

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Do pulsional ao social: Nietzsche e as origens da genealogia**

Lara Pimentel Figueira Anastacio

(Versão corrigida)

**São Paulo  
2023**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Do pulsional ao social: Nietzsche e as origens da genealogia**

Lara Pimentel Figueira Anastacio

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta

**São Paulo  
2023**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação

A534p Anastacio, Lara Pimentel Figueira  
Do pulsional ao social: Nietzsche e as origens da genealogia / Lara Pimentel Figueira Anastacio; orientador Pedro Paulo Pimenta - São Paulo, 2023. 316 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Friedrich Nietzsche . 2. Ascetismo .  
3. Genealogia . 4. Fisiologia . 5. Biologia  
. I. Pimenta, Pedro Paulo, orient. II.  
Título.

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

## Agradecimentos

Esta tese foi escrita ao longo de um período crítico para a pesquisa científica brasileira. Sem o apoio de nossa estrutura universitária, de família e amigos, cada um a seu modo e importância, as páginas a seguir não existiriam.

Agradeço ao meu orientador, Pedro Paulo Pimenta, pela confiança que sempre demonstrou por minha pesquisa nesses quase dez anos de orientação, entre mestrado e doutorado. Expresso meu reconhecimento ao seu trabalho intelectual, marcado pela erudição, prudência e argúcia interpretativa, e à liberdade que me foi dada na confecção desta tese, que é fruto de sua constante interlocução.

Também registro meu agradecimento ao Professor Andreas Urs Sommer, da Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, pela gentileza com que me recebeu no estágio doutoral, integrando-me ao seu grupo de estudos e dando-me a oportunidade de acompanhar seu excepcional trabalho frente ao *Nietzsche-Kommentar*.

Não posso deixar de reconhecer que alguns dos percursos da tese são tributários dos preciosos comentários feitos pelos professores Eduardo Brandão e Fernando Costa Mattos na ocasião da qualificação de doutorado.

Agradeço aos docentes do departamento de Filosofia da USP cujos cursos pude acompanhar nesses anos de formação e ao pessoal da secretaria, sempre pacientes em ajudar com formalidades institucionais.

A pesquisa em Filosofia é um trabalho solitário e, portanto, as trocas dos grupos de estudos são imprescindíveis para não nos adequarmos a posições conformadas. Sou grata aos colegas do grupo de seminários sobre a Filosofia das Luzes e seus desdobramentos, organizado por Pedro Pimenta e Isabel Fragelli: essa tese não deixa de ser fruto de hipóteses que me foram apresentadas nesse trabalho coletivo, remetendo ao longínquo ano de 2015, quando me surpreendi com as correlações possíveis entre fisiologia e economia. Também agradeço ao grupo de pesquisa em psicanálise orientado por Izabel Alessi, e a todos que passaram pelo grupo de leitura heterodoxo da *Crítica da Razão Prática*, especialmente ao seu núcleo de resistentes, Pedro Nagem, Régis Alves e Giovanni Sarto.

Este trabalho é também dedicado a amigos que tornam o convívio acadêmico tão agradável: à Isabel Fragelli e à Celi Hirata, pelas trocas filosóficas e pela amizade compartilhada durante esses anos, ao Lourenço Fernandes, com quem divido importantes jornadas na filosofia, e a todos aqueles com quem convivi e que tanto contribuíram para

este trabalho, como Mario Marino, Beatriz Carvalho, Amaral Rodrigues, Mariana Rincon (e ao nosso curso de verão sobre filosofia alemã), Thiago Vargas, Julia Marchevsky, Sacha Kontic, Ciro Lourenço, Pedro Galé, entre tantas companhias que, entre um café e outro, ajudaram, de algum modo, para que essa tese viesse à tona.

Também gostaria de dedicar esta tese a amigos com quem divido minha vida: ao Nilton Melo e à nossa história de amizade à primeira vista, ao Pedro Guerra, amigo cuja paixão ao trabalho e à arte do convívio humano tanto me inspiram, e à Rose Gund, com quem tenho diálogos prolíferos e que me recebeu gentilmente em Paris enquanto estava em estágio doutoral.

Por fim, é incomensurável a importância da minha família não apenas para que esse trabalho fosse possível, mas por toda formação que tive o privilégio de receber. Agradeço ao meu irmão Vinicius, que me deu, neste ano, um sobrinho que logo conhecerei. E à minha tia Araci, pelo grande carinho de sempre.

Esses longos anos de trabalho, que atravessaram uma pandemia e seus desdobramentos, sustentaram-se graças ao amor e apoio dos meus pais, Beatriz e Pedro Luiz. Essa tese de doutorado é dedicada aos dois.

A pesquisa de doutorado contou com o financiamento da CAPES e do DAAD, que me concedeu uma bolsa de estudos para estágio na Alemanha. Registro meu agradecimento a ambas as instituições.

ANASTACIO. L. P. F. Do pulsional ao social: Nietzsche e as origens da genealogia. 2023. 316f. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

### **Resumo**

A tese pretende reconstruir alguns dos caminhos que conduziram Nietzsche até sua hipótese genealógica sobre as origens da moral europeia, cujos vestígios remetem às práticas ascéticas da “renúncia de si”. O problema do ascetismo como fundamento da moral conduz, invariavelmente, à metafísica da Vontade de Schopenhauer e às pontes estabelecidas por ele entre filosofia moral e teoria do conhecimento, em um diálogo rigoroso com a Fisiologia e a Anatomia Comparada. O retorno a Schopenhauer permite-nos compará-lo com a filosofia de Nietzsche e de seu uso estratégico do conhecimento científico, evidenciando as diferenças em relação aos pressupostos que sustentam o modelo fisiológico estabelecido por ele a partir da década de 1880. Por essa via, buscamos mostrar também como Nietzsche extrai seu conceito de experiência da Fisiologia originada da Medicina Experimental e na crítica à teleologia que percorre uma linhagem da Biologia. Assim, o contato com essas ciências permitiu a Nietzsche conceber uma crítica extramoral dos valores humanos, possibilitando também que uma origem histórica do ascetismo seja identificada por meio de um método histórico-pulsional, que critica tanto a conservação de si quanto a conservação da espécie como princípios de inteligibilidade de organização da vida. Na segunda parte, a tese se ocupa de alguns desdobramentos dessas hipóteses, especialmente em *Além de bem e mal* e *Para uma genealogia da moral*, obras que expõem a realização de um trajeto que culmina em um método que consegue extrair parentescos entre conceitos filosóficos, propondo também um novo modo de investigação que relaciona tanto indivíduo e sociedade quanto a filosofia e as peculiaridades de sua história.

**Palavras-Chave: Friedrich Nietzsche – Ascetismo – Genealogia – Fisiologia – Biologia**

ANASTACIO. L. P. F. From drives to society. Nietzsche and the origins of genealogy. 2023. 316f. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

### **Abstract**

This work exposes some of Nietzsche's genealogical hypotheses about the origins of European morality and the ascetic practices of “renunciation of self”. The problem of asceticism as the foundation of morality leads to Schopenhauer's metaphysics of the Will, and the relationship between moral philosophy and theory of knowledge, which was based on a certain tradition of physiology and comparative anatomy. Returning to Schopenhauer allows us to compare him with Nietzsche's philosophy and his strategic use of scientific knowledge, highlighting the differences between them in relation to their physiological models. This is important to show how Nietzsche draws his concept of experience from physiology from experimental medicine and from the critique of teleology of biology: the contact and incorporation of new scientific principles allowed Nietzsche to conceive an extra-moral critique of human values, and the historical origin of asceticism is identified by him through a historical-drive method, which criticizes both self-preservation and the conservation of the species as principles of intelligibility of life organization. In the second part, the thesis deals with some developments of these hypotheses, especially in *Beyond Good and Evil* and *On the Genealogy of Morality*, works that expose a method that manages to extract kinships between philosophical concepts, also proposing an investigation that relates individual and society as well as philosophy and its history.

**Keywords: Friedrich Nietzsche – Asceticism – Biology – Physiology – Genealogy**

## ABREVIACÕES, CITAÇÕES E TRADUÇÕES

A pesquisa dedicada a Friedrich Nietzsche deve observar especial atenção ao trabalho dos editores, que adequam, na medida do possível, as publicações das anotações póstumas e da obra publicada à disposição dos textos como pensada originalmente pelo autor, evitando, assim, inadequações e interpretações amparadas em equívocos editoriais.

Neste trabalho citamos as traduções de Nietzsche feitas por Paulo César de Souza. Eventuais menções a outras traduções, entre outros comentários, encontram-se nas notas de rodapé. Os fragmentos póstumos de Nietzsche e citações de outros autores com referência bibliográfica na língua original possuem tradução de nossa responsabilidade.

Na tradução dos fragmentos póstumos, consultamos o *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), também em sua edição digital, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* – eKGWB (disponibilizado em [www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org), última consulta em junho de 2023), para adequar os textos às últimas correções das transcrições identificadas pelos editores responsáveis.

### Abreviações das obras de Nietzsche

- KSA *Sämtliche Werke: Kritische Sturenausgabe in 15 Bänden.* Obras de Nietzsche em 15 volumes, editadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari.
- KSB *Sämtliche Briefe: Kritische Sturenausgabe in 8 Bänden.* Cartas de Nietzsche em 8 volumes, editadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari.
- HH I *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres (vol. 1) (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister).* 1878 (2ª ed. 1886, publicada com acréscimo do prólogo e de uma segunda parte).
- A *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais (Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile).* 1881 (2ª ed., 1887, publicada com acréscimo do prólogo).
- GC *A gaia ciência (Die fröhliche Wissenschaft).* 1882 (2ª ed., de 1887, publicada com acréscimo do prólogo e do Livro V).
- ZA *Assim falava Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém. (Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen).* Publicado, de maneira



privada, entre 1883 e 1885. Na publicação definitiva, Nietzsche exclui a quarta parte.

- ABM *Além de bem e mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro. (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft)*. 1886.
- GM *Para uma genealogia da moral, uma polêmica. (Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift)*. 1887.
- CW *O caso Wagner. Um problema para músicos. (Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem)*. 1888.
- CI *Crepúsculo dos Ídolos ou Como filosofar com o martelo (Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt)*. 1888.
- AC *O Anticristo (Der Antichrist)*. Escrito em 1888.
- EH *Ecce Homo (Ecce Homo. Wie man wird, was man ist)*. Escrito em 1888.
- FP *Fragmentos Póstumos (Nachlass)*. A numeração das anotações segue o padrão indicado nas edições KSA e KGW. Também citamos o ano em que o fragmento foi escrito.

#### **Abreviaturas de outros autores**

- O mundo* *O Mundo como Vontade e como Representação (Die Welt als Wille und Vorstellung)*, tomos I e II, de Arthur Schopenhauer. Respectivamente, 1818 e 1844.
- Natureza* *Sobre a Vontade na Natureza (Über den Wille in der Natur)*, de Arthur Schopenhauer. 1836.
- Fundamento* *Sobre o Fundamento da Moral (Presschrift über die Grundlage der Moral)*, de Arthur Schopenhauer. 1841.
- Parerga II* *Sobre a ética, capítulos 8 a 15 de Parerga e Paralipomena*, tomo II (*Parerga und Paralipomena*), de Arthur Schopenhauer. 1851.
- Introdução* *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, de Claude Bernard. 1865.
- Ética* *The Data of Ethics*, de Herbert Spencer. 1879.
- Origem* *A origem das espécies (On the origin of species)*, de Charles Darwin. 1859.

*Afinal sempre somos recompensados pela nossa boa vontade, nossa paciência, equidade, ternura para com que é estranho, na medida em que a estranheza tira lentamente o véu e se apresenta como uma nova e indizível beleza: – é a sua gratidão por nossa hospitalidade.*

(Nietzsche, §334, *A gaia ciência*)

*O ponto de partida é que considero o homem um animal manejador, cuja atividade consiste em vincular e separar. Com isso, ele perde seu sentimento orgânico do próprio Eu, já que a mão lhe permite pegar as coisas reais, às quais, por serem anorgânicas, falta um aparato nervoso, mas que mesmo assim ampliam inorganicamente seu Eu. Essa é a tragédia do ser humano, que, ao manipular as coisas, amplia-se para além de sua extensão orgânica.*

(Aby Warburg, *Histórias de fantasma para gente grande*)

*And they call for the three great stimulants*

*Of the exhausted ones*

*Artifice brutality and innocence*

(Joni Mitchell, “The Three Great Stimulants”, *Dog eat dog*)

## SUMÁRIO

Introdução.....13

### **Primeira parte: A inteligibilidade da conservação e as “correntes morais” europeias**

Prólogo: A moralidade como metafísica e como história-pulsional.....25

#### **Capítulo 1: Fundamentação da moral em Schopenhauer**

1.1. A fisiologia da compaixão.....36

1.1.1. Orgânico e animal, Vontade e representação..... 43

1.2. Vontade entre a conservação de si e da espécie..... 53

1.2.1. Anatomia Comparada e tipologia do ascetismo..... 63

#### **Capítulo 2: *Aurora* e um novo lugar para o indivíduo**

2.1. Signos e indemonstrabilidade da moral..... 81

2.1.1. Figuratividade e a visão do sofredor..... 88

2.1.2. Desmistificação da compaixão..... 99

2.2. A ficção do objeto de desejo..... 104

2.2.1. A gramática da metafísica da Vontade..... 112

2.3. Hábito e as inversões dos impulsos sociais..... 122

#### **Capítulo 3: A interpretação da conservação de si**

3.1. Claude Bernard e a Fisiologia, ciência da interpretação.....139

3.1.1. A medicina entre a observação e a experimentação.....149

3.1.2. “A consciência é supérflua” .....155

3.2. O patológico em *Aurora* e *A gaia ciência*.....164

#### **Capítulo 4: A interpretação da conservação da espécie**

4.1. Egoísmo e altruísmo: Nietzsche face ao evolucionismo social.....176

4.2. O prazer na crueldade e a moralidade dos costumes (*Sittlichkeit*) .....185

4.3. Herbert Spencer e o *consensus vitalis*.....192

4.3.1. A finalidade da conservação da espécie em *A gaia ciência*.....202

4.3.2. Genealogia da função social.....209

4.3.3. Riso e criação de sentido.....	213
---------------------------------------	-----

## **Segunda Parte: Genealogia e a história da economia dos impulsos**

Prólogo: As fronteiras de um método híbrido.....	220
--	-----

### **Capítulo 5: O parentesco dos conceitos**

5.1. Desinteresse e a fisiologia da negação.....	226
5.1.1. O idealismo do sacerdote ascético.....	232
5.2. Genealogia de Darwin e a tipologia da história natural da moral.....	241
5.2.1 População e variedade, condições genealógicas.....	251

### **Capítulo 6: Do pulsional ao social**

6.1. Estrutura social ( <i>Gesellschaftsbau</i> ) e ressentimento.....	264
6.1.1. O claro e distinto como alheio.....	276
6.2. Resposta à pergunta “O que é o alemão?” .....	280
6.2.1. Abundância e empobrecimento de vida.....	283
6.2.2. A querela do luxo e seus impulsos.....	286
6.2.3. Inversões do pensamento alemão.....	293

Considerações finais.....	302
---------------------------	-----

Bibliografia.....	307
-------------------	-----

## Introdução

Uma renovação do pensamento, que se refletiu no estilo de Nietzsche, deu-se ao longo da vida itinerante que levou após a ruptura com Wagner e seu circuito artístico, quando escolhe passar o inverno nas praias e nas colinas genovesas como contrapeso litorâneo aos picos de Alta Engadina, na Suíça, onde refugiava-se no verão: “Solidão e severidade contra nós mesmos diante de nossa própria cadeira de juiz (*Richterstuhl*) (...) Gênova parece ser o lugar certo (...) aqui tenho agitação, tranquilidade, trilhas nas montanhas e o que é mais belo do que sonhava, o Campo Santo.” (Carta a Heinrich Köselitz [Peter Gast] de 24 de novembro de 1880, KSB 6). Nietzsche vivia com poucos recursos e lentamente se recuperara das crises de saúde que o levaram a se afastar definitivamente da docência na Universidade da Basileia em 1879. Seus livros *Aurora* e *A gaia ciência* estão associados à rotina de viagens que vivia: são livros ricos em descrições sensíveis em geral, que refletem um trabalho intelectual que também se dava na atenta observação de si mesmo e das paisagens com as quais conviveu. Um exercício que essas obras oferecem a seus leitores consiste em tentar apreender uma relação entre o conceito de experiência que ele extraiu de suas “vivências” (*Erlebnisse*), transformando-as em “uma questão de consciência para o conhecimento” (*Gewissenssache der Erkenntnis*) (GC, §319, KSA 3), e o que ele metaforizou em suas descrições, articulação que se desdobra no pensamento que Nietzsche havia descoberto nessa época.

No §291 de *A gaia ciência*, chamado justamente “Gênova”, podemos acompanhar como se filosofa com paisagens, com Nietzsche descrevendo a natureza de uma cidade que, no despojo de sua arquitetura, mostra “*rostos* de gerações passadas” e a história do antigo espírito de seus habitantes, “seres ousados e soberanos”, simbolizados por Cristóvão Colombo, cidadão modelo a partir do qual é possível extrair um tipo que se imiscui à história da cidade. Nietzsche descreve como, a cada esquina, ele percebe um genovês que olha tanto para a lei quanto para o seu “vizinho” com tédio e que, com certa inveja, mede o que ali já foi criado: “ele gostaria, com prodigiosa manha da fantasia, de novamente fundar tudo isso ao menos em pensamento, de lhe deitar sua mão e lhe inculcar seu espírito”. A cidade é descrita como um processo que se permite construir e de se deixar destruir, fonte de vestígios que ainda existem sobre o que foi edificado, sobre a cidade em sua totalidade, sobre o perfil das montanhas, as quintas, os jardins e o círculo de habitações em cumes e declives: o genovês “quer inserir no *seu plano* e enfim tornar sua *propriedade*, por torna-se esta uma parte daquele”. Não reconheciam fronteiras de

distâncias, instaurando um Novo Mundo junto ao Antigo, impondo perante o outro um modo de exercício da vontade.

Em carta enviada a seu amigo e editor Heinrich Köselitz, famoso pelo apelido Peter Gast, em 8 de janeiro de 1881,<sup>1</sup> o filósofo descreve sua rotina nas praias de Gênova:

Caro amigo, não tenho nada para lhe escrever, mas pensei em você por um longo tempo e fiquei imóvel à beira-mar novamente, como um lagarto ao sol; nos picos das montanhas distantes, a neve reluziu pela primeira vez (ainda não está próxima). Sua carta, assim como tudo o que já vivi com você, me mostra novamente que estou lhe causando mais dores do que eu gostaria. Vamos suportá-la juntos e em silêncio! Mais tarde na vida, quando estivermos cada vez mais próximos, como árvores antigas e fiéis, provavelmente voltaremos a rir da juventude de nossas relações! Também se preserve nesta nova década – temo que ao seu final eu estarei ainda mais solitário do que estou agora (apesar de ter medo, estou, por enquanto, quase orgulhoso disso!). Você, porém, deve permanecer comigo, assim como quero permanecer com você! (Carta de 8 de janeiro de 1881 a Heinrich Köselitz, KSB 6).

A obra de Nietzsche é repleta de referências simbólicas a animais, fato bem ilustrado, por exemplo, pelas famosas personagens que percorrem a narração de *Assim falava Zaratustra*, como a águia, a serpente, o camelo e o leão, que carregam um significado próprio. Nessa carta, no entanto, Nietzsche menciona um animal que aparece apenas marginalmente em sua obra: o lagarto, com o qual se compara na corriqueira atividade de descanso na praia. O lagarto, em sua agilidade e esperteza, e, principalmente, na capacidade de sustentar o contato com a luz do sol, torna-se símbolo do processo de cura que Nietzsche encontrou na diversidade de suas estadias, operando como uma alegoria do tempo do saber que importa na filosofia que surge da vida vagante, uma espécie de conhecimento feliz e solar, que se afirma diante dos percalços da condição humana.

No capítulo dedicado à *Aurora* em *Ecce Homo*, Nietzsche dispõe o lagarto em outra situação, e afirma que “cada frase” do livro retira “da profundidade algo incomparável”, pois sua arte retém “coisas que deslizam leves e sem ruído, instantes que

---

<sup>1</sup> Nietzsche também envia correspondência semelhante, com algumas variações no texto, para a mãe e irmã e para seu amigo Franz Overbeck; para as primeiras, ele escreve: “Quando o sol brilha, eu sempre me movo para uma rocha solitária à beira-mar e ali permaneço deitado ao ar livre sob meu guarda-sol, imóvel, como um lagarto; isso ajudou-me a reerguer minha cabeça várias vezes.” (Carta de 8 de janeiro de 1881 a Franziska e Elisabeth Nietzsche, KSB 6), e, para Overbeck: “Penso em você com muita frequência, especialmente quando, após o meio-dia, quase todos os dias, sento ou deito em minha rocha isolada à beira-mar, descansando como um lagarto ao sol e com meus pensamentos voltados para aventuras espirituais.” (Carta de 8 de janeiro de 1881 a Franz Overbeck, KSB 6). É curioso que apenas no relato para a mãe e a irmã Nietzsche mencione a proteção de um guarda-sol, como se estivesse garantindo sua segurança. Enquanto isso, seu pensamento afasta-se cada vez mais de suas origens familiares: seu conflito com as duas se intensificaria após a publicação de *Aurora*, e ambas reagiram duramente às críticas ao cristianismo expostas na obra.

denomina lagartos divinos – não com a crueldade daquele jovem deus grego, que simplesmente trespassava o pobre pequeno lagarto, porém ainda com algo pontiagudo, com a pena...” (EH, “Aurora”, §1).<sup>2</sup> Ao mencionar o lagarto morto pelo “jovem deus grego”, Nietzsche refere-se à escultura “Apolo Sauróctono”, de Praxíteles. Nessa obra, Apolo não é retratado a partir das formas típicas com que os deuses costumavam ser representados, segundo moldes que tipificavam as formas ideais de beleza, mas como um ainda jovem deus que luta contra as pragas e as doenças, ali metaforizadas pela figura do lagarto; é um Apolo enfermeiro. Em uma inversão, Nietzsche sugere que o “pobre lagarto”, que tipicamente representa a doença, é um animal “divino”, atribuindo-lhe outro valor em seu pensamento, que ultrapassa a mera representação de um mal. A passagem pela instabilidade da doença e pelas dores que ela acarreta, estabelecendo com ela certa coexistência, “sob a constante *imposição de ouvir* outros Eus (– isto significa ler)” (EH, *Humano, demasiado humano*, §4, KSA 6), é elemento essencial para acessar o tipo de conhecimento que ele se propõe a apresentar a partir de *Aurora*, um saber iluminado e alegre, condição para a felicidade advinda da “grande saúde”.

Para permanecermos no breve comentário que Nietzsche faz de *Aurora* em *Ecce Homo*, é notável como ele inicia e termina esse curto capítulo, que se resume a dois parágrafos, com duas afirmações que se complementam: “Com este livro inicia-se minha campanha (*Feldzug*) contra a moral” (EH, *Aurora*, §1, KSA 6) e, por fim, “Com *Aurora* iniciei a luta (*Kampf*) contra a moral da renúncia de si (*Entselbstungs-Moral*)” (EH, *Aurora*, §2, KSA 6). Não se trata, é claro, de coincidência: nessa comparação, Nietzsche comunica ao leitor que uma das tarefas de *Aurora* é mostrar como o problema da origem da moral (particularmente da moral europeia) e de seus efeitos sobre a fisiologia do corpo humano confunde-se com indícios extraídos das práticas ascéticas da “renúncia de si”, ou seja, da abnegação necessária para dispor uma força que resiste diante de certa disposição dos impulsos então dominantes e, assim, modificar um sistema de proibições e permissões que regulavam certa sociedade. No entanto, a afirmação de que a “campanha contra a moral” se iniciou em *Aurora* parece contradizer o comentário de Nietzsche sobre a obra

---

<sup>2</sup> Ainda no capítulo sobre *Aurora*, ao se lembrar dos seus banhos de sol, Nietzsche substitui o lagarto por um “animal marinho”, como uma lontra ou outra espécie próxima, tão presentes nas praias rochosas de Gênova: “(...) em todo livro não se encontra uma só palavra negativa, um ataque, uma malícia – que na verdade ele seja banhado pelo sol, redondo e feliz como um animal marinho que toma sol entre os rochedos. Afinal era eu mesmo esse animal marinho: quase cada frase do livro foi pensada, pescada na profusão de rochedos perto de Gênova, onde me encontrava e ainda só partilhava segredos com o mar.” (EH, “Aurora”, §1). Seja lagarto ou lontra, ambos se referem ao tempo de descanso referente à atividade de se deitar livremente sob o sol do “meio-dia”, algo inebriante e prazeroso, fonte de novas sensações, principalmente para alguém habituado ao clima da Alemanha.

anterior, *Humano demasiado humano*, que, ainda em *Ecce Homo*, é lida como momento de ruptura não apenas em relação à filosofia idealista (e à metafísica que a sustenta), mas também ao “Réalismo” (EH, *Humano, demasiado humano*, §6, KSA 6), em uma referência irônica às teses “inglesas” de seu então amigo Paul Rée, que as publicara na obra *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877). No Prólogo de *Para uma genealogia da moral*, Nietzsche parece também reforçar que o “primeiro impulso (*Antoss*) para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência (*Ursprung*) da moral” encontra-se em sua tentativa de oferecer interpretações que divergem do darwinismo-social de Paul Rée, que, valorando o altruísmo, ainda referenciava seu pensamento histórico a certo fundamento originário, marcado pelo termo *Ursprung*, como notado por Michel Foucault.<sup>3</sup> Nesse Prólogo, Nietzsche se incumbe de mostrar que seu método histórico, dando a medida de seu caráter experimental, permite deixar um legado que expõe a “dupla pré-história do bem e do mal” e o “valor e origem (*Herkunft*) da moral ascética”, expondo uma hipótese que substitui o “improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro”. Ora, esse olhar retroativo de Nietzsche para a própria obra nos desloca para a questão que buscamos aqui destacar: se as bases do seu pensamento histórico de avaliação da moral já estavam contidas em *Humano, demasiado humano*, por que Nietzsche é tão incisivo em *Ecce Homo* ao dizer enfaticamente que sua “campanha contra a moral” inicia-se em *Aurora*?

Considerando que Nietzsche é um autor que aprecia o enigma e filosofa deixando-os para seus leitores, esta tese busca responder a tal questão, e, assim, corrobora e desenvolve a avaliação que Nietzsche faz de *Aurora* em *Ecce Homo*, elencando indícios de que sua batalha contra a moral da “renúncia de si” efetivamente toma corpo na mencionada obra. Para tanto, seguiremos uma empreitada que possui caminhos com fronteiras opacas, que se imiscuem entre si; entre eles, o recurso de Nietzsche às ciências da vida para criticar o conceito de corpo e de vida apresentado por Schopenhauer (que, como buscaremos mostrar, é uma luta *mais fundamental* para ele do que o conflito com Paul Rée), e as noções de indivíduo e de sociedade que nascem dessas disputas, revelando,

---

<sup>3</sup> Foucault (2001, p 1004-1025) nota que, no Prólogo da *Genealogia*, Nietzsche retoma uma diferença entre *Ursprung* e *Herkunft* que estava presente no primeiro parágrafo de *Humano, demasiado humano*: a origem a que se refere a palavra *Ursprung*, que busca e percorre a história em referência a uma identidade originária “recolhida em si mesma”, é confrontada pela pesquisa da origem da palavra *Herkunft*, que, em alternativa a *Ursprung*, descreve uma história por seus acidentes, erros, diferenças, dissociações, caracterizando o tipo de pesquisa que Nietzsche efetivamente pratica e expõe na *Genealogia*.



num mesmo gesto, como, em seu esforço de desvendar e fazer emergir um sentido que nasce das práticas sociais, a genealogia é posta em funcionamento.

A conclusão de que a moral ascética deva ser objeto de uma “campanha” que denuncie a penetrabilidade de seu poder é também efeito de uma crise pessoal que remonta a meados da década de 1870, e que envolve a desconfiança de Nietzsche quanto aos pilares do wagnerianismo,<sup>4</sup> que teve como resposta um interesse por temas da “fisiologia, medicina e ciências da natureza” (EH, *Humano, demasiado humano*, §3). Já em *Humano, demasiado humano* essa imersão nas ciências naturais culminou na criação da filosofia do “espírito livre”, cujos efeitos são observáveis pelo restante da obra. Na esteira de um projeto que começava a se esboçar, a noção de espírito livre também orienta a experiência que nasce dessa atitude, pois, tornando-se consciente do processo de disciplinamento dos impulsos sofrido por todo ser moralizado (ou, dito de outro modo, por todo ser que possui uma linguagem), o espírito livre testa limites e busca se observar ao se colocar sob as regras de outras formas de vida, que lhe dão acesso a diferentes meios de satisfação dos impulsos, tomando, assim, ciência de outras possibilidades de valoração do seu corpo: “Espíritos livres experimentam (*versuchen*) outros tipos de vida (*Arten des Lebens*), inestimáveis (*unschätzbar*)! Os homens morais secariam o mundo. Os habitats-experimentais (*Versuchs-Stationen*) da humanidade.” (FP 1880: 1[38], KSA 9).

