seu *ego* acabou projetando sobre o exterior como uma exigência de vida. Segundo Freud, isto fazia dele um moralista e não um cientista[81]. Como se pode ver, a maioria das interpretações do início da psicanálise apontavam para uma disparidade patológica entre a vida "real" do tímido, delicado e prolixo professor de Basiléia, e o caráter – segundo os intérpretes – enaltecedor dos sentidos, dos instintos e das paixões presentes em suas obras. Aquilo que Nietzsche não realizou em sua vida, teria exaltado em sua escrita[82].

Hildebrandt, anos mais tarde, em sua polêmica com J. P. Möbius, submeteu o livro ao método patográfico, procurando os traços de uma "doença mental". Disse então que a maior parte do texto se distinguia por sua beleza e seu espírito, mas que outras passagens produziam uma impressão penosa. Destacou como provas a euforia que se faz presente, por exemplo, no Intermezzo; a consciência exaltada de seu valor próprio, como se vê nos títulos dos capítulos; a importância descabida conferida às bagatelas alimentares, como surge no

---

Nietzsche' en los inicios del psicoanálises". In *Revista de la Universidad de Morón*, Morón, Año 4, Nro. 5, abril de 1999, pp. 13-21.

[80] Cf. Paulo César de Souza. "Posfácio". In Nietzsche, F. *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é*, p. 133.

[81] Cf. *Les premiers psychanalistes. Minutes de la Societé psychanalytique de Vienne*, Tome II, Acta 56, pp. 30ss.

§1 de *Por que sou tão esperto*[83]. Juntamente com Hildebrandt, não foram poucos os que viram diversas passagens de *Ecce Homo* como expressão de um estado eufórico e megalomaníaco, onde se patenteava um delírio de grandeza inteiramente apartado da realidade[84]. Na sua exaltação egolátrica, no auto-julgamento de sua obra literário-filosófica, nos auto-elogios que beiravam o cabotismo, na escassez de autocrítica, no tom desmedidamente agressivo, na hostilidade aos amigos próximos e à mãe e irmã, no seu ataque às mulheres, na sua fúria em relação aos valores vigentes, no seu desajuste em relação às normas sociais, no seu enaltecimento da solidão e do sofrimento, no seu "humor patibular" (de quem quer aparentar uma alegria que não sente), na sua linguagem metafórica e subjetiva, quase hieroglífica, onde se buscava não ser compreendido, na sua desestruturação do *ego* ilustrada pela confusão de identidade com Zaratustra, Dioniso e Cristo, no seu vazio existencial devido ao abandono da crença em Deus, no processo de inspiração pelo qual sua verdade vinha à luz, onde o real e o fantástico se confundiam na embriaguez, na sua insegurança demonstrada na recorrente necessidade de auto-afirmação e na reiterada pergunta: "Fui compreendido? (*Hat man mich verstanden?*)", nisto tudo faziam-se ver os sinais de uma paralisia progressiva já operante e que anunciava a catástrofe final[85].

Na contra-mão deste diagnóstico e posicionando-se parcialmente ao lado de Freud[86], Landsberg declarou que "do ponto de vista formal podemos considerar *Ecce Homo* como sua obra mais perfeita"[87]. Elogiou a sutileza e o vigor da precisão de seus enfoques e da lógica de seu pensamento e destacou a superioridade do estilo de sua linguagem em relação às obras anteriores. O gênio filosófico, literário e psicológico de Nietzsche teria atingido seu apogeu exatamente em 1888, período de composição do livro. *Ecce Homo*, portanto, é fruto de pensamentos e expressões lógicas de seu autor. A dita mania de grandeza, derivada de uma ausência de crítica, seria um grande equívoco, pois não há como negar que a

---

[82] Cf. Cragnolini, Mónica. "La constitución de la 'identidad' en el pensamiento nietzscheano: sí mismo y máscara. El 'caso Nietzsche' en los inicios del psicoanálises".

[83] Cf. Hildebrandt, Kurt. *Gesundheit und Kankheit in Nietzsches Leben und Werke*, cit. por Podach, E. F. *L'effondrement de Nietzsche*, pp. 35-40.

[84] Cf. Ribas, J. Carvalhal. "Quando um psiquiatra lê Nietzsche", pp. 272-276.

[85] Cf. Arruda, Elso. *Patografia de Friedrich Wilhelm Nietzsche (estudo ontológico-fenomenológico)*.

[86] Apenas parcialmente, pois Landsberg condenou explicitamente as interpretações que opõem a doutrina de Nietzsche ao seu caráter e a sua maneira de viver, partindo da idéia de uma supercompensação psicológica (cf. "Tentativa de interpretação da doença mental de Nietzsche", p. 174).

[87] Cf. Landsberg, P. L. "Tentativa de interpretação da doença mental de Nietzsche", p. 170.

grandeza de Nietzsche é perfeitamente real. A auto-afirmação levada a cabo na autobiografia delata, deste modo, um senso de realidade perfeito, além de ser uma necessidade lógica de sua filosofia. Contudo, Landsberg não deixou de associar a entonação cada vez mais patética presente no livro a um desvio mórbido de personalidade de tipo esquizóide. O acento patético se tornou necessário à medida que suas idéias e sua expressão representaram incitamentos que tinham por fim reprimir outros incitamentos opostos de força crescente, gerando uma tensão extrema, tal como duas personalidades diferentes que se combatiam. A paralisia progressiva não foi a causa deste enfrentamento, mas o fator exógeno que veio a desfazer, através da desagregação orgânica, as forças da personalidade favorecida, dando vazão, com a derrocada espiritual, à personalidade reprimida. Daí porque *Ecce Homo* é um ápice: na luta contra as ameaçadoras resistências provenientes da paralisia, a vida espiritual de Nietzsche superava de alguma forma a si mesma, exprimindo o máximo daquela personalidade que ele desenvolveu durante a sua vida e por toda a sua obra.

Por outro lado, diversos filósofos conferiram um lugar de destaque a *Ecce Homo* em um possível sistema nietzscheano. Karl Löwith, por exemplo, sugeriu que Nietzsche possui um sistema em aforismos e defendeu que a leitura de sua obra deve partir da forma como o próprio filósofo se compreendeu[88]. Não há lugar onde esta autocompreensão foi melhor explicitada do que nos prefácios e na autobiografia, onde é realizado um balanço *a posteriori* dos escritos. Scarlett Marton também posicionou-se ao lado de uma leitura de *Ecce Homo* como uma autobiografia filosófica, desvendando as cerradas implicações entre reflexão filosófica e vivência. Nestes e em muitos outros casos, procurou-se reconstituir a lógica subjacente ao texto, remetendo-o à racionalidade abstrata de seu autor.

Esses debates sobre *Ecce Homo* reproduzem-se na grande maioria dos biógrafos e apresentadores da obra de Nietzsche. De fato, em quase todos os pré e posfácios dedicados ao livro, encontram-se ou um breve resumo das diferentes posições quanto à loucura ou à genialidade de seu autor[89]; ou tentativas, por vezes bastante infelizes, de detectar as passagens e sintomas de insanidade e apartá-las, já condenando-as, dos outros trechos de

---

[88] Cf. Löwith, Karl. "Nietzsche e a completude do ateísmo". In *Nietzsche hoje?*, p. 142.
[89] Cf. Pascual, Andrés Sánchez. "Introdução". In Nietzsche, F. *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es.* Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 7-9.

agudeza de razão e fineza de estilo[90]; ou, de modo ainda mais ousado, intentos de explicar o próprio processo de enlouquecimento do qual o livro é testemunha e contribuinte[91]. Com isto, o leitor de *Ecce Homo*, já desde sua primeira leitura, é colocado em contato com o "caso Nietzsche" e levado a questionar-se quanto à normalidade ou patologia, quanto à razão ou loucura de seu autor.

A precaução de Nietzsche em escrever sua autobiografia antes de se tornar afamado, portanto, não dissipou mal-entendidos. Quando ela surgiu, as respostas já estavam dadas e diante de *Ecce Homo* elas apenas foram confirmadas. O apelo "*Ouçam! Pois eu sou tal e tal. Não me confundam, sobretudo!*" foi ignorado e a sua "identidade" logo se fez (des-) conhecida.

4) quando Nietzsche diz *Ecce Homo*: combates ao silêncio

Os textos autobiográficos de Nietzsche, entretanto, não se submetem facilmente a estas categorias a que se tenta reduzi-los. De fato, as lutas travadas pelos especialistas não se davam apenas entre eles, mas também contra a nova experiência que era apresentada pela autobiografia. Assim, em meio à pluralidade de batalhas quanto à "*verdadeira identidade* de seu *autor*", *Ecce Homo*, por sua vez, colocava-se como uma das forças em combate, fazendo do "Nietzsche" aí apresentado e constituído o mais radical adversário de psiquiatras, psicólogos, filósofos, críticos e ideólogos.

Esses enfrentamentos radicais podem ser mais facilmente reconstituídos a partir de uma outra luta, também presente na autobiografia, que conduz a eles: a luta contra o silêncio. Este silêncio imposto ao homem e à obra pode ser dividido em dois procedimentos estratégicos diferentes, mas complementares, já que possuem o mesmo objetivo, qual seja, relegar à obscuridade a experiência de Nietzsche, anulando a sua força transgressora. No primeiro procedimento, a estratégia é o simples calar-se ao seu respeito, como se suas questões, provocações e ataques não lhes fossem dirigidos ou não fossem dignos de atenção. Esta reação proporciona uma esquiva covarde à palavra de desafio que é lançada a cada um. Neste caso, silencia-se para que a voz se perca no vazio, cala-se para que o

---

[90] Cf. Paulo César de Souza. "Posfácio". In Nietzsche, F. *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 133-139; Montinari, Mazzino. Nietzsche". In: *Los hombres de la historia.* CEAL, 1978, pp. 40, 42-43; Bertagnoli, Affonso. "Antelóquio". In Nietzsche, F. *Ecce Homo – Como cheguei a ser o que sou.* São Paulo: Edições e Publicações do Brasil, 1936, pp. 7-14.

[91] Cf. Colli, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche.* Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000, pp. 150-165.

homem, reduzido a nada, seja calado. No segundo, promove-se uma explosão discursiva, uma tagarelice sem fim, onde se procura recobrir a contestação nietzscheana através dos saberes dominantes, ou seja, daqueles socialmente reconhecidos e estabelecidos como verdadeiros. Aqui o barulho se faz ao seu redor para que não se escute a voz dissonante, silenciando-a novamente.

Ecce Homo opõe-se a este silêncio. No primeiro parágrafo do Prólogo, Nietzsche esclarece que não deixou de dar testemunho de si, mas que, em função da desproporção entre a grandeza de sua tarefa e a pequeneza de seus contemporâneos, eles nem o ouviram nem sequer o viram. Contra este silêncio feito ao redor de sua vida-obra, coloca-se "um dever, contra o qual se revolta, no fundo, meu hábito, e mais ainda o orgulho dos meus instintos, ou seja, de dizer: *Ouçam! Pois eu sou tal e tal. Não me confundam, sobretudo!*". Mas nessa apresentação, como vimos, não se trata de oferecer uma verdade definitiva do autor da autobiografia, mas de um cuidado médico de si e, por extensão, de uma luta por mais potência. Sendo assim, o rompimento do silêncio não se dá simplesmente pela enunciação de uma verdade sobre si, mas através de um desafio aos que lhe silenciam, levando-os inevitavelmente a um enfrentamento aberto consigo, desnudando e desarranjando suas táticas dissimuladas de combate.

No primeiro caso, no daqueles que se calam para que sua voz caia no vazio, Nietzsche faz a mudez deles falar, expondo o que ela encerra. Nietzsche adverte este procedimento sobretudo na Alemanha, sua terra natal, já que em outros países ele teria diversos e distintos leitores. Perguntando-se por que ninguém, durante dez anos, considerou um dever de consciência defender seu nome contra o absurdo silêncio sob o qual ele jazia sepultado, dá uma resposta por eles, obrigando-os a falar através de si – o que só é possível na medida em que Nietzsche, em seu procedimento de guerra, só ataca o que ele até certo ponto já foi e por isso mesmo conhece a fundo. Então, tomando como exemplo a reação ao seu livro *Humano, Demasiado Humano*, diz:

> "[...] foi precisamente na Alemanha que este livro foi lido com mais negligência, que ele foi pior ouvido: de que vem isso? – 'Ele exige demais', responderam-me, 'ele se dirige a homens sem a exigência de tarefas grosseiras, quer sentidos refinados e mal acostumados, precisa do supérfluo, tempo supérfluo, clareza de céu e coração,

de *otium* no sentido mais temerário: - somente boas coisas, que nós alemães de hoje não temos e portanto também não podemos dar' "[92].

Obtendo esta resposta através de si, Nietzsche pode sondar o que se passa fisiologicamente entre aqueles que assim procedem. Diz ele: "Aos que silenciam falta-lhes quase sempre finura e cortesia de coração; silenciar é uma objeção, engolir as coisas produz necessariamente mau caráter – estraga inclusive o estômago. Todos os calados são dispépticos"[93]. Estabelecido o diagnóstico, Nietzsche ainda reconstitui a história de quando, como e por que este silêncio iniciou-se ao seu redor. Ele é remetido à polêmica suscitada pela primeira *Consideração Extemporânea – David Straus, o devoto e o educador*. Nesta ocasião, reagiu-se ao livro da maneira desejada, ou seja, através da polêmica, por vezes mesmo através da grosseria, que é um modo muito mais humano e honesto. Este barulho que provocou em todas as partes fez do livro, segundo os parâmetros nietzscheanos, um êxito extraordinário. Nas repercussões do livro, ele foi considerado "o melhor texto polêmico escrito em língua alemã – nessa arte da polêmica, que precisamente para os alemães resulta tão perigosa, tão desaconselhável"[94]. Desde então, ninguém mais na Alemanha teria buscado desavença com ele, silenciando-se-lhe e tratando-o com uma sombria cautela[95].

Ao fazê-los falar através de si, ao diagnosticar o que se passa fisiologicamente nos que silenciam e ao reconstituir a história do silêncio que se fez ao seu redor, Nietzsche desmascara este procedimento: o próprio calar-se deixa de ser uma inocente omissão e reaparece como uma tática covarde dos fracos, como um signo de impotência, como uma esquiva à luta aberta. Em *Ecce Homo* e nos demais textos autobiográficos, o combate dos que silenciam é desnudado e exposto em toda a sua astúcia, mesmo que eles não deixem de se calar. Mas agora, se a mesma postura silenciosa ainda é mantida, os que silenciam tacitamente admitem e assumem sua tática, e assim já não silenciam mais, já não podem mais esquivar-se covardemente. A voz de Nietzsche, então, não se precipita mais para o vazio; ela se dirige, desafia e encontra seus oponentes, ganhando a precedência sobre eles.

---

[92] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §8. O mesmo procedimento nietzscheano pode ser visto no ataque ao romantismo, onde Nietzsche fala pelos românticos, antecipando uma possível objeção e já lhes dando resposta (cf. *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §7).
[93] *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §5.
[94] *Ecce Homo*, As extemporâneas, §2.
[95] Cf. *Ecce Homo*, As extemporâneas, §2.

No segundo caso, naquele onde se busca recobrir sua voz através da tagarelice dos saberes instituídos, algo não muito diferente se passa. Nietzsche concede-lhes a palavra em sua autobiografia para exemplificar quanto de disparate houve em sua recepção. Apresenta uma série de resenhas sobre alguns de seus livros ou sobre toda a sua obra e também a variada reação que seus escritos despertaram em seus leitores[96]. Nos diversos posicionamentos adotados, tanto entre os que concordaram como entre os que disseram não a Nietzsche, o que chama a atenção é o não-entendimento dos escritos, ou ainda, um entendimento invertido. Nietzsche então propõe uma explicação desse não-entendimento que torna isto compreensível e até mesmo justo. Diz ele:

> "Por último, ninguém pode ouvir nas coisas, inclusive nos livros, mais do que já sabe. Para aquilo a que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido. Pensemos então em um caso extremo: que um livro que fale de puras vivências que estão inteiramente fora da possibilidade de uma experiência freqüente, ou mesmo apenas rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de experiências. Nesse caso simplesmente nada é ouvido, com a ilusão acústica de que, onde nada é ouvido, *também nada há*... Esta é, por último, minha experiência média, e, se se quiser, a *originalidade* de minha experiência. Quem acreditou ter entendido algo de mim, havia ajustado algo de mim à sua imagem – não raro um oposto de mim, por exemplo, um 'idealista'; quem não entendeu nada de mim, negava que eu em geral entrasse em consideração"[97].