A descoberta de que um tipo de moral, essencialmente europeia, é fruto de uma prática de “renúncia de si”, portanto, é concomitante ao contato mais intenso de Nietzsche com as ciências naturais de seu tempo, que lhe orientaram na interpretação da fisiologia do corpo humano e de seus significados na constituição da consciência. Não se trata de uma coincidência: o aprofundamento de seu conhecimento científico permitiu que Nietzsche criasse uma hipótese sobre a origem fisiológica dos impulsos que se satisfazem com a renúncia de si, possibilitando também que essas práticas pudessem ser interpretadas como sintoma e criação de signos, o que lhe deu a possibilidade de construir uma história da consciência a partir dos sentidos dados pelos impulsos que a constituem. Portanto, a crítica da moral como crítica da “renúncia de si” e a busca de um método, em interlocução com as ciências naturais, que permitisse a interpretação das origens fisiológicas do poder dessas práticas ascéticas – método que posteriormente seria

---

<sup>4</sup> Giorgio Colli interpreta que o texto “Richard Wagner em Bayreuth”, a quarta das *Considerações Extemporâneas*, escrito para a inauguração do teatro wagneriano da cidade em 1876, já expressa uma “luta consigo mesmo” travada por Nietzsche e provada em suas anotações da época, que já continham críticas a Wagner e a seu “germanismo” (2000, p. 47-48).

denominado “genealogia” – é a questão a ser abordada nesta tese. A escolha desse problema como guia de leitura de Nietzsche não deixou de apresentar um certo número de dificuldades metodológicas.

Em um primeiro momento, seguindo as “instruções” de leitura deixadas por Nietzsche não apenas em *Ecce Homo*, mas em outros momentos da obra, e o método de interpretação dos textos de Nietzsche estabelecido pelos estudiosos após o trabalho de adequação editorial feito por Giorgio Colli eazzino Montinari,<sup>5</sup> buscamos delimitar com quais autores Nietzsche buscou dialogar e duelar a partir de *Humano, demasiado humano*, para resgatarmos, de forma coerente, os sentidos de seus textos a partir de problemas pensados por Nietzsche *em sua época*. Portanto, não se trata aqui de uma investigação que interroga os textos de Nietzsche pelo seu interior e limita-se a evidenciar a lógica interna de seu pensamento. Tratando-se de um autor que acentua o papel “polêmico” (*Streitschrift*) do seu trabalho filosófico (e da própria genealogia), e que, para tanto, disputava interpretações que caracterizavam o seu tempo, parece-nos justificado o método de pesquisa que busca construir uma história conceitual que considera, na análise dos textos de Nietzsche, a perspectiva de alguns de seus interlocutores. A dificuldade, então, voltou-se para o recorte que deveria ser feito para viabilizar o trabalho, uma vez que Nietzsche, desde o início de seu projeto de crítica à metafísica, leu e incorporou em seu pensamento uma variedade de linhas de pesquisa científica e de pensadores que abordaram a ciência filosoficamente, um estilo de pensamento típico do período.

Uma sugestão de recorte possível nos foi dada pelo próprio objeto de nossa investigação: como Nietzsche acentua, ele *escolhe* combater *a moral da renúncia de si*, que remete à moral que nasce e é estabelecida historicamente pelas práticas ascéticas. Ora, o estatuto adquirido pelo ascetismo como problema filosófico no século XIX possui uma origem evidente, encontrando-se principalmente na filosofia de Arthur Schopenhauer, que reconhece, no ascetismo, a manifestação essencial da negação da Vontade e uma prova do fundamento da moralidade em sua metafísica (como o próprio Nietzsche acentua no §5 do Prólogo da *Genealogia*). Esse esforço de retorno a

---

<sup>5</sup> Por ser um tema complexo e já abordado pelos especialistas, não trataremos aqui dos detalhes das dificuldades que a *Nietzsche-Forschung* enfrentou para estabelecer um método adequado para a leitura de Nietzsche, que não extravase em interpretações sem embasamento de seus textos e sem prejudicar sua riqueza e as possibilidades infinitas de leituras de sua obra. Se hoje é possível escrever sobre a relação de Nietzsche com as ciências da vida do século XIX, é porque pesquisadores traçaram leituras seguras, que possibilitam verificar excessos de interpretações que angustiavam o próprio Nietzsche ainda em vida. Sobre a história das interpretações de Nietzsche ao longo do século XX, principalmente quanto às suas deturpações e o trabalho de correção dos intérpretes, cf. Marton, 2005.

Schopenhauer, portanto, guiado pelo fio condutor da moralidade ascética e do diálogo de Nietzsche com as ciências naturais, ainda nos conduziu para a especificação dessas ciências, uma vez que a análise das funções do corpo humano afetada pelas práticas de renúncia aos impulsos e demandas do corpo remete ao campo de análise da *Fisiologia*, ciência que, não coincidentemente, desenvolveu-se e alcançou grande prestígio ao longo do século XIX, sendo alçada ao grupo privilegiado de área produtora de conhecimento científico, donde objetivo. Justifica-se, portanto, o fato de que Schopenhauer tenha se detido tanto sobre ela, especialmente em *Sobre a Vontade na Natureza* e nos *Suplementos de O mundo como Vontade e Representação*. Assim, autorizados pela circunscrição de um tema que nos caberá deslindar, o primeiro capítulo da tese localiza um problema específico, a nosso ver, fundamental para Nietzsche estabelecer as balizas da genealogia como método. Nele buscamos reconstruir a correlação entre o fundamento da filosofia moral da renúncia de si e a questão da Fisiologia em Schopenhauer, revelando como ambos os pontos de vista convergem com sua estrutura única, a Vontade como essência metafísica do mundo. Desse modo, pretendemos destacar como Schopenhauer relaciona o fundamento da moral com a supressão do *principium individuationis* à luz de sua correspondência não apenas com a Fisiologia, mas também com um método científico derivado dela, a Anatomia Comparada, que se revela importante para entender a relação profunda que ele entrelaça entre sua filosofia da Vontade e a tradição científica da fisiologia francesa – especialmente com Xavier Bichat e Georges Cuvier.

A nossa demora sobre a filosofia de Schopenhauer justifica-se também por ser um ponto de esclarecimento quanto a certos atributos que buscam sintetizar a filosofia de Nietzsche, como exposto por pesquisadores, principalmente da tradição anglo-saxã, que encontram em seu pensamento a expressão de um “naturalismo”. Evidencia-se a pertinência do termo, uma vez que Nietzsche remete as produções humanas, como a arte, a filosofia, a linguagem e o pensamento em geral, à interpretação da fisiologia do corpo humano e ao funcionamento peculiar de seus impulsos. Como resume Gregory Moore, Nietzsche deve ser considerado um “naturalista”, pois “suas tentativas de formular uma ética que se conformaria e derivaria seus valores e legitimidade de uma realidade biológica subjacente são concebidas em oposição não apenas aos sistemas morais metafísicos de Kant e Schopenhauer, mas também (...) [às] teorias éticas evolucionistas” (2002, p. 58).

A leitura “naturalista” tem como consequência, a nosso ver, uma questão que ainda foi pouco abordada por comentadores: a investigação detalhada que a referência à

origem fisiológica e à interpretação de seus impulsos traz para a compreensão da crítica de Nietzsche a Schopenhauer em sua obra tardia, revelando, conseqüentemente, as diferenças entre os dois filósofos por tal ponto de vista. Pelo critério exposto por Moore, o da derivação dos valores éticos não por meio de sistemas morais metafísicos, mas a partir de uma “realidade biológica”, Schopenhauer não seria também um “naturalista”? Como filósofo que explica que o conhecimento da Vontade, diante da desenvolvida (*entwickelte*) capacidade nos seres vivos (especialmente no grau mais completo de objetivação da Vontade, nos seres humanos), é possível por meio da habilidade de se pensar o “mundo como representação”, que expõe a “sua volição” e “aquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida”, e que “Vontade de vida” é um mero pleonasma de “Vontade” (*O mundo*, I, p. 357-358), até que ponto o fundamento da moral em Schopenhauer não espelha e dialoga com certa concepção da fisiologia humana, na medida em que ambas as áreas são perspectivas de uma mesma e uma Vontade (de vida)? O problema trazido pelo “naturalismo” encontra-se em desconsiderar que a metafísica de Schopenhauer e seu fundamento moral são também um reflexo do ponto de vista da Vontade de vida e da Fisiologia que lhe corresponde, o que torna a sua filosofia tão “naturalista” quanto a de Nietzsche no rigor de corresponder a gênese do pensamento à “realidade” última das sensações fisiológicas – basta-nos aqui nos lembrarmos do papel fundamental da dor ou do sofrimento na compreensão do significado da essência da Vontade e de seus desdobramentos sobre a filosofia moral de Schopenhauer, seja no caso da compaixão ou na negação da Vontade em seu grau mais elevado, no ascetismo. Em resumo, abordar a crítica de Nietzsche ao fundamento da moral em Schopenhauer consiste em também tentar entender como Nietzsche é levado a criar *outra concepção* da fisiologia humana, diferente da pensada por Schopenhauer, para conseguir adequadamente criticar seu mestre de juventude.

Portanto, sublinhamos que é preciso averiguar não apenas a diferença de conceitos fundamentais, como o de “vida”, “corpo” e “impulso” nos dois filósofos, mas também como a crítica à representação, a partir de sua produção pelo ser humano considerado como ser vivo, diferencia-se em ambos. Nesse sentido, consultar como Schopenhauer e Nietzsche demarcaram seu diálogo com as ciências naturais de seu tempo – entre elas a Anatomia Comparada, a Fisiologia, a Medicina e a Biologia – é imprescindível, ainda que a tese, devido às restrições de seu escopo, não esgote todas as possibilidades interpretativas que esses problemas carregam. Assim, consciente de que ambos os filósofos esforçaram-se para que suas filosofias dialoguem com teses científicas de seu

tempo, este trabalho busca lê-los como filósofos preocupados com questões próprias do século XIX, tão marcado pelo florescimento e desenvolvimento das ciências da vida e de suas consequências para o pensamento.

A desmontagem da moral ascética por Nietzsche, no contexto de seu fundamento na Fisiologia e na Anatomia Comparada como abordadas por Schopenhauer, foi também fundamental para Nietzsche redimensionar seu conceito de indivíduo, dando-lhe um caráter próprio a partir de suas leituras científicas, que lhe propiciaram partir de um modelo de operacionalidade do corpo e de seus impulsos que se diferencia estrategicamente daquele pressuposto por Schopenhauer. A nosso ver, é esse afastamento definitivo de Schopenhauer que justifica Nietzsche ter afirmado, em *Ecce Homo*, que sua “campanha contra a moral” inicia-se em *Aurora*. Essa escolha de ponto de partida determinou que a leitura de Nietzsche aqui apresentada se iniciasse justamente com *Aurora*, como exposto no capítulo 2 da tese, ainda que mediações em relação a *Humano, demasiado humano* sejam realizadas, principalmente nas notas de rodapé. Como nota Ansell-Pearson, *Aurora* ainda é uma obra que recebe pouca atenção dos comentadores, apesar de sua importância, uma vez que é somente a partir dela que Nietzsche se desprende em definitivo do darwinismo “altruísta” de Paul Rée, “no qual a moralidade é vista como coextensiva aos instintos ou impulsos não-egoístas” (2011, p. 182). Além disso, nota-se que importantes comentários sobre a obra de maturidade de Nietzsche, como o de Müller-Lauter (1978) e o de Marco Brusotti (1997), reconhecem uma mudança fundamental no pensamento de Nietzsche a partir de 1880. É também neste ano que Nietzsche lê autores ingleses, como John Stuart Mill, Herbert Spencer e Alexander Bain, que abordaremos ao longo da tese, o que lhe fornece um novo campo de disputa ao qual ele reconhece devida importância, pois é também utilizando-se de conceitos da tradição inglesa que Nietzsche consegue criticar, em seu fulcro, a metafísica de Schopenhauer e a fisiologia que lhe corresponde. Sem correr o risco que o uso de hipérboles pode levar, pode-se dizer que a presente tese é uma reflexão sobre o ano de 1880 de Nietzsche, reconhecendo sua relevância ao analisar alguns de seus desdobramentos para o método genealógico e para a interpretação da história da filosofia que ele comporta.

Ao interpretar os impulsos dos indivíduos que renunciam a si, criadores de um processo de culpabilização do corpo e de uma “má consciência” que se opõe ao tipo “espírito livre”, Nietzsche indica, genealogicamente, uma convergência hipotética entre a renúncia de si, os exercícios que homem impôs sobre si, suas negações e contínuo disciplinamento dos impulsos, e as raízes históricas da crença em um *imperativo moral*

que dispõe, por meio da possibilidade da representação de seus fundamentos, os sujeitos *igualmente* entre si. Essa disposição pulsional que valora e se satisfaz com a *conservação*, noção fundamental, não apenas está no núcleo do “tipo europeu”, mas incorporou, no corpo dessa sociedade e de seus indivíduos, uma moral essencialmente *conservadora da vida*, que a história genealógica e seu “conhecimento (*Kenntniss*) das condições (*Bedingungen*) e circunstâncias (*Umstände*) nas quais nasceram” (GM, Prólogo, §6, KSA 5) identifica ser efeito dos mesmos valores operando âmbito das ciências, como, por exemplo, é o caso do princípio de conservação, que historicamente atuou como organizador do conhecimento em ciências como a Física e a Química, como exposto por Günter Abel (1998).<sup>6</sup> Bem-sucedidas como ciências, ambas serviram de modelo para áreas do conhecimento que almejavam o mesmo prestígio, como a Fisiologia e a Biologia, que percorreram, ao longo do século XIX uma corrida pela objetividade – fato que não passou despercebido pelo olhar crítico de Nietzsche. No entanto, o ponto de vista genealógico, que interroga a crença na verdade dos juízos científicos, não impediu que Nietzsche se servisse, estrategicamente, do apoio de ciências como a Fisiologia, a Medicina Experimental e a Biologia para elaborar sua hipótese sobre a origem da força dos ideais ascéticos e, assim, desenvolver sua noção de “poder” (seja como “sentimento de poder” [*Gefühl der Macht; Machtgefühl*], em *Aurora* e *A gaia ciência*, ou como “vontade de poder” [*Wille zur Macht*], que predomina nas obras posteriores a 1882). Descrevendo seu jogo de forças com as ciências e com os valores que as guiaram até então, também iremos expor como Nietzsche desmontou, em suas interpretações, duas ilusões que alcançaram, cada uma a seu modo, o século XIX: o princípio da conservação de si e de conservação da espécie, temas que se tornam o fio condutor, respectivamente, dos capítulos 3 e 4, que encerram a primeira parte deste trabalho.

Por fim, na segunda parte e em seus dois capítulos, nossa atenção se volta às obras *Além de bem e mal* e *Para uma genealogia da moral*, com o intuito de mostrar como o método genealógico revela-se como um desdobramento das escolhas feitas por Nietzsche ainda em *Aurora*. Ao elaborar sua hipótese de que impulsos que se satisfazem na sociabilidade humana conectam *moralmente* os corpos dos homens em uma rede de signos que traduz a ordem dessas relações, Nietzsche expõe como a genealogia pode ser utilizada como método de investigação desse processo histórico, revelando também como ele elabora um método que relaciona indivíduos e a sociedade não como entidades

---

<sup>6</sup> Sobre o protagonismo do princípio de conservação de si (*Selbsterhaltung*) no pensamento moderno e sua transvalorização por Nietzsche, cf. a síntese de Abel (1998), p. 28-38.

substanciais, mas correlacionadas por repetições intergeracionais de criação sentido, que não reduzem as noções de indivíduo e sociedade a uma mera dicotomia. O homem e sua consciência são interpretados como produto da contingência de certa variedade pulsional, e, assim, os seres humanos se organizam por alianças e criação de afinidades em torno dessa sua “vantagem” de possuir um “eu”, a ficção de um corpo unificado. Ao realizar a potencialidade de certo *uso* da consciência e satisfazer o impulso que a constitui por meio da criação de signos, sujeitando o corpo ao domínio de um outro que lhe dará um sentido, os impulsos desse corpo irão se realizar de maneira peculiar se consideradas as inversões criadas pela linguagem – detalhamos como Nietzsche trabalha com essas inversões pulsionais desde suas primeiras tentativas de criar uma filosofia genealógica, que se inicia em *Humano, demasiado humano* e que julgamos estar bem estabelecida em *Aurora*. A história pensada por Nietzsche não observa apenas, portanto, os horizontes dados por um suprassensível incondicionado; em uma inversão, a necessidade de criação de horizontes é que é interpretada como *sintoma* ou *signo* de impulsos que se realizam socialmente – quanto maior a previsibilidade nas ações, mais satisfeitos se tornam os impulsos sociais, e, como Nietzsche repete exaustivamente na *Genealogia*, essa satisfação afeta patologicamente o corpo humano, adoecendo-o.

Com esse percurso, buscamos mostrar como Nietzsche remaneja o significado que o ascetismo possuía em Schopenhauer, revelando, assim, como a negação da Vontade não é o indício de uma negação que tipifica e caracteriza os corpos da espécie humana, sendo capaz de se tornar um fundamento primeiro da moral, mas é antes um processo historicamente identificável de um grupo, e que, do mesmo modo como surgiu, pode também desaparecer como fonte da moralidade de uma sociedade. Assim, no capítulo 5, reconstruímos a genealogia feita por Nietzsche das práticas ascéticas, aproximando esse método, em sua crítica às compreensões teleológicas da vida e observando as devidas mediações, da genealogia de Charles Darwin e da história descontínua que ela suporta. Já no capítulo 6 escolhemos expor, considerando a centralidade que a noção de ressentimento possui em sua interpretação, como Nietzsche interpreta os processos históricos de impulsos sociais, considerando especialmente um exemplo que particularmente o interessava, a história do pensamento alemão. Portanto, se a tese se iniciou com Schopenhauer, ela se encerra com o mesmo autor, porém agora pensado por Nietzsche como um “alemão-europeu”, que ocupa o lugar estratégico de um “pessimista romântico” em sua relação pulsional com o “luxo” da Europa.

Como efeito da orientação de nossa leitura, alguns dos conceitos célebres da filosofia de Nietzsche, como “eterno retorno do mesmo”, “além-do-homem”, “nihilismo”, “Dionísio”, “*amor fati*” ou mesmo a figura de Zarathustra, são tratados apenas tangencialmente nesta tese – isso se ela os aborda. As exceções são “vontade de poder” (ou, ainda, na variação que a antecede, “sentimento de poder”) e “genealogia”, presente no título do trabalho. A nossa intenção, porém, foi tratá-los como pontos de chegada, nunca de partida, o que nos possibilitou circunscrever algumas das escolhas metodológicas de Nietzsche, e, assim esperamos, dar um significado mais preciso a essas noções tão importantes, mas que são expostas por ele de modo propositalmente nuançado, refratários a uma definição definitiva. Nessa inversão, também foi possível destacar devidamente como a filosofia “madura” de Nietzsche, em geral associada à tarefa de “transvaloração de todos os valores”, possui suas bases já bem fundamentadas no início da década de 1880, e, assim, obras como *Além de bem e mal* e *Para uma genealogia da moral* aguçam e depuram consequências de escolhas feitas alguns anos antes. Esperamos que, desse modo, apareça a conjunção entre um olhar que Nietzsche dirige às origens da moral europeia e a astúcia de sua visão diante dos efeitos e sintomas que estão na base dessa ordem social, da qual ele não deixa de ser um herdeiro, possibilitando-o de transvalorar, consoantes os limites de suas condições, o destino dessa história.



## Primeira Parte

### A inteligibilidade da conservação e as “correntes morais” europeias

*Leg ich mich aus, so leg ich mich hinein:  
Ich kann nicht selbst mein Interprete sein.  
Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn,  
Trägt auch mein Bild zu hellerm Licht hinan.  
(Nietzsche, “Interpretation”, *A gaia ciência*)*

#### Prólogo: A moralidade como metafísica e como história-pulsional

No §99 de *A gaia ciência*, denominado “Os seguidores de Schopenhauer”, Nietzsche discorre sobre aspectos daquele que provavelmente foi o seu grande mestre de juventude, elucidando também sua posição filosófica ao apontar os problemas que o levaram a se afastar de Schopenhauer a partir de meados da década de 1870. Nietzsche desenha um quadro de referências dos seguidores de Schopenhauer (ele tem em mente Wagner e seu círculo artístico e intelectual, como o final do texto revela), indicando duas faces do problema: os temas da filosofia schopenhauriana que deveriam, por seu mérito, ser objeto de investigação filosófica de seus leitores, e o campo de sua filosofia que adquiriu *efetiva* atenção de seus seguidores. Estes equivocam-se ao ignorar os aspectos mais bem fundamentados do pensamento de Schopenhauer, “o vigor de sua consciência intelectual, que toda a vida suportou a contradição entre ser e querer (...) suas imortais teorias da intelectualidade da intuição, da aprioridade da lei causal, da natureza instrumental do intelecto e da não-liberdade da vontade”; em vez disso, são atraídos pelos “embaraços e subterfúgios místicos de Schopenhauer”, que podem ser encontrados e resumidos nos seguintes exemplos:

(...) a indemonstrável (*unbeweisbare*) teoria de uma vontade única (“todas as causas são apenas causas eventuais da manifestação da vontade nesse tempo e nesse lugar”; “A vontade de vida está presente em cada ser, também no mais ínfimo, de forma inteira e não dividida, tão completamente quanto em todos os seres que foram, são e serão, tomados em seu conjunto”) a negação do indivíduo (“Todos os leões são, no fundo, um só leão”), “A pluralidade dos indivíduos é uma aparência”; assim como a *evolução* é só aparência (*Schein*): – ele chama o pensamento de Lamarck de “um erro genial e absurdo”; a exaltação do *gênio* (“Na contemplação estética o indivíduo não é mais indivíduo, mas puro sujeito do conhecimento, sem vontade, sem dor e atemporal”; “Ao absorver-se inteiramente no objeto contemplado, o sujeito se torna esse próprio objeto”); o absurdo da compaixão e da ruptura, que ela tornou possível, do *principii individuationis* como fonte de toda moralidade; e também afirmações tais como “A morte é objetivo (*Zweck*) da existência”, “Não podemos negar *a priori* a possibilidade de que um efeito mágico não pudesse emanar de alguém que já morreu”: estes e outros excessos e vícios do filósofo são sempre aceitos em primeiro lugar e transformados em artigo de fé:

– pois vícios e excessos são imitados mais facilmente e não requerem um longo exercício preparatório (*Vorübung*). (GC, §99, KSA 3).

Percebe-se que a crítica de Nietzsche é complexa, alcança uma ampla gama de temas da filosofia de Schopenhauer, a qual buscou se distanciar desde sua ruptura com Wagner (e com os “alemães”) e merece atenção cuidadosa por fornecer um campo de investigação capaz de evidenciar quais foram suas estratégias para remanejar sua produção filosófica, principalmente a partir da década de 80.<sup>7</sup> Ao se traçar o mapa dessas pressuposições, é importante salientar que Nietzsche não critica a filosofia de Schopenhauer em sua totalidade, ao menos nesse momento. Antes o interessa especificar sua crítica, que se dirige, principalmente, à metafísica que, na problemática do estabelecimento das fronteiras entre a representação e a Vontade, decide pela supressão do princípio de individuação nos três pontos de vista relacionados entre si e referidos no parágrafo, o de sua metafísica da Vontade (conhecimento), da metafísica do belo e da metafísica dos costumes. Com isso, é possível localizar um campo da experiência em relação ao qual Nietzsche tece as peculiaridades das tramas de seu discurso, principalmente nas obras em que desenvolve a filosofia do “espírito livre”, a partir do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*.

Diante da disputa em relação ao conceito de indivíduo que se apresenta no texto, (conceito este que, é preciso notar, escapa do senso comum que a palavra pode indicar), e observando o caráter antissistemático do pensamento de Nietzsche, que não se permite analisar sem que apareçam as contradições que circunscrevem seu pensamento, mostra-se necessário estabelecer o conjunto de critérios segundo os quais ele elaborou sua concepção de corpo individual, que se constituiu em diálogo, nem sempre harmônico, diga-se, com a produção das ciências e da filosofia de seu tempo. A comparação com alguns conceitos da filosofia de Schopenhauer é particularmente rica para reconstruirmos os detalhes da crítica de Nietzsche à moral schopenhaueriana e às noções de indivíduo e de experiência que decorrem de sua filosofia da Vontade, emergindo como conceitos centrais de certa linhagem do pensamento que irrompe principalmente a partir de *Aurora*, quando Nietzsche intensifica sua leitura dos filósofos ingleses que lhe eram

---

<sup>7</sup> A presença da filosofia de Schopenhauer nos textos do jovem Nietzsche é percebida desde seus primeiros escritos, adquirindo especial importância em *Nascimento da tragédia* (1872), obra em que concebe a relação entre os impulsos apolíneo e dionisíaco de forma análoga ao duplo ponto de vista estruturante da filosofia de Schopenhauer, Vontade e representação. Uma boa síntese sobre a relação da metafísica de Schopenhauer com o pensamento dionisíaco do jovem Nietzsche encontra-se em Decher (1985) e, em leitura mais recente, Schacht (2011).

contemporâneos – não à toa, ele elogia a clareza de Schopenhauer no §99, comparando-a ao estilo típico dos ingleses. Assim, a “negação do indivíduo” ou a ruptura do *principium individuationis* que ocorre, coerentemente, na estética, na moral, e no conhecimento em Schopenhauer, representa uma concepção de indivíduo que é objeto de escrutínio por parte de Nietzsche, seja na interpretação do “gênio” como sujeito puro do conhecimento,<sup>8</sup> no “absurdo da compaixão”, ou na redução do vivo a uma lógica metafísica da espécie, por meio da qual todos os indivíduos são tomados como manifestação de uma realidade uma, a da Vontade. Schopenhauer defende que tanto a “pluralidade dos indivíduos” quanto a “evolução” das espécies são apenas aparência, em uma crítica à ideia de que espécies não são fixas, mas se transformam, como proposto, em seu tempo, por Lamarck.

Iremos, portanto, no primeiro capítulo, concentrarmo-nos na relação que se dá entre natureza e moralidade, traçando brevemente o modo como o princípio estruturante do pensamento de Schopenhauer, a divisão entre representação e Vontade, conectam os dois campos por meio dos paralelos possíveis que se exprimem e se sobrepujam nos pares *egoísmo e compaixão* e *indivíduo e espécie*. Assim, em relação à filosofia da natureza de Schopenhauer, seguiremos as indicações dadas por Nietzsche no §99 de *A gaia ciência*, e teceremos aproximações, nesta primeira parte, entre a moralidade e ciências como a Fisiologia, a Anatomia Comparada e a Biologia, que, como iremos sustentar, dão apoio científico à posição metafísica do ato moral em Schopenhauer. A apresentação desses conceitos é essencial para compararmos, posteriormente, com noções igualmente centrais em Nietzsche, como suas hipóteses sobre as condições que a Fisiologia de seu tempo dispôs sobre os modos de valoração de cada corpo individual, mostrando como esse aspecto de sua filosofia também é fruto de sua desconfiança diante do subterfúgio metafísico da supressão do *principium individuationis* por Schopenhauer. Será igualmente importante, em seguida, abordar os terrenos sobre os quais Nietzsche explora um novo lugar para que esse indivíduo, que se pretende livre dos “motivos” e dos “fins”, instaure sua relação com a moralidade.

Tendo em vista uma espécie de anulação histórica do que Nietzsche compreende como indivíduo em proveito de categorias abstratas da moralidade, que correspondem à

---

<sup>8</sup> A supressão do *principium individuationis* no âmbito da metafísica do belo, como exposto no conceito de gênio como “sujeito puro do conhecimento”, está também presente, com modulações, na obra teórica de Wagner (encontra-se, por exemplo, no texto *Beethoven*), e, por consequência, no pensamento do jovem Nietzsche. Abordaremos a questão sob o prisma do problema do desinteresse no pensamento estético de Schopenhauer no item 5.1.

lógica da representação (ancorada principalmente nos “motivos” para as ações, um modo de causalidade para Schopenhauer) e ao processo de apagamento de parte dos impulsos de cada indivíduo para que ele se torne um sujeito moral, a relação entre a singularidade dos impulsos e valorações de cada corpo e o pensamento que o universaliza é pensada por ele como problema histórico, em uma economia do vir-a-ser do homem como ser moral que, por sua vez, torna possível a existência de um pensamento baseado em categorias que são dadas como “naturais” ou “universais”, igualando a medida de valor entre os diferentes indivíduos. É o caso de teorias que surgiram ao longo da história europeia e que são criticados e desmobilizados por Nietzsche por terem adquirido fôlego para percorrer, cada uma a seu modo, o século XIX, como as da simpatia, do altruísmo, e, finalmente, da compaixão.

Schopenhauer foi, sem dúvida, o grande filósofo da compaixão no século XIX, opondo a nobreza de sua ocorrência aos corriqueiros motivos egoístas das ações humanas. Ele também desvincula a compaixão da interpretação cristã, dando-lhe uma dignidade de exercício fundante da moralidade em geral ao aproximá-la também das práticas das religiões orientais.<sup>9</sup> Diante da relevância que a filosofia de Schopenhauer adquiriu ao longo do século no contexto da vida cultural alemã (e de seu papel basilar para o próprio pensamento de Nietzsche), ainda que na maioria das vezes o seu nome não esteja explicitado, ao criticar a origem metafísica da compaixão em muitos de seus textos do período pós-wagneriano, Nietzsche certamente o tem como alvo. Como sentimento ligado ao sofrimento, a compaixão (*Mitleid*) é caracterizada, em geral, pela identificação com a dor alheia, motivando ações genuinamente voltadas para o outro, sem observar interesses individuais. Seu fundamento encontra-se, portanto, no *desinteresse*, noção fundamental. Schopenhauer investiga a base metafísica dessa identificação desinteressada, e, por dirigir-se a um “não-eu” ao compartilhar o sofrimento, a compaixão, em seu sistema moral, adquire força com potencial de transformar o “não-eu” do outro em um “eu” supraindividual com caráter totalizante, que adquire espessura metafísica própria. A compaixão torna-se, assim, para Schopenhauer, o único motivo autenticamente moral das

---

<sup>9</sup> Em um fragmento de 1880, pertencente ao caderno intitulado *L' ombra di Venezia*, espécie de embrião de *Aurora*, Nietzsche diferencia a compaixão schopenhauriana e a presença das religiões orientais em sua fundamentação, da compaixão cristã: “A compaixão cristã, bem diferente da dos indianos e de seu discípulo Schopenhauer, surge ao se pensar na condenação eterna do outro, na desgraça de Deus, na falta de fé, na alegria das coisas mundanas, na abundância de engano diabólico que um não-cristão possui, como, por exemplo, o bárbaro não batizado, que o ronda (*umringt*) inconscientemente: compadecer-se em relação à aparência de felicidade ou ao erro com o qual o outro lamenta sua infelicidade; sentir compaixão na ignorância e no erro, portanto, não na dor – na realidade, não existe um com-padecer [*Mit-Leid*].” (FP 1880: 3[106], KSA 9).

ações humanas, adquirindo centralidade em um pensamento que, no olhar de Nietzsche para o contexto histórico do início do século, XIX surge como *reação* à desvalorização ao sentimento na constituição da moral por Kant,<sup>10</sup> com o fim de retomar a “corrente moral fundamental” da época da Revolução, a saber, o “enfraquecimento (*Schwächung*) e a supressão (*Aufhebung*) do indivíduo” (A, §132, KSA 3). Em outros termos, para Nietzsche, o problema do sofrimento na compaixão (assim como o de qualquer outra tentativa de se fundamentar a moral) reside em mostrar que toda interpretação baseada em um solo comum para a moralidade é antes um efeito de lutas históricas que refletem certos impulsos fisiológicos e as circunstâncias históricas de um *grupo humano*: o modelo conceitual de Schopenhauer sobre a compaixão oferece um exemplo dos embates de seu tempo, o da constituição de um grupo social tipicamente europeu e de suas revoluções, e, mesmo que a concepção de Vontade de Schopenhauer tome a razão (e com ela, a moral) apenas como um acidente da Vontade, Nietzsche conclui que os fundamentos do seu sistema mantêm uma estrutura moralizante, impedindo que um conhecimento sobre a origem fisiológica e extramoral da moralidade venha à tona. Além disso, nota-se que o modo como Schopenhauer preocupa-se em incorporar as teses da Fisiologia e da Anatomia Comparada, especialmente a vertente francesa, em sua filosofia – e seus efeitos no remanejamento do duplo ponto de vista Vontade e representação – indicam e corroboram algumas das razões pelas quais Nietzsche interpreta a moral da compaixão como um efeito da “Revolução” (A, §132, KSA 3), e o fato do pessimismo de Schopenhauer não mais ser mais tomado como um evento alemão, mas europeu (GC, §357, KSA 3).

As reflexões filosóficas de Schopenhauer sobre o corpo e sobre as origens fisiológicas da dor e do prazer, assim como suas consequências para a compreensão dos motivos das ações humanas, sob o ponto de vista histórico-pulsional de Nietzsche, estão

---

<sup>10</sup> Apesar de Kant dispensar a necessidade de um sentimento como a compaixão ou a piedade como fonte da moralidade, ele indica que o sentimento de respeito é uma espécie de indício sensível da moralidade (apesar de não ser propriamente uma prova), fundamental na constituição do dever na *Crítica da Razão Prática*. Além disso, tanto Kant quanto Schopenhauer apontam o sentimento de prazer como sensação subjetiva impeditiva da moralidade, e, nesse sentido, pode-se afirmar que, apesar das diferenças, ambos compartilham desse pressuposto moral, o da capacidade humana de controlar e recusar o próprio prazer em prol da criação de um campo da ação humana que se encontra para além dos interesses individuais como fonte do mundo moral. O prazer torna-se, assim, uma sensação *individualizante*, que dá sentido ao sujeito apenas em relação ao seu interesse próprio. Como nota no mencionado §132 de *Aurora*, a supressão do prazer como instrumento de controle das ações humanas “ressoa”, ainda que à distância e de forma laica, uma estratégia que remonta ao cristianismo, formador de uma “má consciência” por meio da intervenção sobre a fisiologia dos indivíduos que pertencem a uma comunidade. Mesmo que Nietzsche ainda não mencione o conceito de genealogia em *Aurora*, como iremos argumentar, o procedimento propriamente genealógico já se encontra praticado no livro.

relacionadas a um conjunto de saberes da época que apresenta certo desejo histórico por um tipo de dever ser: a sensação de dor ao se constatar a dor do outro, ainda que mergulhe aquele que sofre na imediatez de seu estado, de acordo com Schopenhauer, possui a capacidade de suprimir os interesses do indivíduo e de engendrar um fenômeno comum ao criar, por meio de um reconhecimento não apenas humano e social, mas compartilhado por todos os entes volitivos sob o mesmo plano de fundo do sofrimento, um sentido comum para as ações. Analogamente, uma unidade supraindividual é constituída pelo desenrolar das forças que identificam indivíduos em um processo que compartilha o sofrimento de cada um, formando, assim, uma nova instância de coesão social criada pela supressão do *principium individuationis* de indivíduos que sofrem uns pelos outros em proveito da diminuição do sofrimento geral.<sup>11</sup>

Como veremos, Nietzsche, em vários textos do início da década de 1880, quando investiga de forma mais aprofundada as ciências biológicas e médicas que lhe eram contemporâneas, trata essa circularidade do argumento da compaixão (assim como o faz com outros sistemas morais) também com o fim de delinear as balizas do método genealógico: ao concluir que os sistemas filosóficos espelham as origens das lutas fisiológicas que determinam os sentidos de seus percursos, Nietzsche decide mudar os rumos de seu próprio pensamento (como relatado no capítulo de *Ecce Homo* sobre *Aurora*, já comentado na introdução). Ele elabora, então, não somente uma crítica ao conceito de indivíduo de Schopenhauer, mas também ao modelo conceitual anatomofisiológico que sustenta uma moral fundamentada no desinteresse e na consequente supressão do indivíduo. A análise detida desse processo de supressão do indivíduo, segundo Nietzsche, revela o “nó íntimo da obra de Schopenhauer”, a ideia de que “o mundo é desejo” (FP 1880, 5[27], KSA 9), como bem expressa a noção schopenhauriana de Vontade de vida, central para delinear-mos como o conceito de

---

<sup>11</sup> O fundamento da moral pelo amor ao próximo que dispensa um primado da razão ou um fundamento de ordem teológica para se constituir como ação ética é destacado, por exemplo, por Horkheimer (2008), para quem Schopenhauer oferece uma solução ética adequada ao processo moderno de secularização das sociedades, fundando uma “solidariedade de maneira não dogmática”, sem incorrer em um anticientificismo. Nietzsche identifica processo semelhante ao dispor Schopenhauer junto a Auguste Comte e John Stuart Mill no §132, de *Aurora*, como exemplo de pensamento pós-revolucionário baseado no altruísmo, uma concepção de moralidade que abdica dos recursos da tradição da teologia racional. Ainda que Nietzsche não utilize o termo “sociologia”, no mesmo sentido do fundador da Teoria Crítica, ele mostra como Schopenhauer é fruto de seu tempo ao buscar pensar o indivíduo e a razão como “acidentes”, produtos de uma ordem social (Vontade) que lhe dá o sentido essencial de sua existência; no entanto, é evidente, Nietzsche discorda de que o modelo de solidariedade advindo da moral schopenhauriana seja uma solução ética suficiente para lidar com as particularidades do sofrimento do homem de seu tempo.

Vontade é ampliado para todos os objetos, inclusive os inorgânicos, tornando o problema da vida um dos paradigmas de seu pensamento.

Ao decidir criticar o indivíduo e a possibilidade de sua supressão em Schopenhauer, Nietzsche assume também que seus escritos iriam manifestar inúmeras contradições, antagonismos e embates típicos de um pensamento que não pretende fundamentar uma lógica ou uma moral, mas antes investigar fontes hipotéticas de sua origem interpretativa como efeito de uma luta pulsional presente na variedade dos corpos e nas relações estabelecidas entre eles. Ciente da grande dificuldade de sua tarefa, uma vez que Nietzsche conclui que, no limite, a própria linguagem é espelho de um processo histórico de moralização da espécie humana (e nem por isso, é claro, ele deixa de utilizá-la), a questão para ele é, então, construir uma espécie de saber *próprio*, uma “gaia ciência”, que seja capaz de se instalar, de alguma forma, para além do dever ser, criando estratégias para abordar regimes de pensamento moral por um ponto de vista extramoral com o fim de produzir um saber genealógico sobre as origens do pensamento humano, suas representações, seus sistemas e fins. É nesse sentido que ele interpreta a compaixão, como pensada por Schopenhauer, em sua particularidade histórica, como recurso filosófico vantajoso para um pensador da primeira metade do século XIX, que pretendia valorizar a igualdade entre os homens em um período que se detinha às voltas com questões que buscavam entender, evitar e controlar as revoltas sociais após o acontecimento revolucionário francês.

A ideia de que ações como egoísmo e compaixão possuem motivos identificáveis por modos universais de causalidade é criticada por Nietzsche – e a própria filosofia de Schopenhauer colabora para que Nietzsche solidifique seu ponto de vista. Por exemplo, Nietzsche anota, em 1880, na contramão de Schopenhauer, que “as ações em que pensamos apenas em nós mesmos são exceções: os egoístas são as maiores exceções” (FP 1880: 4[51], KSA 9). O texto pode sugerir que há apenas uma inversão de ponto de vista entre os dois filósofos e que Nietzsche estaria defendendo certo retorno do egoísmo do indivíduo como mudança de perspectiva em sua crítica à moralidade; tal leitura mostra-se bastante apressada. Trata-se de questão fundamental, pois, como será exposto nesta primeira parte do trabalho, o corpo individual, em sua multiplicidade de estímulos, valorações e relações inconscientes que podem ser pensadas entre dor e prazer, entre sofrimento e alegria, ou entre sentimento de medo e sentimento de poder, tomado em sua complexidade fisiológica, é abordado por Nietzsche como elemento que produz a *variedade* que caracteriza a sua concepção de indivíduo – variedade esta que escapa à

pureza da conceitualização, uma vez que a universalidade pretendida pela representação é ilusória, pois ela satisfaz apenas os impulsos sociais dos seres humanos, levando à crença que de o corpo não possui outros processos fisiológicos que não se realizam dessa forma por não alcançarem a consciência. Por ser capaz de provocar alterações em uma economia pulsional que torna possível determinada rede de relações que sustentam a rigidez de um sistema moral, o corpo, em sua dinâmica de valorações, torna-se central para que a moralidade possa ser interpretada por ele como efeito de lutas entre valorações tanto nos corpos dos indivíduos quanto em seus reflexos sociais, que, por sua vez, também afetam os corpos individuais, em um circuito complexo. Como consequência, “interior” e “exterior” passam a ser noções pulsionais, que apontam para perspectivas, e são destituídas de fundamento metafísico que torna sujeito e mundo uma oposição substancial, portanto. O indivíduo schopenhauriano, nesse sentido, assim como o indivíduo criado pela “mediania” dos “ingleses” (é desse modo que Nietzsche costuma se referir aos representantes do liberalismo do século XIX, como John Stuart Mill e Herbert Spencer) expressa, do ponto de vista genealógico, não uma economia própria à fisiologia dos seres humanos, em sua singularidade variável de impulsos tensionados entre si, mas parte apenas do ponto de vista do pensamento que manifesta certo sentido da moralidade de um tempo histórico: “nosso corpo é apenas uma estrutura social (*Gesellschaftsbau*) de muitas almas” (ABM, §19, KSA 5),<sup>12</sup> “estrutura” cuja origem a genealogia procura localizar e interpretar, relacionando as produções humanas criadoras do vínculo fundamentalmente “social” que os corpos e suas “almas” (aqui tomada em sentido perspectivista) tornam possível ao se “ligarem” em um processo de reconhecimento de si por meio do outro, criando a ilusão da equidade da representação.

---

<sup>12</sup> Em relação ao §19 de ABM, uma interpretação que conecta a “estrutura” do “naturalismo” fisiológico de Nietzsche a uma concepção política oposta ao idealismo de Platão pode ser encontrada em Heit (2017). Esta tese argumenta, porém, como a noção de fisiologia de Nietzsche depende não de uma questão essencialmente política, mas de uma economia pulsional que nasce de tensões criadas entre o corpo individual e as relações sociais nas quais esse corpo está inserido, e, assim, por meio de uma concepção da fisiologia advinda da Medicina Experimental e da Biologia, essa fisiologia do corpo e da sociedade apenas pode ser interpretada *a posteriori*, por meio de seus efeitos. É essa interpretação dos efeitos da economia pulsional dos corpos que torna possível que um indivíduo, múltiplo em seus valores, possa ter seu sentido como ser social vindo à tona (ainda que sob a ilusão da unidade da linguagem), emergindo a partir da medida de valor dado por seu sofrimento. A nosso ver, é essa perspectiva ética, preocupada em investigar as origens do sofrimento humano (sem cometer o equívoco da solução ascética de Schopenhauer), que fornece os parâmetros pelos quais Nietzsche utiliza os saberes da fisiologia, apropriando-se de alguns de seus conceitos para subverter filosofias que buscam fundamentar a moral e, assim, interpretá-las sob o ponto de vista histórico-pulsional. Abordaremos como Nietzsche elabora o conceito de “estrutura social”, do §19 de *Além de bem e mal*, no último capítulo da tese.



Por exemplo, ainda retomando brevemente o problema histórico da compaixão no século XIX, no §132 de *Aurora*, Nietzsche localiza a perspectiva de seu uso argumentativo por Schopenhauer, afastando-se, então, de uma leitura que pretende *fundamentar* a moral para adquirir uma consistência histórico-pulsional que perpassa os juízos morais: a estratégia do uso da compaixão como fonte da moralidade no contexto revolucionário europeu seria, antes, o efeito de um período histórico de crescente racionalização e equiparação entre os homens, tempo que julgava moralmente como *boa* uma economia ponderada da “existência individual”, fundamentada no equilíbrio da “administração” do todo constituinte da economia da coisa pública e voltada para adequação dos direitos e deveres, e como *maus* todos os excessos individuais, como luxo e exibição de riqueza, que poderiam causar distúrbios sociais no contexto na nova lógica pós-revolucionária. Por tal razão, o “egoísmo” desse “indivíduo” seria necessariamente julgado como mau nesse contexto, opondo-se ao bom indivíduo ponderado; ora, Nietzsche mostra que os termos dessa divisão foram dados *a posteriori*, como efeito de uma luta histórica, não sendo inatos a uma concepção de natureza imutável, e que, portanto, esse indivíduo egoísta ou autointeressado já é, antes, produto de uma moral em seu fundamento. O egoísmo apresentado pelos filósofos da fundamentação da moral, portanto, é apenas um “*Schein-Egoismus*” (A, §105, KSA 3), a imagem de um “fantasma de ego” (*Phantom von ego*), cuja névoa corresponde à imposição de sentido dada pela ilusão dos “juízos universais sobre o ‘homem’”. O apego à clareza e a formação da crença na objetividade pode ser efeito, então, de impulsos profundamente conflituosos no indivíduo, e é sob a perspectiva desses impulsos que Nietzsche pretende colocar-se, buscando, como contraponto ao “*Schein-Egoismus*”, o “ego real” (*ergründetes ego*<sup>13</sup>), que aniquila a “pálida ficção universal”.

Portanto, se a fundamentação da moralidade em Schopenhauer é deduzida de uma tipologia ideal da moralidade, que considera as referências históricas para criar um *modelo* de ação no núcleo de seu fundamento (pois o campo da moralidade é uma das manifestações da Vontade e esta, por sua vez, é antes o que torna possíveis as representações espaço-temporais fenomênicas), o esforço de Nietzsche em interpretar

---

<sup>13</sup> O adjetivo *ergründetes*, derivado do verbo *ergründen*, apresenta uma dificuldade interpretativa e de tradução, pois as soluções deveriam contemplar a temporalidade dada pelo prefixo -er ao verbo *gründen* (fundar, fundamentar). Nietzsche refere-se aqui justamente a um “ego” que, em oposição a uma fundamentação ou fundação metafísica, é fruto de uma história. Assim, se o verbo *ergründen* pode ser traduzido por descobrir, desvendar, chegar ao fundo de algo, pesquisar, a expressão “*ergründetes ego*” referir-se-ia a um ego “descoberto”, que é encontrado após uma investigação sobre suas origens.

historicamente esse campo, prescindindo de um ideal a ser observado, apresenta-se como diferença metodológica importante entre os dois filósofos. Como ele expressa no breve e instigante §162 de *A gaia ciência*, a constatação de que o egoísmo e o interesse são predominantes nas relações humanas – como pensa Schopenhauer – é, antes, uma *ilusão* de determinado sentimento de um filósofo integrado a relações de certo tempo e lugar (no caso, um filósofo europeu do início do século XIX): “O egoísmo é a lei da perspectiva no âmbito do sentimento, segundo a qual o que está próximo parece grande e pesado; e, à medida que se afastam, todas as coisas decrescem no tamanho e no peso”. O interesse do “egoísta”, portanto, não mais como algo relacionado ao interesse de um indivíduo que persegue apenas o que ele crê que lhe seja interessante, objeto de seu desejo como sujeito (este seria o ponto de vista já moralizado, reflexo da racionalidade do homem “moderno”), mas como um sentido que adquire conteúdo quando é preenchido pelas relações históricas desse indivíduo, que, então, adquire estatuto de “grande e pesado” após o contato do corpo com certa experiência que dá o tom do ponto de vista dessa *proximidade*, que precisa ser interpretada pelo “espírito livre” que consegue se descolar dela.

Por fim, antes de analisarmos a moral da compaixão em sua profundidade, cabe ressaltarmos mais uma questão metodológica encaminhada por essas considerações prévias, que estão no horizonte deste trabalho: como exposto no §103 de *Aurora*, “Dois tipos (*Arten*) de negadores da moralidade”, o Nietzsche explica que os objetivos de sua investigação sobre a origem da moral não se confundem com um ataque à moralidade em si. “Ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas”, porém, “*por razões outras que as de até agora*” (grifos do autor) – o mesmo vale para ações consideradas morais. O ponto de vista de Nietzsche – que faz questão de escrever que se trata do *seu* olhar, sublinhando sua consciência de que valores são diversos e correspondem a singularidade de cada corpo individual – não pode ser confundido com outra espécie de denúncia do falso moralismo, como faz, por exemplo, La Rochefoucauld, que, tendo em mente os teatros que sustentavam as sociedades de seu tempo, discorre sobre o caráter aparente de boas ações, que, na verdade, são incitadas por razões egoístas.<sup>14</sup> Afirmar que um ato de caridade ocorreu porque o sujeito obteve alguma vantagem da aprovação social

---

<sup>14</sup> Em um fragmento da primavera de 1881, Nietzsche expõe ideia semelhante de outra maneira: “La Rochefoucauld apenas se equivoca ao classificar (*taxirt*) como verdadeiros os motivos (*Motive*) que considera inferiores aos outros alegados; em outros termos, ele *fundamentalmente ainda acredita* nesses outros [motivos] e deles extrai o padrão (*Maßstab*); seu menosprezo pelo homem existe por ele considerá-los incapazes de determinados motivos” (FP 1881: 11[4], KSA 9).

que enseja esse tipo de ação não é o tipo de negação que Nietzsche se propõe a expor, pois não se trata de investigar quais os motivos segundos os quais as pessoas agem, mas de constatar que os móveis das ações são sempre fundamentados em um *erro*, em uma crença na possibilidade de que juízos morais possam existir e serem demonstrados. É na busca pelas origens da constituição de juízos errados sobre o bem e o mal que se situa questão central da história da moral e do problema de sua origem: “são os *erros*, fundamento de todo juízo moral, que impelem os indivíduos a suas ações morais” (A, §103, KSA 3).

A atenção dada por Nietzsche ao problema do erro e sua consequência na constituição de uma “ilusão”, de caráter fantasioso, acerca da unidade de um “eu” que funda e organiza as representações, ilustra a situação de seu pensamento no início da década de 80. Afinal, por que as representações que alcançam a consciência e os juízos extraídos dela são necessariamente *erradas*? E, diante do fato incontornável do erro, quais as consequências para sua avaliação sobre a origem da moral? A nosso ver, o retorno a Schopenhauer, lido à luz da crítica de Nietzsche à supressão do princípio de individuação, será pertinente para se vislumbrar uma resposta possível a essas questões, as quais abordaremos já munidos de certa crítica e direção que Nietzsche propunha para seu pensamento.

## Capítulo 1: Fundamentação da moral em Schopenhauer

### 1.1. A fisiologia da compaixão

É preciso retomar, de forma resumida e direcionada para os escopos deste trabalho, o argumento de Schopenhauer sobre o misticismo da compaixão para ser possível localizar, de forma mais precisa, o sentido da crítica de Nietzsche mencionada no Prólogo. A abordagem da complexa metafísica de Schopenhauer, portanto, deve ser recortada e considerada aqui sob o viés da crítica nietzscheana à metafísica pressuposta no modo como Schopenhauer demonstra a supressão “mística” do indivíduo na ocasião da compaixão e como ela se relaciona com o pensamento anatomofisiológico correspondente, especialmente quanto à sua concepção de espécie e dos indivíduos que a compõem.<sup>15</sup> Afinal, o que Schopenhauer quer dizer com “místico” e como essa interpretação se relaciona com a negação do indivíduo? Antes de oferecermos uma possível resposta à questão, é relevante mencionar que os textos dedicados à moral no *corpus* schopenhauriano<sup>16</sup> percorrem toda obra: seja como opúsculos preparados para concursos de sociedades reais de ciência, como é o caso de *Sobre o fundamento da moral* e *Sobre a liberdade da Vontade* (1841),<sup>17</sup> ou presentes no contexto dos dois tomos de sua

---

<sup>15</sup> Como argumentam João Constâncio e Luís Sousa (2011), apesar dos importantes trabalhos já realizados sobre o tema, ainda existem lacunas na linha de pesquisa que investiga a complexidade da relação entre Nietzsche e Schopenhauer, principalmente quanto a seus reflexos na filosofia de Nietzsche da década de 1880. Para eles, esse vazio possui uma razão: em interpretações clássicas da obra de Nietzsche realizadas na Alemanha, como a de Martin Heidegger, Karl Jaspers e Karl Löwith, Schopenhauer ou está ausente ou é um interlocutor que apenas tangencia o debate, não figurando como filósofo determinante para interpretação dos parâmetros da crítica de Nietzsche à metafísica, pois a própria obra de Schopenhauer era renegada na Europa naquele momento – nos termos de Heidegger, sua metafísica da Vontade seria apenas um espelho da metafísica da Natureza de Schelling (Salaguarda, 1989, p. 261). Constâncio e Sousa (2011, p. 299) destacam como a pesquisa de Jörg Salaguarda, co-editor dos *Nietzsche-Studien* e estudioso de ambos os autores, desencadeou uma virada ao publicar, no segundo volume da *Nietzsche-Studien*, o seu artigo “*Der Antichrist*”, mostrando que, para surpresa dos leitores que ignoravam a importância de Schopenhauer, Nietzsche extrai o conceito de Anticristo de seu mestre, propondo-se a debater com ele, ainda que sem explicitá-lo – expediente bastante recorrente quando se trata de Nietzsche. Após Salaguarda, portanto, outros pesquisadores voltaram-se para a relação entre os dois filósofos, e alguns desses trabalhos serão citados ao longo da tese. Conscientes de que ainda há muito a ser pesquisado sobre o tema, ainda que apenas um capítulo da tese seja dedicado integralmente a Schopenhauer, a nosso ver, Nietzsche sempre teve em mente, por toda sua obra, problemas filosóficos apresentados por Schopenhauer, mesmo que seja para se contrapor a ele, como no caso da compreensão da Fisiologia e de seus efeitos sobre a Filosofia.

<sup>16</sup> Para não escaparmos do escopo da tese, não abordaremos os fragmentos póstumos de Schopenhauer e nem os pormenores inerentes à complexidade de sua filosofia moral.

<sup>17</sup> Em 1841, Schopenhauer publicou os dois ensaios em um único volume, intitulado “Os dois problemas fundamentais da ética”. Tratam-se de textos escritos para participação em concursos de academias, uma na Noruega, baseada na questão: “A liberdade da vontade humana pode ser demonstrada a partir da autoconsciência?”, e o outro, na Dinamarca, com a pergunta: “A fonte e a base da moral devem ser buscadas

principal obra, *O mundo como Vontade e como representação* (respectivamente, 1818 e 1844) e de *Parerga e Paralipomena* (1851). Nota-se, porém, que apesar de Schopenhauer ter se dedicado a problemas da filosofia moral por toda sua vida intelectual, parte significativa dos textos sobre o tema, incluindo o mais importante dedicado à compaixão (*Sobre o fundamento da moral*), foram publicados após *Sobre a Vontade na Natureza* (1836) e pouco antes do segundo tomo d'*O mundo*, cujos *Suplementos* absorvem as mudanças sutis, porém importantes, no sistema filosófico que Schopenhauer expõe em seu *magnum opus*, voltando-se mais diretamente à exposição de sua metafísica pelo ponto de vista das ciências naturais. Assim, dado o contato aprofundado de Schopenhauer com a literatura prolífica das ciências naturais que lhe eram contemporâneas (as quais ele dominava muito bem, pois iniciou, em 1809, a faculdade de medicina de Göttingen, e, apesar de ter desistido do curso posteriormente para dar preferência à formação em Filosofia em Berlim, jamais deixou de se interessar e se atualizar em áreas como Anatomia, Fisiologia, Mineração, História Natural, Química e Física<sup>18</sup>), a sua filosofia da Vontade é mostrada pelo viés de seus contornos empíricos no segundo tomo d'*O mundo*, e o objeto vivo torna-se não somente um mero objeto correlato representativo do intelecto, mas como “visibilidade” ou objetivação da Vontade, ponto que deve ser considerado em nossa análise.

Toda reconstrução da fundamentação da moral em Schopenhauer remete ao pressuposto de que sua ética não é ancorada em uma psicologia, mas, como toda sua filosofia, sua fundamentação é exposta pelo duplo ponto de vista da representação e da coisa-em-si ou Vontade (*Fundamento*, p. 140). Na hipótese da psicologia da compaixão a que Schopenhauer se contrapõe,<sup>19</sup> a análise dos sentimentos morais seria

---

em uma ideia de moralidade que está imediatamente contida na consciência e na análise das demais noções morais fundamentais que dela se originam, ou em outro princípio cognitivo?, em resumo: qual é o fundamento da moral?” Na ocasião, apenas o ensaio sobre a liberdade foi premiado. Schopenhauer irritou-se com a rejeição do ensaio sobre a compaixão e as críticas da academia dinamarquesa, e seu prefácio de *Os dois problemas fundamentais da ética* apresenta uma defesa de seu próprio ensaio renegado.

<sup>18</sup> A universidade de Göttingen adquiriu importância no campo das ciências da vida ao longo do século XVIII, tornando-se um centro de pesquisa capaz de sintetizar elementos das ciências relacionados à tradição iluminista, representado por autores como Buffon, Lineu e Haller, com o novo lugar da teleologia no mapa da filosofia transcendental, como exposto por Kant na *Crítica da faculdade de julgar*. Tal combinação auxiliou na estruturação do pensamento de cientistas como Blumenbach (que foi professor de Schopenhauer), Oken e Kiermeyer, cujas pesquisas expuseram um conceito de desenvolvimento com reflexos evidentes no posterior pensamento da *Naturphilosophie*. Sobre o papel da universidade de Göttingen sobre a filosofia alemã do início do XIX, cf. Lenoir, *The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era* (1981).