Nietzsche atrela o entendimento à vivência. Cada um o compreende a partir de suas próprias vivências e o julga a partir de sua própria perspectiva e de sua própria escala de valores. Por isso, na tentativa de compreendê-lo, muitos o adaptam ao que são, projetando-se nele; outros, reconhecendo as intenções expressas nos livros, colocam de ponta cabeça o seu entendimento, pois julgam-no a partir de uma escala de valores oposta à desejável, condenando-o através da moral cristã; por fim, ainda há os que simplesmente nada compreendem, acreditando que ali nada há. De um modo ou de outro, procuram capturá-lo e reduzir a novidade de sua experiência ao já existente, de modo a incorporá-la ou refutá-la. Com isto, a força transgressora de sua experiência seria anulada e a sua novidade se converteria em apenas mais um caso previsto e corriqueiro.

Contudo, por meio de sua autobiografia e da interpretação de sua vida-obra aí presente, Nietzsche demarca uma distância em relação às diferentes interpretações que

---

[96] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §1 e §3.
[97] *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §1.

fazem dele[98] – pois toda leitura já é uma interpretação – e incita seus leitores a fazerem o mesmo, despertando uma suspeita inclusive frente às futuras leituras. Ao medir esta distância, ao perscrutar as diferentes interpretações, é possível descobrir a perspectiva de onde falam, revelar os pressupostos fisiológicos que os guiam e desmascarar suas táticas de combate. Deparando-se com as leituras de seus conhecidos e dos homens "modernos", diagnostica uma pobreza de instintos que se revolta contra tudo o que é superior e excepcional. Daí concluir: "seria uma perfeita contradição a mim, se eu já hoje esperasse encontrar ouvidos e *mãos* para *minhas* verdades: que hoje não se ouça, que hoje não se saiba tirar nada de mim, não é somente compreensível, parece-me até mesmo justo. Não quero ser confundido – isso implica que eu próprio não me confunda"[99].

Além de criticar as leituras feitas, Nietzsche ainda indica qual seria seu leitor perfeito. Destaca então algumas qualidades e procedimentos desejáveis, nitidamente contrastantes com os dos seus leitores contemporâneos: a dureza nos hábitos para suportar as duras verdades; a curiosidade e a disposição para descobrir e explorar o novo e deparar-se com enigmas; a astúcia e a cautela para sondar a alma (leia-se a disposição fisiológica) daquele que escreve; a lentidão para ler nas entrelinhas e descobrir as secretas intenções do seu escritor; a intuição congenial ou empatia (*Einfühlung*) para que haja uma verdadeira comunicação, ou seja, para que se adivinhe através do mais íntimo a tensão interna de *pathos* que as palavras e os diversos estilos expressam; a coragem para tirar as conseqüências e levar adiante as opiniões e hipóteses ali aventuradas, fazendo ensaios consigo mesmo[100].

A partir destas batalhas contra o silêncio, portanto, somos conduzidos a confrontar *Ecce Homo* com as leituras dele feitas a partir do "caso Nietzsche" e perscrutar as perspectivas que as engendram e o desafio que lhes é oposto. Na maior parte destes casos,

---

[98] Na interpretação que faz de sua vida-obra na autobiografia, tal como na leitura que fez de Wagner e de Schopenhauer nas *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche se eleva à sua própria altura, tornando-se o que é. De fato, de acordo com a sua profusão de forças no momento da escrita de *Ecce Homo*, ele cria uma imagem de si que é a única que corresponde à sua potência e que contrasta com as demais imagens disparatadas apresentadas nas resenhas, onde os seus leitores modernos projetavam nele as suas debilidades. Por outro lado, como só é possível ter acesso àquilo que se vivencia, Nietzsche, devido à extrema raridade de suas experiências, é o único que pode compreender a sua vida-obra, e isto num duplo sentido: a compreensão tanto de seus livros resenhados na autobiografia, quanto da própria autobiografia só é acessível a ele, e não aos seus contemporâneos, pois tais obras são frutos de vivências singulares. Por isso a autobiografia é dirigida a ele mesmo, como fica claro nas palavras do Intermezzo: "E por isso me conto a minha vida".

[99] *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §1.

[100] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §3 e §4 e *Aurora*, Prefácio, §5.

não se seguiu as indicações de boa leitura dada por Nietzsche e se buscou torná-lo aceitável através de sua incorporação a uma tradição de pensamento consolidada, de sua captura por um modo de vida estabelecido, de sua redução a uma concepção de subjetividade constituída como verdadeira.

5) contra o autor racional

Primeiramente, voltamo-nos para as leituras feitas sobretudo pelos críticos filosóficos, as quais privilegiam a reconstrução das conexões lógicas imanentes de seus escritos, transformando-o em um sujeito racional. Tal procedimento procura desvelar, por trás da linguagem da obra, o *logos* que a antecede e a produz, a verdade que a funda, mas que é encoberta por ela. Justamente ao reconstituir esta racionalidade abstrata profunda, procura-se valorizar, ao mesmo tempo em que se desvaloriza, o discurso nietzscheano, e devolver a ele sua dignidade, seu direito à existência. Nietzsche então pode ser ouvido e levado em consideração, pois se reconhece nele aquela que é considerada a essência humana – a razão.

A autobiografia de Nietzsche, todavia, não é passível de ser reduzida a esta leitura-interpretação. A relação de si para com a verdade desenvolvida no cuidado médico de si não remete a um sujeito transcendente que representa as suas experiências vividas (objeto) no teatro de sua consciência, e que, num segundo momento, traslada para a língua escrita o que elas lhe haviam dito com anterioridade, ou seja, não remete a uma concepção logocêntrica da verdade. Pensando a si mesmo e ao mundo como a inter-relação de uma pluralidade de instintos e forças, cuja dinâmica é descrita pela vontade de potência, a relação sujeito-objeto é subvertida e a verdade torna-se pathocêntrica. Nietzsche não quer persuadir seus leitores por meio de uma argumentação racional, não quer tornar sua verdade universalmente aceita; a verdade é constituída pelo embate de diferentes interpretações, sendo mais verdadeira aquela que for relacionalmente mais forte e ampla. Nesse sentido, não se trata de buscar um consenso, mas uma medida de força.

O conhecimento de "Nietzsche" não requer, portanto, uma reconstituição das conexões lógicas de seu pensamento, mas uma empatia (*Einfühlung*), o compartilhar no mais íntimo as suas vivências. A autobiografia ganha importância porque expõe uma interpretação de si que corresponde à enorme profusão de forças que Nietzsche experimenta

no momento em que escreve *Ecce Homo* e que é a única capaz de com-penetrar as vivências expressas em seus livros. Nesta leitura que faz de sua vida-obra, tal como nas que fez de Wagner e Schopenhauer, Nietzsche se eleva à sua própria altura, eleva os fragmentos dispersos de seu passado à plenitude de seu presente, transformando todo "foi" em um "assim o quis", dando um estilo e um sentido à sua existência. Se nas *Considerações Extemporâneas*, projetando-se em Wagner e em Schopenhauer, traçou o plano de seu futuro e a história de seu vir-a-ser, em *Ecce Homo*, interpretando e assim se apoderando de si mesmo, ele os realizou, tornando-se o que é. É devido a esta criação de uma interpretação *mais forte* de si que a autobiografia é mais verdadeira. Sua relevância não advém, portanto, de uma possível exposição da razão profunda que atravessa a obra, tornando-a compreensível para todos, e também não se deve à apresentação de uma imagem de si que corresponderia melhor à realidade. Trata-se, sobretudo, de uma relação de força.

Nietzsche era o único capaz de compreender as vivências cristalizadas em suas obras, por isso contou sua vida. E também era o único capaz de compreender as vivências cristalizadas na própria autobiografia, por isso contou sua vida a si mesmo. De fato, a autobiografia de Nietzsche é auto-bio-grafia em três sentidos: primeiro porque é *ele* que conta por escrito *a sua própria vida*; segundo porque ele conta por escrito a sua vida *a si mesmo*; e terceiro porque, ao *escrever* a autobiografia, ele já *se escreve*. Este último aspecto merece um pouco mais de atenção.

O corpo, ao escrever, escreve-se. A autobiografia é a cristalização, através da escrita, do *pathos* nietzscheano; o seu estilo, ou melhor, a sua extraordinária diversidade de estilos[101], é a efetivação dos seus instintos tanto nos escritos (no sentido de *arte dos estilos*), como na vida (no sentido de *estilo de vida*), coisas que se confundem, já que a escrita não deixa de ser um gesto do corpo[102]. Na variação dos signos e do *tempo* [ritmo] dos signos, comunicam-se e fixam-se as múltiplas e efêmeras relações que os impulsos travaram num dado instante, e inclui-se aí não apenas as relações entre os impulsos constituintes do corpo, mas também as relações que se estabelecem entre a configuração "Nietzsche" e as demais

[101] Cf. *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §4: "*Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais diversa arte do estilo de que um homem já dispôs".

[102] Cf. nota 7 desse mesmo capítulo III.

forças com as quais ela interage[103] – o que deixa fluidas e instáveis as fronteiras entre o "interior" e o "exterior". A autobiografia não remete a um autor-sujeito anterior e exterior ao seu produto, ao texto onde são relatadas as lembranças dos acontecimentos vividos; o "Nietzsche" que emerge de *Ecce Homo* é exatamente aquele que se efetivou e se materializou no corpo-escritura e exatamente do modo como se cristalizou na variedade de seus estilos. Pois se esta escrita, na sua variação de estilos, é a efetivação relacional dos instintos, efetivação que se esgota em si, então nada nem ninguém a precede ou subsiste a ela. O que equivale a dizer que Nietzsche se cria no momento desta escrita e, após a sua conclusão, já não é o mesmo "Nietzsche" que nela se fixa e dela emerge. Daí a sua afirmação de que "Um sou eu, outro são meus escritos"[104]. Pois Nietzsche "era tanto ele, como seus escritos, e muito mais"[105]. Ou seja, Nietzsche era seus escritos enquanto seu corpo se escrevia ao escrever, mas já era outro quando o deixava de fazer ou quando o fazia de outro modo. Em outras palavras, os escritos tornavam-se um outro de si quando a escrita assumia um corpo próprio que se alienava de seu autor. E ainda os escritos eram um outro de si porque os "outros" se faziam presentes na constituição de seu *Selbst* – do *Selbst* cristalizado nos textos – quando o moldavam através de suas relações recíprocas de força[106].

Quando um intérprete reconstitui a lógica subjacente ao seu pensamento, procura estabelecer a identidade profunda dos seus discursos; mas esta identidade já não é mais o "Nietzsche" de *Ecce Homo*, e sim um outro "Nietzsche". Quando se segue uma dialética fria para expor a razão que funda a obra, traduzindo o discurso patético pessoal para uma linguagem pretensiosamente neutra, porque universal, o *pathos* comunicado no estilo se perde e, com isto, a própria possibilidade de compreensão da verdade constituída na

---

[103] Neste sentido, como observa Mónica Cragnolini em "Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su 'yo' y sus escritos", pode-se falar que o corpo também é superfície de inscrição, onde se escreve as normas e os deveres.

[104] Ecce Homo, Por que escrevo livros tão bons, §1. A respeito desta tradução cf. a nota 5 de Meléndez, Germán. "Homem e estilo em Nietzsche", p. 32: "A despeito de uma indicação em *Ecce Homo* que pareceria dizer o contrário: 'uma coisa sou eu, outra coisa são meus escritos' (*Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §1). Não creio que esta oração deva ser entendida como dizendo: uma coisa sou eu e outra coisa *muito diferente* são meus escritos. Uma tradução mais literal do texto alemão é; 'um sou eu, outro são meus escritos' (*Das Eine bin ich, das Andere sind meine Schriften*). No contexto do que Nietzsche se propôs a fazer em *Ecce Homo* (uma apresentação ou relato de si mesmo) esta oração deve significar que seus escritos são (a outra) parte complementar do que é sua pessoa".

[105] Cf. Cragnolini, Mónica. "La constitución de la 'identidad' en el pensamiento nietzscheano: sí mismo y máscara. El 'caso Nietzsche' en los inicios del psicoanálises", p. 21.

[106] Cf. Cragnolini, Mónica. "Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su 'yo' y sus escritos".

autobiografia. No lugar da enorme profusão de forças cristalizada no *pathos* filosófico nietzscheano[107], o leitor confronta-se com algo bem diferente, com a debilidade fisiológica do intérprete projetada em Nietzsche, já que a dialética, em sua clareza e espiritualização excessivas, em sua serenidade e frieza, é um sintoma de *décadence*[108]. A autobiografia perde o que tem de fundamental caso se remeta a verdade de si nela constituída a um *logos* profundo, e não à superficialidade do *pathos* que se efetiva nos estilos. Daí que a leitura direta de sua obra seja condição imprescindível[109], ainda que não suficiente, para a sua compreensão – é preciso escutar a fala de Nietzsche sem intermediários, é preciso dar ouvidos à sua voz e observar o mundo da sua perspectiva.

A tentativa de recuperar Nietzsche do silêncio imposto pelo estigma da doença mental, transformando-o em um sujeito racional, é uma tentativa destinada ao fracasso. Pois ela ignora e esconde algo fundamental no procedimento nietzscheano: a transvaloração operada frente à razão. Nietzsche vê nesta "racionalidade" a todo preço uma potência perigosa que solapa a vida[110]. Se a razão é para o homem a sua essência, para o além-do-homem nietzscheano ela não passa de um órgão de superfície, de um componente periférico que se integra em um contexto muito mais amplo e importante chamado "corpo". É uma "pequena razão", instrumento e joguete da "grande razão", das funções orgânicas que permitem ao homem viver e expandir-se. Supervalorizar a atuação deste órgão em detrimento de sua base fisiológica, considerando a razão como algo separado, diferente e superior, é um equívoco. Mais do que isso, é uma estratégia dos fracos para desvalorizar a vida, na medida em que desmerece o cuidado com o corpo em favor de uma falsa e inexistente vida espiritual. Do mesmo modo, é um sintoma de *décadence* conceber a razão

---

[107] Com nietzsche a filosofia se converte em *pathos*. Cf. *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §3: "Nesse sentido, tenho o direito de entender-me como o primeiro *filósofo trágico* [...] Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica*". Daí também porque sua filosofia é entendida e vivida (cf. *Ecce Homo*, Prólogo, §3).

[108] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §1.

[109] Cf. Meléndez, Germán. "Homem e estilo em Nietzsche", p. 16: "Toda paráfrase e exegese do pensamento de Nietzsche, toda apresentação de sua obra, por informada, ajustada e lúcida que se considere, deixará obrigatoriamente algo fundamental de fora, talvez *o* fundamental. Estará inevitavelmente compelida a deixar o inconfundível de seu estilo de fora e, com isso, precisamente o homem. No caso de Nietzsche, ignorar-se-ia o homem cuja 'mais difícil exigência' demanda, como víamos, que se saiba quem é. Não há, pois, no que corresponde ao estilo e ao homem, lugar para intermediários, intérpretes, apresentadores, enfim, para pessoas interpostas (entre o autor e seus leitores). Pode ser que a outros autores se possa chegar a conhecer de ouvido (ainda que também isto se possa colocar em dúvida). Se se quer conhecer *Nietzsche* há de se o ler diretamente. Assim, esta alusão ao estilo oferece um convite a sua leitura sem intermediários".

[110] Cf. *Ecce Homo*, O Nascimento da Tragédia, §1.

como o instrumento privilegiado de acesso à "verdade": o otimismo da visão socrática, que acredita que através dos procedimentos lógicos é possível conhecer e corrigir a existência, nega, por debilidade, o lado mais duro da vida. Nesta "verdade" racionalmente constituída se delata a necessidade da constituição de um outro mundo mais estável e seguro, o mundo verdadeiro, que serve tanto para desviar os olhos como para difamar o único mundo existente, o qual não é nada razoável. Nietzsche não compartilha da visão racionalista-socrática, mas da visão trágica, que concebe e afirma a vida em sua totalidade, não se limitando a conhecê-la, mas também experimentando em si tudo o que ela tem de terrível e questionável. Recorrer à visão lógica é um recurso covarde frente à interpretação trágica. Com os golpes de martelo da filosofia nietzscheana, a figura transcendente do sujeito racional, tal como emerge com Platão e se consolida na filosofia moderna, não apenas sofre uma desconstrução de seus pressupostos de substância, identidade, permanência e unidade; ela também é diagnosticada como uma figura *décadent*, constituída pelos fracos para a conservação de suas vidas[111]. Contestando a superestimação da razão como a essência do homem e denunciando-a como recurso dos fracos[112], o além-do-homem só pode aparecer ao homem como inumano.