<sup>19</sup> Schopenhauer menciona e critica o filósofo italiano Ubaldo Cassina, que fundamenta a compaixão por meio de um poder da imaginação de representar o sofrimento do outro em cada um. Ele ainda menciona, em oposição a Cassina, Rousseau e Bonnet como seus precursores.

necessariamente mediada, pois cada indivíduo restaria imerso em suas próprias representações e caberia ao filósofo investigar como a sensação de sofrimento nasce, no corpo, a partir de um contato com o sofrimento alheio, que, então, seria convertida em representações mentais que tornam conscientes esses sentimentos. Na metafísica da Vontade, porém, a qualidade das sensações e das representações mentais que movem os seres humanos que se representam e imaginam como é a dor do outro considera apenas o ponto de vista da representação, ignorando a complexidade da metafísica da Vontade que a sustenta. Schopenhauer procura, então, esclarecer como a compaixão oferece um *motivo* empírico capaz de negar a tendência egoísta da Vontade e considerar o outro como “o sofredor e não nós. (...) Sofremos com ele, portanto, nele, (*wir leiden mit ihm, also in ihm*) e sentimos sua dor como sua e não temos a imaginação de que ela seja nossa” (*Ibid.*). Sofrer “com” ele, *leiden mit*, compadecer-se por alguém, significa, então, *sofrer nele*, o que equivale a afirmar que a compaixão não é apenas a representação de um sentimento, mas é sentida de forma imediata, ou seja, como *participação (Teilnahme)* no sofrimento do outro com o fim de diminuir ou anular essa dor. Trata-se, portanto, do acesso a uma *única* dor, relacionada à razão de ser do mundo, essencial, atemporal e inerente à Vontade presente no grupo de viventes que possuem sensibilidade capaz de manifestar essa dor que identifica um sofrimento, seres que lutam e agem diariamente para evitá-lo em prol de sua própria conservação (*Fundamento*, p. 121). Uma ação motivada pela compaixão, exclusiva dos animais humanos, apenas é possível por meio do alcance da identidade entre dois ou mais indivíduos, cuja participação “no sofrimento de outro e, portanto, no impedimento (*Behinderung*) ou supressão (*Aufhebung*) deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade” (*Fundamento*, p. 136). Por tal razão, no caso da compaixão, as ações teriam por máxima uma regra que se divide em duas orientações éticas que descrevem como o corpo observa um movimento para *evitar a dor*, sendo a primeira negativa, e a segunda, positiva: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!* (não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes).

As ações morais são, então, “consideradas como um fenômeno dado que temos de explicar corretamente, reconduzindo às suas verdadeiras razões, tendo para isso indicado, em cada caso, o impulso (*Triebfeder*) próprio que move o homem a ações deste tipo” (*Fundamento*, p. 119). Por meio de um caminho empírico, ou seja, descrevendo a visibilidade fenomênica das ações morais e sua relação com a Vontade, as ações concretas do campo ético são motivadas sempre pelo *Triebfeder*, escolha conceitual que, na

explicação de Matthias Koßler (1999, p. 449), remete a própria causalidade por motivo a um móbil inconsciente, conectando o fundamento da moral ao rigor das ciências naturais e, portanto, à materialidade do corpo,<sup>20</sup> e é a partir dessa articulação que Schopenhauer elabora sua hipótese: em seu pensamento, o querer não é o que é determinado, mas é o que determina, e a razão não possui poder para se impor autonomamente sobre a Vontade presente em cada indivíduo. Assim, a compaixão, como sentimento que identifica a moralidade, também não poderia se fundamentar em uma ação propriamente racional, pois é também fruto de um impulso, que guia as representações externas e sua suspensão na ocorrência da compaixão.<sup>21</sup> Esses motivos pulsionais, por sua vez, estão necessariamente ligados à fisiologia do corpo e às funções que regulam pelo sintoma da dor, como Schopenhauer expõe na dedução da validade moral da compaixão. Como corolário da necessidade de um motivo para movimentar a Vontade, tem-se que a Vontade é sempre movida pelo *mal-estar* (*Wehe*) ou *bem-estar* (*Wohl*), pois ela depende da existência de um “ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último (*letzten Zweck*)” (*Fundamento*, p. 133). Pressupõe-se aí que as ações humanas encontram um motivo que se encontra em uma sensibilidade advinda de um corpo que possui um sistema

---

<sup>20</sup> “O conceito de *Triebfeder* (...) corresponde ao ponto de vista das ciências naturais, porque, como designação de um dado constante, aproxima a força de uma lei estrutural do fenômeno, dissolvendo seu caráter de ato. Em alguns textos, Schopenhauer coloca o impulso em um lugar próximo do fenômeno que ele coincide com o motivo: ‘a motivação (*Triebfeder*) moral tem de ser simplesmente algo que se anuncia por si mesmo, por isso tem de ser positivamente agente e portanto *real*; e, como para o homem só o empírico ou o que porventura é empiricamente existente tem realidade pressuposta, a motivação (*Triebfeder*) moral tem de ser, de fato, *empírica* e, como tal, anunciar-se para nós sem ser chamada, chegar até nós sem esperar por nossa pergunta, impondo-se a nós com tal força que lhe permita ao menos possivelmente superar os motivos egoístas, gigantescamente fortes, que se contrapõem a ela’ (*Fundamento*, p. 52, *apud*, Koßler). Por causa da concordância com o método científico e seu presumível rigor, Schopenhauer pensa, por fim, que pode dizer que ‘está *provado* real e sinceramente o fundamento da moralidade, com um rigor que se aproxima do da matemática’.” Koßler, 1999, p. 449. No mesmo sentido, Eduardo Brandão argumenta que os atos dos homens são a expressão de uma qualificação da matéria, conferindo aos indivíduos, a partir de certo grau de objetivação da Vontade, um determinado modo de ação, de modo que o “equivalente ao caráter para homem é, para os fenômenos naturais, a noção de força (...) a força é responsável pela *atividade* da matéria. E uma vez que está fora da cadeia de causas e feitos – ou seja, fora do tempo, espaço e causalidade, ela opera com *regularidade*, o que é expresso pela noção de *lei natural*.” (2009, p. 216-217). Retomaremos essas noções a seguir, mostrando como o conceito de força e matéria se relacionam com a noção de espécie e com a análise do caráter no contexto do fundamento da moralidade.

<sup>21</sup> Da noção de impulso como motivo para as ações, conclui-se uma série de consequências importantes da filosofia de Schopenhauer. Basta-nos apenas mencionar que sua ética é fundamentalmente uma descrição dos impulsos (não sendo, portanto, uma ética normativa, conforme a sua crítica ao fundo teológico presente na noção kantiana de dever sob a forma de um imperativo), que busca identificar os *motivos morais* das ações. É essa concepção schopenhauriana de *motivo*, em sua perspectiva filosófica e fisiológica, que, como argumentaremos, encontra-se presente na crítica de Nietzsche ao modelo fisiológico da metafísica da Vontade. Schopenhauer, no entanto, não se desfaz totalmente do conceito de liberdade, uma vez que a Vontade, em si, é absolutamente livre em sentido positivo. Essa consequência da filosofia schopenhauriana será notada por Nietzsche, que comenta como seu mestre, ao permanecer fiel à metafísica, não se desvincula, em sua essência representativa, da físico-teologia que pretendia criticar.

nervoso capaz de reconhecer, nos objetos exteriores, um *fim* que lhes proporcionará bem-estar ou mal-estar, sensações que serão buscadas por esse ser vivo que atua no mundo observando a mediação de sua consciência, o “véu de Maia” que cobre o sujeito com uma individualidade por meio das representações. Como consequência dessa conclusão, apresentam-se os três motivos fundamentais de todas as ações humanas, motivos que podem ser identificados pela correspondência entre os objetos exteriores que motivaram a ação e a própria operacionalidade interna da fisiologia do corpo: o egoísmo (agir pelo próprio bem-estar), a maldade (agir pelo mal-estar do outro)<sup>22</sup> e a compaixão (agir pelo bem-estar do outro) (*Fundamento*, p. 137). Se ações motivadas por egoísmo ou maldade, evidentemente, não possuem valor moral, a compaixão torna-se o único sentimento capaz de fundamentar e unificar moralmente os seres humanos uns aos outros.

Para delimitarmos algumas das peculiaridades teóricas do conceito de compaixão pressupostas aqui, é interessante expormos, a fim de comparação, como se constitui o sentimento que se contrapõe à compaixão, o egoísmo, o motivo principal e fundamental para compreender a relação do sujeito com a Vontade que o torna possível. Na dissertação *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer descreve o sentimento do egoísmo como um impulso (*Triebfeder*) para ações que não atravessam a consciência moral; “antimoral”, o egoísmo é um “ímpeto (*Drang*) para a existência e o bem-estar” (*Fundamento*, p. 120). No egoísmo, o homem equipara-se, na essência de sua motivação, aos animais, cujas ações correspondem essencialmente aos movimentos pulsionais do corpo que buscam escapar da dor, com o fim de “manter sua existência”; essa é a razão do domínio do egoísmo no campo das ações, um efeito da concepção de Vontade. A condição do corpo animal tem na dor um elemento inerente ao sistema neurológico que o caracteriza, e o princípio da *conservação de si* e da vontade de vida, inerente à Vontade, impele os seres que sentem dor a sempre tentar escapar dessa condição de sofrimento própria à vida, tornando-se o motivo fundamental da propagação do egoísmo no campo das ações:

O egoísmo, de acordo com sua natureza, é sem limites (*gränzenlos*): o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo (*Genuß*) de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo (*Fundamento*, p. 121).

---

<sup>22</sup> Schopenhauer comenta que, assim como a compaixão, a maldade está presente apenas na espécie humana, e, portanto, em sua filosofia, o egoísmo não deve se confundir com o mal em si: “(...) o homem é o único animal que provoca dor em um outro sem nenhum outro fim que não este mesmo (...) Nenhum animal maltrata apenas por maltratar; mas isso o homem faz e isto constitui o caráter diabólico, muito mais grave do que o simplesmente animal” (*Parerga II*, p. 55).



“*Gränzenlos*”, o egoísmo é descrito por Schopenhauer como ponte que liga a finitude do mundo fenomênico das representações à essência infinita, sem limites e feroz da coisa-em-si da Vontade de vida. Egoísmo, portanto, como manifestação *mais recorrente* da Vontade no âmbito das ações individuais, observável, pelo ponto de vista empírico, reiteradamente nas ações humanas. Além de ligar o mais estreitamente possível com o ser mais íntimo do homem e dos animais em geral, o egoísmo também é expressão da carência essencial e do sofrimento constante da vida, “tudo para mim e nada para o outro é a sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo” (*Fundamento*, p. 121). Portanto, independentemente de qual seja a razão última de uma ação egoísta, “a motivação é o próprio bem-estar e mal-estar do agente e, assim, a ação é egoísta e, conseqüentemente, sem valor moral” (*Fundamento*, p. 134).

O egoísmo, portanto, é uma ação amparada e coordenada pelo princípio de conservação de si, pressuposto na vontade de viver da qual o sujeito é fenômeno, que tão bem representa a essência feroz e ilimitada da Vontade com o fim de preservar as formas que sustentam a individualidade de cada corpo *enquanto ser vivo*. Porém, o egoísmo não reina de forma absoluta nas condutas humanas. Em alguns casos, essa força egoísta da Vontade é negada, assumindo um antagonismo de forças que se mantém tensionado na espécie humana, e o “bem-estar de alguém pode transformar-se num motivo que tenha a força necessária para dobrar o próprio interesse egoísta. (...) contradizendo a natureza da Vontade como fonte de todo sofrimento e dor e introduzindo um sentido moral no mundo” (Cacciola, 1994, p. 160). A ocasião da compaixão, cujo caráter metafísico fundamenta a moralidade, origina o conjunto das assim chamadas virtudes, pois, ao suspender a individualidade, o sujeito compassivo une-se ao outro pela univocidade da Vontade, negando a mediação de sua representação. Suspendendo a distinção entre o eu e o não-eu que move as ações motivadas pela compaixão, e dirigindo-se para um fim comum específico, a saber, que o outro “permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência e alívio” (*Fundamento*, p. 134), o gesto moral encontra sua razão de ser na própria divisão schopenhaueriana entre representação e Vontade: no âmbito da ética, a compaixão, por meio da participação imediata na dor do outro, torna-se uma espécie de prova da possibilidade do desinteresse ou da negação da Vontade no momento que a manifestação da Vontade sob a forma da representação de cada indivíduo é misticamente suspensa. Se essa definição for pensada pelo ponto de vista da divisão schopenhauriana entre Vontade e representação, conclui-se que a participação dissolve a diferença dada pela representação que um sujeito possui do outro quando estão sob a perspectiva do princípio

de razão suficiente, tornando possível a identidade entre dois diferentes indivíduos sob uma perspectiva “mística”, que ocorre quando, pelo ponto de vista empírico, o sofrimento do outro se torna motivo para que alguém o apreenda *como* sofrimento, e, ao senti-lo a partir de um acesso a um mesmo sofrimento presente em todo ser vivo, age para diminuir essa dor fundamental, que os une como Vontade una. Diferente das ações egoístas, que regem as ações de cada ser vivo individual, a compaixão une os seres humanos por ser determinada pela Vontade que vê o outro como eu,

em clara contradição com o mundo fenomênico, no qual o indivíduo estranho se dispõe inteiramente separado dele, se reconhece com o mesmo como idêntico (...) toda beneficência totalmente desinteressada é uma ação misteriosa, um mistério: desta forma, para dar conta dela, deve-se aceitar recorrer a todo tipo de ficções (*Parerga.II*, p. 61).

Como para Schopenhauer os seres humanos são animais que possuem a peculiaridade acidental de serem conscientes de si, a motivação da compaixão impele à construção de uma identidade na medida que o sujeito pode ver o outro como ele mesmo, capaz de sentir e, por meio da ação compassiva, diminuir certa dor localizada no espaço e no tempo. Ao identificar na compaixão a autêntica ação moral, tomando-a como participação imediata no sofrimento do outro, Schopenhauer a define como *ação misteriosa*: “Este processo é *misterioso*, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. E, no entanto, é algo cotidiano” (*Fundamento*, 2001, p. 163, grifos do autor). A compaixão no âmbito moral, portanto, não pode ser *conhecida* pelas faculdades cognitivas, seu motivo é algo que não pode ser transposto para o discurso representável, pois eles encontram-se para além das razões autoconservativas do egoísmo, princípio de inteligibilidade dos seres vivos, devendo ser descrita apenas como “ficção”, único meio legítimo para se pensar a nobreza e a magnitude da ocorrência da supressão do princípio de individuação no âmbito da moralidade. Como forma de experiência imanente à peculiaridade da disposição da Vontade na vida humana, a compaixão é possível pois os homens são seres capazes de negar a própria individualidade e, com isso, negar a manifestação representativa da Vontade; esse acontecimento místico, no entanto, não se refere a uma experiência mística transcendente, nem a um suprassensível aos moldes da razão prática de Kant, pois depende do ponto de apoio da *materialidade de um corpo*.

### 1.1.1. Orgânico e animal, Vontade e representação

Para nos aprofundarmos na questão da incognoscibilidade mística da compaixão e sua ligação com o organismo humano, ou seja, pensando o modo como a negação da Vontade, considerando seu caráter místico, é pensada por meio da anatomia e da fisiologia do corpo humano, é preciso também descrever, como um exercício de correspondência entre as causalidades que atuam no corpo humano e a causalidade moral, como o problema da compaixão encontraria sua correspondência na *divisão anatomofisiológica* segundo a qual Schopenhauer concebe o corpo como disposição da Vontade e da representação, principalmente em *Sobre a Vontade na Natureza* e nos *Suplementos de O mundo*. Portanto, é preciso estabelecer a atuação dos três modos de causalidade de sua metafísica e associá-los ao corpo humano e suas ações: a causa dos objetos inorgânicos, que atua em sentido mais estrito; os estímulos, que “que determinam todas as alterações dos organismos como tais”, comuns a plantas e animais; e o motivo, exclusivo das espécies vivas que se orientam por sentidos que lhe proporcionam a relação com o mundo exterior (Schopenhauer, 2010. p. 58-60). A identificação dos três diferentes modos de causalidade é, assim, um aspecto essencial para Schopenhauer também apontar a ocorrência de sua ausência, como nos casos em que a capacidade de representação é suspensa, seja na compaixão ou nas hipóteses de negação da Vontade em geral, aspecto de sua filosofia que deve ser considerado um dos pontos centrais de diferença, como veremos, em relação à concepção de fisiologia sob a qual Nietzsche interpreta sentimentos morais como a compaixão.<sup>23</sup>

Na descrição de Schopenhauer, um órgão em especial adquire protagonismo na compreensão da anatomia que torna possível a divisão entre Vontade e representação no âmbito da materialidade corporal: o “grande cérebro”, como fonte da causalidade das ações arbitrárias e representações externas (motivos), é o órgão determinante na identificação da fronteira segundo a qual representação e Vontade dividem suas funções no corpo, pois “o cérebro controla as relações com o mundo exterior: este é o seu único ministério, e com ele paga a sua dívida com o organismo que o alimenta; pois a existência

---

<sup>23</sup> É pelo ponto de vista da crítica à representação e do princípio de conservação que Günter Abel (1998) localiza o cerne da doutrina de Vontade de vida de Schopenhauer (p. 64) e também o centro de diferenças irreconciliáveis em relação a Nietzsche: as três causalidades schopenhaurianas são “manifestações da atividade da Vontade” e sua implementação depende principalmente de uma Vontade de vida, noção à qual Nietzsche opõe a sua “vontade de poder”, que dispensa a explicação pelo princípio de conservação em prol de uma visão de mundo que contempla a diversidade complexa da multiplicidade de poderes.

do organismo é condicionada pelas relações exteriores” (*O mundo*, II, p. 299). Essa capacidade do corpo, dada pelo cérebro, de se condicionar pelas “relações exteriores”, pressupõe uma metafísica que diferencia, na composição substancial, as propriedades do corpo vivo e do seu meio circundante, que, ao ser percebido pelo corpo, orienta os movimentos dos seres vivos na direção desejada. Assim, o corpo dos seres vivos que possuem um cérebro é investido de uma sensibilidade dada pelos seus sentidos como percebido pelo sistema nervoso, e o cérebro por ser tomado como um mediador, que orienta o sujeito, em sua percepção sensível que tem como resultado as representações, produto de sua relação com o mundo.

Apesar de ser fonte do intelecto e da sensibilidade nos seres humanos, e, portanto, de sua relação de correspondência com a consciência de si que constitui as representações, o cérebro e o sistema nervoso do qual ele é parte (medula espinhal e os nervos anexados) são somente a forma material da subjetividade do intelecto, um acidente que necessita do restante do “organismo em seu conjunto” (*O mundo*, II, p. 297) como expressão objetiva da Vontade substancial para existir. É, portanto, a Vontade como condição de possibilidade de todo movimento e todo agir (*O mundo*, II, p. 301), incluindo o organismo em seu todo, que determina as funções cerebrais e torna possível que o cérebro, como órgão das representações, seja *visto* como objetivação do intelecto; assim, o cérebro não é o lugar da vontade, no sentido do senso comum do tempo, e a confusão entre cérebro como fonte de um *querer autônomo da consciência*, gerador de uma liberdade de ação, tem sua origem na ausência de distinção adequada entre cognição e Vontade, relação que pode ser totalmente distorcida se esta for tomada como produto daquela – como a filosofia havia tratado essa relação antes de Schopenhauer.

Em trecho esclarecedor sobre seu modo de compreensão das ações humanas (e pode-se dizer, dos animais em geral – a diferença entre os seres humanos e o restante dos animais está no fato de que os animais não possuem, metafisicamente, um suporte para motivações propriamente morais, portanto, eles não negam a Vontade), Schopenhauer distingue as funções do cérebro e seus efeitos sobre as ações por meio do tipo de relação que ele trava com os músculos, órgãos que agem sob seu comando no caso das ações “arbitrárias”, e que atuam a partir de um *motivo* (representações) que dá início a uma série causal que conecta cérebro, cerebelo, medula espinhal, sistema nervoso, nervos motores, chegando, por fim, nos músculos que obedecem e criam um movimento:

O grande cérebro é o lugar dos motivos, é lá onde, através destes, a vontade torna-se arbítrio (*Willkür*), isto é, torna-se precisamente determinada através

de motivos. Tais motivos são representações, as quais originam-se por ocasião dos estímulos exteriores nos órgãos sensoriais e mediante as funções do cérebro e são elaboradas em conceitos, em seguida em decisões. Quando se produz um ato efetivo da vontade, esses motivos, cuja fábrica é o grande cérebro, fazem efeito por intermediação do cerebelo sobre a medula espinhal e os nervos motores que desta saem, os quais por sua vez fazem efeito sobre os músculos, todavia meramente como **estímulo** da sua irritabilidade; pois também estímulos galvânicos, químicos e até mesmo mecânicos podem provocar o mesmo efeito de contração que aquele produzido pelo nervo motor. Logo, o que no cérebro era **motivo**, faz efeito, quando chega através dos condutos nervosos até os músculos, como puro **estímulo**. A sensibilidade em si é totalmente incapaz de contrair um músculo: isto só o músculo ele mesmo pode fazê-lo, e sua capacidade para isto chama-se **irritabilidade** (...) Na cadeia causal aqui brevemente exposta, que vai desde o influxo do motivo externo até a contração do músculo, a vontade não entra em cena como o último membro da cadeia; mas é o substrato metafísico da irritabilidade do músculo: logo, a vontade desempenha aqui exatamente o mesmo papel que desempenham as misteriosas forças naturais que estão no fundo do processo de uma cadeia física ou química, forças estas que como tais não são elas mesmas concebidas como membro da cadeia causal, porém conferem a todos os membros dessa cadeia a capacidade de fazer efeito; como expus detalhadamente em §26 do primeiro tomo. Por isso também atribuiríamos à contração do músculo uma semelhante misteriosa força natural. (*O mundo*, II, p. 301-302, grifos do autor).

Antes de comentarmos as questões anatomofisiológicas do texto, é preciso notar a presença de um termo fundamental, escolhido por Schopenhauer para adjetivar as “forças naturais” que estão no “fundo” do processo descrito: elas são *misteriosas*. Considerando o mencionado §26 do primeiro tomo d’*O mundo*, essas forças naturais, associadas ao movimento da Vontade pressuposto em toda relação entre forma e matéria, estão relacionadas aos “fenômenos imediatos da Vontade”, de modo que “força” não é a fonte de uma causa ou efeito das coisas, mas um conceito que dá dinamismo ao mundo. Cabe à noção de força ser, antes, as “condições prévias e pressupostas de qualquer causa ou efeito, mediante os quais sua essência íntima se desdobra e manifesta” (*O mundo*, I, p. 192), o que dá ao conceito um estatuto transcendental, uma condição de possibilidade das representações, e que também “confere ao fenômeno sua *quididade* (...) formado no que diz respeito à sua essência (através da força) e naquilo que concerne à sua possibilidade de intuição (no tempo e no espaço)” (Brandão, 2009, p. 244).<sup>24</sup> Assim, as “forças naturais”

---

<sup>24</sup> Brandão associa a noção de força à capacidade de atribuição de uma qualidade à matéria, o que é essencial para Schopenhauer comparar sua filosofia à fisiologia de Bichat, como será exposto a seguir: “(...) a noção de força que, já no segundo livro de *O mundo*, era colocada como a condição da atividade da matéria. E, estritamente nesta relação, de um modo que não se altera – posto que, efetivamente, o sentido de matéria que se apresentava por ocasião da primeira edição da obra capital de Schopenhauer era *Stoff*; e, justamente, é pela atividade concreta da matéria intuída que a força é responsável. Já a matéria indeterminada, que representa uma “atividade em geral” entra apenas como o acréscimo que se faz, *subjetivamente*, para que se possa cumprir a exigência de *acrescentar* um substrato na atividade determinada – ou seja, *qualificada e formada*: o que era uma exigência que, insistimos, apresenta-se tanto no primeiro livro da primeira edição de *O mundo* como de forma muito mais imperativa, no final do segundo livro de *O mundo*. Assim, a noção

equiparam-se à Vontade e são misteriosas, pois o acesso a elas pela consciência apenas é possível respeitando as fronteiras determinadas pela representação fenomênica, que se limita à cadeia de causas detectada pelo princípio de razão. É por essa mesma lógica que Schopenhauer também conclui que o fundamento da compaixão é misterioso, pois no limite dado pelo mistério encontra-se o núcleo de seu pensamento, que considera moral e natureza pelo mesmo ponto de vista da Vontade, refratário à representação, porém passível de ser pensada por outros meios que estão além da capacidade de identificação de causalidade, como a “ficção”, no caso da compaixão, ou o recurso à noção de “visibilidade” da Vontade, que dá uma perspectiva *a posteriori* de um “substrato metafísico” que constitui os corpos vivos.

O corpo, como exteriorização das forças naturais, possui um funcionamento que pode ser representado, em sua cadeia causal, pela temporalidade fenomênica e pela “visibilidade” da Vontade. É por esse ponto de vista que Schopenhauer descreve um ciclo fisiológico com base em uma diferença da origem fisiológica de uma lógica causal entre *motivo* e *estímulo* e a capacidade de *irritabilidade* muscular (um substrato metafísico) que liga as duas divisões do corpo (a cerebral e a orgânica), retomando uma divisão já estabelecida no primeiro tomo d’*O mundo* (§20) e em *Sobre a Vontade na natureza* (p. 74-75). Os *estímulos* remetem aos movimentos reflexos do corpo, que independem de um motivo externo para ocorrerem; já os movimentos *arbitrários*, ligados à capacidade do corpo de perceber, possuem um *motivo* e ocorrem quando uma representação, percebida e constituída pelos órgãos da sensibilidade, alcança o cérebro, que *calcula* e toma uma “*decisão*” fisiológica em direção ao objetivo desejado. Em outros termos, “motivos, isto é, representações, agem como causa motora (...) onde a ação externa que causa o ato é mediada por um cérebro” (*Natureza*, p. 68). Guardemos essa explicação, pois ela é fundamental para o argumento desta tese: é em relação às ações relacionadas aos movimentos arbitrários que o cérebro atua, pois ele opera como um mediador que reconhece os motivos externos e os conecta aos meios internos (órgãos), gerando uma *irritabilidade* que atua no sistema neuromotor do corpo, ordenando-o para agir e obter o

---

de força é responsável pelo fato de que o sujeito percebe, na matéria, as suas *qualidades*: desse modo, intui-se diferentes modos de agir das matérias, conforme tenhamos aí operando (*operari*) forças elétricas, químicas, elásticas etc. (a matéria nesse sentido é *Stoff*, ou seja, assume várias formas); e isto ao lado de uma matéria (*Materie*) que permanece, é uma – mas apenas como *condição*.” (2009, p. 244). A nosso ver, essa condição, dada pela noção de *Materie*, entendida como “atividade geral” e também como “visibilidade da Vontade”, também explica o fato de Schopenhauer associar a espécie a uma Ideia, devido ao caráter *fixo* de suas formas, impenetráveis a transformações no espaço e no tempo, e tornando as formas vivas impenetráveis a mudanças que modifiquem o molde da infinitude dado pela espécie.

objetivo desejado. O cérebro não é, assim, o lugar da vontade; como já mencionamos, não há liberdade de ação individual em Schopenhauer e ela não se confunde com um motivo, que é sempre uma determinação para um movimento: nisso reside a justificativa para a escolha de Schopenhauer pelo conceito de “arbitrio” (*Willkür*), pois, de fato, o cérebro em si não é origem de uma espécie de “causa de si” para as ações, mas apenas a parte que comanda as ações em uma série na qual está materialmente inserido.

Apesar de ocorrerem em partes diferentes da anatomia, o motivo, mediado pelo cérebro, e o estímulo, movimento reflexo e causado por outras partes do corpo, possuem como “último elo” a Vontade (*Natureza*, p. 76), o “substrato metafísico” presente em todo ser vivo e não-vivo, com maior ou menor grau de organização: no caso da anatomia do corpo humano, como explicitado no texto, esse substrato encontra-se na concretude da “irritabilidade do músculo”<sup>25</sup>, que articula o corpo “insensível” (os meros estímulos, que operam à revelia do contato com o mundo exterior) à rede do sistema nervoso e aos seus motivos internos e externos. Portanto, as dualidades presentes tanto no interior do corpo quanto em sua relação com o exterior criam um círculo de relações que motivam as condutas humanas, conectando a capacidade dos indivíduos de identificar os motivos exteriores das ações (seus fins) e as funções do cérebro e do sistema nervoso que atuam nas fontes interiores dos motivos para determinado movimento do corpo ocorrer por meio de estímulos específicos nos músculos, que, então, respondem ao cérebro. Em uma ação bem-sucedida, portanto, *motivos exteriores e interiores confluem* e se adequam precisamente.

Como nota Paul Janet (2021, p. 26)<sup>26</sup> em relação à dualidade do corpo, é o próprio Schopenhauer que identifica, na produção teórica do médico e fisiologista francês Marie

---

<sup>25</sup> No §26 de *O mundo*, II, ao relacionar a força à irritabilidade muscular como um “substrato metafísico”, Schopenhauer considera o músculo pelo duplo ponto de vista: como portador de uma sensibilidade, o músculo é parte do influxo dos motivos representáveis, e, como fonte de irritabilidade, é pensado como um órgão que pode ser pensado como “visibilidade da Vontade”, pois, para Schopenhauer, as funções do corpo que são mero estímulo são condições fisiológicas que tornam possível a representação da motivos, sendo, portanto, anteriores a ele como grau de objetividade da Vontade. Essa função dupla torna, de fato, o músculo um elo da vida orgânica e da vida animal, manifestação da Vontade e da representação, sendo um elemento fundamental para que o corpo humano seja pensável a partir desse duplo ponto de vista – o que terá, também, consequências em relação à especificação da relação entre forma e matéria no caso dos seres vivos e de sua capacidade de permanecerem fixos ao molde da espécie.

<sup>26</sup> Janet dedica seu artigo tanto a Bichat quanto a Pierre-Jean-Georges Cabanis, fisiologista e filósofo francês que também era apreciado por Schopenhauer por desenvolver uma teoria da “vida afetiva”, “sensibilidade surda e difusa, contemporânea da vida, anterior e estrangeira ao eu, e cuja sede está nos órgãos internos” (Janet, 2021, p. 10). A sensibilidade em Cabanis não se confunde com as sensações conscientes, pois ela é a capacidade de dar origem a movimentos “coordenados e apropriados” (2021, p. 14), que não precisam se vincular a um sistema com um centro neurológico para ser observado. É essa teoria de uma sensibilidade mais abrangente, inconsciente e capaz de criar movimento para além da mera irritabilidade que Schopenhauer identifica com a Vontade (2021, p. 16).

François Xavier Bichat, a tradução fisiológica de seu sistema filosófico, consideração que auxilia na interpretação do alcance da metafísica da Vontade como princípio correlativo à noção de vida que aparece em uma vertente da Fisiologia francesa de seu tempo. Vejamos, então, como Schopenhauer compara sua metafísica com a classificação criada por Bichat, no §20 do segundo tomo d'*O mundo*:

Para confirmar e explicitar a tese que nos ocupa no presente capítulo, nada mais apropriado do que o famoso, e com razão, livro de Bichat, *Sur la vie et la mort*. As suas considerações e as minhas apoiam-se reciprocamente, na medida em que as suas são o comentário fisiológico das minhas, e as minhas são o comentário filosófico das suas, e a melhor maneira para sermos entendidos é lendo-nos um ao lado do outro. Sobretudo refiro-me aqui à primeira parte de sua obra intitulada *Recherches physiologiques sur la vie*. Ele baseia a sua análise na oposição entre vida orgânica e animal, que corresponde à minha oposição entre vontade e intelecto. Quem atém-se ao sentido, não às palavras, não se enganará pelo fato de Bichat atribuir a vontade à vida animal; já que por essa vontade ele entende, como é comum, meramente o arbítrio consciente, que decerto procede do cérebro, no qual, entretanto, como eu disse acima, não existe um querer real, porém a mera ponderação e o cálculo dos motivos, cuja conclusão, ou produto, entra em cena em última instância como ato da vontade. Tudo o que atribuo à *vontade* propriamente dita, ele confere à vida *orgânica*, e tudo o que concebo como *intelecto*, é nele a vida *animal*: a vida animal tem para ele a sua sede apenas no cérebro e nos seus apêndices; a vida orgânica, ao contrário, no resto do organismo. (*O mundo*, II, p. 316).

As comparações de Schopenhauer surpreendem, pois, em um primeiro momento, parece ser contraditório associar a metafísica estruturante de seu pensamento à materialidade do corpo, o que pode sugerir uma redução do aparato transcendental pressuposto na divisão entre vontade e representação à rede de motivos cujo centro encontra-se na atividade cerebral. Afinal, se Schopenhauer critica o “materialismo” do “erro genial” de Lamarck, (*Natureza*, p. 95) que toma “os corpos como coisas em si, o tempo e o espaço determinações das coisas em si”, não distinguindo os objetos como fenômenos ou visibilidade da Vontade, como Bichat escaparia dessa mesma acusação se seu pensamento também prescindisse de um transcendental que oriente sua observação das coisas? Uma resposta possível à questão revela que o trecho destacado acima não subtrai o metafísico do mundo material, mas aponta uma analogia conduzida fielmente por Schopenhauer, que compreendeu adequadamente a complexidade da fisiologia exposta por Bichat, e toma como fio condutor de sua análise o dualismo metafísico que divide sujeito e mundo a partir do duplo representação e Vontade considerando a Vontade como fonte da vida intelectual, e não o contrário: Schopenhauer nota que, em Bichat, o intelecto encontra-se entre as funções da vida animal, no entanto, não é ele que ordena e comanda o corpo, pois, a partir da observação empírica, Bichat também conclui que *a vida*



*intelectual é subordinada ao primado da vida orgânica*, verdadeira fonte da manutenção do conjunto das funções vitais. Essa subordinação da produção da consciência à vida orgânica é o que possibilita que Schopenhauer identifique uma correspondência mútua entre as funções orgânicas de Bichat e sua metafísica da Vontade, corroborada pelas funções essenciais à vida que são mostradas na visibilidade da Vontade.

É o que mostra a análise dos fundamentos da prática científica de Bichat, cuja peculiaridade torna possível essa correspondência tão precisa entre metafísica e fisiologia, entre Vontade e vida orgânica e intelecto e vida animal. Bichat, no livro *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), obra em que se encontra uma das mais citadas definições de vida já escritas: “*La vie est l’ensemble des fonctions qui résistent à la mort*”, transforma a medicina ao baseá-la em uma anatomia patológica, relacionando, de forma agonística, a vida à ocorrência da morte (Foucault, 1963, cap. VIII), ou, em outros termos, antagonizando o vital ao físico.<sup>27</sup> No entanto, esse princípio “vital”, como pressuposto metodológico, não é definido por ele como um princípio imaterial, pois Bichat define suas propriedades a partir de uma noção de experiência explicitamente inspirada na concepção newtoniana, pretendendo buscar um método que aproximasse a ciência da “vida” ao estatuto de objeto de uma ciência dos fenômenos.

Assim, a propriedade “vital” em Bichat é classificada de acordo com a observação dos “tecidos” do corpo (Huneman, 1998, p. 40) e às funções que esses tecidos exercem considerando o conjunto sistemático anatômico: trata-se de “estabelecer características distintivas para os diversos tecidos, mostrando que cada um tem sua organização particular como tem suas próprias vidas, provando que (essa) divisão (dos tecidos) não se baseia em abstrações, mas em diferenças de estrutura íntima” (Bichat, 1801, p. 14, *apud*, Huneman, 1998, p. 40). Essa diferença estrutural e funcional entre os tecidos é determinante para Bichat estabelecer sua classificação, utilizada por Schopenhauer no

---

<sup>27</sup> Essa concepção aparece de maneira semelhante no §27 do primeiro tomo de *O mundo*, sobre as diferenças entre explanação etiológica e metafísica. A Vontade jamais é causa das representações conceituais ou das Ideias; a sua relação com a multiplicidade depende de uma relação que deriva do grau de objetivação da Vontade nas representações empíricas, o que ocorre a partir de uma luta entre forças naturais: “Não há vitória sem luta. Ora, na medida em que a Ideia ou objetivação da Vontade mais elevada só pode entrar em cena através da dominação das mais baixas, sofre a resistência destas, as quais, embora submetidas à servidão, sempre se esforçam por ser independentes e exteriorizar completamente a sua essência – igual ao ímã que atrai um ferro e trava uma luta constante contra a gravidade que, enquanto objetivação mais elementar da Vontade, tem um direito originário à matéria do ferro; todavia, em tal luta, o ímã se fortalece, visto que a resistência como que o excita a um maior empenho. Do mesmo modo, cada fenômeno da Vontade, inclusive os que se expõem no organismo humano, travam uma luta duradoura contra as diversas forças físicas e químicas que, como Ideias mais elementares, tem um direito prévio à matéria” (p. 210). Retomaremos a questão das Ideias e sua relação com a Vontade no próximo item.

trecho citado, que divide as funções do corpo entre *animais* e *orgânicas*, considerando como cada uma, à sua maneira, irá lidar e resistir ao fato da morte, que circunscreve o vivo a todo momento: em resumo, as funções animais tornam possíveis a relação do indivíduo com o mundo exterior, já as funções orgânicas são indiferentes ao exterior, e sua relação com o corpo é mediada somente pela economia pela conservação e manutenção da interioridade do corpo. Os tecidos são, então, avaliados a partir de dois atributos essenciais, “sensibilidade e contratilidade, essas são as propriedades vitais” (Bichat, 1801, p. 36, *apud*, Huneman, 1998, p. 37), distinção que pode ser fisiologicamente resumida da seguinte maneira: a sensibilidade animal trata das “funções de relação”, e está ligada ao cérebro por meio do sistema neurológico e suas ramificações, dando à consciência do animal a capacidade de perceber alterações sensíveis em seu corpo e movimentar-se a partir delas. Por outro lado, a sensibilidade orgânica limita-se às funções básicas, como nutrição e reprodução, e sua sensibilidade permanece no órgão para que a “alma não a perceba” (Huneman, 1998, p. 38); seguindo a mesma lógica, a contratilidade animal encontra-se no poder de movimento dos músculos, e a contratilidade orgânica “tem seu princípio no órgão que se move”, resumindo-se aos movimentos involuntários, como os batimentos cardíacos e a respiração que nasce do movimento dos pulmões, por exemplo. Em resumo, às funções orgânicas cabe uma *manutenção primordial* do organismo vivo, que depende desses órgãos para atividades básicas da conservação, como a digestão, a respiração, e a principal delas, a circulação (e cabe notarmos, desde já, como o exercício de todo controle possível sobre esse conjunto de funções será algo caro ao *tipo ascético*, negador da vontade por excelência), o que dá aos órgãos e funções animais um caráter supérfluo, espécie de *segunda vida*, que capacitam os animais a possuírem uma percepção sensível, criadora de representações que conduzem esses animais nas suas relações com o mundo exterior.

Essa divisão básica é exposta já no primeiro capítulo de *Recherches*, e, como destaca Janet, Bichat dá às funções orgânicas um estatuto *mais geral*, pois suas funções estão presentes em todos os seres vivos, vegetais e animais: “O vegetal, diz ele, é como ‘o esboço e a tela’ do animal. Para transformá-lo em animal, basta revesti-lo de aparelhos exteriores capazes de estabelecer relações com o lado de fora” (2021, p. 19), e é nesse ponto que proximidade com a Vontade em Schopenhauer começa a ficar evidente, pois a metáfora da “tela” do vegetal, ou seja, as formas básicas e fixas que garantem a manutenção da vida no organismo, revela o que possibilita as representações originadas pelas funções neurológicas motoras (animais), que acessam o “mundo” (incluindo a

“visibilidade” *a posteriori* da Vontade das funções orgânicas). Assim, as funções animais em Bichat exercem atividade análoga, no corpo *humano*, às atividades que produzem as representações, que Schopenhauer atribui ao *principium individuationis* e à sua capacidade de pensar e intuir o espaço e o tempo. Em contrapartida, a Vontade, sua condição de possibilidade, é associada às funções orgânicas e seus movimentos espontâneos e indiferentes ao meio, essenciais para conservação da forma das forças vivas em sua luta contra as forças físicas que o encaminham para a morte.

Schopenhauer identifica nessa divisão de Bichat uma prova empírica de sua dualidade metafísica, conferindo às funções orgânicas uma atuação imediata da Vontade, e, às funções animais, a concretude do intelecto (no caso dos seres humanos, o “grau de completude” do intelecto é o maior de todos os seres, *Natureza*, p. 77). Ao constatar a correspondência entre a subjetividade da vontade e da representação e a objetividade do organismo e do cérebro, Schopenhauer encontra, do ponto de vista empírico, as bases de um materialismo correspondente ao ponto de vista idealista de seu sistema, referenciando a vontade à realidade não apenas das vísceras (talvez a realidade mais concreta que um filósofo poderia conceber), mas a realidade desses órgãos como objetividade da Vontade, o que garante a realidade constitutiva do organismo em um circuito de relações que tem na Vontade não apenas seu primado imanente e referencial, mas a pedra de toque da permanência, em seu pensamento, de uma metafísica perspectivista: “a diferença não está na coisa, mas na nossa relação com a coisa” (*Natureza*, p. 76), relação dada por uma metafísica da Vontade que relaciona as diferentes funções dos órgãos do corpo em um ponto de vista de reciprocidade entre as partes para o fim de manutenção da vida, ideia que, ainda que sem o aparato metafísico, também está presente em Bichat.<sup>28</sup>

Para concluirmos esse raciocínio e retomarmos o problema do fundamento da moral nas ações que caracterizam a compaixão, evidencia-se, sob o ponto de vista

---

<sup>28</sup> Aqui nos referimos à conclusão da unidade da filosofia de Schopenhauer como exposta por Brandão (2009, p. 201), que torna possível a dupla referência entre representação *a priori* e Vontade como visibilidade *a posteriori*. Formando uma cadeia hierárquica que caracteriza a contraparte “materialista” de sua filosofia, Schopenhauer identifica na Vontade diferentes graus de objetivação por toda natureza, que variam dos objetos inorgânicos até os orgânicos mais simples e mais complexos: “Que se deva, por outro lado, atribuir uma Vontade ao inanimado, ao inorgânico, fui eu o primeiro a dizer. Pois para mim a Vontade não é, como se afirmou até hoje, um acidente da cognição, e, portanto, da vida; mas, ao contrário, a própria vida é aparição da Vontade. A cognição, por sua vez, é efetivamente um acidente da vida, e esta, um acidente da matéria. Mas a própria matéria é somente perceptibilidade das aparições da Vontade.” (*Natureza*, p. 139). Do inorgânico ao orgânico, portanto, toda matéria do mundo deve observar a força do querer da Vontade (ou da vida), de sua “perceptibilidade” que se diferencia *na relação* entre a Vontade e grau de organização na matéria. Um querer mais organizado da Vontade constitui a matéria orgânica e sua necessidade de manutenção entre partes, não havendo uma diferença ontológica entre matéria orgânica e inorgânica, mas apenas diferença de grau de capacidade de organização da Vontade.

anatomofisiológico, as razões pelas quais a compaixão é um acontecimento “misterioso” ou “místico”: a supressão do *principium individuationis* na ação moral só poderia ser explicada fisiologicamente como um momento de supressão das funções animais relativas, no homem, à construção neurológica de representações que criam a individualidade de cada corpo. Assim, no caso da compaixão e de sua capacidade de *negar a Vontade* no indivíduo, se considerada a divisão de Bichat entre funções orgânicas e animais, a compaixão é também um *além-animal* e um *além-individual*. Afinal, como a compaixão suspende a capacidade de percepção da representação que dá ao homem o caráter de sua individualidade, atua-se, nesse caso, apenas as funções orgânicas comuns a todos os indivíduos da espécie, suspendendo, assim, as funções animais, como classificadas por Bichat, que dão aos animais seus motivos para agir de maneira “egoísta”. O “motivo” interno da ação compassiva não é mais identificável, pois as próprias funções animais são suspensas – como se o corpo se remetesse à “tela” das funções orgânicas. Essa suspensão misteriosa de parte das funções animais da fisiologia do corpo do indivíduo justificaria comportamentos arriscados, como aqueles que podem levar o indivíduo vivo a colocar a própria vida em risco em prol do outro. A conservação de si e a vontade de Vida voltada à manutenção das formas individuais, então, ficariam em segundo plano. Sem dúvida, Schopenhauer se depara aqui com um problema que encontra uma resposta apenas pelo recurso ao “grande mistério”, pois não haveria solução do ponto de vista apenas empírico da compaixão, considerando apenas a causalidade fornecida pelas ciências naturais; pelo ponto de vista fenomênico da consciência, a compaixão é incompreensível. É preciso explicá-la pela metafísica e, se seguirmos à risca os paralelos entre Vontade e representação e sua correspondência na natureza da anatomofisiologia e na filosofia moral, o ato da compaixão levaria o corpo a operar apenas de acordo com Vontade, ou seja, ele atuaria, no momento do amor ao próximo, observando apenas as funções orgânicas e funcionando a partir dos recursos essenciais e básicos para a vida.

A constatação desse problema nos leva a outro conjunto de questões que igualmente importa neste trabalho. A nosso ver, essa conjugação entre metafísica da natureza e metafísica dos costumes sugere que, no caso “místico” da negação da Vontade e do desinteresse por si mesmo, como ocorre na compaixão, entra em jogo não somente a questão da conservação de si, que é suspensa, mas as forças que remetem à lógica da finalidade da conservação da espécie, que assumem contornos próprios na filosofia de Schopenhauer. A espécie é uma objetividade da Vontade que dispõe a fixidez da relação entre forma e matéria de indivíduos particulares que apontam para um tipo geral, que se

encontra acima das individualidades. É preciso, então, compreender como Schopenhauer pensa a questão das espécies vivas em seu sistema, remetendo essa questão à distinção entre funções orgânicas e animais e às consequências para sua filosofia moral.

## **1.2. Vontade entre a conservação de si e da espécie**

É na supressão mística da capacidade de representação objetiva do sujeito que se anuncia, para Schopenhauer, a moralidade. O momento da compaixão, portanto, constitui-se na suspensão do mundo fenomênico e de suas categorias do conhecimento por meio de uma “participação” na imutabilidade da Vontade. O querer-viver da Vontade, associado às ações egoístas dos seres vivos em geral, que visam a preservação do próprio bem-estar, não é uma determinação necessária quando se trata de seres humanos, pois as ações também podem ser motivadas pelo desejo do bem-estar do outro, conduzindo o indivíduo a negar a sua própria Vontade para diminuir a dor geral no mundo. É também importante sublinhar que essa excepcionalidade humana no campo das ações, dada pela capacidade de negar a manifestação da Vontade que Schopenhauer aponta como o aspecto “místico” do ato compassivo, é uma consequência da presença do pensamento crítico em seu sistema: o “misticismo” é um conceito que identifica os caminhos percorridos pela representação buscando as origens de seu fundamento, que, no caso da moralidade, é conduzido pela suspensão do *principium individuationis* assim que o sujeito se depara com uma representação externa que lhe dá um motivo moral para agir. É também pela via crítica, analisando a constituição da representação e da Vontade no homem como um ser vivo e integrado ao mundo, que Schopenhauer fundamenta a moralidade como acesso à Vontade também na metafísica da natureza: “a força que impulsiona e faz efeito na natureza é idêntica à vontade em nós. Com isso a ordem moral do mundo realmente entra em conexão direta com a da força que produz o fenômeno do mundo” (*O mundo*, II, p. 706). Portanto, é na relação com a imediatez e a infinitude da Vontade como força movente da natureza que o indivíduo se define como ser moral, e um dos meios pelos quais Schopenhauer identifica essa ligação encontra-se na sua concepção de espécie.

No item anterior expusemos como essa articulação entre natureza e moral é possível de ser pensada pelo modo como Schopenhauer interpreta a anatomofisiologia do corpo humano tanto como representação quanto como Vontade. Estabelecidos alguns dos parâmetros pelos quais Schopenhauer articula moralidade e natureza pela via da operacionalidade do organismo humano, é também importante analisarmos os paralelos

traçados por ele entre moralidade e o problema da vida tomando a perspectiva dos indivíduos como pertencentes a uma espécie. Por caminho semelhante ao do item anterior, é possível mostrar que a Vontade de vida que torna possível a compaixão e a contradição que a sustenta (a negação do egoísmo do indivíduo) remete ao modo como Schopenhauer interpreta as funções fisiológicas do organismo em sua relação com a divisão entre fenômeno e coisa-em-si, assim como também orienta a sua interpretação de espécie, noção que, então, adquire contornos próprios: as espécies são pensadas por ele não como conceito, mas como *Ideia*. Em oposição ao conceito, domínio da representação da causalidade e da temporalidade, as Ideias não se submetem ao registro do conhecimento do indivíduo, pois “não lhe cabem pluralidade nem mudança” (*O mundo*, I, p. 236). Ou seja, no caso dos seres vivos, a própria atividade das forças e da relação entre forma e matéria é *limitada* pela inteligibilidade das formas que sustentam a vida. Às Ideias cumpre mostrar a “objetividade imediata” e “adequada” da Vontade, e elas não se submetem “a mudança alguma e, por conseguinte, [é] conhecida com igual verdade por todo o tempo” (*O mundo*, I, p. 253). A ligação da espécie com a Vontade é imediata, sugerindo uma proximidade com a mesma operacionalidade do fundamento da moral na compaixão. Em oposição ao mundo científico que nasce das representações e dos conceitos, construídos a partir da análise das relações entre as coisas, as Ideias relacionam-se a um saber sintético, dedicado à essência que essas relações expressam, uma essência figurativa e ideal, que constitui um saber que, de forma análoga, também é próprio ao mundo da arte (*O mundo*, II, p. 435), assim como as Ideias também são necessárias para o estudo teleológico que recorre ao pensamento da finalidade para explicar o organismo (*O mundo*, I, §28). Em resumo, as Ideias são “*figuras* permanentes, imutáveis, independentes da existência temporal dos seres isolados, as *species rerum* que constituem em verdade o que é puramente objetivo nas aparências” (*O mundo*, II, p. 435, grifo do autor). Se os conceitos produzem as abstrações de gêneros lógicos e abstratos, criações dos indivíduos humanos, as Ideias também são uma efetividade produtiva, e, em uma inversão em relação ao gênero, são as Ideias que produzem os indivíduos, como sintetiza Arnaud François: “Eis aí de onde provém a ‘realidade’ da Ideia: ela é um princípio de produção dos indivíduos; mantém-se, por assim dizer, no mesmo plano de realidade deles. Poderíamos definir a Ideia como certo poder de produzir os indivíduos, ou certa maneira de se difratar em indivíduos reais” (2011, p. 35).

Como exposto no §40 do tomo II d’*O mundo*, a espécie é uma “Ideia (εἶδος, *species*) estendida no tempo” (*O mundo*, II, p. 609). Ela comporta, portanto, tanto a

finitude como fenômeno individual quanto a infinitude e a fixidez das formas vivas que caracterizam os *tipos* das espécies, aquilo que lhes são essenciais e permanentes. Como resume Cacciola, “as diferentes formas que os seres das diferentes espécies apresentam devem manter, ao nível do fenômeno, relações de reciprocidade. Há entre elas um acordo, uma adaptação que abole a temporalidade, já que se remete ao ato da Vontade livre” (1994, p. 87-89). A noção de adaptação é aqui essencial, pois revela o tipo de relação que os fenômenos mantêm com a Vontade: é esta que comanda e lhes dão um destino, o da repetição da relação entre formas e matérias dos indivíduos a partir da “tela” da espécie e, em contrapartida, o fenômeno informa sobre um particular que contém a forma do todo, tendo também em si, em sua temporalidade fenomênica, a duração do infinito. Assim, o indivíduo concreto e finito, com suas particularidades, seguindo a inspiração platônica da Ideia (porém com um aparato crítico), acessa a forma e a tem não somente como ideal, mas também como correspondente a certo modo de ser no mundo, que distingue elementos da vida cotidiana e o eleva à dignidade da essência da Vontade. Os indivíduos, portanto, pelo saber adquirido pelas Ideias, diluem sua particularidade em favor das leis da natureza que determinam a repetição das formas daquela variedade que está sendo produzida individualmente; a Ideia revela como a natureza eterna e essencial da Vontade coloca um determinado tempo dentro de si para posteriormente apresentá-lo – e o indivíduo é um abrigo cerebral que descobre infinitas formas de sentir –, instaurando uma abertura quando um certo comando do sensível conduz a uma dimensão irrepresentável pela lógica da causalidade, própria do campo misterioso da Vontade. A duração da Vontade é como um país sem mapa, que constrói geografias próprias e determinadas pelas propriedades figurativas das espécies e seus percursos na gênese, na semente, um “ato originário” que representa, como Ideia, a deflagração do protótipo da espécie, seu modelo geral, como efetividade que dispõe a eternidade na temporalidade.

Schopenhauer tem na espécie, portanto, um horizonte da materialização da Vontade no campo da vida, pois a espécie é uma Ideia que se repete na “substituição de um indivíduo por um outro”, manifestando seu “tempo sem fim”, em um “jogo de alternâncias entre morte e geração” (*O mundo*, II, p. 611-612). Em cada ser vivo, em sua individualidade, há um atributo imperecível e invariável, uma efemeridade que não se escoia, na forma ou na figura animal (*Thiergestalt*) que permanece, apesar das mudanças que cada ser vivo percorre em sua particularidade individual e na finitude do tempo de sua vida. A espécie, como Ideia que contempla a possibilidade de se pensar a infinitude na materialidade que se apresenta como fenômeno, pressupõe uma forma, em sua relação

com a matéria, que se detém, que está concluída e fixada em seu caráter. Schopenhauer, como consequência, concebia as espécies de seres vivos como imutáveis, em consonância com naturalistas de seu tempo, como Georges Cuvier,<sup>29</sup> e em conflito com o “transformismo” materialista de Lamarck, com quem escolhe duelar no âmbito do materialismo francês.<sup>30</sup>

A espécie constitui-se na capacidade reprodutiva e na hereditariedade, que mantém as *Gestalt* fundamentais em seu desenho original, sendo uma fonte primeira que determina o sentido de certa linhagem, apesar das peculiaridades de cada indivíduo. É no

---

<sup>29</sup> Estudiosos de Schopenhauer, como François (2011), mostram como, por outro lado, é possível encontrar uma abertura para o “evolucionismo” no pensamento de Schopenhauer, apesar das críticas do alemão a Lamarck e Darwin (que Schopenhauer, em seu último ano de vida, leu e reduziu a uma variação do materialismo ingênuo de Lamarck), aproximando a temporalidade que nasce do duplo ponto de vista da finitude/infinidade da vida em Schopenhauer à noção de duração em Bergson. No entanto, acreditamos que, ao aproximarmos Schopenhauer de Cuvier, como será exposto no próximo item, teríamos uma comparação mais fiel ao pensamento de Schopenhauer, o que não implica a presença de um *erro* em seu pensamento pelo pressuposto da imutabilidade das espécies. O fato de ser ou não fixista, como mostra Foucault em *As palavras e as coisas*, não é central para situar a importância do autor no contexto do pensamento biológico no século XIX, e, se analisado como o naturalista atuava empiricamente, considerando o conceito de vida também pelo ponto de vista transcendental, Cuvier estava mais próximo do século XIX e da história das espécies de Darwin do que Lamarck (p. 374), o que acreditamos ser o mesmo caso de Schopenhauer. Retomaremos o argumento com mais detalhes no próximo item.

<sup>30</sup> O sistema de Lamarck, ao igualar, em seu núcleo epistemológico, o inorgânico ao orgânico, apresentaria, para Schopenhauer, problemas típicos de um materialismo sem fundamentos adequados por desconsiderar que objetos como os seres vivos *também* devem ser pensados como Vontade, portanto, metafisicamente, *fora* do tempo e do espaço, gerando uma confusão entre o empírico e o transcendental. Ao tomar o orgânico como algo que é *acrescentado* ao inorgânico, a visão materialista, na qual se baseou Lamarck, criaria uma cadeia que dispensa o problema da especificidade da vida, pois o que está vivo seria apenas *uma variedade serial* daquilo que está morto. O princípio de heterogeneidade entre orgânico e inorgânico é derrubado por Lamarck, reduzindo os dois reinos a uma região comum que dispensa princípios sistemáticos da organização prévia e qualquer ideia de força vital (para Schopenhauer, não é o caráter *físico* dos objetos que lhes confere unidade, mas seu caráter *metafísico*, ou seja, é a Vontade que une o universo orgânico e inorgânico). É por tal perspectiva que Schopenhauer recusa o princípio estruturante de Lamarck, cientista que defendeu, a partir da obra *Filosofia zoológica*, uma teoria de descendência de caracteres adquiridos entre as espécies, que perdem seu caráter imutável e, portanto, uma *forma* primeira determinante da vida. O problema, para Schopenhauer, está justamente na dificuldade da teoria em justificar o momento da origem do orgânico: “Também Lamarck, e, sua *Philosophie zoologique*, v. 2, cap. 3, explana a vida como um mero efeito do calor e da eletricidade (...) Com isso calor e eletricidade seriam realmente a coisa-em-si, e o mundo das plantas e animais, o seu fenômeno” (*O mundo*, I, p. 205). A relação entre orgânico e inorgânico é fundamental para Lamarck sustentar a hipótese de que a interação entre indivíduos e o meio em que vivem é instrumento de transformação da forma do ser vivo, ocasionado por uma *demand*a do organismo em relação ao meio, que seria capaz de ser causa da mudança na forma orgânica que então é transmitida para seus descendentes. Se retomarmos aspectos da filosofia de Schopenhauer mencionados, ele não poderia, logicamente, aceitar a teoria de Lamarck, uma vez que o francês erraria ao tratar o orgânico como um “agregado fenomênico de forças físicas, químicas e mecânicas”, desconsiderando a especificidade do organismo, que não pode ser reduzido à causalidade sem “ulterior *significação* (*Bedeutung*), g.n.” (*O mundo*, I, p. 205). Para Goldschmidt (1984), concomitante à crítica ao materialismo de Lamarck, Schopenhauer reabilitaria as causas finais de Aristóteles para explicar o finalismo dos seres vivos, revivendo também uma metafísica da eternidade das espécies que torna a evolução incompatível com sua metafísica. No entanto, essa leitura desconsidera como as “causas finais”, de fato necessárias para o estudo das funções fisiológicas do corpo no início do século XIX, não são uma aplicação direta da teleologia de Aristóteles, o que incorreria em dogmatismo, mas estão moduladas pelo efeito da filosofia transcendental no pensamento biológico no XIX, presente não só em Schopenhauer, mas também, por exemplo, em Cuvier (Pimenta, 2018, p. 393-408). Retomaremos a questão no próximo item.



poder de perpetuação dos seres vivos e na capacidade de se manter no “tempo sem fim” da vida que o conceito de espécie encontra seu lugar na filosofia da vontade de Schopenhauer, como Ideia de um objeto que se coloca no campo fenomênico e visível como modo de pensamento da Vontade – o que significa que a realidade empírica objetificada pela Vontade somente é possível e adquire sentido no ato sexual que efetiva esse mundo como realidade que se perpetua; por tal razão, “através dos órgãos genitais o indivíduo conecta-se à espécie, na qual enraíza-se. Pois fisicamente o indivíduo é uma produção da espécie, e, metafisicamente, uma imagem (*Bild*) mais ou menos imperfeita da Ideia, que, na forma do tempo, expõe-se como espécie”. (*O mundo*, II, p. 610). Schopenhauer comenta, por tal razão, que o “impulso sexual” é o “núcleo da vontade de vida” e da “concentração de todo querer” (*O mundo*, II, p. 613), e que o “desejo sexual está para todos os desejos restantes como a espécie o está para o indivíduo”. Assim, é no desejo pela cópula e na vontade de perpetuação da forma da espécie que se encontra algo para além do indivíduo presente nos próprios indivíduos; o acesso à Ideia permite ao sujeito saber que “é na espécie que o nosso ser se objetiva (...) ou seja, as relações sexuais, a procriação e a alimentação da prole são incomparavelmente mais importantes e mais dignas de atenção para o indivíduo do que qualquer outra coisa” (*O mundo*, II, p. 609). É desse modo que Schopenhauer destaca a relevância do impulso sexual, como fonte de manutenção de certa noção de vida como totalidade que se encontra para além das experiências individuais:

A veemência do impulso sexual, o vivo ardor e a seriedade profunda com que cada animal, igualmente o humano, persegue as exigências desse impulso testemunham que, pela função destinada a satisfazê-lo, o animal pertence àquilo em que reside própria e principalmente o seu verdadeiro ser, a saber, na **espécie**; enquanto todas as outras funções e os órgãos servem de modo imediato somente ao indivíduo, cuja existência é no fundo apenas secundária. Na veemência desse impulso, que é a concentração de toda a essência animal, exprime-se ainda a consciência de que o indivíduo não perdura e que, portanto, tudo tem de ser posto em favor da conservação da espécie, como aquilo em que reside a verdadeira existência do indivíduo. (*O mundo*, II, p. 611).