Reduzir Nietzsche a um sujeito racional já é de certo modo silenciá-lo, já que com isto se escamoteia parte essencial de sua transgressão. É somente transvalorando a visão logocêntrica e a idéia da razão como essência do homem que a loucura de Nietzsche pode aparecer como sua experiência máxima da verdade. Caso contrário, a associação entre loucura e verdade converte-se em uma fórmula mística de seguidores e fanáticos. A nova experiência de Nietzsche, por meio da qual ele se coloca nas fronteiras da humanidade e faz a humanidade se confrontar com estas suas fronteiras através de sua autobiografia, essa

---

[111] "A espécie ressentida de homens, historicamente a esmagadora maioria, necessitava acreditar num ser idêntico, unitário, capaz de refletir e escolher, pois só assim seu sofrimento, seu padecer perante a existência, transmutar-se-ia em fardo livremente aceito, cujo mérito seria recompensado no hipotético 'mundo verdadeiro'. É apenas por meio da postulação de um ente nesses moldes e de diversas noções ligadas a ele (substancialidade, duração, causalidade, finalidade...) que os homens de rebanho, os bons compuseram um mundo transcendente que chamaram de 'genuíno', 'ideal', considerando-o a matriz original de que brota e à qual retorna o vir-a-ser" (Onate, Marcos A. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche – ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*, p. 67).

[112] É a superestimação da razão, que a separa e coloca como superior aos instintos, que é tida como recurso dos fracos; mas, de fato, a razão atua somente como um meio, como um instrumento colocado a favor dos instintos, da conservação e aumento da vida (cf. *Para além de bem e mal*, §191). Assim ela tanto pode ser um recurso dos fracos, através de sua superestimação, como dos fortes, quando estes a tomam como o que ela é, como um instrumento para os seus instintos superiores, para seus instintos de dominação – ainda que freqüentemente ela lhes seja dispensável.

experiência-limite é transgressora porque faz sua fala ser ouvida justamente a partir do lugar do silêncio: é a loucura (não-Humanidade) que se faz ouvir ao questionar o homem racional sobre o que justifica que a razão seja considerada a essência da humanidade e sobre o que justifica sua superioridade, seus direitos, seu poder sobre os instintos e sobre a loucura. Pergunta sem resposta, que faz os homens de razão, sobretudo os filósofos, se calarem. Depois de Nietzsche, a humanidade já não pode mais ser a mesma: alguém rompeu os seus limites, minou as certezas sobre si que a sustentavam, expôs o caráter contingente do que ela é e do que ela considera que é, e assim abriu espaço para que ela seja e se conceba de outros modos, enfim, tornou possíveis as transgressões e as práticas concretas de liberdade.

6) contra o homem normal

Outra tentativa de recuperá-lo do silêncio imposto pelo estigma da doença mental é aquela de médicos e psiquiatras que, em suas leituras, buscam convertê-lo em um homem "normal" ou "mentalmente são" – coisas que correspondem em grande medida, mas não totalmente. Pois, ainda que para a psiquiatria da segunda metade do século XIX a saúde mental fosse definida primordialmente em relação à conformidade ou não com a norma, ela integrava mais dois eixos: o do controle da consciência sobre as ações, estando a saúde ao lado das ações voluntárias e a doença ao lado das involuntárias ou automáticas; e ainda, no último terço do século XIX, o da relação com a verdade, onde se opunham o saudável senso correto de realidade ao delírio patológico[113]. Caracterizar Nietzsche como um "homem normal" (tanto em sentido restrito, de normalizado, como em amplo, de saudável mentalmente), portanto, quer dizer isso: que ele tinha uma conduta em conformidade com a norma, que suas ações eram voluntárias, ou seja, controladas e deliberadas pela consciência, e, por fim, que ele possuía um bom senso no acesso à realidade, reconhecendo e compartilhando as verdades estabelecidas.

---

[113] Era a psiquiatria dos alienistas do início do séc. XIX que tinha como referência a relação com a verdade, onde a doença mental tinha um núcleo demencial, caracterizado principalmente pelo delírio, pelas ilusões e pelas falsas crenças. Depois da invasão e reorganização do discurso psiquiátrico pelo conceito de instinto, o que se iniciou nos 1830 e se consolidou com a idéia de instinto sexual por volta da metade do século, o tema do delírio retornou no seu último terço. Ele foi reavaliado pela necessidade de conferir ao anormal o caráter de um objeto médico. Sendo o delírio o núcleo tradicional da doença mental, ele foi reativado e sua análise foi ajustada à análise dos jogos do instinto e do prazer, permitindo a constituição de uma verdadeira medicina

Esta tentativa de resgatá-lo do silêncio, tal como aquela outra que procurou convertê-lo em um autor racional, está fadada ao fracasso, pois ela escamoteia mais uma vez a transgressão que Nietzsche leva a cabo em seu cuidado de si. Ou seja, ao invés de lhe devolver o direito à fala, os saberes dominantes, no barulho de sua tagarelice, procuram silenciar sua voz dissonante, reduzindo sua singularidade a categorias previamente determinadas. Mas novamente estas categorias classificatórias não dão conta nem podem deixar de ser confrontadas pela experiência dionisíaca.

De início, Nietzsche contesta a normalização. Seus dois pilares, quais sejam, a utilidade econômica e a docilidade política, são vistos de modo pejorativo: o primeiro aparece como um desgaste inútil e arbitrário de forças em atividades desprezíveis e ultrajantes, atividades maquinais que devem ser relegadas aos vulgares domesticados, inclusive como paliativo e distração de seus sofrimentos[114]; e o segundo como signo de impotência para a realização do verdadeiro instinto de saúde, para a efetivação do *pathos* agressivo, para a guerra[115]. Só os fracos, assim, submetem-se a essas metas. Afastando-se desses objetivos, Nietzsche também critica a homogeneização que a normalização produz no mundo moderno, atribuindo-a a uma debilitação generalizada dos instintos. Diz ele:

> "Nosso abrandamento dos costumes – essa é a minha proposição, essa é, se quiserem, minha *inovação* – é uma conseqüência do declínio [...] nós modernos, com nosso angustiado cuidado por nós mesmos e nosso amor ao próximo, com nossas virtudes do trabalho, da despretensão, da legitimidade, da cientificidade – colecionadores, econômicos, maquinais – somos um tempo *fraco*... Nossas virtudes são condicionadas, *exigidas* por nossa fraqueza... A 'igualdade', uma certa assimilação de fato, que na teoria dos 'direitos iguais' apenas chega à expressão, pertence essencialmente ao declínio: o abismo entre homem e homem, entre classe e classe, a pluralidade de tipos, a vontade de ser si mesmo, de se destacar – aquilo que eu denomino *pathos da distância*, é o próprio de todo tempo *forte*. A força de tensão, o arco de tensão entre os extremos se torna hoje cada vez menor – os

---

mental, de uma verdadeira psiquiatria do anormal (cf. Foucault, M. *Os Anormais – curso no Collège de France 1974-1975*, p. 396).

[114] Cf. *Para a Genealogia da Moral*, III, §18: "[...] emprega-se contra os estados de depressão um outro *training*, de todo modo mais fácil: a *atividade maquinal*. Está fora de dúvida que através dela uma existência sofredora é aliviada num grau considerável: a este fato chama-se atualmente, de modo bastante desonesto, 'a bênção do trabalho'. O alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento – em que a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro, e em conseqüência resta pouco espaço para o sofrimento: pois ela é *pequena*, esta câmara da consciência humana! A atividade maquinal e o que dela é próprio – a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a 'impessoalidade', para o esquecimento de si, para a *'incuria sui'* –: de que maneira completa e sutil o sacerdote ascético soube utilizá-la na luta com a dor!".

[115] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §7.

> próprios extremos se esfumam afinal até a semelhança... [...] Minha objeção contra a inteira sociologia na Inglaterra e França continua a ser que ela só conhece por experiência formações sociais de *caducidade* e na mais perfeita inocência toma seus próprios instintos de caducidade como *norma* do juízo-de-valor sociológico"[116].

Nietzsche considera a normalização um recurso dos homens fracos, ainda que tenha sido inicialmente constituída pelos fortes na pré-história humana, quando estes conquistaram grandes massas de população e impuseram uma forma a elas[117]. Passado este momento dos primórdios da vida em comunidade, já na chamada história universal, sobretudo na história da Europa cristã, os fracos se apoderaram dela. Devido a sua debilidade, os fracos precisam recorrer aos outros e agir gregariamente para garantir sua sobrevivência, atingir seus objetivos e se defender do perigo representado pelas exceções. A imposição da norma, portanto, corresponde a esta necessidade do animal de rebanho: a obrigatoriedade de costumes abrandados permite a conservação da vida em comunidade e a conservação da vida através da comunidade. Tomar a norma como juízo de valor, como fazem os sociólogos ingleses e franceses, é colocar como ideal um modo de vida enfraquecido. Um modo de vida que parte dos medíocres e que reafirma esta mediocridade, homogeneizando os homens, condenando as diferenças e voltando-se vingativamente contra as exceções.

A partir de tal caracterização, Nietzsche desvincula a normalidade da saúde. Apesar disso, ele não deixa de se mover dentro do discurso médico-psiquiátrico em sua crítica, ainda que seja como medi-cínico. A normalidade permanece atrelada a fatores fisiológicos, ou fisio-psicológicos, só que agora surge como sintoma e manifestação de vida declinante, de degeneração. Com essa reavaliação da normalidade como doença, Nietzsche não quer sugerir que ela deixou de proporcionar bem-estar e passou a causar sofrimento. A saúde nietzscheana recusa o passivo estado de bem-estar como seu parâmetro, pois nele há uma paralisação da vontade, um declinar da potência, uma regressão da vida. E, ao mesmo tempo, acolhe o sofrimento, pois todo criar, todo vir-a-ser e crescer, leva à transformação, ao tormento, à morte, sendo a dor, portanto, condicionada pela expansão da vida. O bem-estar permanece atrelado à normalidade, mas ambos se separam da saúde.

---

[116] *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §37.

[117] Cf. *Para a genealogia da moral*, II, §17. Nietzsche não se refere à normalização, mas à eticidade ou moralidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*), o que não é exatamente a mesma coisa, ainda que um paralelo entre ambas seja válido. Cf. cap. 2, nota 100 deste trabalho.

Nietzsche pode afirmar então que "é normal a condição doentia do homem – e não há como contestar essa normalidade"[118]. O que equivale a dizer que o homem normal é doente, pois "onde se impôs a civilização e domesticação do homem [...] se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado"[119]. O tipo bem logrado e saudável de homem, aquele que faz valer seu querer-poder e não se deixa domesticar, só pode ser, deste modo, um caso raro, uma exceção. Nietzsche, em sua autobiografia, reivindica para si constantemente esta condição[120]. Por conseguinte, recusa qualquer possibilidade de ser um homem normal.

Nietzsche também coloca em xeque o vínculo entre saúde mental e a voluntariedade da ação. Questiona a concepção médico-psiquiátrica que toma os atos conscientes e refletidos como saudáveis e os automáticos e incontroláveis, que se contrapõem e vencem a força da consciência, como patológicos. Nietzsche rompe a separação entre corpo e alma, entre instintos e consciência, considerando que todos os pensamentos, sentimentos e ações são guiados secretamente por necessidades fisiológicas, sendo apenas frutos da pluralidade de relações instintuais. Portanto, são sempre resultados da dinâmica espontânea da vontade de potência. A concepção de livre-arbítrio, segundo a qual é possível deliberar sobre as ações e agir de outro modo do que aquele que se age, é uma concepção falsa. Nietzsche assevera que "exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força". E isto porque "um *quantum* de força eqüivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e nos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um 'sujeito', é que pode parecer diferente"[121]. Não se deve distinguir entre a força e as expressões da força, não se deve imaginar que há um agente por trás da ação – a ação é tudo. Por isso a idéia de que por trás do forte há um substrato indiferente que é livre para expressar ou não a força, de que o forte é livre para ser fraco, é uma falsa crença. Mas esta

---

[118] *Para a genealogia da moral*, II, §14.
[119] *Para a genealogia da moral*, II, §13.
[120] Cf., entre outros, *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §2 e *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §5.
[121] *Para a genealogia da moral*, I, §13.

crença no sujeito é retomada e alimentada estrategicamente pelos fracos, e por dois motivos: primeiro porque assim eles podem *imputar* ao forte o fato dele ser o que é, envenenando sua confiança em si e procurando envergonhá-lo de sua felicidade, fazendo-o duvidar de seu direito a ela; segundo porque então sua fraqueza pode aparecer como um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, como um feito, um mérito, e não como o que realmente é, ou seja, a expressão inevitável do seu ser-assim[122].

Descartado o sujeito, ainda é preciso se deparar com outro componente deste eixo médico-psiquiátrico do voluntário-involuntário. Trata-se da idéia de que, nos casos patológicos, o instinto vence a consciência (*Gewissen*) que se opõe a ele e que lhe dita a maneira moralmente apropriada de agir. Surge aqui o problema da ineficácia da má consciência. Nietzsche pergunta-se pela origem da má consciência e não vê nela, "como se crê, 'a voz de Deus no homem', mas o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não se pode descarregar para fora"[123]. A má consciência é uma doença que o homem contraiu quando se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. Nesta ocasião, aqueles que não tinham força suficiente para descarregar seus instintos sobre os outros homens tiveram seus instintos voltados para dentro. Retornaram contra o próprio homem a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – esta é a origem da má consciência[124]. Como se vê, ela é uma doença típica dos fracos, pois naqueles outros que tiveram força para descarregar para fora os seus instintos selvagens e, com isto, fazer valer sua liberdade de vontade, nos raros e saudáveis, não nasceu a má consciência[125].

Em um momento histórico posterior, o homem da má consciência apoderou-se da suposição religiosa para levar seu automartírio adiante. A mais horrenda culminância desse automartírio foi alcançada com o cristianismo. Nietzsche acredita que "há uma espécie de **loucura da vontade**, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma

---

[122] Cf. *Para a genealogia da moral*, I, §13 e III, §14.
[123] *Ecce Homo*, Para a genealogia da moral – um escrito polêmico.
[124] Cf. *Para a genealogia da moral*, II, §16.
[125] *Para a genealogia da moral*, II, §17.

vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de 'idéias fixas', sua *vontade* de erigir um ideal – o do 'santo Deus' – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. Oh, esta insana e triste besta que é o homem!"[126]. A má consciência é uma doença do homem[127], mas com o cristianismo ela foi levada ao extremo, convertendo-se em uma crueldade psíquica sem comparação na história. Com isto ela se converteu em uma forma de loucura, de "loucura da vontade". Uma forma de loucura que é típica do homem normal. Daí a conhecida afirmação de Nietzsche de que "a loucura [...] em grupos, partidos, povos e épocas é a norma"[128].

Nietzsche mais uma vez subverte o saber médico-psiquiátrico ao se contrapor ao critério de saúde e doença mental estabelecido a partir do eixo voluntário-involuntário. Considerando o livre-arbítrio e a consciência moral (*Gewissen*) como signos de fraqueza e enfermidade que podem levar a um grave masoquismo psíquico, a normalidade aparece não só como doença, mas também como uma forma específica de loucura. Por outro lado, a ação involuntária, produto dos instintos, que se contrapõe e vence a força da consciência, é tida como saudável. Por isso, Nietzsche, em sua autobiografia, considera-se um destino, uma fatalidade incontornável, e afirma, parodiando ironicamente as palavras de Lutero: "Não posso agir de outro modo. Deus me valha! Amém"[129]. Diz também que não é sequer indisposto contra si mesmo[130], o que torna compreensível sua ignorância da má consciência: "Desconheço igualmente um critério confiável para [definir] o que seja remordimento de consciência (*Gewissensbiss*): pelo que se *ouve*, não me parece que seja nada estimável...". A moral nietzscheana estabelece uma outra relação com a própria ação: "Eu não poderia abandonar uma ação *após tê-la cometido*, preferiria deixar o mau resultado, as *conseqüências*, radicalmente fora da questão de seu valor. Quando as coisas resultam mal, perde-se facilmente o *bom* olho para o que se fez: um remordimento de consciência (*Gewissensbiss*) parece-me uma espécie de '*mal* de olho'. Honrar mais ainda em nós algo que deu errado, *porque* deu errado – isto sim está de acordo com minha moral"[131]. Confessando a involuntariedade de suas ações e a ausência de consciência moral,

---

[126] *Para a genealogia da moral*, II, §22.
[127] Cf. *Para a genealogia da moral*, II, §19.
[128] *Para além de bem e mal*, §156.
[129] *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §2.
[130] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou tão sábio, §4.
[131] *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, §1.

Nietzsche recusa ser considerado mentalmente são ou normal segundo os critérios do saber médico-psiquiátrico da segunda metade do século XIX – o que não quer dizer que ele não se considere são segundo seus próprios critérios. O que está em jogo é justamente os parâmetros normalizadores da saúde, colocados em xeque por *Ecce Homo*.