A espécie, portanto, apresenta-se não como abstração conceitual, mas como Ideia que torna possível compreender a materialidade das funções fisiológicas que, para além da conservação do indivíduo em sua singularidade, conserva a espécie, subordinando o indivíduo a uma força superior, que caracteriza a atividade orgânica que viabiliza a infinitude das formas da vida: “a vida do indivíduo é, no fundo, apenas emprestada da espécie e toda força vital é, por assim dizer, a força da espécie travada por represamento.

E tudo isso deve ser explanado pelo fato de o substrato metafísico da vida manifestar-se imediatamente na espécie” (*O mundo*, II, p. 610).

A constatação de que espécies são Ideias abre evidente caminho para que Schopenhauer estabeleça pontes que ligam a espécie, as práticas que a beneficiam, e sua *filosofia moral*, que apresenta operação semelhante em seu acesso à Vontade.<sup>31</sup> É possível, então, apontar para vínculos entre o fundamento da moral e a metafísica da natureza de Schopenhauer, que se manifesta, como notado e criticado por Nietzsche no §99 de *A gaia ciência*, na complexa exigência inscrita no modo como Schopenhauer interpreta a relação entre a mística da suspensão do *principium individuationis* nas ações movidas por compaixão e o seu modo de conceber a objetivação da Vontade como forma da espécie. É o que Schopenhauer expõe, por exemplo, no §44, do tomo II de *O mundo* (“Metafísica do amor sexual”), explanando como a função de reprodução nos indivíduos, atividade que mantém a existência das espécies, é fonte do enamoramento e das paixões, que levam os seres humanos a atos extremos para obter a realização do amor sexual, “fenômenos cômicos, por vezes trágicos” (*O mundo*, II, p. 660). A razão do amor, portanto, não está em um ilusório “encontro de almas” transcendente, mas no objetivo de reprodução, inscrito no corpo, para que uma “criança determinada seja procriada” (*O mundo*, II, p. 638), e é essa finalidade silenciosa que inebria um sujeito apaixonado. Por tal razão Schopenhauer condena formas “degeneradas” de relação sexual, como a “pederastia” (*O mundo*, II, p. 668), e explica a atração que a beleza física exerce no enamoramento, pois, ao reconhecer a perfeição das formas no outro, o sujeito projeta a união sexual com aquele indivíduo como o “sumo bom”, dada pelo “sentido da espécie (*Sinn der Gattung*), que, reconhecendo a estampa (*Stämpel*) da espécie nitidamente impressa (*ausgedrückten*), gostaria de perpetuá-la” (*O mundo*, II, p. 643).

---

<sup>31</sup> Quanto à passagem da filosofia da natureza à moral, Brandão argumenta que Schopenhauer, a partir de *Sobre a Vontade na Natureza*, identifica força e Vontade, notando uma diferença em relação ao proposto no §22 do primeiro tomo de *O mundo*, em que a Vontade antecede a força. Isso possui um reflexo quanto à filosofia moral: “é um deslocamento exigido pela nova formulação do idealismo de Schopenhauer, em que a Vontade passa a ser reconhecida objetivamente – indicar que a matéria é visibilidade da Vontade é o resumo desse percurso. Por outro lado, identificar força e Vontade vai ao encontro do projeto de equipar fenômenos naturais aos fenômenos morais: quando se articulam *Materie* e *Stoff* e força pode-se recorrer à estrutura da moral para compreender a articulação entre matéria e força. Se consideramos que a noção de força é uma ideia, devemos entendê-la como equivalente à ideia de caráter para o homem; assim, ela qualifica a matéria, como o caráter qualifica o homem (e ideia é um modo de ser, determinando para a matéria uma qualidade”. (2009, p. 246). Se essa questão for pensada pela perspectiva dos seres vivos como objetos que podem ser classificados a partir da forma da espécie, pode-se concluir que as forças que determinam a forma da matéria viva possuem um atributo específico, que dão um caráter espontâneo ao vivo e, no caso dos animais, uma mobilidade determinada pelas necessidades de sua Vontade de vida. Trata-se, portanto, de uma graduação de complexidade que possui consequências para a filosofia moral de Schopenhauer, como buscaremos mostrar no próximo item.

É também por essa lógica que Schopenhauer cria a noção de “gênio da espécie” (termo utilizado por Nietzsche para dar título ao §354 de *A gaia ciência*, dando-lhe um novo sentido<sup>32</sup>): neste caso, o gênio não se refere apenas ao sujeito que possui a peculiaridade de acessar o mundo da Vontade e representá-la em uma obra de arte, mas é também um atributo da Ideia de espécie, que, em um artifício astuto, dispõe o indivíduo ao sabor inconsciente de seu domínio: “O gênio da espécie (*Genius der Gattung*) conduz uma guerra generalizada contra os gênios protetores dos indivíduos, ele é o seu perseguidor e inimigo, sempre pronto a destruir sem pena a felicidade pessoal, com o intuito de impor os seus fins” (*O mundo*, II, p. 663). A relação entre indivíduo e espécie, portanto, não é harmônica, mas conflituosa, exemplificando a visão de mundo dada pela filosofia de Schopenhauer, que mostra como o ponto de vista do fenômeno e da coisa-em-si são vértices de uma disputa eterna, uma luta que também deve ser considerada no modo como Nietzsche recepciona sua filosofia da vida – sem dúvida, o conceito agonístico de vida já se encontra em Schopenhauer, ainda que sob base metafísica.

Schopenhauer associa, ainda, diretamente a compaixão ao desejo sexual no §47 do tomo II de *O mundo*, ao dispor a compaixão, o amor sexual e a magia como fenômenos que podem ser subsumidos no “conceito comum de simpatia”, exemplos fornecidos pela experiência da “irrupção empírica da identidade metafísica da vontade através da pluralidade física das suas aparências, com o que se anuncia uma conexão que é completamente diferente daquela que se dá pelas formas da aparência e que concebemos sob o princípio de razão” (*O mundo*, II, p. 718). Essa conexão entre a pluralidade do mundo fenomênico e a unidade da Vontade que emerge nos exemplos da compaixão e do amor sexual, impulsos que levam o indivíduo, ainda que por motivos diferentes, à necessidade angustiada do sacrifício de si em benefício de outro ser humano que o afeta diretamente por meio da visão ou do sofrimento ou do enamoramento, apontam para uma experiência que só poderia ser compreendida criticamente como “mística”, considerando a estrutura cognitiva humana, pois é um aparecimento imediato e incompreensível (do ponto de vista da causalidade) do mundo essencial da Vontade. Assim, o registro da espécie, em sua encruzilhada entre o materialismo e o idealismo, pode ser transposto para o campo das ações, considerando determinadas condutas como manifestações que estão além daquelas determinadas pelas categorias do entendimento, como é o caso da compaixão.

---

<sup>32</sup> Abordaremos a questão sob o ponto de vista do §354, de *A gaia ciência*, no item 3.1.

É possível, com efeito, traçar uma analogia entre as condutas que estão ligadas à permanência da espécie com as ações morais da compaixão, também conectadas diretamente ao querer cego da Vontade: ações como a procriação e o cuidado com a prole, que se assemelham com a razão de ser da compaixão, também garantem a manutenção da espécie,<sup>33</sup> pois são pensadas como materializações das ações cuja finalidade ultrapassam os fins meramente individuais na Vontade, uma dissolução da consciência do indivíduo: nesse sentido, a compaixão, que pode expor até mesmo a vida do indivíduo ao risco, como no caso de alguém que se lança no mar ou em um incêndio para salvar outra pessoa, é também um tipo de ação que possui, na raiz de seu motivo, algo além da lógica egoísta da conservação de si, mas que pertence à finalidade da conservação da espécie. Nos exemplos dados no segundo tomo do *Parerga*, em que a compaixão é interpretada de forma mais próxima à filosofia da natureza do que no ensaio sobre a moral, Schopenhauer menciona até mesmo como a compaixão abarca o cuidado com a preservação da vida dos animais (no caso, com cães, animais próximos do homem), dando também como exemplo o gesto do pai que, na fuga de uma corrente de lava vulcânica, pede para o filho deixar de carregá-lo em favor de sua própria sobrevivência (*Parerga II*, p. 61-62). O amor do pai pelo filho representa o tipo de afeto que Schopenhauer busca explicar “misticamente”: ao dar a vida pela preservação do filho, o pai visa garantir a manutenção de algo que se encontra além de sua individualidade, sua “permanência” estaria garantida pela perpetuidade de sua linhagem na figura do filho.

O sacrifício da compaixão, portanto, também acessa, metafisicamente, a finalidade disposta pelas formas fixas das espécies em geral. É preciso também sublinhar que se encontra no evento da compaixão uma excepcionalidade humana: no caso dessa espécie, manifesta-se o interesse pela conservação da espécie se dá também por meio do gesto compassivo e da capacidade humana de, individualmente, negar a Vontade, conectando os seres humanos por meio de ações que encontram sua finalidade na bondade que auxilia na conservação e fixação dessa linhagem de indivíduos, que preservam suas formas originais na precariedade de sua existência mutável e finita. Nesse sentido, o encontro entre o mundo fenomênico e o infinito da vontade de vida em Schopenhauer expressa-se no momento do gesto moral que caracterizam a “ação boa”:

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionados por meio

---

<sup>33</sup> A crítica à essa concepção teleológica de espécie será importante para Nietzsche elaborar os impulsos sem uma finalidade pré-formada. Cf. item 4.3.

de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha representação. Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é “*tat-tvam-asi*”, quer dizer, “isto é tu”, é aquilo que irrompe como compaixão, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa. (...) A comoção e o arrebatamento que, no entanto, sentimos ao ouvir e, ainda mais, ao observar e, no seu máximo, ao executar uma ação nobre repousam o mais profundamente no fato de que ela nos dá a certeza de que, além de toda a multiplicidade e separabilidade dos indivíduos que o *principium individuationis* nos apresenta, há uma unidade deles que é verdadeiramente existente e até mesmo acessível a nós, pois se evidencia também faticamente (*Fundamento*, p. 219).

A multiplicidade de indivíduos, em que cada um possui uma “faculdade cerebral de conhecimento” que dá a esse indivíduo o poder de acessar as “formas de todos os objetos condicionados” pelo princípio de razão, é também uma criação fenomênica, condicionada pela Vontade. A compaixão emerge, então, como saída para aplacar dores sentidas para além da capacidade sensível dada pelo sistema neurológico do indivíduo, distinguindo o homem como expressão de uma espécie capaz de conhecer a dor primordial do mundo por meio de um gesto compassivo, capaz de tornar esse indivíduo, para além de sua capacidade de consciência representativa, um ser pertencente a uma espécie que também lhe fornece o sentido de uma *instância moral*. Assim, o pressuposto de que a espécie humana é uma Ideia que relaciona a natureza à moralidade não apenas está presente, coerentemente, em toda a reflexão ética de Schopenhauer, como também valoriza a existência da compaixão como ação que pode ser interpretada como um tipo de amor que auxilia, ainda que precariamente em sua condição empírica, na perpetuidade de uma linhagem da espécie, um fim cego, porém guia último e supremo de uma filosofia da vontade schopenhauriana – e centro da crítica de Nietzsche e de seu esforço para conceber uma noção de indivíduo que se distancie dessa tradição da filosofia alemã do início do século XIX.

Quanto à mística da fórmula do brahmanismo, “isto é tu” (*tat-tvam-asi*), como mandamento que identifica essa unidade entre fenômeno e essência, Schopenhauer comenta, ainda, que é “afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal” (*Parerga, II*, p. 61), ampliando o alcance da ação moral humana a todos os seres vivos que sentem dor: os animais não são capazes de ativamente serem compassivos por não possuírem uma estrutura anatomofisiológica que, ao negar a própria Vontade, permita uma ação baseada em motivos morais; porém, como seres sencientes e constituídos pela Vontade, são merecedores da compaixão humana. Se a diminuição da dor dos animais diminui também a dor em geral no mundo, essa ação humana também será identificada

como moral, traçando a ponte necessária entre o múltiplo e o uno para que algo como um mundo imediato, e por isso, incognoscível em sua essência como coisa-em-si, *apareça*.

A ampliação aos animais como objetos da ação moral fornece, ainda, pistas sobre o tipo de poder que a espécie humana possui em relação às demais espécies. Essa diferença na constituição do homem em relação aos animais não existe porque os homens possuem uma razão, mas sim porque, por uma questão de grau de objetivação da Vontade, apenas o homem possui individualidade, e, assim, logicamente, apenas ele é *capaz de negá-la*, o que impede os animais de exercer a moralidade. Em Schopenhauer, o conhecimento da moralidade não ocorre porque os humanos pertencem, como em Kant, a um conjunto de legisladores racionais, mas sua ocorrência mística é possível porque, apesar de todos os seres compartilharem da dor fundamental que caracteriza o movimento dos seres vivos em sua dolorosa e constante luta pela *conservação da vida*, somente o indivíduo da espécie humana está disposto, considerando mesmo a peculiaridade de seu organismo, a negar a conservação de si para *participar* da Vontade. Poder-se-ia mesmo cogitar que a força da espécie levaria os animais a ações semelhantes a ações morais, como no cuidado e no sacrifício com a prole no caso de algumas aves e mamíferos,<sup>34</sup> porém, essa analogia seria inadequada, uma vez que os animais sequer possuem *principium individuationis* e a capacidade de pensar por causalidade; eles apenas obedecem a instintos. A moralidade não advém da racionalidade humana, mas de seus impulsos, e é a peculiaridade dos motivos que “ativam” esses impulsos, capazes de suspender o princípio de razão, que leva Schopenhauer a identificar as forças que conservam as formas da natureza com a ordem moral do mundo, que apenas aparece na espécie humana, a única em que o indivíduo possui não só capacidade de objetivamente representar o mundo, mas também de suprimir essa disposição dada pela materialidade de seu corpo. Se o ato compassivo for interpretado também como um ato determinado

---

<sup>34</sup> O cuidado com a prole, como pássaros que constroem ninhos e insetos que buscam lugares ideais para seus ovos, é um dos meios pelos quais a espécie se conserva, e sua incidência, nesse caso, não é exclusiva dos humanos, mas está presente também nos animais, ainda que baseada em instintos (*Instinkt*), ações que não atravessam a consciência: “no aspecto exterior, ou objetivos, os animais fortemente dominados pelo instinto, sobretudo os insetos, expõem-nos um predomínio do sistema nervoso glandular, isto é, *subjetivo*, sobre o sistema *objetivo* ou cerebral; donde é para concluir-se que são impulsionados não tanto por concepção correta, objetiva, mas por representações subjetivas estimuladoras de desejo, as quais nascem mediante a atuação do sistema glandular sobre o cérebro; logo são impulsionados por uma certa *ilusão* (*Wahn*): e esse é o processo *fisiológico* de todo instinto (...) A partir da grande preponderância do cérebro entre os humanos, explica-se que eles tenham menos instintos que os animais” (*O mundo*, II, p. 645, grifos do autor). Esse texto é um bom exemplo sobre como Schopenhauer diferencia humanos e animais: nos primeiros, há um “predomínio” do “sistema objetivo”, ou seja, trata-se de questão de grau: os homens possuem a capacidade de representar o mundo objetivamente, e, nos animais, essa capacidade é apenas *menor*.

pela constituição da Vontade na peculiaridade do corpo do indivíduo da espécie humana, conclui-se que o princípio da Vontade de vida não é um atributo exclusivo do indivíduo: pelo contrário, sua força maior está na espécie, instância que determina muitas vezes o sacrifício de si em benefício de uma Vontade que lhe é superior, capaz até mesmo que criar “máscaras” no indivíduo para que ele se iluda e, ao pensar que atua em favor de si, na realidade, esteja favorecendo apenas a linhagem da espécie a qual pertence.

### 1.2.1. Anatomia comparada e tipologia do ascetismo

Se, portanto, consideramos no todo e objetivamente a Vontade de vida, então temos de pensá-la, conforme o que foi dito, como presa numa **ilusão** (*Wahn*), da qual sair, portanto negar todas as existentes aspirações da Vontade de vida, é aquilo que as religiões descrevem como autoabnegação (*Selbstverleugnung*), *abnegatio sui ipsius*: pois o si mesmo propriamente dito é a Vontade de vida. As virtudes morais, portanto justiça e caridade, quando são puras, como mostrei, nascem do fato de a Vontade de vida, por uma visão que transpassa do *principium individuationis*, reconhecer a si mesma em todas as suas aparências, conseqüentemente tais virtudes são antes de tudo um indicativo, um sintoma de que a vontade que aparece não mais se encontra completamente presa naquela ilusão (...) a verdadeira integridade de caráter, a inviolável justiça, esta primeira e mais importante justiça cardeal, é uma tarefa tão difícil que, quem incondicionalmente e do fundo do coração a pratica, há de fazer sacrifícios que logo privam a vida da doçura necessária para torná-la desfrutável e então desvia a vontade da vida, levando-a assim à resignação (...) Quem é animado por essa virtude, reconheceu a sua própria essência em cada outro ser. Com isso identifica a sua própria sorte com a da humanidade (*Menschheit*) em geral: tal sorte é, no entanto, dura, é a do penoso esforço, do sofrimento e da morte (*O mundo*, II, p. 723).

Para encerrarmos nosso comentário sobre a supressão do *principium individuationis* em Schopenhauer, é preciso expor, ainda que modo conciso, aspecto fundamental para compreensão da crítica de Nietzsche à metafísica da Vontade: como o texto citado acima bem resume, a filosofia moral de Schopenhauer atribui à “autoabnegação” (*Selbstverleugnung*), ou seja, à negação da Vontade de vida, práticas que identificam o fundamento da moral, “fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter” (*O mundo*, I, p. 480). Como já exposto no caso da compaixão, a moralidade em Schopenhauer se relaciona diretamente com o acesso ao conhecimento teórico da metafísica da Vontade, ou seja, com a compreensão da verdade original da essência uma do mundo e da identidade do ser em entre todos os seres individuais. Ora, esse conhecimento não é abstrato, mas é vislumbrado por todos aqueles que praticam a compaixão: “àquele que pratica obras de amor, o véu de Maia se torna transparente e a ilusão do *principii individuationis* o abandona. Reconhece a si mesmo, à sua vontade, em

cada ser, conseqüentemente também em quem sofre. (...) ser curado dessa ilusão e engano de Maia e praticar obras de amor são uma única e mesma coisa” (*O mundo*, I, p. 474). Assim, o acesso a essa verdade básica de sua metafísica se dá por meio da consciência de si, da observação das representações de si mesmo que alcançam a intuição: por meio das ações de amor e de seu efeito sobre a Vontade, o sujeito conhece o fundamento moral nos atos que negam a Vontade, que se tornam um “quietivo da Vontade”, produzindo resignação e a nobreza da sustentação do sofrimento (*O mundo*, I, p. 502). O sujeito do conhecimento, nesse caso, portanto, toma a consciência de que não deve mais se separar do princípio de individuação no que diz respeito aos seus objetos, especialmente quanto ao seu objeto primário, *o corpo* e suas sensações, e isso é atestado e tem consequência sobre suas ações. Já munido do conhecimento de que o véu do *principium individuationis* é a causa do sofrimento, esse sujeito de conhecimento também identifica nas ações alheias se os indivíduos agiram conforme um *Triebfeder* moral ou não, e, como visto no caso da compaixão, essas ações apenas têm significado em relação à identificação e posterior ação visando a superação do sofrimento inerente à Vontade. Assim, ele reconhece que o “Em-si do seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo: sim, que ela se estende até mesmo aos animais e à toda natureza, logo, ele também não causará tormento a animal algum” (*O mundo*, I, p. 474).

Ao acessar a moralidade, o indivíduo se desfaz das representações ilusórias e falsas (*Wahn*) (paradoxalmente, a ilusão é fonte do conhecimento objetivo da causalidade do ponto de vista do princípio de individuação) e participa da essência do mundo. Essa identificação absoluta entre diferentes indivíduos, como ocorre em toda ação moral, ocorre nas condutas de abnegação, que *nivela* os corpos desses sujeitos de maneira radical pela medida da negação, que recusa ao corpo uma resposta a qualquer de suas demandas fisiológicas, introduzindo no corpo um sofrimento consciente de si. Como explica Rudolf Malter, a diferença entre a compaixão e o ascetismo é uma questão de grau,<sup>35</sup> pois o asceta

---

<sup>35</sup> A explicação de Malter sobre o tema é bastante esclarecedora: “De acordo com a exposição de Schopenhauer no §68 de sua obra principal, a compaixão é um pressuposto, porém [a moral] não emerge necessariamente dela. A relação entre os estágios soteriológicos individuais, bem como sua relação com o ponto de partida egoísta no processo de libertação de si (*Befreiungsprozesses*) não é causal, mas transcendental, ou seja, há uma transição do egoísmo para a moralidade por meio de uma mudança no “tipo de conhecimento” (tipo de compreensão) – de tal modo que o sujeito dispõe a relação entre conhecer (*Erkennen*) e querer (*Wollen*) que o define sob o primado do conhecer. Considerando que a sucessão de estágios da atitude moral se deve ao desdobramento gradual do modo de compreensão incoativamente liberado e que a transição da compaixão para o ascetismo ocorre, em última análise, pela realização total deste novo modo de compreensão, a transcendentalidade do processo soteriológico atinge sua forma plena (Malter, 1991, p. 399).



é aquele que, conhecida a verdade da essência do mundo, leva ao limite a negação da Vontade, que assume o motivo da totalidade de suas ações e do modo de vida do sujeito – já a compaixão é apenas uma ocorrência que pode levar a esse estágio ascético ou não, a depender do caráter do indivíduo. Essa conclusão é de grande valia para nosso esforço de comparação da fundamentação da moral com o método das ciências naturais, especialmente aqui com a Anatomia Comparada.

Essas práticas ascéticas, como nota o próprio Schopenhauer, são prescritas em várias religiões, ocidentais e orientais, e executadas desde o tempo histórico de suas criações. No entanto, a metafísica de Schopenhauer não se reporta a nenhum “além” do mundo, típico das doutrinas religiosas; pelo contrário, sua filosofia remete a cognição humana à materialidade do corpo que sustenta esse intelecto, e, mesmo quando ele pensa a Vontade metafisicamente, ele diz que seu “substrato” encontra-se em forças dinâmicas, presentes em toda matéria do mundo. Essa perspectiva metafísica, tão bem estruturada na relação entre força, forma e matéria, pode levar o leitor a desconfiar de seu fundamento moral: não parece ser contraditório que ascetas religiosos adquiram estatuto tão nobre para um filósofo da realidade una, a ponto de serem eles os indivíduos que mais se aproximam da categoria “humanidade” (*Menschheit*), ou seja, do tipo ideal da moralidade da espécie humana? Mas é o que afirma Schopenhauer ao observar e descrever as vidas desses indivíduos *raros*, santos e ascetas em geral, e comentar as práticas cotidianas em sua exterioridade empírica, pois, como a abnegação nega as demandas de toda fisiologia do corpo, esses indivíduos negam, de maneira sistemática, a Vontade, e, paradoxalmente, ao negarem a si mesmos, eles acessam a Vontade, a “essência íntima de todos os viventes”:

(...) a individualidade também é inerente à vontade, na medida em que o caráter é individual: este, no entanto, é ele mesmo suprimido na negação da vontade. A individualidade, portanto, é inerente à vontade apenas na afirmação desta, não na sua negação. Já a santidade que se fixa a toda ação puramente moral baseia-se em que tal ação, em última instância, brota do conhecimento imediato da identidade numérica da essência íntima de todos os viventes. Essa identidade, no entanto, está presente apenas no estado de negação da vontade (*O mundo*, II, p. 727).

Uma maneira de abordar a contradição fundamental da filosofia de Schopenhauer, o fato de que o indivíduo acessa a Vontade apenas ao negá-la, é analisando seus empréstimos metodológicos da Anatomia Comparada, como praticada na tradição francesa do início do século, observando a divisão de Bichat das funções do organismo vivo entre animais e orgânicas. Ao identificar e classificar os tipos morais, observando

como esse método de classificação dos seres vivos o auxilia a pensar a disposição das ações, ordená-las e correspondê-las à disposição anatomofisiológica do corpo, Schopenhauer estabelece os critérios adequados de sua tipologia da moralidade, que dá ao asceta um lugar de modelo ou de referência, um tipo do qual o restante das ações morais deriva. Essa aproximação igualmente será valiosa para posteriormente interpretarmos a crítica que Nietzsche faz ao ideal ascético na *Genealogia da Moral*, realocando esse tipo ascético a certo tempo e espaço determinado a partir de um método filosófico distinto, igualmente inspirado nas ciências biológicas de seu tempo. E, para essa tarefa comparativa, parece-nos fundamental recorrer ao conceito de *caráter* em Schopenhauer, pois, ao conectar diretamente, como necessidade, as funções das partes do corpo e seu reflexo sobre as condutas, tornando-se um eixo para o “pessimismo” presente na explicação pulsional de Schopenhauer para as ações humanas, ele se torna um fio condutor adequado para a exposição da analogia que existe entre sua filosofia moral e a taxonomia dos seres vivos.

A teoria do caráter de Schopenhauer apenas confirma a concepção cindida de sujeito que percorre sua filosofia. Se ele mantém a divisão kantiana entre fenômeno e coisa-em-si e equipara esta à Vontade, o mesmo ocorre com a divisão entre caráter empírico e inteligível; e, novamente Schopenhauer, no primeiro tomo de *O mundo*, remaneja seu significado e relaciona, no §28, o caráter inteligível à Vontade, e o empírico, às representações fenomênicas, contextualizando a questão do caráter ao problema da finalidade do organismo. Nesse capítulo de *O mundo*, Schopenhauer expõe a questão do caráter como um problema que remete à questão da teleologia do organismo e à diferença entre finalidade interna, referida à conformação dos seres vivos como seres organizados, e finalidade externa, relativa à disposição dos fins desses seres em relação a outros seres, inorgânicos e orgânicos, que lhe são úteis para a conservação da vida, como, por exemplo, no caso da caça para a alimentação dos animais, ou da relação das plantas com a luz solar. Em um parágrafo bastante denso, ele elabora a relação entre a teoria do caráter e a finalidade do organismo:

A **finalidade interna** insere-se da seguinte maneira no encadeamento de nossa consideração. (...) a Ideia que se manifesta em alguma força universal da natureza tem sempre apenas uma exteriorização simples, apesar de esta expor-se diferentemente de acordo com as relações exteriores, do contrário, não se poderia demonstrar sua identidade, pois esta se dá justamente quando se abstrai a diversidade resultante dessas relações exteriores. Do mesmo modo, o cristal possui apenas UMA exteriorização de vida, isto é, sua formação, que depois se exprime plena, adequada e exhaustivamente na forma cristalizada, este cadáver de uma vida momentânea. Já a planta não exprime a Ideia da qual é

fenômeno de uma única vez, por exteriorização simples, mas na sucessão de desenvolvimentos de seus órgãos no tempo. O animal não desenvolve seu organismo de um só modo numa sucessão de figuras frequentemente bem diversas (metamorfose), mas sua figura mesma, embora já objetividade da Vontade neste grau, ainda não alcançou a exposição plena de sua Ideia, a qual é antes complementada pelas suas ações, que expressam o seu caráter empírico – o mesmo em toda a espécie – e só assim se dá a manifestação plena da sua Ideia, a pressupor o organismo determinado como condição fundamental. Já no homem o caráter empírico é peculiar a cada indivíduo (sim, como veremos no quarto livro, pode ir até a completa supressão do caráter da espécie mediante a autossupressão de todo o querer). O que é conhecido como caráter empírico através do desenvolvimento, é, abstraindo-se a forma temporal do fenômeno, o **caráter inteligível**, conforme a expressão de Kant. (...) O caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva. (...) (*O mundo*, I, p. 220-221, grifos do autor).