Por fim, resta ainda o terceiro e último eixo constituído como critério da saúde mental: o eixo da verdade. A psiquiatria confere a saúde aos que possuem "bom senso" no acesso à realidade, e, inversamente, relega à doença os delírios, ilusões e alucinações. Nietzsche pergunta-se então como se constituiu o "'saudável bom senso'"[132]. Como resposta, remete-o a uma convenção que os frágeis indivíduos da espécie precisaram estabelecer entre si para sua conservação. Para existir socialmente e em rebanho, em paz com os demais indivíduos, é fixado algo que doravante é tomado como "verdade", isto é, uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, uma legislação da linguagem. Esta designação constitui-se arbitrariamente, não correspondendo à efetividade. São metáforas móveis que se referem às vivências e necessidades mais recorrentes nas almas dos indivíduos e mais comuns e medianas entre eles. A utilização das mesmas palavras para as mesmas vivências interiores facilita uma comunicação rápida, algo indispensável nos momentos de perigo e, por isso, fundamental na conservação da espécie. Com o passar do tempo, esquece-se que estas convenções são arbitrárias, e elas, entremesclando-se nas coisas, confundem-se com a verdade. Foi submetendo-se a essa lei da concordância, a essa obrigatoriedade e universalidade de determinadas crenças, que se constituiu o "saudável bom senso"[133].

Como se pode inferir do que foi dito, a origem do "bom senso" é baixa. São os indivíduos mais fracos, aqueles que precisam da vida gregária para sobreviver, que recorrem a ele. Por outro lado, estes mesmos indivíduos, os mais costumeiros e semelhantes, são os mais aptos a desenvolvê-lo, justamente pela vulgaridade de suas vivências. A fácil comunicabilidade torna-se uma arma que dá vantagem aos fracos na luta pela vida. Com isto, os fortes, aqueles mais seletos, mais sutis, mais raros, mais difíceis de compreender, saem prejudicados. Mesmo se servindo da linguagem comum, eles a utilizam para expressar vivências que estão inteiramente fora da possibilidade de uma experiência

---

[132] *A Gaia Ciência*, §76.

[133] Cf. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1; *Para além de bem e mal*, §268; *A Gaia Ciência*, §76.

freqüente e por vezes até mesmo rara. Revoltando-se contra a obrigatoriedade das convenções lingüísticas, promovem um retorno da linguagem à sua natureza de imagem, dando vazão através dela à sua enorme profusão de forças. A linguagem aqui surge de um transbordamento de energia, como um luxo e expressão de domínio sobre as coisas, não tendo nada a ver com uma necessidade de comunicação. Fazendo mau uso das convenções por meio de trocas arbitrárias, inversões dos nomes e até mesmo da subversão das normas gramaticais, estes homens aparecem como mentirosos, ou seja, como aqueles que "usam as designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo"[134]. Seu discurso é tomado como uma falsa ilusão, como um discurso delirante. Seu capricho no sentir, ver e ouvir, seu gosto na indisciplina da mente, sua alegria no "mau senso" é tido como uma irrupção da loucura[135]. Como esta irrupção é perigosa para a ordem social, o homem que nela se satisfaz é excluído da sociedade. Os fortes e saudáveis ficam facilmente sós, e, em seu isolamento, sucumbem aos reveses, tornando-se vítimas freqüentes dos fracos.

Para Nietzsche, o "bom senso" no acesso à realidade também é uma ilusão, e, neste sentido, uma mentira. Uma mentira de rebanho, uma mentira tornada obrigatória e feita segundo convenções sólidas, cujo caráter arbitrário foi esquecido e, por isso, passou a ser tomada como verdade. Expressando as vivências vulgares dos homens de rebanho, dos fracos que precisam da vida gregária para sobreviver, o "bom senso" é signo de fraqueza e doença. O mesmo vale para as ciências e as filosofias, a despeito de suas vontades de verdade. Mesmo acreditando conhecer a realidade tal como ela é, elas não passam de interpretações perspectivas que em última instância colocam-se a serviço da conservação e incremento da vida da espécie ou da maioria. Na própria vontade de verdade delata-se um valor moral, e, através deste, uma necessidade fisiológica: a verdade como valor incondicional refere-se a um "mundo verdadeiro", superior ao "mundo aparente"; mas o "mundo verdadeiro" é uma mentira que os doentes precisam inventar para disfarçar e caluniar o único mundo existente. Portanto, o "bom senso" no acesso à realidade, seja ele representado pelo senso comum ou pelos saberes socialmente reconhecidos (a ciência e a filosofia), é uma ilusão, mais precisamente, é uma interpretação, e uma interpretação que é signo de doença. Inversamente, são tomados como sinais de saúde o "mau senso", o delírio

[134] *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, §1

e a loucura daqueles que não se dobram à obrigatoriedade da verdade convencionada, que possuem sua própria interpretação da realidade e que subvertem a linguagem para expressar suas vivências raras. Em sua autobiografia, ao apresentar sua interpretação dionisíaca e a sua experiência da verdade como inspiração, Nietzsche situa-se claramente neste último caso. Por isso, não cabe falar que ele é normal ou mentalmente são porque manteve intacto, ao menos até seu colapso em janeiro de 1889, o seu senso de realidade.

Nietzsche submete o saber médico-psiquiátrico a uma nova interpretação. O saber é deslocado da perspectiva da norma e dos homens normais e passa a se constituir a partir do ponto de vista das exceções, ou seja, dos anormais. Mas não de qualquer anormalidade[136], e sim da anormalidade de Nietzsche, de sua diferença, de sua loucura, de sua experiência dionisíaca. Desta nova perspectiva, a normalidade aparece como doença e até mesmo como uma forma depreciativa de loucura. Daí que ele afirme sentir, " em quase toda parte aonde vai atualmente, algo semelhante a um ar de hospício, a um ar de hospital"[137].

Colocando-se no centro do conhecimento médico, auto-intitulando-se saudável, Nietzsche confere à sua perspectiva a prerrogativa da saúde, convertendo-a em um

---

[135] Cf. *A Gaia Ciência*, §76.

[136] Nietzsche possui, por exemplo, uma posição ambígua frente ao criminoso: por um lado, considera-o um tipo de homem forte colocado em condições desfavoráveis, um homem forte transformado em homem doente pela sociedade. Nossa sociedade domesticada, mediana e adulterada faz aquele homem talhado naturalmente para o crescimento oprimir seus afetos, tornando-o anêmico e rebaixando-o quase necessariamente a um criminoso (cf. *Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §45). Mas, por outro lado, Nietzsche assevera que para "os antropólogos dentre os criminalistas o criminoso típico é feio: *monstrum in fronte, monstrum in animo* [...] o criminoso é um *décadent*" (*Crepúsculo dos Ídolos*, O problema de Sócrates, §3). Esta ambigüidade se reproduz na correspondência com August Strindberg, o qual, após ler o livro que contém tais passagens, o censura: "o senhor exagerou um pouco nos elogios ao tipo do criminoso. Considere as centenas de fotografias que elucidam o criminoso de Lombroso e concordará comigo que o criminoso é um animal vil, degenerado, fraco, que não possui as faculdades necessárias para contornar os parágrafos da lei que opõem sólidos obstáculos a sua vontade e a sua força. Observe bem a expressão de estúpida moralidade dessas fisionomias perfeitamente animalescas. Que decepção para a moral!" (Carta de Strindberg a Nietzsche do final de novembro de 1888, cit. por Klossowski, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 250). A este reproche, Nietzsche responde de modo tão ambíguo como já o havia feito em *Crepúsculo dos Ídolos*. Diz ele: "O criminoso hereditário é *décadent*, até idiota – sem dúvida alguma! Mas a história das famílias dos criminosos, para a qual o inglês Galton (*'the hereditary genius'*) reuniu a mais considerável documentação, leva sempre até um indivíduo demasiado forte para um certo nível social. O caso *Prado*, último e importante da criminalidade parisiense, é um bom exemplo do caso clássico: por sua segurança, seu espírito e até por sua arrogância, Prado era superior a seus juízes e advogados; entretanto, a terrível acusação o aniquilou psicologicamente, a tal ponto que algumas das testemunhas só puderam reconhecê-lo pelos retratos anteriores" (carta de Nietzsche a Strindberg de 7 de dezembro de 1888, , cit. por Klossowski, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 252). Para Nietzsche, o criminoso é um *décadent* hereditário e, simultaneamente, um homem forte que foi degenerado pela sociedade domesticada que se opõe a ele.

[137] *Para a genealogia da moral*, III, §14. Em outra passagem, referindo-se à "loucura da vontade" desenvolvida no cristianismo, ainda diz: "Já por muito tempo a terra foi um hospício!..." (*Para a genealogia da moral*, II, §22).

privilégio que não é dado a todos desfrutar. Nietzsche reivindica a particularidade do seu saber, furtando-o ao caráter pretensiosamente universal e neutro que outros professam.Com isto, contrapõe-se à normalidade e deixa claro que ela também é uma perspectiva. A normalidade, apoderando-se da ciência, faz do saber uma arma na batalha dos medíocres contra as perigosas exceções, condenando e patologizando as diferenças, convertendo a homogeneização em meta. Submetendo a ciência à sua perspectiva, Nietzsche subverte a própria normalização da prática e do saber médicos, que, na Alemanha, foi realizada ainda antes da normalização dos pacientes[138]. Na sua nova concepção da medicina, os fortes não devem se converter em médicos e enfermeiros dos fracos. Isto seria reduzir o superior a instrumento do inferior[139]. Inversamente, os fortes devem desprezar os doentes, para quem o direito à vida já se dissipou. Devem guardar distância deles e voltar sua responsabilidade como médicos para o interesse da vida ascendente[140]. É preciso, antes de tudo, ser médico de si mesmo; só assim alguém pode se converter em médico da humanidade[141].

Ao particularizar o seu conhecimento e ao contrapor-se, através do próprio saber médico-psiquiátrico, à normalidade, Nietzsche traz à luz uma batalha obscurecida pelo próprio reconhecimento social da verdade científica. Transformar Nietzsche em um "homem normal" e "mentalmente são", como ocorre em muitas leituras de médicos e psicólogos, é procurar silenciar parte fundamental de sua transgressão. Em *Ecce Homo*, Nietzsche caracteriza-se como exceção, como anormal. E é justamente desta perspectiva, até então relegada ao silêncio pelo estigma do doente mental, que ele se faz ouvir. Pois,

---

[138] Cf. Foucault, M. "O nascimento da medicina social". In *Microfísica do Poder*, p. 83: "A polícia médica, que é programada na Alemanha, em meados do século XVIII, e que será efetivamente posta em aplicação no final do século XVIII e início do século XIX, consiste em: [...] um fenômeno importante de normalização da prática e do saber médicos. Procura-se deixar às universidades e sobretudo à própria corporação dos médicos o encargo de decidir em que consistirá a formação médica e como serão atribuídos os diplomas. Aparece a idéia de uma normalização do ensino médico e, sobretudo, de um controle, por parte do Estado, dos programas de ensino e da atribuição dos diplomas. A medicina e o médico são, portanto, o primeiro objeto da normalização. Antes de aplicar a noção de normal ao doente, se começa por aplicá-la ao médico. O médico foi o primeiro indivíduo normalizado na Alemanha".

[139] Cf. *Para a genealogia da moral*, III, §14.

[140] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §36. Neste parágrafo, intitulado, "Moral para médicos", Nietzsche chega a aproximar-se de uma concepção eugênica da medicina às avessas, ou seja, privilegiando a saúde das exceções e não dos normais. Diz ele: "Criar uma nova responsabilidade que exija do médico em todos os casos, nos quais o interesse mais elevado da vida, da vida *ascendente*, o impelir a vida *degenerada* para o lado e para baixo sem qualquer consideração. – Por exemplo, em vista do direito de procriar, em vista do direito de nascer, em vista do direito de viver...".

[141] Tornar-se médico da humanidade não quer dizer, evidentemente, retornar a uma preocupação com os fracos, mas permitir que os tipos fortes retomem o domínio sobre os fracos, livrando a humanidade do estado de degeneração a que ela sucumbiu com o domínio dos sacerdotes.

quando leva a humanidade a julgar a si própria por meio de sua autobiografia, fá-la confrontar-se com a insólita questão: o que justifica que a normalidade (em sentido amplo) seja tomada como saudável e que defina, assim, as fronteiras do que é considerado *a* Humanidade? Nietzsche coloca em xeque esta "verdade" médico-psiquiátrica e o poder que ela esconde e veicula, poder da normalidade sobre o desvio e a diferença. Com isto, a humanidade depara-se novamente com o caráter contingente do que ela é e tornam-se possíveis outros modos de ser, outros ensaios consigo mesma.

7) contra o doente mental

Há, por fim, uma leitura tanto da autobiografia quanto da obra de Nietzsche que busca apontar os sintomas de sua doença mental, sintomas que só podem se manifestar, mesmo que de modo esparso, porque o indivíduo é profunda e globalmente louco[142]. Observa-se nesta interpretação uma tentativa de desqualificar e condenar todos os seus escritos, reduzindo-os ao silêncio. Neste caso, a estratégia nietzscheana para romper a inanidade conferida ao seu discurso precisa ser diferente da dos outros dois casos anteriores. Pois, se nas leituras anteriores, aquelas que o convertiam em um sujeito racional e normal, o silêncio imposto à sua transgressão estava sempre ameaçado pela possibilidade de se escutar diretamente a sua palavra (que estava recoberta, mas nunca completamente descartada), agora a situação é outra: o estigma da doença mental desfigura e nega inteiramente a fala, convertendo-a em um sintoma que o médico e o psiquiatra devem interpretar e dizer o que é. A fala já não diz nada por si só, apenas manifesta uma psicopatologia profunda que toma a palavra. A autobiografia, com isto, perde seu direito à verdade de si, pois esta verdade, sendo a loucura, escapa inevitavelmente ao seu portador. Cabe ao médico, em sua posição exterior de detentor da razão e do saber, estabelecer objetivamente a "verdade" deste homem, na forma da universalidade abstrata da doença.

---

[142] Cf. Foucault, M. *Os Anormais – curso no Collège de France 1974-1975*, pp. 197-198: "A partir de então (da reorganização do campo psiquiátrico a partir do conceito de instinto, entre 1840-1875), vamos ter na teoria psiquiátrica um grande esforço para reunificar a loucura e para mostrar que, mesmo quando a loucura só se manifesta num sintoma muito raro, muito particular, muito descontínuo, muito esquisito até, por mais localizado que o sintoma seja, a doença mental sempre se produz num indivíduo que é, como indivíduo, profunda e globalmente louco. O próprio sujeito tem de ser louco para que o sintoma, mesmo o mais singular e o mais raro, possa aparecer. Não há loucura parcial, mas sintomas regionais de uma loucura que é sempre fundamental, muitas vezes inaparente, mas que sempre afeta o sujeito inteiro".

Como observa Foucault, a psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, estabelece-se relegando esta ao silêncio[143].

Para aquele que se encontra na posição do doente mental, resta ainda uma única fala: a confissão. Nela, ao reconhecer-se como louco, ao reconhecer como sua verdade a verdade estabelecida pela ciência, o doente mental mostra-se em vias de cura. Isto se dá por dois motivos: primeiro porque, ao perceber-se como tal, ele começa a retomar o senso de realidade, dissipando o delírio, reconhecendo as suas falsas crenças como o que elas são, ou seja, como erros[144]; segundo porque assim ele pára de tentar impor o seu poder ao poder estabelecido, seja este o poder institucional do médico ou o da verdade[145], submetendo-se mais docilmente às autoridades e deixando de ser socialmente perigoso. A confissão adquire um valor tanto diagnosticador como terapêutico e por isso é exigida e extorquida.

Ecce Homo, texto autobiográfico que precede o colapso mental, ganha sua importância médica justamente por isso. Simulacro de uma confissão, ele atrai para as suas redes os psiquiatras que buscam estabelecer um diagnóstico de Nietzsche. Ainda mais porque no livro são discutidos diversos aspectos relevantes, como sua hereditariedade, sua relação familiar, algumas das suas concepções acerca das mulheres e da sexualidade, etc. Em meio a esses aspectos, um outro de fundamental importância é igualmente problematizado: a sua experiência da verdade como inspiração, na qual o próprio Nietzsche reconhece uma espécie de delírio, de delírio dionisíaco. Mas, se por um lado Nietzsche reconhece sua verdade como produto do delírio, como uma visão extática, como presságio de uma loucura iminente, dando com isto indícios de lucidez, por outro ele emite um juízo heterodoxo sobre si e sobre sua experiência delirante. Ou seja, ao mesmo tempo em que demonstra conhecimento daquela "verdade" de si que é imposta a ele, isto é, de sua

---

[143] Cf. Foucault, M. "Prefácio (*Folie et déraison*)". In *Ditos e Escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, p. 153.

[144] Cf. Foucault, M. "A água e a loucura". In *Ditos e Escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, p. 207 e "Verdade e Subjetividade (Howison Lectures)". In *Foucault: Uma Analítica da Experiência* – número especial da *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 19, Lisboa, Ed. Cosmos, 1993, pp. 203-204. Nessas duas passagens, Foucault relata um caso onde um psiquiatra (Leuret) conta como procedeu à cura de seu paciente, coagindo-o a confessar-se louco por meio de duchas frias.