A Ideia, pela perspectiva da finalidade interna, considera a exteriorização dos objetos e suas partes não como fenômeno em uma série causal, mas pela capacidade infinita da forma manter seu conteúdo em uma unidade ideal: ou seja, trata-se de um *poder de conservação* do organismo, manutenção de sua forma em sua relação com a matéria como pressuposto não apenas *a priori*, mas dado também pela experiência e observação do objeto vivo – neste ponto encontra-se a chave de compreensão do conceito de caráter. Portanto, a Ideia considera os objetos em partes que não possuem existência em si, mas constituem e dependem de um todo para serem compreendidas, uma totalidade dada pela forma da fixidez da espécie e sua capacidade de conservação do todo do organismo frente ao mundo exterior. A Ideia é um conhecimento sintético, pressuposto na análise (dada pela representação), que, para ser adequadamente compreendido, não deve ser confundido com as representações da temporalidade fenomênica, que apenas analisa e decompõe as unidades em suas diferenças representativas. Ao tratar das forças naturais gerais, Schopenhauer considera que o inorgânico não se conserva em suas relações com outros objetos, sendo afetado pela exterioridade a todo momento. Por tal razão, ele identifica que o resultado da abstração da diversidade de sua forma, procedimento utilizado por ele para alcançar a síntese da Ideia, é a simplicidade. Já a abstração da variedade das formas dos seres vivos, plantas e animais, reflete necessariamente a idealidade da forma viva na plenitude da maturidade sexual, momento em que ele adquire maior grau de complexidade ao longo da vida, aproximando, em seu maior grau, o indivíduo da Ideia de sua espécie, na fixidez determinante de sua forma e matéria. Schopenhauer ainda considera também a cadeia de seres inorgânicos e seres orgânicos, divididos, então, entre plantas, animais e o homem, o único animal que possui caráter empírico individualizado.

Também é preciso notar que, ainda que o texto de Schopenhauer não mencione nesse texto a diferença entre funções animais, que permitem uma relação com o ambiente externo baseada nos motivos, e funções orgânicas, essenciais para a manutenção do organismo, ela está pressuposta na diferença que ele estabelece entre a Ideia das diferenças espécies de plantas e dos animais: a Ideia de uma planta prescinde de ações realizadas por um sistema nervoso motor que possibilita uma ação motivada pelos órgãos da sensibilidade, ou seja, o corpo da planta se desenvolve e alcança a unidade ideal apenas por estímulos internos, e não por motivos, por tal razão o desenvolvimento do seu corpo é uma “sucessão de desenvolvimentos de seus órgãos”; já os animais possuem outra fonte de movimento para além dos estímulos internos, pois eles se orientam também pela correspondência entre motivos internos e externos, e por isso possuem um caráter empírico instintivo e unívoco, determinado pelos instintos da espécie, que uniformiza os motivos para ação nos indivíduos.

A noção de caráter, portanto, explica as *ações* nas espécies animais, que seguem a necessidade determinada por seus impulsos exclusivamente instintivos e por seus motivos para agir, sempre voltados para a conservação do ser vivo e da Vontade de vida. *A teoria do caráter, portanto, conecta diretamente anatomofisiologia e conduta*, relacionando a disposição e as funções do corpo às ações do indivíduo no mundo. Pela perspectiva do caráter, se comparado com o desenvolvimento das plantas, o crescimento do animal observa não apenas um desenvolvimento puramente interno, mas também um processo de formação que depende da análise de suas ações para ser deduzido, ou seja, do modo como esse organismo interage em suas relações exteriores com o mundo, relacionando a finalidade interna à externa. É essa dupla finalidade, interna e externa, que interpreta as ações como continuidade das funções orgânicas, que torna possível a comparação da tipologia da moral de Schopenhauer com o método da Anatomia Comparada. Por fim, nota-se que, como o homem é o único animal que se individualiza, ou seja, que possui um véu de Maia, seu caráter empírico constitui-se de forma particular, por meio da temporalidade do fenômeno, e, como destaca Schopenhauer, a abstração dessa particularidade do indivíduo dá ao sujeito a fixidez do seu caráter inteligível, a apresentação imediata da Vontade.

Para mantermos o escopo do problema que interessa à tese, ou seja, a crítica de Nietzsche à supressão do indivíduo em Schopenhauer, iremos resumir nosso comentário a alguns tópicos que explicam, por alguns prismas, como o ascetismo alçou seu prestígio na tipologia da moral schopenhaueriana a partir de sua teoria do caráter. Assim,

analisaremos a) a correspondência entre caráter inteligível e empírico e as funções orgânicas e animais; b) a relação analógica que Schopenhauer propõe entre Vontade e representação e caráter inteligível e empírico, que mostra como, no modelo seguido por Schopenhauer, há uma prevalência da função em detrimento da forma como critério que avalia o grau de objetivação da Vontade no caráter; e c) a justificativa para que o asceta seja pensado como uma classe a partir da qual a moralidade é derivada, formando uma tipologia do ascetismo que classifica os indivíduos e seus caracteres.

a) A divisão entre caráter empírico e inteligível respeita a divisão entre fenômeno e Vontade e, assim, as ações que informam sobre o caráter empírico do indivíduo são sempre relativas ao seu caráter inteligível, cujo sentido é alcançado após a abstração da forma temporal do fenômeno:

O caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível, o qual é sem-fundamento (*grundloser*), isto é, não está, enquanto coisa-em-si, Vontade, submetido ao princípio de razão (forma do fenômeno). O caráter empírico tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia (*Abbild*) do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último. Semelhante determinação estende-se apenas ao essencial, não ao inessencial do decurso de vida que assim aparece. Ao inessencial pertence a determinação detalhada dos eventos e ações, que são o estofa no qual o caráter empírico se mostra; eles são determinados por circunstâncias externas que fornecem os motivos aos quais o caráter reage em conformidade com sua natureza. Ora, como os motivos podem ser bastante diversos, a figura (*Gestaltung*) fática ou histórica do decurso de vida, tem de guiar segundo o influxo desses motivos. Decurso que pode aparecer de modo bastante diferente, embora o essencial dele, seu conteúdo, permaneça o mesmo (*O mundo*, I, p. 224-225).

O ponto de vista da Vontade e representação, portanto, respectivamente, como caráter inteligível e empírico, estão presentes nas condutas diárias de cada um como um reflexo da divisão metafísica fundamental da filosofia de Schopenhauer: o caráter empírico corresponde à causalidade no âmbito das correspondências entre as representações internas e externas, que dão a direção de um motivo para a ação, e o caráter inteligível empresta o “molde” fixo das funções de manutenção do corpo que sustentam essas ações. Essa determinação individual dispõe o corpo à lei da necessidade, uma vez que, ao se deparar com os móveis pulsionais dos motivos, o indivíduo irá necessariamente agir em direção do objetivo pretendido, reagindo sempre da mesma forma ao mesmo motivo – se ele deixa de fazê-lo, é por causa de outra motivação mais forte, que se impõe ao seu corpo, não por uma suposta liberdade de escolha (Schopenhauer, 2010, p. 74). O caráter empírico é também sempre conhecido *a posteriori*, pela experiência, e, assim, ele é sempre uma “imagem” do molde primordial dado pelo

caráter inteligível dos indivíduos. Essa essência fundamental que estabelece as capacidades de ação de cada um é fixa e imutável, “como um caranguejo em sua casca”, permanecendo a mesma durante toda vida do indivíduo (Schopenhauer, 2010, p. 75). Portanto, a liberdade, esse incondicionado “sem-fundamento” de um “eu quero” que acompanha as representações, é manifestada apenas pelo ponto de vista do caráter inteligível, ou seja, da Vontade, em seu querer cego e despropositado. O indivíduo, em si, nunca é livre, mas é capaz de “participar” da liberdade da Vontade nos atos em que suprime sua individualidade.

No opúsculo *Sobre a liberdade da Vontade*, Schopenhauer retoma a divisão que havia abordado no primeiro tomo d’*O mundo* e compara a causalidade nos corpos inorgânicos (causa), nas plantas (estímulo) e nos animais (motivo), fundamentando os movimentos dos corpos em sua materialidade (2010, p. 65-64). Como a causalidade nos animais é dada pelos motivos para as ações, apenas eles possuem caráter, pois apenas os animais se movem pelos móveis das representações sensíveis. O alto grau de objetivação da Vontade no homem é o que torna possível que ele seja o único animal em que cada indivíduo da espécie possua um caráter próprio, e, conseqüentemente, os motivos de suas ações também são particulares a cada corpo. Essa classificação de Schopenhauer corrobora a divisão da Fisiologia francesa que classifica o corpo por funções orgânicas e animais: é o aparato neuromotor das funções animais que orienta e informa sobre o caráter empírico dos indivíduos, e, como a essência de todo caráter corresponde à manifestação da Vontade no organismo, correspondendo à índole mais íntima e imutável de cada um, o caráter, como um todo, é dado pela relação entre as funções animais e orgânicas do corpo, considerando que estas, como afirma Schopenhauer no segundo tomo d’*O mundo*, são também a visibilidade da Vontade.

O caráter, portanto, é necessário e “inato” e o indivíduo não possui a capacidade de modificá-lo; cada um apenas seguirá, necessariamente, suas tendências nas condutas para o bem ou para o mal. Schopenhauer concede apenas modificações advinda de uma “consciência de si”, em que o indivíduo, atentamente, observa a si mesmo ao longo do tempo, tornando-se capaz de desenvolver ou diminuir, com “consistência e decoro” inclinações que *já se encontravam* dispostas no seu corpo por meio da ideia de “caráter adquirido” (Schopenhauer, 2010, p. 75). Essa mudança ocorre apenas no campo do hábito e dos exercícios,<sup>36</sup> e está restrita às funções animais em sua rede de sistemas cerebral e

---

<sup>36</sup> Abordamos a diferença em relação ao hábito em Nietzsche no item 2.3.

muscular; a maior parte dos sistemas que sustentam a vida pertencem às funções orgânicas, ou seja, fixas, e apenas uma pequena fração da índole de cada indivíduo está apta para ser educada ao longo da vida. Essa teoria sobre a fixidez do caráter também justificaria a impossibilidade da compaixão ser uma prática apta a ser ensinada, uma vez que o ser humano compassivo apresenta essa característica de forma inata, desde o nascimento: alguém com uma tendência para a compaixão possui, nas partes de seu próprio corpo e na relação dessas partes com o mundo, os aspectos inteligíveis e empíricos de seu caráter, que, por sua vez, determinam os motivos para essa pessoa praticar uma ação dentro dos padrões morais. Nem todos os indivíduos, portanto, possuiriam a capacidade de sentir compaixão, mas apenas aqueles com uma índole com a tendência para agir moralmente diante do motivo externo que mobiliza o sujeito virtuoso, o sofrimento do outro.

Como as ações não determinam ou modificam o caráter do indivíduo, mas, pelo contrário, o caráter se revela na ação, e os motivos são dados por ele na temporalidade da relação construída entre sujeito e mundo, aos poucos, após o contato com a diversidade de tipos de caráter, ao longo do tempo o bom observador poderia até mesmo deduzir o caráter de alguém tomando o exemplo de um gesto apenas. É por meio dessa analogia que Schopenhauer compara sua teoria do caráter do indivíduo ao método taxonômico de Georges Cuvier, titular da cadeira de Anatomia Animal do Museu Nacional de Paris e um dos grandes nomes das ciências naturais do início do século XIX, cujo grande talento para a arte da observação e interpretação dos seres vivos o tornava hábil para reconstruir a anatomia completa de uma espécie desconhecida considerando apenas um fragmento de um fóssil (*Parerga II*, p. 74),<sup>37</sup> e deduzindo o conjunto restante por meio das relações necessárias entre as partes que tornariam aquela vida viável entre si e de sua relação com o meio em que o fóssil se encontrava – sentido categorial que converge com o dualismo de Schopenhauer. Ainda que o naturalista Cuvier não se ocupasse com o problema da classificação da moralidade, seus critérios para reconhecer os “troncos” a partir dos quais os seres vivos poderiam ser pensados reaparecem em Schopenhauer com fins filosóficos,

---

<sup>37</sup> Aqui Schopenhauer menciona a obra *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes: où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*, publicada em 1812. Como sintetiza Pedro Paulo Pimenta, Cuvier conseguia deduzir o todo do animal a partir de uma de suas partes pois seu método analítico pressupunha um cálculo das funções fisiológicas, “aquilo que num animal é estritamente necessário à sua subsistência como organismo funcionalmente integrado, ou à manutenção de sua vida, daquilo que a história de sua espécie nele introduziu de accidental, por circunstâncias variadas” (2018, p. 401).

dando o suporte empírico de sua metafísica da Vontade pelo ponto de vista da tipologia da moral, uma consequência de sua teoria do caráter.

b) O papel da Fisiologia no pensamento de Schopenhauer é explicitado em *Sobre a Vontade na Natureza*: as seções dedicadas às ciências dos seres vivo, as três primeiras do livro, são todas dedicadas a ela, que, na primeira metade do século XIX, alcançara grande prestígio por fundamentar suas leis próprias, observando analiticamente os mecanismos funcionais do corpo vivo ao mesmo tempo que eles se associam teleologicamente. O segundo capítulo, “Anatomia Comparada”, mostra como a experiência subordina a ordem de inteligibilidade do vivo às funções vitais analisadas pela Fisiologia, uma vez que a tarefa da comparação adequada das formas anatômicas necessariamente conduz a uma análise das finalidades das partes do corpo em pleno funcionamento. É nesse contexto que, nesse capítulo, Schopenhauer retoma a crítica que havia feito a Lamarck no primeiro tomo d’*O mundo*, reafirmando a necessidade de tratar a questão da finalidade do vivo tanto pela experiência quanto pelo ponto de vista transcendental para que o conhecimento da vida não caia no materialismo mecanicista, como o de Lamarck, nem se confunda com doutrinas da Teologia Natural, que reportam a suposta harmonia das funções que sustentam as formas vivas à inteligência da intenção de um criador. Depois da crítica de Hume e Kant, não haveria mais necessidade do recurso teológico para compreender o objeto vivo, e as pesquisas dos naturalistas de seu tempo apenas reforçam esse ponto de vista, que Schopenhauer compara, com grande rigor, à sua metafísica da Vontade; essa foi sua intenção ao escrever este pequeno livro dedicado à ciência de sua época.

No capítulo seguinte, “Fisiologia Vegetal”, Schopenhauer indica, já no primeiro parágrafo, em qual lado ele se encontra na famosa “Querela dos Análogos”, disputa intelectual travada entre os naturalistas franceses Georges Cuvier e Geoffroy de Saint-Hilaire quanto ao método mais adequado de classificação dos seres vivos.<sup>38</sup> Após citar

---

<sup>38</sup> O problema da classificação dos seres vivos foi considerado sob pontos de vista distintos na “Querela dos análogos”, travada entre Geoffroy de Saint-Hilaire e Georges Cuvier. O primeiro defendia que a taxonomia dos seres vivos depende de um plano único das formas naturais (Pimenta, 2018, p. 398); já Cuvier analisava as partes ou órgãos que constituem o todo orgânico considerando-os como função do sistema ao qual pertencem, pois “como órgãos diferentes de um mesmo sistema a tem em um mesmo grau, o perfil da série varia em função do órgão escolhido como critério” (Pimenta, 2018, p. 400). Desse modo, na classificação dos animais, Cuvier seguiu a divisão de Bichat entre funções orgânicas e animais e privilegiou a segunda como critério distintivo (Pimenta, 2018, p. 352 e p. 404), reconhecendo no sistema nervoso um guia ideal para deduzir as relações do animal com o mundo exterior. Ele concluiu, assim, que não há possibilidade de que os seres vivos sejam pensados como uma série única, descobrindo descontinuidades evidentes entre as espécies. Para fins de classificação, cada animal foi representado por



um longo trecho do *Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu'à ce jour*, em que Cuvier concede capacidade de atividade às plantas, atribuindo-lhe espontaneidade, Schopenhauer identifica esse poder espontâneo do vivo como contraparte empírica da “manifestação da Vontade”. Essa comparação reforça a importância dada por Schopenhauer à experiência, confirmando que a essência do mundo como Vontade não é apenas um princípio metafísico (e crítico) de compreensão das coisas, uma vez que ele corresponde necessariamente, na mesma medida, às observações *a posteriori* dos objetos. No caso dos seres vivos, essa remissão tanto ao transcendental quanto ao empírico dá à análise das funções do corpo uma condição de compreensão da diversidade das formas anatômicas, o que fundamenta o método da Anatomia Comparada de Cuvier (Guillo, 2003, p. 37), observado igualmente por Schopenhauer em sua análise sobre o caráter. Ao conceder à experiência um primado na compreensão do objeto vivo, “Cuvier se inscreve na tradição fisiológica que achavam inadequadas as interpretações mecanicistas da economia animal” (Guillo, 2003, p. 40), conclusão que poderia acompanhar as restrições de Schopenhauer a Lamarck.

Um estudo comparativo exaustivo entre a metafísica de Schopenhauer e sua contraparte empírica em Cuvier seria muito proveitoso, porém exigiria um espaço que esta tese não possui. Cabe-nos apenas sublinhar que, em ambos, a síntese da manutenção das formas vivas, seja como “espontaneidade” em Cuvier, ou como “Vontade de vida” em Schopenhauer, não os direcionam a uma teoria abstrata das formas como “unidade do plano” (tese de Saint-Hilaire), mas é um princípio que comporta a dupla função orgânica e animal como pressuposto de inteligibilidade da vida a partir da qual conclui-se que “em todos os animais deve haver uma mesma tendência de conformação às necessidades fisiológicas na relação destas com as circunstâncias que determinam o modo de sua efetivação” (Pimenta, 2018, p. 404). A totalidade do corpo do organismo, em si, não basta para conhecê-lo; é preciso também se reportar às partes que constituem essa “estrutura” e que dependem tanto da relação que essas partes estabelecem entre si quanto da adaptação ao ambiente em que esse organismo se encontra e que lhe fornece os meios para subsistência (considerando principalmente a alimentação). Um conhecimento sobre o vivo depende, assim, da análise da conformação entre essas duas finalidades,

---

um tipo ideal que incluiria todas as características que o distinguem de outros tipos e não mudaria de geração em geração. Assim, ele classificou todos os animais em quatro “ramos” principais (*embranchements*) de acordo com a disposição de seus sistemas nervosos: *Vertebrata*, *Articulata*, *Mollusca*, e *Radiata*

encaminhando tanto o cientista quanto o filósofo ao mundo da experiência sensível e à observação do uso das partes e de suas funções no conjunto do organismo.

A Anatomia Comparada e a construção de um sistema taxonômico por Cuvier foi possível por meio de dois princípios teóricos que se complementam: primeiro, o da “condição de possibilidade”, segundo o qual todas as partes que compõem um organismo vivo, não apenas em si, mas em suas relações, voltam-se para a realização do vivo como objeto que, em sua totalidade, possui um fim de conservação (fonte de seu “fixismo”, o qual não pode abrir mão [Foucault, 2001, p. 903]); segundo, o da “subordinação dos caracteres”, que determina quais as relações necessárias entre os diferentes sistemas dos corpos, hierarquizando-os a partir de suas funções. Como consequência dessa constatação, o vivo, para ser tomado como objeto da ciência que então emergia buscando a dignidade da experiência, deveria ser necessariamente considerado em sua finalidade, sem que, no entanto, essa finalidade seja pressuposta pela forma: ela apenas é conhecida *a posteriori* – como buscamos argumentar, é o que Schopenhauer corrobora na relação entre o caráter inteligível e empírico, que precisa observar os fins que o corpo animal visa realizar em suas condutas ao longo da vida. Se os princípios teóricos de Cuvier forem traduzidos ao vocabulário de Schopenhauer, pode-se explicar a imanência da objetividade da Vontade como espécie, a Ideia, como “condição de possibilidade” que se caracteriza pela capacidade de manutenção da forma em uma unidade ideal da espécie e como fenômeno nos indivíduos. Já a “subordinação dos caracteres” aparece no método de análise das funções que levou Schopenhauer a concluir que, em sua metafísica, são as práticas ascéticas, dentre as condutas humanas, que fundamentam a existência da moralidade, reconhecendo na negação da Vontade uma condição sem a qual a moralidade não seria possível. Assim, as diversidades empíricas observadas na variedade de caracteres remetem esses indivíduos de volta à unidade do todo, de modo que as condutas humanas sejam coerentes com a essência da Vontade de vida e do princípio de conservação, que explica a alta incidência do egoísmo pelo desejo de escapar da dor e da consequente “destruição” do corpo que ela indica. Disso, o que nos parece ser essencial, é a importância que Schopenhauer dá ao caráter como critério para estabelecer sua tipologia da moral: é observando, portanto, o *uso* do corpo, sua função e finalidade nos costumes e práticas diárias dos indivíduos, que dá a Schopenhauer as condições empíricas de identificação de um critério para a moralidade.

c) No entanto, os empréstimos metodológicos de Schopenhauer apresentam uma inversão em relação à mera análise das funções do vivo operada por Cuvier – e nessa

inversão reside a essência de seu pensamento metafísico, cujo conteúdo é estranho aos interesses exclusivamente científicos do naturalista francês. Vimos que a noção de “condição de possibilidade”, em sua correlação de funções, foi o fio condutor de Cuvier, possibilitando-o a encontrar um critério metodológico necessário para entender a organização viva, e que, a partir dele, constitui-se em uma série observável tanto nas relações internas entre as partes dos corpos que caracterizam a espécie quanto nas classificações encontradas acima da espécie: a dualidade entre interior e exterior auxiliou Cuvier a determinar um critério taxonômico, no âmbito da organização das partes gerais das espécies, para a Anatomia Comparada e, na esfera do ser vivo na relação com o meio exterior, para a Paleontologia (Foucault, 2001, p. 903). Em Schopenhauer pode-se encontrar critérios semelhantes, relacionando, como vimos, a sua metafísica à materialidade do mundo; no entanto, no fundamento da moralidade, encontra-se uma contradição primeira que sustenta a ordem de seu sistema: na análise dos caracteres dos indivíduos humanos, Schopenhauer conclui que as *práticas que negam a Vontade*, e, portanto, negam o indivíduo e a conservação de si, provam, empiricamente, a existência de uma ordem moral no mundo, viabilizando uma tipologia da moralidade ancorada não somente nas funções que conservam a vida individual, mas que buscam, justamente, negá-la em favor da conservação da Ideia de uma ordem moral presente na ordem da natureza, tão bem manifestada na temporalidade suspensa da morte, o querer pressuposto de todo asceta em suas práticas de negação da vida. Assim, a análise dos caracteres empíricos dos indivíduos, uma exteriorização de suas funções fisiológicas, provam que as funções orgânicas e animais operam de maneira *sui generis* na espécie humana, criando uma individualidade que não existe nas outras espécies. E, como uma balança que estabelece freios e contrapesos, apenas negando o indivíduo e instaurando uma instância moral na Ideia da espécie que os seres humanos podem ser reconduzidos ao seu devido lugar na natureza.

Diante do que já foi exposto, evidencia-se as razões pelas quais Schopenhauer identifica nas práticas ascéticas a razão de ser moralidade: ao negar as demandas do corpo e, portanto, negar a conservação de si, o asceta nega a manifestação da Vontade em si mesmo e acessa a essência dessa conservação na verdade de que ela não se realiza no indivíduo, mas no outro de sua espécie (Ideia), e que esse impulso para a própria morte do asceta comprova que a Vontade está presente em toda relação entre forma e matéria, mesmo na inanimada: “a ordem física das coisas [é] dependente de uma ordem moral e (...) [há] uma correlação entre a força que, agindo segundo leis naturais eternas, confere

existência continuada ao mundo e a moralidade que habita o peito humano” (*Natureza*, p. 209).<sup>39</sup> Se Cuvier considera como função toda operação de um organismo que venha a ser necessária para manutenção de sua vida, o que Schopenhauer faz é, diante da existência da moralidade, dar um passo além e deduzir que a espécie humana possui a peculiaridade de possuir caracteres (que exteriorizam funções) que *negam as funções de conservação de si*, e que evidenciam, por outro lado, a existência da conservação das formas fixa da espécie e, principalmente, a existência da moralidade como correlato da disposição da Vontade no mundo. Como a moralidade, apesar de ser exclusiva da espécie humana, conecta-se, em algum grau, com toda relação entre forma e matéria, portanto, com todo mundo inorgânico e orgânico, a negação da Vontade no âmbito do indivíduo humano, ou seja, no grau mais alto de objetividade da Vontade, prova como esse indivíduo direcionado para sua própria morte se conecta com a essência profunda do mundo. Trata-se de indivíduos que, ao negarem a vida, acessam o paradoxo de viverem uma forma de vida mais próxima possível da morte<sup>40</sup>, praticando continuamente a abstinência que recusa impulsos para a alimentação e a atividade sexual, e também as práticas de meditação cuja finalidade reside em esvair toda força da consciência de si no corpo, reduzindo-o ao mínimo necessário para a manutenção da existência. Se a morte, para Schopenhauer, é apenas a manifestação da vida em seu caráter eterno e imutável, aproximando-a, justamente, dos atributos fixos da espécie, as práticas dos ascéticos impulsionam esses indivíduos ao grau mais elementar das condições de existência da matéria.

Portanto, a Anatomia Comparada, como uma ciência de índices, fornece a Schopenhauer uma direção metodológica para analisar as práticas ascéticas e montar o

---

<sup>39</sup> Força, para Schopenhauer, não é um princípio de explicação do mundo, mas apenas o que dá dinamismo à relação entre forma e matéria nos objetos, principalmente a capacidade dos objetos vivos de conservarem essa relação, ou seja, o grau fixo de sua objetividade da Vontade.

<sup>40</sup> Schopenhauer compara a morte e a geração com as forças de atração e repulsão que formam a matéria (*Materie*). No capítulo 10 de *Parerga*, sobre a indestrutibilidade do ser verdadeiro pela morte, a relação entre vida e Vontade parece esclarecer certas questões de sua ética: “Como poderia a consciência expressar-se mais claramente que destruição é apenas a de um fenômeno, que ela mesma é apenas um fenômeno e que a verdadeira essência daquele que perece permanece intocada, perpetua-se no outro” (*Parerga*, p. 62). A vida é inseparável da Vontade, pois, sendo a Vontade a própria coisa-em-si, e a materialidade da vida, o mundo visível dos fenômenos, esta é apenas o espelho daquela. Como consequência, se a vida é essencial à coisa-em-si, ela não pode ser afetada pela morte: somente os fenômenos e sua representação pelos indivíduos podem estar submetidos ao nascimento e à morte. Vemos, então, que embora a morte e o destino de se tornar matéria inerte seja inevitável aos indivíduos, ela não atinge a Vontade de viver, que está presente na matéria inorgânica em grau mínimo. Na verdade, os indivíduos, do ponto de vista da Vontade, são apenas meras aparências, surgidas através do *principium individuationis*, condicionadas pelo princípio de razão. A morte aparece como uma aniquilação para o indivíduo, mas a Vontade permanece intocada por ela.

inventário de sua metafísica da Vontade, uma prova empírica da relação entre ordem física e ordem moral do mundo, o que torna o exemplo ascético das descrições do Upanixade dos Vedas sagrados, que detalham práticas meditativas e contemplações do místico, um objeto a partir do qual todo seu método poderia ser exposto (e o mesmo raciocínio, ainda que sem a contradição da moralidade e da metafísica que dela emerge, poderia ser aplicado, por exemplo, quanto à descoberta do Mastodonte no caso de Cuvier). Schopenhauer busca, nos exemplos, práticas de supressão do caráter empírico e do *principium individuationis*, identificando no ascetismo a fonte da moralidade, e do mesmo modo ele encontra o seu fundamento no caso da compaixão e das virtudes que dela se originam. É também pelo critério da negação do indivíduo que se origina a classificação dos tipos e a descrição exaustiva de exemplos de ascetismo, casos únicos em que a motivação para agir daria acesso a um conhecimento intuitivo sobre o mundo:

(...) foi a vida invejável de muitos santos e belas almas entre os cristãos; ainda mais entre os hindus e os budistas; também entre outras confissões religiosas. Por mais diferentes que tenham sido os dogmas impressos em sua faculdade de razão, ainda assim, exprimiriam-se da mesma forma suas condutas de vida aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo, único do qual procede toda virtude e santidade. (*O mundo*, I, p. 486).