[145] Cf. Foucault, M. *Os Anormais – curso no Collège de France 1974-1975*, p. 151: "Aquela operação de que eu lhes falei no ano passado e que consiste em construir uma análise da loucura que se desloque em relação à análise tradicional e na qual a loucura não apareça mais como tendo por núcleo essencial o delírio, mas tendo por forma nuclear a irredutibilidade, a resistência, a desobediência, a insurreição, literalmente o abuso de poder. Lembrem-se do que eu dizia o ano passado sobre o fato de que, no fundo, para o psiquiatra do século XIX, o louco é sempre alguém que se acha um rei, isto é, que deseja impor seu poder contra todo e qualquer poder estabelecido e acima de todo e qualquer poder, seja esse o da instituição ou o da verdade".

loucura, ele ocupa indevidamente, mas legitimado por seu autoconhecimento e pelo seu discurso médico, o lugar do especialista, tornando-se médico e doente em uma única pessoa. Falando de si a partir do repertório dos psiquiatras e compartilhando com eles o seu diagnóstico, Nietzsche obriga-os a escutá-lo não apenas como um louco, mas também como um detentor da competência científica. Sua autobiografia deixa de ser uma simples confissão-objeto, cujos sintomas devem ser decifrados, para tornar-se, na mesma fala, a opinião de um especialista a ser levada em consideração.

Nietzsche serve-se do saber médico para, em seu simulacro de "confissão", retomar o direito de ser ouvido. Todavia, lograda esta condição, e justamente por lograr esta condição, imediatamente ele volta a competência contra ela mesma, contrapondo-a, através de sua autobiografia, ao poder do saber: quando o saber médico-psiquiátrico é submetido à perspectiva do louco, os pressupostos de poder da psiquiatria clássica são subvertidos. Esta consolida o domínio da não-loucura sobre a loucura a partir de três modalidades de poder: poder da normalidade se impondo à desordem e ao desvio, poder do bom senso no acesso à realidade corrigindo erros (ilusões, alucinações, fantasmas) e poder da competência exercendo-se sobre uma ignorância[146]. No discurso de Nietzsche, a exceção (anormal) é positivamente avaliada e recebe a chancela da saúde, enquanto a normalidade é tomada como uma forma de doença e até de loucura (loucura da vontade); o "mau senso" e o delírio de sua interpretação dionisíaca conquistam o direito à verdade e à boa constituição fisiológica, ao passo que o "bom senso" é destituído como falsidade e debilidade das forças; por fim, a separação entre a competência do especialista e a ignorância do doente mental, separação que "constituía a loucura como objeto de conhecimento possível para uma ciência médica, que a constituía como doença, no exato momento em que o 'sujeito' que dela sofre encontrava-se desqualificado como louco, ou seja, despojado de todo poder e todo saber quanto à sua doença"[147], esta separação é abolida. Como os dois primeiros pontos desta subversão nietzscheana já foram abordados, resta ainda discutirmos mais detidamente este último.

Ao voltar o saber médico-psiquiátrico contra si mesmo, Nietzsche questiona a partir de seus conceitos os seus próprios fundamentos. Os conhecimentos, inclusive os científicos, aparecem então como perspectivos, colocados, ainda que inconscientemente, a serviço da

[146] Cf. Foucault, M. "A casa dos loucos". In *Microfísica do Poder*, p. 127.

conservação e aumento das formas de vida que os engendram. Desse modo, a relação de conhecimento sujeito-objeto é subvertida, pois cada um, conhecendo a partir de sua própria perspectiva, conhece do modo que melhor favorece a expansão de sua força vital. Com isso, torna-se preciso ser médico de si mesmo, já que o cuidado de si advém da certeza instintiva sobre o que é necessário.

Contestando a pretensiosa "objetividade" das ciências médicas, Nietzsche transfere para o próprio "paciente" o poder de produzir a sua loucura e a verdade dela[148]. Submetendo o saber médico à sua própria perspectiva, ele alça sua experiência delirante à condição de saúde. O delírio dionisíaco, por mais que se assemelhe às categorias psiquiátricas da neurose[149] e da histeria[150], não é sintoma de degeneração, mas de um transbordamento de vida. Nietzsche estabelece então uma diferença entre a sua loucura saudável e aquela outra loucura da vontade, que caracteriza o doentio homem normal. Se esta última é uma enfermidade bastante comum, sendo a norma entre grupos, partidos, povos e épocas, a primeira, típica das exceções bem-logradas, "é algo raro em indivíduos"[151].

Nietzsche permanece ligado à fisio-psicologia em sua apreciação da loucura. Mas, ao conferir ao "paciente", ou seja, ao conferir a si mesmo a produção e a verdade de sua demência, acaba por realizar algo de suma importância: ele desvincula a loucura da doença mental. Colocando-se no centro de seu saber, reavaliando seu delírio como algo saudável, como o máximo de saúde, ele pode falar de seu estado dionisíaco como um estado normal.

---

[147] Foucault, M. "A casa dos loucos". In *Microfísica do Poder*, p. 127.

[148] Foucault constata que este é um dos objetivos da antipsiquiatria em sua contraposição ao poder psiquiátrico: "Trata-se de transferir para o próprio doente o poder de produzir a sua loucura e a verdade de sua loucura ao invés de procurar reduzi-la a nada. A partir daí creio que se pode compreender o que está em jogo na antipsiquiatria, e que não é absolutamente o valor de verdade da psiquiatria em termos de conhecimento, de precisão de diagnóstico ou de eficácia terapêutica" (Foucault, M. "A casa dos loucos". In *Microfísica do Poder*, p. 126).

[149] Cf. *O Nascimento da Tragédia*, Ensaio de Autocrítica, §4: "E que significado tem, então, feita a pergunta fisiologicamente, aquele delírio de que surgiu tanto a arte trágica como a cômica, o delírio dionisíaco? Como? Por acaso não é o delírio, necessariamente, sintoma de degeneração, de declive, de uma cultura demasiado tardia? Existem por acaso – uma pergunta para médicos de loucos – neuroses da *saúde*?"

[150] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §10: "Na instância dionisíaca, [...] o essencial permanece a facilidade da metamorfose, a incapacidade de *não* reagir (– similarmente a certos histéricos que, atendendo a todo e qualquer aceno, adentram todo e qualquer papel)".

[151] *Para Além de Bem e mal*, §156: "A loucura é algo raro em indivíduos – mas em em grupos, partidos, povos e época é a norma".

Mas o "estado normal propriamente dionisíaco"[152] não é normal porque é um estado comum aos homens comuns, nem porque é uma das experiências mais recorrentes na alma de quem o vivencia. Ele é normal porque é o estado originário de um modo raro de embriaguez compartilhado pelos poucos que o sentem. E a idéia de "normal" aqui é inteiramente transvalorada: se retoma seu *status* de saúde, isto ocorre somente às custas de se apartar inteiramente da condição d*a* normalidade, da condição dos homens normais, medianos. Diante do seu "estado normal propriamente dionisíaco", a normalidade só pode aparecer a Nietzsche como um total desvio (*eine Gesammt-Abirrung*) de si mesmo[153].

Mas o fato de ele considerar sua loucura o máximo de saúde, pensando-a como o "estado normal propriamente dionisíaco", não quer dizer que queira estabelecer uma nova norma para os homens. Segundo Nietzsche, "algo pode ser dito em favor da exceção, *desde que ela nunca queira se tornar regra*"[154]. Nietzsche não constitui um novo projeto normalizador. Da perspectiva da exceção, não cabe uma homogeneização, mas, inversamente, uma diferenciação. E também uma hierarquização das diferenças, ainda que sem qualquer exclusão delas, realizada segundo o critério fisio-psicológico da vontade de potência e de seu *pathos da distância*. Para a afirmativa interpretação nietzscheana, o que é digno de veneração no homem, aquilo que o justifica e o justificará eternamente, é a sua realidade[155]: o homem efetivo, em sua riqueza de tipos e na exuberância de um perdulário jogo e mudanças de formas, é infinitamente superior ao homem ideal, ao homem que deveria ser de *outro modo*, ou seja, que deveria se constituir à imagem e semelhança daquele degenerado que o procura impor[156]. De qualquer forma, vendo cada homem como

---

[152] *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §10. É da seguinte forma que Nietzsche o descreve: "Na instância dionisíaca [concebida enquanto modo de embriagez estética], ao contrário [da apolínea], o sistema conjunto de afetos é que está excitado e elevado: de modo que ele descarrega de uma vez só todos os seus meios de expressão e lança para fora ao mesmo tempo a força de apresentação, de reprodução, de transfiguração, de transformação, bem como de todo o tipo de mímica e teatralidade. O essencial permanece a facilidade de metamorfose, a incapacidade de *não* reagir (– similarmente a certos histéricos que, atendendo a todo e qualquer aceno, adentram todo e qualquer papel). É impossível para o homem dionisíaco não entender uma sugestão qualquer, ele não desconsidera nenhum sinal dos afetos, ele tem no grau mais elevado o instinto intelectivo e divinatório, assim como possui no mais elevado a arte de comunicação. Ele se insere em cada pele e em cada afeto: ele transforma-se constantemente. [...] é *este* o estado normal propriamente dionisíaco, em todo caso o estado originário".

[153] Cf. cap. 2, ítem 3a.) deste trabalho.

[154] *A Gaia Ciência*, §76.

[155] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §32.

[156] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como contranatureza, §6: "A efetividade nos mostra uma embevecedora riqueza de tipos, a exuberância de um perdulário jogo e mudança de formas: e algum pobre moralista que fica

um pedaço de destino, como uma lei e uma necessidade, torna-se mesmo ridículo procurar modificá-lo: proceder desta forma é apenas um astuto procedimento para negar e condenar a vida[157]. O ideal de normalidade, que desvaloriza o existente para corrigi-lo, procurando medir, classificar e disciplinar os indivíduos[158], é, para Nietzsche, uma idiossincrasia de degenerados[159].

De acordo com essa concepção fatalista, é preciso que cada um se torne o que é. O cuidado de si nietzscheano desenvolve-se segundo essa diretriz. No desenvolvimento deste cuidado, porém, diversos de seus procedimentos acabam por assemelhar-se a sintomas que a psiquiatria recolhe como manifestações de doença mental. Para os psiquiatras, a visão nietzscheana de si como um destino para a humanidade é reavalida como ausência de crítica e perda do senso de realidade, o *pathos* de seu estilo e o caráter polêmico de seu texto como um tom exaltado, sua auto-afirmação como megalomania, seu recolhimento na solidão como fuga da realidade, sua experiência da verdade como delírio, a distância que faz sentir aos seus amigos e parentes como conturbação afetiva, etc. Mas se esta sua relação singular consigo mesmo traça um desenho semelhante ao de uma doença mental, esta, no entanto, não desponta como causa daquela. O mesmo se passa com a loucura de Nietzsche, que coloca fim à sua obra: não é ela que secretamente produz o seu cuidado de si; ao contrário, ela é o limite, o resultado e a conclusão deste cuidado de si. Nietzsche retoma para si não só a verdade sobre a sua loucura, como também o poder de produzi-la.

Partindo de um saber científico generalizante e globalizante, reconhecido socialmente como verdadeiro, Nietzsche, em sua autobiografia, acaba transformando-o em um saber excluído pela cientificidade: o saber do louco. Foi somente estabelecendo uma semelhança com o discurso dominante, compartilhando com ele os mesmos temas e conceitos, que este saber sujeitado pode se fazer escutar, trazendo à luz consigo as batalhas esquecidas sob a verdade consolidada. Nietzsche, entretanto, não se limita a devolver ao louco a verdade sobre a si mesmo. Na sua experiência dionisíaca, cabe à loucura a enunciação da verdade do mundo. Pois o discurso delirante expressa uma enorme profusão

---

em seu canto vem dizer isso: 'Não! O homem deveria ser de *outro* modo'?... Ele sabe até mesmo como *ele deveria ser, esse gabola e carola*; ele se pinta na parede e diz 'ecce homo!'...".

[157] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como contranatureza, §6.

[158] Cf. Miskolci, Richard. "Reflexões sobre Normalidade e Desvio Social". In: *Estudos de Sociologia*. Araraquara. Depto. de Sociologia/Pós-graduação em Sociologia, v. 13-14, 2002-2003.

[159] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como contranatureza, §6.

de forças e, por meio da limitada perspectiva humana, expressa o próprio vir-a-ser. Não havendo diferença fundamental entre homem e mundo, sendo o primeiro parte do segundo, Nietzsche, em sua desmedida instintual, torna-se porta-voz da efetividade. Com isto, opera uma inversão crucial. Partindo do saber médico-psiquiátrico, ao voltar este saber contra si mesmo, converte a verdade em *pathos*, e, nesta concepção patocêntrica de verdade, a sua enunciação cabe à força transbordante da loucura. Portanto, se Nietzsche parte de um conhecimento científico, que possui a verdade da loucura, ele o inverte em um saber trágico, onde a loucura possui a verdade do mundo.

Depois de *Ecce Homo*, é a psiquiatria que precisa prestar contas à loucura. Os médicos e psiquiatras são levados a julgar a sua própria ciência por meio do discurso delirante de Nietzsche. A transgressão nietzscheana rompe o monólogo da razão sobre a loucura, restabelecendo uma tensa troca entre elas. Mais uma vez, assim, a humanidade se mede por meio dessa autobiografia desmedida, confrontando-se com os seus limites, descobrindo nas verdades até agora acreditadas não uma necessidade antropológica, mas as contingências advindas das relações humanas.

8) a dupla cilada

A queda de Nietzsche na ausência de obra, como resultado e conclusão do cuidado de si operado em sua autobiografia, operou como uma dupla cilada. Uma cilada para os médicos e psiquiatras que se voltaram para *Ecce Homo* como que para uma confissão, buscando os sintomas de uma doença mental já previamente diagnosticada ou os sinais de sua normalidade. Uma outra cilada para os críticos filosóficos que julgaram encontrar na interpretação nietzscheana de seus próprios livros a razão que perpassa, unifica e funda a obra. Diante dessas verdades impostas a Nietzsche e a seus escritos, diante das infindáveis discussões sobre se ele era um louco ou um autor racional, um doente mental ou um homem normal, algo inconcebível se dá em sua autobiografia. O "Nietzsche" que emerge de *Ecce Homo* recusa essas verdades e, com isto, as formas de subjetividade que elas impõem e a relação de submissão aos outros que é veiculada por intermédio de tal forma de autoconhecimento. Ele se mostra irredutível a essas opções previamente estabelecidas: não cabe nas rígidas categorias da metafísica nem da normalidade, está para além das alternativas dadas, situando-se em suas fronteiras. Precisa, então, insistentemente perguntar

se foi compreendido (*Hat man mich verstanden?*)[160], já que não é possível entendê-lo se se reduz sua novidade aos conhecimentos já previamente dados, conhecimentos delimitadores da nossa experiência, do nosso modo de ser historicamente constituído. Utilizando-se do saber dominante, mas falando a partir de um outro lugar, do lugar do louco, da exceção, do anormal, do desvio, da diferença, do excêntrico, Nietzsche faz sua voz singular ser ouvida e, junto com ela, a voz abstraída daqueles que foram desfigurados até então pelo estigma da doença mental e excluídos como não-Humanidade. Como sua voz explode antes de cair nessa obscuridade condenatória, o clarão de sua perspectiva inusitada ilumina essas batalhas esquecidas sob a ordem social e o saber científico.

É nesse sentido, pois, que a loucura de Nietzsche abre a verdade de sua obra para nós. Conforme diz Foucault:

> "pela loucura que a interrompe, uma obra abre um vazio, um tempo de silêncio, uma questão sem resposta, provoca um dilaceramento sem reconciliação onde o mundo é obrigado a interrogar-se. O que existe de necessariamente profanador numa obra retorna através disso e, no tempo dessa obra que desmoronou no silêncio, o mundo sente sua culpabilidade. Doravante, e através da mediação da loucura, é o mundo que se torna culpado (pela primeira vez no mundo ocidental) aos olhos da obra; ei-lo requisitado por ela, obrigado a ordenar-se por sua linguagem, coagido por ela a uma tarefa de reconhecimento, de reparação; obrigado à tarefa de dar a razão *dessa* desrazão, *para* essa desrazão"[161].

É em função da loucura de Nietzsche que a obra retoma seu interesse, é contra esse pano de fundo vazio do desmoronamento de seus pensamentos que nós nos voltamos para ela. Mas, atuando como "uma rede para pássaros incautos"[162], ela enreda os médicos, psiquiatras, filósofos e a própria humanidade em sua armadilha. Pois, quando nos voltamos para sua autobiografia, o que pensamos, sentimos e fazemos não pode dar conta dessa experiência transgressora. Deparamo-nos então não apenas com um novo modo de ser no mundo, como também com uma nova forma de avaliar e valorar. Ao falar de uma perspectiva até então silenciada, desfigurada como sintoma médico, rejeitada como não-

---

[160] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §3, §7, §8, §9.

[161] Foucault, M. *História da Loucura*, pp. 529-530.

[162] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §1: "Com bastante freqüência, e sempre com grande estranheza, foi-me externada a impressão de que haveria algo em comum e bem marcante em todos os meus escritos, desde *O Nascimento da Tragédia* até o recém publicado *Prelúdio de uma Filosofia do Porvir*: conteriam todos eles, disseram-me, laços e redes para pássaros incautos, e quase que um constante e desapercebido incitamento à inversão de estimativas habituais de valor e de hábitos estimados".

Humanidade, Nietzsche, "o filósofo louco"[163], obriga a humanidade e os seus conhecimentos instituídos a justificarem-se diante dela:

> "Artifício e novo triunfo da loucura: esse mundo que acredita avaliá-la, justificá-la através da psicologia, deve justificar-se diante dela, uma vez que em seu esforço e em seus debates ele se mede por obras desmedidas como a de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. E nele não há nada, especialmente aquilo que ele pode conhecer da loucura, capaz de assegurar-lhe que essas obras da loucura o justificam"[164].

Publicado vinte anos após o colapso mental, *Ecce Homo* opera frente às leituras do "caso Nietzsche" exatamente como Nietzsche o requer em sua relação de si para com os outros: proibindo-se qualquer contramedida e qualquer medida de proteção contra aqueles que não são seus iguais, nos casos em que estes fracos cometem com ele uma estupidez pequena ou muito grande, faz seguir a esta estupidez, o mais rapidamente possível, algo inteligente, apanhando-a com isto[165]. É assim, pois, que Nietzsche, através de sua autobiografia, apanha esses pássaros incautos, apanha a estupidez dessas leituras de médicos e psiquiatras. Ao confrontar as interpretações normalizadoras com a autobiografia que logo as segue, captura-se justamente esta perspectiva particular que se quer universal. E então ela reaparece transvalorada: a norma e a razão deixam de ser o ideal máximo de toda a humanidade e tornam-se uma idiossincrasia de degenerados que se impôs e se impõe a toda a humanidade, arruinando seu futuro. Com isto, Nietzsche abre espaço para a superação do homem, para a transvaloração de todos os valores e para aquela grande política que manda pelos ares todas as formações de poder da velha sociedade, colocando uma nova tarefa para o homem.

9) contra o conservadorismo social do discurso biológico: "por que sou um destino"

Nietzsche desloca o saber médico-psiquiátrico da estratégia conservadora na qual estava inserido no século XIX. Até então, o discurso biológico era operado de modo a proteger a ordem social dos seus inimigos externos e internos. A sociedade era pensada como uma raça única, cuja saúde e pureza deviam ser fortalecidas permanentemente pelo Estado. Mas, nesse *continuum* biológico da espécie, o discurso médico-psiquiátrico estabelecia cesuras, e, a partir delas, hierarquias entre povos e mesmo entre as diversas

---

[163] Foucault, M. *História da Loucura*, p. 142.
[164] Foucault, M. *História da Loucura*, p. 530.
[165] *Ecce homo*, Por que sou tão sábio, §5.

camadas da própria sociedade. A super-raça, ou a raça propriamente dita, a verdadeira e superior, era aquela detentora do poder e titular da norma, ao passo que a sub-raça era constituída pelas classes trabalhadoras e empobrecidas e por todos aqueles que não se enquadravam ou não se submetiam à norma. Os considerados biologicamente inferiores e degenerados representavam um grave perigo para a vida da espécie, requisitando políticas eugênicas normalizadoras e preventivas. Através desse racismo oficial, o Estado reassumia, no interior de um biopoder (que tinha por objetivo incrementar as forças vitais e produtivas de uma população, incrementando, com isto, a própria força estatal), o direito soberano de matar: por um lado, era preciso eliminar, assassinando, segregando ou expulsando, os perigos biológicos que ameaçavam a sociedade. Esses perigos poderiam ser tanto externos, como a nação inimiga ou os povos colonizados, como internos, como os criminosos, agitadores políticos, anormais, loucos, doentes crônicos, etc. Por outro lado, o discurso biológico também tornava possível ao Estado expor seus cidadãos ao perigo de morte, pois nessas situações era levada a cabo uma "seleção natural", onde somente os mais fortes sobreviveriam, regenerando e purificando a raça. Como se pode ver, portanto, esse discurso operava de forma conservadora, naturalizando as diferenças e as desigualdades sociais, fazendo aparecer a estratificação social como biologicamente determinada e marcando todo aquele que contestava a ordem, que resistia e desviava da norma, com o estigma do irremediavelmente patológico, condenado-o a desaparecer[166].

Nietzsche reinscreve esse discurso em uma contra-história, em um discurso de fundo revolucionário[167]. Para ele, não é preciso defender a sociedade das perigosas exceções, mas proteger as exceções da sociedade. São os homens normais, doentios, que ameaçam permanentemente as saudáveis exceções[168]. Sendo casos raros que dificilmente encontram seus iguais, os homens fortes ficam facilmente sós e em seu isolamento sucumbem aos reveses, o que torna ainda mais complicada a sua propagação. Encontram-se assim em desvantagem diante dos homens de rebanho, que são em maior número e

---

[166] Cf. Foucault, M. *Em defesa da sociedade –curso no Collège de France 1975-1976*, pp. 71-73; 94-96 e 304-309.

[167] Foucault descreve o discurso de contra-história da guerra das raças, do qual Nietzsche é certamente um capítulo, em *Em defesa da sociedade –curso no Collège de France 1975-1976*, pp. 80-86 e 91-93. Essa contra-história "é aquela da servidão sombria, da degradação, aquela da profecia e da promessa, aquela também do saber secreto que deve ser encontrado e decifrado, aquela, enfim, da declaração conjunta e simultânea dos direitos e da guerra" (*op. cit.*, p. 85).

[168] Cf. *Para a genealogia da moral*, III, §14.

desfrutam da força da comunicabilidade de suas necessidades comuns[169]. A seleção natural acaba favorecendo não os mais fortes, como acreditava Darwin e sobretudo os darwinistas sociais, mas os medíocres, os fracos, os doentes[170]. Por outro lado, os sofredores, frente à odiosa visão dos bem-logrados, agrupam-se e voltam-se vingativos e rancorosos contra estes. Tecem continuamente a rede da mais malévola conspiração: invertendo os valores dos fortes, servindo-se de vias esquivas e de uma astúcia disfarçada de virtude, os doentes procuram contaminar os sadios com sua própria miséria, envenenando a confiança deles em si mesmos e na vida e fazendo-os envergonharem-se de seu direito à felicidade[171]. O sacerdote é a grande figura responsável por essa inversão astuciosa que permite aos degenerados assumirem obliquamente o domínio do itinerário humano, alçando os homens bons à posição de espécie suprema e os valores de *décadence* ao estatuto de valores em si. Com isto, a moral cristã, essa moral da renúncia de si, condição da vida enfraquecida e esgotada, que está farta de si mesma, converte-se na moral *par excelence*, levando a humanidade inteira à degeneração[172].

Para colocar as coisas em seu devido lugar, para reverter esta inversão dos fracos e libertar as forças ascendentes, devolvendo o domínio àqueles únicos que podem garantir o futuro da humanidade, é preciso uma *force majeure* que esclareça sobre o atentado contra a vida que parte da moral cristã. É preciso "prodigiosas forças contrárias, para fazer frente a esse natural, muitíssimo natural *progressus in simile*, à evolução do homem rumo ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário – rumo ao *vulgar*!"[173]. É preciso um homem tal que se mostre mais forte que a sociedade, que, ao invés de se submeter a ela, seja uma dinamite que mande pelos ares suas velhas formações de poder e lhe imponha um novo rumo, submetendo-a a si. Esse homem, onde desemboca uma imensa força que se acumulou por muito tempo e por muitas gerações, surge como uma fatalidade: seu transbordamento involuntário e inevitável transforma o destino humano. É "um destino que

---

[169] Cf. *Para além de bem e mal*, §268.
[170] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §14.
[171] Cf. *Para a genealogia da moral*, III, §14.
[172] Cf. *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §4 e §7.
[173] Cf. *Para além de bem e mal*, §268.

se fez homem"[174]: "ele parte a história da humanidade em duas. Vive-se *antes* dele, vive-se *depois* dele"[175].

Nietzsche reconhece em si mesmo este homem cujo "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"[176]. Por isso, a exigência que faz à humanidade é colocada de modo estritamente pessoal, de modo indissociável de quem ele é e da autobiografia que o apresenta. Nietzsche acredita que nele, na sua (auto-) oposição de Dioniso contra o Crucificado, se decide e se decidirá o rumo da história universal. A singularidade de sua existência tornou-o o único capaz de transtrocar perspectivas e realizar a transvaloração dos valores. Devido à sua "mais corporal, mais involuntária paródia"[177], carrega o futuro da humanidade em suas costas e lhe coloca uma nova finalidade. O homem só encontrava o sentido de seu sofrimento no ideal ascético sacerdotal porque até então faltava coisa melhor, faltava um ideal concorrente, um contra-ideal: "Pois o homem preferirá ainda querer o nada a não querer..."[178]. Mas, com Nietzsche-Zaratustra e com a tarefa descomunal que toma corpo nele, desponta no horizonte um novo ideal, um ideal grande o suficiente para unir novamente os povos, para traçar novos caminhos para a cultura, para renovar as esperanças. Não que este novo ideal possa ser compartilhado por todos ou pela maioria, pela enorme massa dos enfermos. Ele é privilégio dos fortes, mas um privilégio que, por libertar das cadeias morais e sociais, conduz a uma rearticulação das relações de força da sociedade. Esse novo ideal restitui aos fortes o comando que lhes pertence de direito, direito dado pelas suas próprias forças. Com isto, a condução do itinerário humano muda de mãos, seguindo a partir de então o caminho reto, o caminho para cima.

Ligando ao seu próprio destino o nó do destino da humanidade, o discurso nietzscheano, mesmo partindo do saber médico-psiquiátrico, desloca-se do conservadorismo social. Ele adquire ares proféticos, convertendo-se em um complô das exceções, em uma estratégia revolucionária. A voz de Nietzsche aparece como uma tomada

---

[174] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §2.
[175] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §8.
[176] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §1.
[177] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §2.
[178] *Ecce Homo*, Para a genealogia da moral e *Para a genealogia da moral*, III, §28.

de palavra irruptiva daqueles que por muito tempo permaneceram no silêncio. Os fortes, desqualificados como malvados, criminosos, loucos e desumanos, foram condenados e jogados na obscuridade. Mas agora sua fala retorna à luz e cabe justamente ao louco aplainar o caminho do novo ideal e romper os valores, costumes e superstições venerados. Pois o louco, na involuntariedade de seu agir, na sua aparência de porta-voz de alguma divindade, na sua confiança e fé em si mesmo, é o único que pode suportar o inferno das angústias morais experimentado por aquele solitário e desviante que mata a lei e tem por ela o horror dos vivos por um cadáver[179]. Não é à toa que Nietzsche coloca na boca de um homem louco o anúncio da morte de Deus[180]. Não é à toa que ele mesmo se faz louco para que sua tarefa da transvaloração dos valores se realize completamente[181].

Nessa irrupção de sua palavra, ele desmascara os sorrateiros artifícios, a astúcia disfarçada, as táticas de luta maliciosamente escondidas sob o manto da virtude. Enfim, desmascara os sortilégios velados pelos quais os fracos conquistaram e mantêm o poder. Mostrando para a humanidade que o seu destino esteve até agora sob o controle das piores mãos, ele procura subtraí-la do domínio do acaso e do sacerdote, fazendo-a colocar pela primeira vez, em sua totalidade, a questão do seu *por quê* e *para quê*. Por meio dessa suprema autognose imposta por sua autobiografia, Nietzsche arranca a humanidade do seu tranqüilo curso histórico, da falsa crença de que marcha por si mesma pelo caminho reto e de que seu destino é governado pela sabedoria divina[182]. Em sua irrupção profética, coloca para a humanidade e realiza através de si a exigência de superação do homem e dos valores humanos. Não apresenta essa superação como um progresso contínuo, mas como uma ruptura radical que divide a história humana em duas partes. Trata-se de um salto revolucionário pelo qual o homem coloca-se acima de si mesmo, acima da ordem estabelecida, estabelecendo um novo (auto-) domínio que suprime a ambos: este é o movimento proposto pela *Selbstüberwindung* (auto-superação), este é o movimento pelo qual é constituído o *Übermensch* (além-do-homem). O futuro homem prenunciado por e em Nietzsche está para *além* do homem.

---

[179] Cf. *Aurora*, §14.
[180] Cf. *A Gaia Ciência*, §125.
[181] Cf. *Aurora*, §14: "a todos esses homens superiores levados irresistivelmente a proclamar leis novas, não havia outra coisa a fazer, *quando eles não eram verdadeiramente loucos*, senão vir a sê-lo ou simular a loucura".
[182] Cf. *Ecce Homo*, Aurora, §2.

Nietzsche, portanto, subverte o discurso biológico conservador, discurso estatal de intervenção eugênica na luta da pureza da raça contra os seus subprodutos degenerados. Opõe-se mesmo àquelas apropriações ideológicas que a extrema direita fez de sua obra, convertendo-o no precursor de uma ética racista. Nietzsche reintroduz o discurso biológico em um discurso revolucionário da guerra das raças, invertendo a defesa da sociedade em um complô das saudáveis exceções contra os doentios homens normais[183]. Contudo, como Nietzsche julga não encontrar em seu tempo tais exceções, este complô torna-se o de um indivíduo singular contra a Humanidade[184]. E nesse sentido ele desautoriza também as diversas apropriações ideológicas que as correntes de esquerda fizeram dele, convertendo-o em um libertador dos oprimidos. Por meio do complô pessoal levado a cabo em sua autobiografia, Nietzsche procura abrir caminho e acelerar a futura vinda de seus semelhantes[185]. De fato, mais do que simplesmente anunciar a vinda deles, ele está os criando, está criando, a partir de si, uma nova humanidade. Fazendo valer seu querer-poder, impõe aos homens do futuro uma (auto-) constituição que é a sua própria, estendendo sobre eles sua força plástica. Por isso generaliza sua experiência e faz da história pessoal de sua

---

[183] A partir disso, é possível compreender em grande medida como os nazistas puderam recuperar a obra de Nietzsche para suas posições ideológicas. Segundo Foucault (*Em defesa da sociedade –curso no Collège de France 1975-1976*, pp. 96-97), o nazismo retoma o tema, instituído no final do século XIX, de um racismo de Estado encarregado de proteger biologicamente a raça. Mas esse tema é convertido, de certa forma em modo regressivo, de maneira que seja reimplantado, e que funcione, no interior de um discurso profético. O nazismo vai reutilizar toda uma mitologia popular, quase medieval, onde o racismo de Estado reaparece numa paisagem ideológico-mítica muito próxima daquela que sustentou o antigo discurso da luta das raças. O racismo estatal, então, vem acompanhado do tema da luta da raça germânica subjugada, durante um tempo, pelos vencedores provisórios (as potências européias, os eslavos, o Tratado de Versalhes), do tema da volta do herói ou do Führer, do da retomada de uma guerra ancestral e do advento do novo Reich (o império dos últimos dias, que deve garantir o triunfo milenar da raça, mas que é também, de uma forma necessária, a iminência do apocalipse e do último dia). Nietzsche opera uma transformação muito semelhante em alguns pontos: ele também converte o discurso biológico em um discurso profético, enaltecendo por vezes um individualismo heróico, colocando em evidência uma guerra ancestral (pré-histórica), reclamando os direitos de uma "raça" mais forte. Isso tudo permitia uma incorporação, ao menos parcial, das idéias nietzscheanas pela ideologia nazista. Contudo, e é aí que ele se distancia do nazismo e da direita conservadora, Nietzsche não compartilha de um racismo de Estado, condena o nacionalismo, o socialismo nivelador, o *Reich* alemão, a idéia científica de raça pura e a própria crença inquestionável na verdade da ciência. Ao invés de reclamar a defesa estatal da sociedade, em especial da sociedade alemã, ele realiza um complô das exceções, justamente daqueles que eram as vítimas preferenciais deste regime radicalmente normalizador e regulamentador. Por isso mesmo, as idéias nietzscheanas foram por vezes consideradas inaceitáveis por diversos teóricos e ideólogos do *Terceiro Reich*, dando origem a muitas polêmicas no interior do Partido Social Nacionalista.

[184] Cf. Klossowski, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 16: "O complô nietzscheano não é de uma classe, mas sim de um indivíduo isolado (como Sade) que usa os meios de sua própria classe, não apenas contra ela mas também contra as formas existentes de toda a espécie humana". Se lembrarmos que o discurso biológico do qual Nietzsche se serve tem sua origem na burguesia, como constata Foucault (*História da Sexualidade I – A vontade de saber*, pp. 115-123), então a afirmação de Pierre Klossowski faz total sentido no contexto aqui apresentado.

doença e convalescença o caminho que todo o predestinado deve trilhar para uma nova saúde, uma saúde de amanhã e depois de manhã. Seu caminho constitui-se triunfante como o caminho dos mais sadios, dos mais fortes, dos vitoriosos, dos dominadores do tempo[186].

Em uma passagem autobiográfica, lê-se: "Nossa destinação dispõe sobre nós, mesmo quando ainda não a conhecemos; é o futuro que dita a regra ao nosso hoje"[187]. Nietzsche, este incompreendido que nasceu fora de seu tempo, que nasceu póstumo, acredita carregar em si a tarefa que, igual a uma gravidez inconsciente, reinará sobre o destino humano. Nietzsche é este "destino que se fez homem"[188]: não só o destino desse indivíduo particular, mas o destino da humanidade, que se transforma e realiza através do dele. A história de um confunde-se com a do outro. Com isso, a sua autobiografia impõe-se simultaneamente como uma autognose e uma auto-superação do homem; este, tornando-se o que é, vem-a-ser o próprio Nietzsche. Em *Ecce Homo*, por meio de sua "mais corporal, mais involuntária paródia", "começa talvez a grande seriedade, é posto o verdadeiro ponto de interrogação, o destino da alma muda de rumo e a tragédia começa..."[189].

---

[185] Cf. *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §2.
[186] Cf. *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §8.
[187] *Humano, Demasiado Humano I*, Prefácio, §7.
[188] *Ecce Homo*, Por que sou um destino, §2.
[189] *Ecce Homo*, Assim falava Zaratustra, §2.

CONCLUSÃO

Para fazermos justiça a Nietzsche, não o devemos tomar como um doente mental nem o converter em um homem normal ou em um autor-racional; não devemos descartar o que ele disse como manifestações patológicas nem tampouco lhe devolver a voz às custas de uma exposição sistemática de seu pensamento ou de um diagnóstico que ateste sua sanidade no momento em que escreveu suas obras. Devemos, antes, confrontar seus textos autobiográficos com estas interpretações, irrompendo o silêncio a partir da perspectiva que lhes é própria. Situando-se na fronteira dessas alternativas constituídas no nosso modo histórico de ser, Nietzsche não pode ser objetivado por essas verdades nem enquadrado nessas subjetividades às quais lhe procuram reduzir sem que sua transgressão seja escamoteada.

Se tomamos o caminho dos saberes instituídos para apreciar suas idéias, perdemos a novidade que nos é oferecida, domesticando seu pensamento e tornando-o aceitável ao nosso modo de ser. O apaziguamento de sua contestação por meio de uma classificação e ordenação de sua diferença, pela conformação à força de sua excepcionalidade ao conhecimento dado, apenas legitima e reafirma as verdades já estabelecidas sobre nós mesmos. Inversamente, se experimentamos a perspectiva singular proposta em *Ecce Homo* e nos demais escritos autobiográficos, penetramos com olhar afiado no nosso modo de pensar, agir e sentir, vendo-o como que do avesso. As verdades ditadas pelos saberes dominantes já não aparecem como naturais ou como necessidades antropológicas, mas sim como contingências advindas da arbitrariedade das relações humanas. O saberes científicos de médicos e psiquiatras, bem como os filosóficos e políticos de intelectuais e ideólogos, são desconcertados a cada diagnóstico e a cada comentário que proferem. A parcialidade deles vem à tona e as relações de poder que estabelecem são confrontadas e desarranjadas, alterando o campo de forças. Não devemos, portanto, descartar de antemão as leituras

psiquiátricas, ou as demais leituras ideológicas e filosóficas, evitando o confronto com elas – o que só as poderia favorecer –, mas questioná-las a partir desta nova e radical perspectiva, desmascarando e contrapondo-se às veladas relações de poder que veiculam.

Entretanto, o fato de Nietzsche falar de uma outra perspectiva que não aquela da razão e da normalidade não quer dizer que sua enunciação da verdade de si se encontre fora do poder. Foi justamente por submeter-se simultaneamente à exigência médica da confissão e ao imperativo crítico-literário de relacionar seus escritos a si mesmo por intermédio do saber psiquiátrico que Nietzsche pôde constituir sua experiência singular. Se o saber médico o induziu a uma determinada relação de si para consigo (cuidado médico de si), esta relação acabou por ganhar certa autonomia e passou a transformar as relações de si para com os outros e para com a verdade. Como sugere Foucault, é o investimento do poder sobre o corpo que torna os indivíduos conscientes dele, e é então a partir do corpo que se instauram resistências, que se constituem novos contrapoderes[1]. Contudo, se a inserção nesses saberes-poderes permitiu uma oposição inextirpável, porque realizada a partir da mesma formação discursiva, aos mecanismos disciplinar e bio-regulamentador, ela também foi responsável pelas limitações inerentes a essa sua oposição. Por ser incitada e derivar dessa relação normativa com o saber médico, inevitavelmente a preocupação ética nietzscheana foi largamente moldada por ela, carregando consigo diversas marcas. Nietzsche, em sua autocompreensão, continua ligado a uma concepção fisio-psicológica e a muitas conseqüências que ela acarreta. Permanece, por exemplo, atrelando a psique e o comportamento aos instintos, conferindo grande importância à hereditariedade na conformação dos indivíduos, naturalizando a estratificação social, pensando a situação da classe trabalhadora como biologicamente determinada e, em alguns momentos, defendendo até mesmo uma política eugenista às avessas. Mas ainda que pense as condutas como expressões transfiguradas de processos fisiológicos, ao colocar em evidência o caráter relacional, dinâmico e mutante dos instintos e das forças, Nietzsche não essencializa as

[1] Cf. Foucault, M. *Microfísica do Poder*, p. 146: "O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isso conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como conseqüência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que

individualidades e as identidades, colocando-se à margem dos procedimentos subjetivadores. Ao deslocar a razão e a normalidade de seus privilégios de essência e limite da Humanidade, ele despatologiza as diferenças e os desvios. Desassocia, assim, a loucura, ao menos a sua própria, da doença mental. Apesar disto, a loucura e a normalidade, ou, o que pode ser o mesmo, os dois tipos de loucura, a loucura dionisíaca (saudável) e a loucura da vontade (doentia), não deixam de ser compreendidas em termos fisiológicos e vitalistas.

A apreciação naturalista das condutas caracteriza a formação discursiva na qual os discursos autobiográficos de Nietzsche encontram seu lugar, o que acaba determinando uma limitação intransponível à sua contestação. Por outro lado, porém, foi justamente por inserir-se neste discurso biologizante, mais especificamente, em um saber médico-psiquiátrico, que sua contestação pode ser levada a cabo com sucesso. De fato, Nietzsche só pôde ser escutado pelos psiquiatras que se debruçaram sobre *Ecce Homo* por compartilhar com eles o mesmo discurso científico e o mesmo diagnóstico sobre si. Caso contrário, se utilizasse qualquer outro discurso, sua fala seria reduzida com sucesso a sintomas e ele seria silenciado pelo estigma. Ao fazer-se ouvir, ele subverte não só o saber médico-psiquiátrico, mas o próprio saber científico enquanto discurso verdadeiro. Isto por uma série de motivos: primeiro porque ele é o louco que de modo inconcebível conhece sua própria loucura; segundo porque desqualifica a norma e a normalização a partir do próprio discurso médico; terceiro porque confere ao próprio paciente, mais do que isso, ao próprio corpo, o conhecimento que e do que melhor lhe convém para o acréscimo de sua força vital; quarto porque, com isto, rompe a relação de conhecimento e poder caracterizada pela rígida separação entre sujeito e objeto, desmantelando a idéia da ciência como conhecimento objetivo e neutro, como método privilegiado de acesso à "verdade", suspendendo, por fim, a própria concepção tradicional de "verdade". Assim, se Nietzsche não pode ultrapassar inteiramente as limitações desse discurso científico, desse saber médico-psiquiátrico, ele o volta contra si mesmo, solapando suas bases a partir de seus próprios temas e conceitos, tornando-o impossível de se sustentar. O próprio discurso biologizante ou vitalista de Nietzsche fica sem fundamento; seu discurso torna-se uma bufonaria e Nietzsche um medi-cínico (*medi-cynisch*). Como todos os demais saberes, ele é

---

tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado... [...] Na realidade, a impressão de que o poder vacila é falsa, porque ele pode recuar, se deslocar, investir em outros lugares... e a batalha continua".

apenas uma interpretação perspectiva, mas que se reconhece como tal e por isso não pretende ser universal ou sequer comum aos homens ou à maioria deles.

Nietzsche permanece ligado a certas limitações inerentes ao saber médico-psiquiátrico, mas cria as condições para que, a partir de si, seja realizada uma completa ultrapassagem desses limites. Ele prepara o caminho para o surgimento de um novo homem, do além-do-homem, que cria a si mesmo e a sua verdade, constituída a partir de sua própria perspectiva, colocando-se para além de qualquer norma, moral e conhecimento pretensiosamente universais. Mas, com isto, acaba por impor a este novo homem a sua própria imagem, fazendo valer seu querer-poder. Pois Nietzsche é justamente aquele que, levando os valores humanos às sua últimas conseqüências, levando a moral e a veracidade à sua culminância, acabou por subvertê-los e superá-los, superando sua própria humanidade, superando a si mesmo. Se a transvaloração dos valores fez-se carne e gênio nele, ele tornou-se o primeiro desta nova espécie de homem. Nascido póstumo, ele solitariamente procura criar a partir de seu tempo outros semelhantes a si, impondo à humanidade sua auto-superação. É preciso, no entanto, examinar com cuidado do que se trata esse triunfo de Nietzsche sobre a humanidade, ou seja, sobre nós, que se realiza a partir do triunfo dele sobre sua própria humanidade.

Na auto-superação que Nietzsche impõe ao homem através da sua própria, não se trata de se tornar o que ele é, mas de se tornar o que se é. Mesmo se alçando à condição de destino da história universal, mesmo considerando sua constituição fisiológica a saúde de amanhã e de depois de amanhã, Nietzsche não quer impor seu modo particular de ser como uma norma a ser seguida por todos. O *Übermensch* não é um padrão superior a ser alcançado na escala evolucionária-biológica, o qual deve ser estendido para toda a espécie, homogeneizando-a. Não há aqui um novo projeto de normalização, mas uma libertação frente às normas e morais, um desacorrentamento das colunas do dever, abrindo as condições para o experimento consigo mesmo, para uma auto-constituição radical. O "tornar-se o que se é" que Nietzsche impõe aos homens por meio de sua autobiografia não se trata, tampouco, de se tornar aquilo que sempre se foi, de assumir uma identidade profunda desde sempre dada, mas que seria mascarada e reprimida pelo poder e pela moral. Não é, por exemplo no caso de Nietzsche, revelar a loucura como a sua verdade última, como o sujeito oculto que subterraneamente lhe determinava. "Tornar-se o que se é" é fazer

ensaios consigo, é vir-a-ser outros, é aventurar-se na diversidade; mas, por outro lado, é dominar esta vastidão própria, é impor uma ordem ou estilo ao caos interno, é lograr a inteireza sobre sua multiformidade. Daí que o cuidado de si nietzscheano, baseado no amor-próprio (*Selbstsucht*) e no cultivo de si (*Selbstzucht*), constitua-se como uma fórmula para os homens do futuro conquistarem a grandeza, ou seja, "ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto com pleno"[2]. Nietzsche levou este cuidado ao paroxismo, estendendo sua responsabilidade própria a tamanha vastidão que acabou por sucumbir na loucura. Mas, ao atingir sua loucura como o resultado final (e não como o sujeito determinante) de seu cuidado de si, radicalizou sua ultrapassagem da humanidade, pois colocou como possibilidade para o "tornar-se o que se é" que se converta até mesmo em um "tornar-se louco", ou seja, tornar-se a alteridade extrema que está para além dos limites do humano. Com isto, abriu uma infinidade de modos possíveis de ser, libertando o homem de limites, essências e "verdades" para que cada um se constitua conforme lhe convenha.

Nietzsche, ao impor sua superação de si à humanidade, ao impor a ela que se auto-supere através dele, não instituiu a si próprio como um exemplo a ser imitado, mas a ser parodiado. Quando se segue as suas doutrinas, mesmo que seja como um crente, uma paródia já está em curso. Pois ou se permanece em uma posição cristã de devoção e, deste modo, já não é a Nietzsche, mas ao Crucificado, que se presta homenagem; ou, então, quando se adere às suas idéias levando-as às últimas conseqüências, ao vir-a-ser Nietzsche, aquele que o faz torna-se o que é. Não é possível, portanto, ser nietzscheano sem se tornar uma cópia burlesca de Nietzsche.

Talvez seja nesse último sentido que Foucault se auto-intitule nietzscheano. Foucault declara que Nietzsche foi sua experiência (e não influência) fundamental[3], e é bem possível que essa sua experiência possa ser descrita pelas seguintes palavras que ele mesmo escreveu, quando analisou as resistências ao biopoder normalizador:

> "E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. Desde o século passado, as grandes lutas que põem em questão o sistema geral de poder já não se fazem em nome de um retorno aos antigos direitos, [...] o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de virtualidades, a

[2] *Para além de bem e mal*, §212.
[3] Cf. Foucault, M. "O retorno da moral". In: Escobar, C. H. (org.) Escobar, C. H. (org.) *Michel Foucault (1926-1984) – O Dossier: últimas entrevistas.*, pp. 134-135.

> plenitude do possível. [...] a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direitos. O 'direito' à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o 'direito', acima de todas as opressões ou 'alienações', de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser [...]"[4].

Tendo sido esta a sua experiência fundamental, Foucault só pôde "encontrar o que se é e tudo o que se pode ser", só pôde "tornar-se o que se é". Daí a sua estratégia de resistência política aos modos modernos de assujeitamento, conforme Deleuze a resumiu:

> "A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose"[5].

Por fim, buscamos fazer dessa experiência também a nossa. Quando lemos Nietzsche a partir de Foucault, quando o tomamos como uma vida paralela e redescobrimos seus rastros instantâneos e fulgurantes, iluminamos através do seu clarão o caráter contingente e arbitrário do nosso modo histórico de ser, contornando a evidência familiar daquilo que somos hoje. Partindo dessa revelação histórica, somos levados a realizar indefinidamente experimentos com nós mesmos, a realizar uma prova histórico-prática dos limites que podemos ultrapassar. Por meio de nossa pesquisa, portanto, reavivamos aquele *ethos* filosófico compartilhado e descrito por Foucault, o qual ele julgou encontrar em Nietzsche e em toda aquela tradição filosófica por ele denominada ontologia da atualidade[6].

Por isso não nos é permitido ler *Ecce Homo* como se lê tradicionalmente as autobiografias comuns, nem tampouco é possível pensá-lo como mais uma confissão qualquer, induzida pelo poder médico-psiquiátrico. Sendo o rastro de uma vida paralela, sua leitura incita-nos a "uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica onde a crítica ao que somos é simultaneamente uma análise histórica dos limites que se nos impõem e um experimento que torna possível ultrapassá-los"[7]. Nesta nova forma de nos relacionar com

---

[4] Foucault, M. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, p. 136.
[5] Deleuze, G. "As dobras do lado de dentro do pensamento". In *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p.113.
[6] Cf. Foucault, M. "Qué es la ilustración? (Was ist Aufklärung?)". In: Sociologica. México: Universidad Autonoma Metropolitana, ano 3, n. 7-8, maio-dezembro 1988 e "O que é o Iluminismo?". In: Escobar, C. H. (org.) *Michel Foucault (1926-1984) – O Dossier: últimas entrevistas*.
[7] Foucault, M. "Qué es la ilustración? (Was ist Aufklärung)", p. 304.

os escritos de Nietzsche, na qual buscamos recuperar sua filosofia, não tanto para a história da filosofia, mas sobretudo para as nossas vidas, talvez estejamos cumprindo a própria indicação de leitura que ele insistentemente nos ofereceu. Talvez o estejamos lendo tal como ele leu a Schopenhauer, ou seja, não como um conjunto fixo de dogmas, mas como um educador que, através de seu exemplo, prepara o caminho para nós mesmos. Afinal de contas, o leitor/interlocutor tão almejado por Nietzsche não é apenas aquele que rumina lentamente os seus textos, mas também o que se extravia em seus enigmas e que leva corajosamente adiante as hipóteses ali aventuradas, fazendo ensaios consigo mesmo. É aquele que vive no mais íntimo as experiências relatadas e que, tornando-se o que Nietzsche é, acaba reencontrando a si mesmo.

É possível que esse seja o único sentido em que se possa de fato conhecer *Ecce Homo*. Se só é possível compreender aquilo a que se tem acesso por vivência, então, para se compreender um texto autobiográfico como o de Nietzsche, é preciso tornar-se ele próprio. É preciso fazer da sua autobiografia a nossa, da história do seu vir-a-ser e do seu cuidado de si os nossos. Daí também a curiosa impessoalidade do subtítulo, colocado em um escrito autobiográfico. Pois a fórmula "Como tornar-se o que se é" (*Wie man wird, was man ist*), com toda a impessoalidade conferida pelo pronome impessoal alemão *man*, não diz respeito somente a Nietzsche, que, no efetivar-se de suas forças, prescindindo do Eu-sujeito, tornou-se o que era, cumprindo a fatalidade de um destino já previamente determinado (conforme se deduz da doutrina do eterno retorno do mesmo). O subtítulo da autobiografia diz respeito também a todos aqueles de nós que puderem fazer dela a sua própria. Por isso sua impessoalidade: a autobiografia de Nietzsche é a de todos nós, ao menos quando nos auto-superamos através dela, vindo a ser ele próprio, vindo a ser nós mesmos. Qualquer um que tiver coragem e for feito para isso pode dizer *Ecce Homo*, pode ocupar o lugar, simultaneamente extremamente pessoal e extremamente impessoal, desse texto autobiográfico; pode romper consigo mesmo, com sua "individualidade" e "identidade", para então tornar-se, por meio de Nietzsche, mais singular, mais próprio de si. Apenas depois que o tivermos feito, poderemos efetivamente compreender esta autobiografia, e

compreendê-la por ser e como sendo a nossa própria. Quando isto acontecer, os homens do futuro que Nietzsche tanto esperou começarão a surgir e sua solidão a se dizimar[8].

Nessa dissertação não foi realizado o conhecimento de Nietzsche ou sequer o de seus textos autobiográficos. De fato, nosso trabalho apenas se apresenta como uma ponte para tal empreendimento, ao mesmo tempo que se coloca como uma arma na luta cotidiana que os sujeitos concretos travam contra as formas de subjetivação e submissão. Pois somente a partir de um efetivo experimento consigo mesmo, somente depois de se tornar o que se é, é que se pode constituir tal (auto-) conhecimento. E então poderemos dizer, parodiando esse título, o qual já é em si uma paródia, as seguintes palavras, como sendo as nossas:

> "*Ecce Homo. Wie man wird, was man ist.*
> *Von Friedrich Nietzsche (Von wir selbst)*".
> *Incipit tragoedia, incipit parodia*[9].

[8] Para rompermos a solidão de Nietzsche, portanto, não devemos proceder com compaixão e amor ao próximo, mas com amor-próprio e cultivo de si, de modo a tornarmo-nos seus semelhantes e assim fazermo-nos dignos de sua amizade, ainda que esta se dê como num breve encontro, como uma festa entre duas naus que se cruzam rapidamente no mar do infinito.

[9] Cf. *A Gaia Ciência*, Prefácio, §1: "*Incipit tragoedia* [A tragédia começa] – diz o final desse livro perigosamente inofensivo: tenham cautela! Algo sobremaneira mau e malvado se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida..."

BIBLIOGRAFIA

a) Textos de *Nietzsche* e seus comentadores:

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1997.

ARRUDA, Elso. *Patografia de Friedrich Wilhelm Nietzsche (estudo ontológico-fenomenológico)*. Rio de Janeiro: Fundação Universitária José Bonifácio, 1985.

ASCHHEIM, Steven. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990.* Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994.

BRUNI, J. C. "O Tempo da Cultura em Nietzsche". In*: Ciência e Cultura, Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.* Ano 54, n. 2, Out./Nov./Dez. de 2002, pp. 33-35.

BURNETT, Henry. "Humano, demasiado humano, livro 1 – Nice, primavera de 1886". In: *Cadernos Nietzsche*, n.8, 2000. São Paulo, Discurso Editorial, pp. 55-88.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche.* Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000.

CRAGNOLINI, Monica. "De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana". In CRAGNOLINI, M. e KAMINSKY, G. *Nietzsche actual e inactual*, vol. II. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, 1996.

_____."Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su 'yo' y sus escritos". Ponencia al *III Simpósio Assim Falou Nietzsche: Para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro, 22-25 de agosto de 2000 (publicado no site http://www.nietzscheana.com.ar/cuerpo-escritura.htm).

_____. "Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philía* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*". In *Perspectivas Nietzscheanas*. Ano VII, n. 5-6, outubro de 1998, pp. 87-106.

_____. "Identidad, enfermedad y lenguage en Nietzsche: la máscara de la locura". Ponencia al *XVI Congreso Argentino de Psiquiatría* e al *Simposium Nacional Corporalidad y Fenomenología*, Mar del Plata, 30 de março – 1 de abril de 2000 (publicado no site http://www.nietzscheana.com.ar/identidad_enfermedad.htm).

_____. "La constitución de la 'identidad' en el pensamiento nietzscheano: sí mismo y máscara. El 'caso Nietzsche' en los inicios del psicoanálises". In *Revista de la Universidad de Morón*, Morón, Año 4, Nro. 5, abril de 1999, pp. 13-21.

_____. "Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura". In *Confines*, n. 3, Buenos Aires, outubro de 1996.

_____. "Nombre e identidad: filosofar en nombre própio". Ponencia al *X Congreso Nacional de Filosofía*, Huerta Grande, novembro de 1999 (publicado no site http://www.nietzscheana.com.ar/nombre_e_identidad.htm).

_____. "Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad". In *Escritos de Filosofía*, n. 33-34, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, pp. 109-119.

DELAY, Jean. *Aspects de la psychiatrie moderne*. Paris: PUF, 1956 (em especial pp. 82-97).

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés, s/ data.

DERRIDA, Jacques. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.

_____. *Otobiographies – l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Éditions Galilée, 1984.

_____. "Nietzsche: Políticas del nombre própio". In: *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1984.

FERRAZ, M. C. F. *Nietzsche: o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FERRY, Luc. "O momento nietzscheano: o sujeito cindido e o advento da estética contemporânea". In: *Homo Aestheticus – a invenção do gosto na era democrática*. São Paulo: Ensaio, s/ data, pp. 209-266.

FINK, Eugen. *La Filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

FONSECA, Thelma S. M. L. Nietzsche a auto-superação da crítica. Tese de doutorado apresentada ao departamento de filosofia da FFLCH/USP, São Paulo, 2000.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre* Ecce Homo. São Paulo: Discurso Editorial, Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2004.

FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx - Theatrum Philosoficum*. Porto: Edições Rês, 1975.

_____. *A verdade e as formas jurídicas.* Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.

FREY, Herbert. "Un panorama de cien años de interpretación filosófica de Nietzsche". In _____. (ed.). *La muerte de Dios y el fin de la metafísica. Simposio sobre Nietzsche.* México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM y Universidad de Artes Aplicas de Viena, 1997.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral.* Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

GILMAN, Sander. "O caso Nietzsche ou o que torna perigosas filosofias perigosas". (este texto ainda inédito foi gentilmente cedido por seu tradutor, Prof. Dr. Richard Miskolci).

_____. (org.) *Nietzsche in the words of his contemporaneous.*

_____. "Nietzsche's reading on the dionysian: from Nietzsche's library". In: *Nietzsche Studien*, n. 6 (1977). Berlim: Walter de Gruyter & Co., pp. 292-294.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O Zaratustra de Nietzsche.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

HEIDEGGER, Martin. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". In: *Caminos de bosque.* Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, 1996, pp. 190-240.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche.* Madrid: Alianza Universidad, 1987, 4v.

JARA, José. *Nietzsche, un pensador póstumo – el cuerpo como centro de gravedad.* Valparaíso: Anthropos, s/d.

JUNG, C. G. *Psicologia do insconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1983 (em especial pp. 22-32).

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LANDSBERG, P. L. "Tentativa de interpretação da doença mental de Nietzsche". In _____. *O Sentido da Ação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

LEBRUN, Gérard. "Por que ler Nietzsche hoje?". In: *Passeios ao léu.* São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 32-40.

_____. "Quem é Dioniso?" In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte: UFMG, vol. XXVI, n.74-75, 1985, pp. 39-66.

LONG, Thomas A. "Nietzsche's Philosophy of Medicine". In *Nietzsche Studien*, n. 19, 1990, Berlim, Walter de Gruyter & Co., pp. 112-128.

LUKÁCS, G. "Nietzsche, fundador del irracionalismo del período imperialista". In _____. *El asalto a la razón – La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959, pp. 249-323.

MACHADO, Roberto. "Deus, homem, super-homem". In *Revista Kriterion*, Belo horizonte, n. 89, julho de 1994, pp. 21-32.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche.* São Paulo: Editora Unijuí, 2000.

_____. *Nietzsche: a transvaloração dos valores.* São Paulo: Editora Moderna, 1993.

_____. *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. "Silêncio, solidão". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 9, 2000. São Paulo, Discurso Editorial, pp. 79-105.

MELÉNDEZ, Germán. "Homem e estilo em Nietzsche". In *Cadernos Nietzsche*, n. 11, 2001. São Paulo, Discurso Editorial, pp. 13-39.

MENDONÇA, Alexandre. "*Ecce Homo*: um livro quase homem". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 4, 1998. São Paulo, Discurso Editorial.

MISKOLCI, Richard. "Nietzsche e Wilde – Fragmentos sobre a subversão dos valores". In: *Itinerários.* UNESP/Araraquara, Pós-graduação em Estudos Literários, 1997.

_____. "A loucura de Nietzsche e sua filosofia". (este texto ainda inédito foi gentilmente cedido pelo autor).

MONTINARI, Mazzino. "Equívocos marxistas". In *Cadernos Nietzsche*, n. 12, 2002. São Paulo, Discurso Editorial, pp. 33-52.

_____. "Interpretações nazistas". In *Cadernos Nietzsche*, n. 7, 1999. São Paulo, Discurso Editorial, pp. 55-77.

_____."Nietzsche". In: *Los hombres de la historia.* CEAL, 1978.

MOREY, Miguel. "Nietzsche, el malentendido". Prólogo a FRENZEL, Ivo. *Nietzsche.* Barcelona: Salvat, 1985.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.* São Paulo: Editora Annablume, 1997.

_____. "*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6, São Paulo, 1999.

_____. "O Desafio Nietzsche". In *Discurso*, n. 21, São Paulo, 1993, pp. 7-29.

NIETZSCHE, Friedrich. *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud 1856-1869.* Madrid: Valdemar, 1997.

_____. *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é.* (Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es.* (Tradução, notas e prefácio de Adrés Sánchez Pascual) Madrid: Alianza Editorial, 1984

_____. *Nietzsche - Obras Incompletas.* (Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho). São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ouvres Philosophiques Complètes*. Paris: Gallimard, 1977 (Organizada por Colli e Montinari).

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe.* Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15v. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1975/1984. 8v. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

Nietzsche hoje? Seleção e apresentação de Scarlett Marton. São Paulo: Brasiliense, 1985.

NOLTE, Ernst. "El nietzscheanismo hasta 1914". In: _____. *Nietzsche y el nietzscheanismo.* Madrid: Alianza Universidad, 1995.

ONATE, Marcos A. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche – ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica.* São Paulo: Unijuí, 2000.

PENNA, José Osvaldo de M. *Nietzsche a Loucura*. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2003.

PODACH, E. F. *L'effondrement de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1931.

RIBAS, J. Carvalhal. "Quando um psiquiatra lê Nietzsche". Separata dos *Arquivos da Polícia Civil de São Paulo*, vol. XIII, 1° semestre de 1947, pp. 255-288.

SCHRIFT, Alan D. "As disputas de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 7, 1999. São Paulo, Discurso Editorial, pp. 3-26.

SILVA JÚNIOR, Ivo. *Nietzsche e o fim da democracia – uma reviravolta conceptual.* Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de filosofia da FFLCH/USP, São Paulo, 2000.

b) textos de *Michel Foucault* e seus comentadores:

ADORNO, Sérgio. "Dor e sofrimento, presenças ou ausências na obra de Michel Foucault?" In: *Cadernos da F.F.C.: Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento.* Marília, V.9, n.1, 2000.

_____. "O direito na política moderna". In: *Cult – Revista Brasileira de Cultura*, n. 81, São Paulo, junho de 2004.

ANDRADE, D. P. "Vidas Paralelas: Michel Foucault e as autobiografias de Pierre Rivière e Herculine Barbin". (Texto inédito).

BRUNI, J. C. "Foucault: O silêncio dos sujeitos". In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, V.1, n.1, 1° semestre de 1989.

DAVIDSON, Arnold I. "Arqueología, genealogía, ética". In: HOY, D. C. *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.

DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica).* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ESCOBAR, C. H. (org.) *Michel Foucault (1926-1984) – O Dossier: últimas entrevistas.* Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

FOUCAULT, M. *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1992.

_____. *História da Loucura.* São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *A ordem do discurso.* São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Nietzsche, Freud, Marx – Theatrum Philosoficum*. Porto: Edições Rês, 1975.

_____. *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

_____. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão,,, - um caso de parricídio do século XIX, apresentado por Michel Foucault.* Rio de Janeiro: Graal, 1977.

_____.*Os Anormais – curso no Collège de France 1974-1975.* São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Vigiar e Punir.* Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Em defesa da sociedade –curso no Collège de France 1975-1976.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.* São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Dits et Écrits.* Paris: Gallimard, 1994 (4 vol.).

_____. *Ditos e Escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *História da Sexualidade I – A vontade de saber.* Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *História da Sexualidade II – O uso dos prazeres.* Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

_____. "O Sujeito e o Poder". In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica).* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. "Sobre a genealogia da ética – entrevista a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow". In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica).* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. "Qué es la ilustración? (Was ist Aufklärung?)". In: Sociologica. México: Universidad Autonoma Metropolitana, ano 3, n. 7-8, maio-dezembro 1988.

_____. *O Nascimento da Clínica.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

_____. *A verdade e as formas jurídicas.* Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. *A Arqueologia do Saber.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. "O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung)". In: *Cadernos da F.F.C.: Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento.* Marília, V.9, n.1, 2000.

_____. "Verdade e Subjetividade (Howison Lectures)". In *Foucault: Uma Analítica da Experiência* – número especial da *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 19, Lisboa, Ed. Cosmos, 1993.

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard. "Sexualidad y soledad". In ABRAHAM, T. *Foucault y la ética.* Buenos Aires: Letra Buena, 1992.

JAY, Martin. "En el imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX". In: HOY, D. C. *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988, pp. 193-123.

LEBRUN, Gérard. "O Microscópio de Foucault". In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MISKOLCI, Richard. "A Vida como Obra de Arte – Foucault, Wild e a estética da existência". Texto inédito apresentado no Seminário Michel Foucault, promovido pela UNESP/Araraquara entre 10-12 de agosto de 2004.

MOREY, M. *Tecnologías del yo, y otros textos afines*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1990.

PAIVA, Antonio C. S. *Sujeito e laço social: a produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PRADO FILHO, Kléber. *Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault.* Tese de doutorado apresentada ao departamento de sociologia da FFLCH/USP, São Paulo, 1998.

RIBEIRO, Renato Janine (org.). "Dossiê: O efeito Foucault". In: *Cult – Revista Brasileira de Cultura*, n. 81, São Paulo, junho de 2004.

c) textos de autores diversos

ARENDT, Hannah. *A condição humana.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I - Magia e Técnica, Arte e Política*. Brasiliense: São Paulo, 1996.

_____. *Obras Escolhidas III – Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRUNI, J. C. "Há uma crise nas ciências sociais?" In: MARQUES NETO, J. L. e LAHJERTA, M. (orgs.) *O pensamento em crise e as artimanhas do poder.* São Paulo: UNESP, 1988.

CHAUÍ, Marilena. "Glossário de termos gregos". In: *Introdução à história da filosofia.*

FRAYZE-PEREIRA, João A. *O que é a loucura*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985.

IASI, M. L. *O Dilema de Hamlet – uma reflexão sobre consciência e consciência de classe na Sociologia Clássica.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia da FFLCH/USP, São Paulo, 1999.

MISKOLCI, Richard. *Corpo e Sociedade.* Mini-curso da Semana de Ciências Sociais da UNESP/Araraquara, apresentado em 16 e 17 de setembro de 2003 (Texto inédito).

_____. "O Jovem Törless – um romance de normalização". In: *Nas Trilhas da Pesquisa.* UNESP/Araraquara, Pós-graduação em Sociologia, 1994, p. 71-90.

_____. "Reflexões sobre Normalidade e Desvio Social". In: *Estudos de Sociologia.* Araraquara. Depto. De Sociologia/Pós-graduação em Sociologia, v. 13-14, 2002-2003.

_____. *Thomas Mann, o Artista Mestiço.* São Paulo: Annablume Editora, 2003.

NAFFAH NETO, Alfredo. "O Estigma da Loucura e a Perda da Autonomia". (texto publicado na internet).

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* São Paulo: Pioneira, 1997.

YALOM, Irvin D. *Quando Nietzsche chorou.* Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.