Os ascetas, ao negarem as demandas fisiológicas do corpo, indicam um tipo ideal, pois representam um modo de vida limítrofe, em que os caracteres empíricos que indicam a individualidade de cada praticamente desaparecem; são indivíduos que, por meio de suas ações, esvaziam-se de individualidade. Sua existência é rara, pois, diante da grande variedade de caracteres empíricos nos seres humanos, que aparecem na fronteira com o ambiente em que o sujeito vive e na relação com a imutabilidade do caráter inato a cada um, os ascetas encontram, na própria disposição de sua fisiologia, um impulso para negar a existência dessa variedade individual e, portanto, também negar que a moralidade surja dessa variedade. Esse ponto de vista corrobora o que Schopenhauer afirma no *Fundamento da moral*, apontando que o egoísmo é a conduta mais corriqueira ao longo da vida, contrastando-se com a raridade da compaixão. Nas condutas cotidianas, os indivíduos apenas seguem os móveis de seus corpos, afirmando a Vontade de vida sem consciência de sua operacionalidade e do sofrimento que ela causa. Assim, a raridade da compaixão, e também seu “misticismo”, pode ser interpretado como uma variedade pouco comum no caráter dos indivíduos, pois ela se apresenta apenas esporadicamente em exemplares da espécie – nesse caso, esse indivíduo teria a capacidade de não apenas ser alguém que necessariamente evitará provocar a dor no outro, mas que também será

preocupado em diminuir a dor do outro, revelando-se um sujeito coerentemente *bom* no conjunto sistemático de suas atitudes. Nessa classificação das condutas de Schopenhauer, a bondade pode aparecer empiricamente, ainda que seja algo esporádico, do dia a dia. Essa motivação seria, então, uma manifestação *a posteriori* de uma idealidade que se encontra, como *tipo*, em indivíduos cuja coerência em negar sistematicamente a Vontade em suas atitudes qualificam-nos como exemplos em que o indivíduo mais se aproxima do tipo ideal, o asceta que, de forma absoluta, nega a manifestação da Vontade no seu corpo.

Como será abordado na segunda parte da tese, essa tipologia de Schopenhauer foi considerada, no rigor de seu método, por Nietzsche, que se contrapõe a ela e oferece outra solução ao problema da origem da moral, identificando o ascetismo e a negação da vontade não metafisicamente, nas práticas que provariam como a negação da Vontade manifestam a ordem natural do mundo, mas historicamente, como ideais que um dia foram criados por grupos humanos e que podem um dia igualmente desaparecer. As práticas ascéticas, que se confundem com a origem ancestral de religiões e que adquiriu importância significativa com o poder das religiões monoteístas, foram criadoras de valor com força para dar sentido às regras morais de um grupo humano, como exposto principalmente na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. A negação da Vontade, então, não é mais considerada como condição de possibilidade da moralidade, mas como uma ilusão do “eu” que se mostrou vantajosa em certo período, sendo capaz de adquirir grande adesão pelo grau de satisfação pulsional que esse modo de vida exerce sobre um grupo humano, justificando o domínio do tipo sacerdote sobre a cultura europeia.

Desse modo, pode-se cogitar a seguinte hipótese: se, como argumenta Michel Foucault em *As palavras e as coisas* (2007, p. 379-380), o pensamento de Cuvier é signo de um afastamento em relação à “*episteme* clássica”, apresentando-se como método que abre caminho para a idade moderna, e a Anatomia Comparada foi o método que *tornou possível* que a biologia seja uma ciência da historicidade, abrindo caminho para que um pensamento sobre a transmutação entre as espécies como exposta por Darwin viesse à tona, o mesmo pensamento pode ser aplicado analogicamente em relação a Schopenhauer e Nietzsche. Nessa hipótese de leitura, a tipologia da moral de Schopenhauer também pode ser avaliada como um afastamento da “idade clássica”, tornando-se, já na *episteme* moderna, uma condição de possibilidade da genealogia de Nietzsche (ainda que não estejamos considerando neste trabalho o pressuposto da “condição de existência” das *epistemes* de Foucault, mas apenas o quanto o fundamento empírico da metafísica de

Schopenhauer foi relevante para Nietzsche expressar a sua crítica à metafísica, de modo análogo à relação de condição de possibilidade que Foucault estabeleceu entre Cuvier e Darwin).<sup>41</sup> Se a análise das funções e o privilégio da Fisiologia levou Cuvier a elaborar um método que identificou uma descontinuidade entre as espécies, assim como tornou possível uma teoria sobre a extinção das formas vivas (como é o caso de sua famosa análise do Mastodonte), mesmo o fato de Cuvier ser um “fixista” não é algo que pode ser interpretado como um empecilho para mostrar como essas descobertas foram essenciais para que Darwin também reconhecesse “saltos” na natureza, impondo-lhe *limites internos e externos para as mudanças das espécies* (ao contrário do que ocorre, por exemplo, em Lamarck), baseando-se em leis que até então eram desconhecidas, assim como tenha sido capaz de identificar relações de parentesco entre espécies existentes e aquelas já extintas.

A filosofia não poderia estar imune às descobertas científicas no campo da biologia, tão profundas no século XIX, e seus empréstimos aos métodos filosóficos que

---

<sup>41</sup> Aqui consideramos o argumento de Foucault em *As palavras e as coisas*. A noção de “vida” torna-se possível de ser pensada entre a passagem da episteme clássica para a moderna a partir da centralidade que o conceito de função passa a ter na mudança da história natural para a biologia no século XIX. Se, na Idade clássica, a história natural era regida pela capacidade da língua em descrever, de forma independente, as estruturas visíveis e suas funções nos seres vivos e elaborar sua classificação pelas semelhanças entre elas, na episteme moderna, a circularidade da referência entre empírico e transcendental altera o modo como o problema da representação é pensada nas ciências da vida. Para Foucault, é Cuvier quem representa essa nova disposição do saber, exemplificado na ideia de que o método de análise do vivo seja fundamentado não somente nas descrições, mas pela hierarquização do uso do órgão para determinada função: respiração, digestão, circulação, etc., tornando possível a comparação entre órgãos de seres vivos que anatomicamente são pouco semelhantes entre si, mas que desempenham o mesmo papel fisiológico. A noção de vida, então, ganha novo sentido por esse “plano de organização” fundamentado pela Anatomia Comparada, uma vez que a função não é perceptível somente pela visibilidade, mas pela avaliação da função de cada órgão em relação aos outros órgãos e ao sistema ao qual pertence, dando um novo fundamento “invisível” e profundo do vivo. A classificação dos seres vivos, então, não representa mais uma ordem pressuposta na natureza, pois se depara com rupturas e descontinuidades encontradas na comparação entre as diferentes funções que os órgãos exercem nos corpos: “Elas obedecem a planos de organização diferentes, encontrando-se as mesmas funções ordenadas segundo hierarquias variadas e realizadas por órgãos de tipo diverso. Por exemplo, é fácil encontrar no polvo 'todas as funções que se exercem nos peixes e, no entanto, não há entre eles nenhuma semelhança, nenhuma analogia de disposição'. É preciso analisar cada desses grupos em si mesmo, considerar não o fio estreito das semelhanças que podem vinculá-lo a outro, mas a forte coesão que o cerra em si mesmo” (Foucault, 2007, p. 374). É nessa referência à realidade do vivo em seu meio em sua relação com suas “condições de possibilidade” que Foucault identifica a abertura para a revolução feita por Darwin. Posteriormente, em conferência realizada em 1969, Foucault detalhou seu argumento: Tornar a admitir uma finalidade (...) de forma que o indivíduo pudesse viver; temos uma espécie de predeterminação das condições reais de vida do indivíduo por esse sistema de finalidade. Por outro lado, o indivíduo, segundo Cuvier, carrega consigo características da espécie e de gênero que lhes são determinações insuperáveis. (...) Essa análise da Anatomia Comparada pelo fio da finalidade que a conduz define o que Cuvier chama de unidade do tipo. Por outro lado, o movimento pelo qual Cuvier analisa, a partir de um dado do indivíduo, a espécie, o gênero etc. nas condições do meio em que ele opera, é a análise das condições de existência. Pode-se dizer que Cuvier manteve todo o seu sistema apenas submetendo as condições de existência à unidade do tipo. O que Darwin fez, ele diz precisamente em *A Origem das espécies*, foi liberar as condições de existência em relação à unidade do tipo. (...) Darwin foi obrigado a modificar o próprio sentido das condições de existência, enquanto, para Cuvier, as condições de existência dependiam do confronto desse equipamento anatomofisiológico que caracteriza o indivíduo e que o envolve na taxonomia a que pertence e no ambiente em que vive (Foucault, 2001, p. 903-904).

buscam, do mesmo modo, encontrar novas maneiras de pensar a moralidade, incluindo-a à lógica própria da “economia” da natureza e dando-lhe, assim, novos contornos, encontram exemplos cruciais nas filosofias de Schopenhauer e Nietzsche. De modo análogo a Cuvier e Darwin, ao identificar na negação da Vontade a “condição de existência” da moralidade, especificando o caso único do advento do indivíduo na espécie humana e realocando o lugar desse indivíduo como pertencente à Ideia de espécie nas ações morais, que negam a individualidade, Schopenhauer fornece, em sua descrição do ascetismo, as indicações históricas de um remanejamento pulsional do homem identificado por Nietzsche, que o levou, posteriormente, a criar a hipótese da “rebelião escrava da moral”. No entanto, em sua crítica à metafísica, Nietzsche desamarra o indivíduo da “condição de existência” da Vontade, e historiciza a moralidade pela interpretação dos efeitos do ascetismo na econômica fisiológica humana e na construção das ilusões do “eu” que surgem dessa prática. Desse modo, essa reconstrução de alguns dos caminhos percorridos por Schopenhauer justifica-se nesse contexto, pois ela nos auxilia na compreensão das razões pelas quais Nietzsche se afasta do núcleo da filosofia de seu mestre, reinterpretando noções como a de indivíduo, espécie, conservação de si e conservação da espécie.



## Capítulo 2: *Aurora* e um novo lugar para o indivíduo

### 2.1. Signos e a indemonstrabilidade da moral

No prólogo desta primeira parte, mencionamos como Nietzsche refuta a ideia de que a compaixão possa ser pensada como a “participação” na dor alheia, pois esta solução estaria respaldada por uma metafísica que, se considerada apenas pela perspectiva da ilusão do eu (“*Ich*”),<sup>42</sup> ignora as lutas pulsionais que tornaram possível a crença na existência de um fundamento da moral. Nietzsche sugere que esse erro está presente, por exemplo, nas explicações que se satisfazem em encontrar uma causalidade das ações humanas: a ideia de que é possível identificar, por meio de uma representação, os motivos anatomofisiológicos de uma ação qualquer (mesmo aquelas que possuem motivos “místicos”), revela-se idealizada, pois a própria experiência mostra que os “motivos” pelos quais um indivíduo age de um modo e não de outro, além de serem variáveis e singulares, são inacessíveis ao pensamento que pressupõe uma causalidade que se crê capaz de identificar esse motivo, seja por meio de uma causalidade mecânica ou por liberdade.<sup>43</sup> Já para Schopenhauer, como visto, o processo de identificação no momento da supressão do indivíduo que ocorre na compaixão conserva uma lógica metafísica da representação como motivo das ações, também sob a perspectiva de uma derivação fisiológica dos motivos das ações dada na relação do sujeito com o mundo – ainda que a compaixão presente, em seu fundamento, um caráter místico, ultrapassando os motivos ligados às funções animais que dão suporte à objetividade e ao princípio de razão, relacionados à conservação de si e à vontade de vida individual, para encontrar

---

<sup>42</sup> Em relação ao “*Ich*”, referimo-nos aqui ao “profundíssimo erro” mencionado por Nietzsche no §116 de *Aurora* [“O desconhecido mundo do sujeito”], estruturado na crença de que “o conhecimento correto é necessariamente acompanhado da ação correta”. Veremos, ao longo da tese, como Nietzsche critica e busca perspectivas alternativas ao pressuposto metafísico de que sujeitos são agentes de suas ações. A substância que sustenta a crença em uma razão que atua no mundo inverte a posição do sujeito, tornando-o um efeito da fisiologia: a crença em um sujeito agente existe porque satisfaz uma demanda do corpo. Assim, esse “eu” é subvertido por Nietzsche, que remaneja e pensa como sintoma a metafísica na qual se baseia, fundamentalmente, a divisão entre sujeito e objeto, seja ela pensada como interior e exterior, ação e sua finalidade, desejo e satisfação, fenômeno e coisa-em-si, representação e vontade, etc. Como iremos mostrar, um dos motivos pelos quais Nietzsche se interessa pelas ciências da vida de seu tempo reside em encontrar, na própria fisiologia humana, certa *Bedürfnis*, ou seja, certa necessidade ou carência que cria, ilusoriamente, o dualismo metafísico que alimenta a ilusão do poder dos seres humanos. Assim, o próprio conceito de interpretação em Nietzsche, em sua relação com a genealogia e a história que ela apresenta, depende dessa crítica para ser adequadamente delineado – distante, portanto, de um recurso à intencionalidade do sujeito.

<sup>43</sup> Sobre a crítica de Nietzsche ao conceito de “motivo” em Schopenhauer, especialmente sobre suas consequências metafísicas, cf. Decher, 1984, p. 133-154, e Abel, 1998, p. 59-72.

fundamento na *efetividade* da Vontade na moral na compaixão. Em analogia com a filosofia da natureza e a finitude do indivíduo, que contém em si a forma da infinitude da espécie, a compaixão localiza o motivo da ação em funções do organismo que estão para além daquelas que conservam o indivíduo, mas que também podem ser interpretadas como favoráveis à conservação da Ideia de espécie. Portanto, em Schopenhauer, a realização moral do homem confunde-se com as condições da Vontade que se orientam pela Ideia de espécie.<sup>44</sup>

Nietzsche questiona não apenas a metafísica da vida de Schopenhauer, em seu ser como Vontade e em sua capacidade de representação, mas também sua anatomofisiologia correspondente, problematizando umas das principais consequências da moralidade que nasce desse modelo: uma noção de indivíduo ancorada em uma metafísica da Vontade que possibilita sua supressão no fundamento da moralidade. Com efeito, diante da questão, ele articula outra maneira de pensar a Vontade e a fisiologia que a acompanha, desenvolvendo concepção diversa de indivíduo, assim como propõe uma investigação histórica genealógica sobre a origem dos sentimentos morais (ainda que em *Aurora* o conceito de genealogia não seja utilizado explicitamente, as bases de sua crítica à “renúncia da moral” [EH, *Aurora*, §2, KSA 6] já podem ser encontradas na obra<sup>45</sup>). Assim, muitas das investigações de Nietzsche do período de 1879-1882 podem ser interpretadas como uma busca por uma explicação sobre a origem da moral que se diferencie do modelo anatomofisiológico que sustenta a Vontade de Schopenhauer do ponto de vista empírico, que, como vimos, encontra correspondência em certa concepção de vida da Fisiologia francesa. É nesse contexto de pesquisa que Nietzsche torna a noção de *signo* uma aliada para enfrentar a “condição de existência” da Vontade. Assim, para

---

<sup>44</sup> Pode-se pensar na hipótese de que Schopenhauer desmobiliza o objetivo da razão prática, o “reino dos fins”, que adquire uma tonalidade pessimista ao considerar concretamente, no sentido material da fisiologia, o destino da humanidade. Em vez do ideal do automatismo da paz perpétua, tem-se um arranjo por condições de menor sofrimento geral, o que corrobora o ponto de vista de Nietzsche, para quem Schopenhauer é a expressão de um pensamento pós-revolucionário, uma vez que os efeitos da Revolução Francesa e a preocupação com certo bem-estar geral estaria no núcleo de sua mudança em relação a Kant sob o ponto de vista da moral (Cf. §132, de *Aurora* [KSA 3] e, sobre o caráter europeu do pessimismo de Schopenhauer, §370, de *A gaia ciência* [KSA 3]).

<sup>45</sup> Esse também é o ponto de vista de Fornari (2005, p. 310), que, acompanhando questão apontada anteriormente por Moore (2002b), mostra como a leitura dos ingleses, principalmente de Herbert Spencer, afunila a hipótese de Nietzsche sobre a origem da moral em comparação ao período de *Humano, demasiado humano*, que seriam mais “descritivos”. Como resultado, em *Aurora*, surgiria, pela primeira vez em seu pensamento, “a ideia de uma derivação fisiológica da moral dos comandos dos impulsos” (p. 313), que desassocia as ações de uma finalidade última. A hipótese de Fornari merece ser depurada (como abordado no capítulo anterior, a “derivação fisiológica da moral” está igualmente presente em Schopenhauer, por exemplo), e considerando como essa mudança no percurso de Nietzsche visa diretamente transformar a interpretação de Schopenhauer sobre o fundamento da moral na fisiologia das práticas ascéticas.

ele, a multiplicidade de movimentos inconscientes presente na construção de cada signo que designa um sentimento moral, como egoísmo ou compaixão, é fruto de certa satisfação da fisiologia do indivíduo à constituição de um comum que o moraliza. Trata-se de um resultado de uma luta de impulsos que não encontra uma harmonia ao estabelecer um “eu”, mas, pelo contrário, tal processo de moralização está sujeito à diversidade de impulsos singulares de cada indivíduo que podem se adaptar em maior ou menor grau aos impulsos que dispõem os homens a criar as coerções sociais criadas pelo reconhecimento do outro como um igual, criando conflitos tanto no âmbito do indivíduo quanto no grupo humano ao qual ele integra.

Como será exposto, aspecto importante dos modelos fisiológicos experimentados por Nietzsche encontra-se no fato de que ele não divide o corpo em um dualismo entre funções ligadas à Vontade e a representação, o que rompe com a causalidade criada após o corpo se deparar com *motivos* (representações) para ações, pois a própria consciência não se baseia em representações objetivas do mundo, mas é, antes, produtoras de juízos errados sobre ele – erros que não têm como correspondente uma Vontade essencial que pode moralmente orientá-lo, mas erros que permanecem na interpretação do genealogista.

Além disso, a consciência, em Nietzsche, não é fruto de um “grande cérebro”, pois também sofre os efeitos de todo corpo sobre ela, sendo produzida por uma diversidade de valorações, muitas vezes em conflito entre si. Essa noção fisiológica do corpo como luta incorre em um devir que leva necessariamente ao erro toda tentativa de demonstração de um fundamento para a moral, de sorte que esse erro é também uma condição necessária de todo juízo moral: os sentimentos morais, que surgem no processo de *reconhecimento* do outro, são constituídos por uma parte dos impulsos do corpo, em uma valoração que se satisfaz com a observação das regras morais que conduzem os homens. Já o erro encontra-se no fato de que as ações humanas são resultado de impulsos e processos inconscientes, e o “sujeito” precisa crer ser detentor de suas ações para se constituir como sujeito moral, mesmo que essa crença seja produto de uma ilusão: do ponto de vista da interpretação, o “eu” pode pretender a unidade, porém ela lhe escapa ao controle e são os percursos dessa espécie de fuga que formam a pedra de toque da investigação da história sob o ponto de vista pulsional. É preciso, então, seguir mais de perto as articulações que sustentam essa posição.

Em uma série de parágrafos de *Aurora* que se inicia no 133 e vai até o 139, a compaixão é interpretada em seu significado “polifônico” (*polyphones*), múltiplo, como signo cujo significante recai sobre um feixe múltiplo de atividades corporais, a maioria

delas *inconscientes* e ignoradas, se, como em Schopenhauer, a compaixão for descrita somente pela perspectiva uniforme de um motivo que pode ser deduzido de uma divisão anatômica e fisiológica que, ainda que se refira à experiência, é também pensada pelo ponto de vista da totalidade da Ideia. Desse modo, a estratégia de Nietzsche aproxima-se – e desde já é preciso dizer, com *importantes ressalvas* – da tradição inaugurada por Locke,<sup>46</sup> cujo nominalismo transforma a representação universal em artifício utilizado para se pensar numerosos estados do corpo por meio de um signo, como uma representação típica, que existe para substituir outra(s) coisa(s) ausente(s).

Buscaremos expor como a interpretação de Nietzsche diferencia-se em relação à tradição empirista, traçando como seu modo de pensar os signos é tributário de certa concepção da fisiologia que o permite interpretar uma instância interna de um “eu” moralizado que não se confunde com a unidade do “eu” que se constitui a partir de noções que pressupõem um sujeito relacionado à sucessão na temporalidade, como representação, percepção e fenômeno, típicas do empirismo (que, se tomadas como “origem das ideias”, tornam-se causa da “superficialidade” de Locke [§20, ABM]) – o “eu” que está pressuposto já em *Aurora* é antes um instrumento que satisfaz necessidades que os impulsos manifestam, sendo resultado de uma luta por modos distintos de satisfação que jamais cessa nos corpos.

O §133 de *Aurora* é particularmente interessante de ser analisado nesse contexto, no conjunto de suas dificuldades e contradições, por explorar, de forma aprofundada, como a *palavra* compaixão atua como signo, um laço linguístico que visa designar certas ações e pensamentos em sua relação com a dor e o prazer:

(...) A verdade é que na compaixão — refiro-me ao que, enganadoramente, costuma-se designar por compaixão — já não pensamos conscientemente em nós, mas sim de *modo fortemente inconsciente*, como quando, ao escorregar um pé, de modo inconsciente realizamos os movimentos opostos mais adequados (*zweckmässigsten*), e nisso empregamos visivelmente todo o nosso bom senso (*Verstand*). O acidente do outro nos ofende, ele nos provaria nossa impotência (*Ohnmacht*), talvez nossa covardia, se não o socorrêssemos. Ou já traz consigo uma diminuição de nossa honra perante os outros ou nós mesmos. Ou no acidente e sofrimento do outro há uma indicação de perigo para nós; e já como sinal da vulnerabilidade e fragilidade humana podem ter efeito penoso sobre nós. Rechaçamos esse tipo de dor e de ofensa, e a ele respondemos com um ato (*Handlung*) de compaixão, em que pode haver uma sutil legítima defesa e mesmo vingança. (A, §133, KSA 3).

---

<sup>46</sup> “As palavras são gerais (...), quando usadas como signos de ideias gerais e são assim aplicáveis indiferentemente a muitas coisas particulares, e as ideias são gerais, quando forem estabelecidas como representantes de muitas coisas particulares.” (Locke, 2012, III, §3, 11).

O texto, elucidativo em sua exposição e permeado por exemplos que auxiliam na interpretação, esconde uma complexidade que sustenta a interpretação de Nietzsche sobre a compaixão e sobre os sentimentos que apontam para os termos conflituosos do reconhecimento do outro em geral por meio do reconhecimento da dor alheia, como um processo de tomada de consciência de si por meio do outro que explora hipóteses sobre esse impulso que atua formando um vínculo social. Nietzsche traça, então, uma relação recíproca entre o modo como os seres humanos criam laços por meio de sentimentos criados entre si e a criação do “eu” com o qual esse indivíduo se identifica – com a ressalva de esse sujeito consciente é efeito de apenas uma superfície dos impulsos, apenas aqueles que formam os juízos morais.

Já no início no parágrafo Nietzsche compara a compaixão a um movimento inconsciente que opera como um *ato reflexo* do corpo, que ocorre quando, por exemplo, o indivíduo escorrega e, em reação irrefletida, lança-se para o lado contrário para não cair (poderíamos imaginar outros exemplos, como no caso em que uma pessoa percebe que algum objeto está vindo em sua direção e rapidamente se desloca para escapar dele, sem pensar muito bem nas consequências dessa ação reativa). Assim, nesse sentido de um ato reflexo, uma parte do sentimento de compaixão é caracterizado por sua *falta de intencionalidade*, como algo “fortemente inconsciente” – e nota-se como esse ato reflexo diferencia-se da razão de ser dos motivos “exteriores” no caso da compaixão em Schopenhauer, que, do ponto de vista empírico, mobilizam o sujeito para o ato moral por meio de uma representação *consciente*, ainda que, do ponto de vista da Vontade, essa consciência individualizante seja suspensa no ato da compaixão. Nietzsche ironiza ao utilizar, no texto, o termo *Verstand*, que pode ser traduzido por “bom senso”, como é a escolha no caso do texto citado, mas também por “intelecto”, “razão” ou “entendimento”, tratando-o como um *efeito* do reflexo, como parte de um mecanismo de defesa. Essa interpretação da função da razão, tomada como um efeito do sentimento do medo e como algo útil para proteger os seres humanos de um perigo, é também estratégica para Nietzsche posicionar-se no debate social-darwinista de seu tempo: o medo deixa de ser uma sensação constituinte de um “instinto” natural pela sobrevivência, o que levaria a uma teleologia da conservação de si, para ser interpretado como efeito das inversões dos impulsos sociais que constituem o “eu” e suas ilusões.

Além disso, é possível extrair outros atributos ao que Nietzsche denomina aqui “inconsciente”. Primeiramente, Nietzsche associa o inconsciente a um campo da Fisiologia que é reflexo das lutas da diversidade de impulsos presentes no corpo, que

culminam em ações como aquelas motivadas pela compaixão. Trata-se aqui, portanto, de constatar que as ações humanas são determinadas principalmente por impulsos inconscientes, comandos do corpo que, mesmo sem serem *percebidos*, levam os seres humanos a agirem de certa forma ou de outra. Se comparado ao modelo de corpo adotado por Schopenhauer, distribuído entre funções ligadas à representação e à Vontade (que, por sua vez, replicam a divisão anatômica entre funções animais e orgânicas), delimitando o campo da consciência à amplitude de toda estrutura neurológica e motora animal com capacidade para diferenciar seu próprio corpo do mundo exterior que o circunda e agir em relação a ele, tem-se que o inconsciente, para Nietzsche, ocupa espaço de atuação indeterminado, pois, em muitas das funções do corpo que Schopenhauer reconhecia uma origem determinada dos motivos das ações, Nietzsche encontra um limite para o conhecimento da Fisiologia, pensando, em seu lugar, em uma atuação inconsciente ou um ato reflexo do corpo, sem que um motivo específico possa ser exatamente localizado e conhecido (não se trata, portanto, apenas de um sistema neurológico-motor e do comando do cérebro) – daí a *singularidade* de cada corpo, que valora a partir de sua própria história, de suas próprias relações. Há, portanto, um deslocamento em relação ao modelo advindo da Fisiologia francesa do início do século (veremos, no próximo capítulo, como a concepção de fisiologia adotada por Nietzsche está mais próxima dos critérios metodológicos da Medicina Experimental desenvolvida também na França, e como seu caráter experimental diferencia-se do modelo de Bichat e Cuvier).

A compaixão, nos termos expostos, é especialmente representativa para mostrar a diferença do modo como os dois filósofos compreendem consciente e inconsciente: Schopenhauer interpreta a compaixão como um ato que pressupõe, no âmbito da Fisiologia, uma disposição no caráter para a ação compassiva, que, em sua ocorrência, suspende as representações da consciência para identificar, em absoluto, os seres que sofrem e que se reconhecem no sofrimento, igualando-os entre si pela Vontade – por essa perspectiva, a compaixão também seria fundamentada no “inconsciente”. No entanto, esse inconsciente possuiria uma essência na Vontade, um *suporte* corporal para as funções animais da consciência que não se modifica, presente na raiz anatomofisiológica das “condições de existência” da totalidade da organização que objetifica a Vontade. Já Nietzsche, ao afirmar que os motivos que originam um sentimento como a compaixão são inconscientes, apresenta a hipótese de que não seria possível identificar um motivo determinado e fixo para o reconhecimento do sofrimento alheio, que se encontra em certo conjunto de relações inconscientes do corpo que só podem ser interpretadas por meio de

hipóteses em torno de seus efeitos.<sup>47</sup> Tal posição justifica, *fisiologicamente*, uma existência para compaixão que não é a da identificação totalizante entre os indivíduos, mas a da ausência incontornável de sua possibilidade. Além disso, percebe-se como Nietzsche também remaneja diretamente a atuação incondicionada da “condição de existência” da Vontade de Schopenhauer: sem uma *essência* para tornar possível as representações, o pensamento passa a ser condicionado pelas valorações do corpo, que, por sua vez, são condicionadas pela *história singular* de cada corpo; ao dispensar a “condição de existência” do incondicionado da Vontade para elaborar interpretações sobre a fisiologia do corpo, Nietzsche também elabora hipóteses que devem ser consideradas na definição de seu *perspectivismo*, que reporta os efeitos da fisiologia a uma condição própria de cada corpo e de sua história, modelo que adquire sua forma amadurecida em sua filosofia da transvaloração.<sup>48</sup>

O texto citado apresenta, ainda, algumas hipóteses sobre a dor que indivíduos sentem ao se depararem com a dor do outro: Nietzsche menciona uma possível ofensa diante do sentimento de impotência, a covardia, a diminuição da honra, alguma indicação de perigo ou o incômodo com a fragilidade da condição humana ao se tomar contato direto com a natureza finita do homem. Percebe-se que nenhuma dessas hipóteses aproxima-se da nobreza esperada de um sentimento como a compaixão. Pelo contrário, as primeiras tentativas de explicação do §133 remetem a um tipo de ação que se justifica em uma espécie de estado instintivo do homem, destacando sua necessidade de fuga diante uma ameaça, como “legítima defesa”, e é essa relação com um elemento não-

---

<sup>47</sup> Em fragmento que compõe o caderno *L' ombra di Venezia*, Nietzsche questiona, ainda, de forma provocativa, a contradição presente em um pessimista, como Schopenhauer, fundamentar a moral em um sentimento como a compaixão: “166. O pessimista metafísico, que escapa da satisfação e da segurança e atribui o valor supremo à infelicidade e ao sofrimento – com o fim de assim esclarecer a ausência de valor da vida – como ele poderia sentir compaixão quando o outro sofre? Deveria alegrar-se por ele, como teria que rechaçar a compaixão alheia se estivesse em desgraça. Por outro lado, se encontrasse o outro alegre, iria doer-se e amargar-se – assim a moral prática de Schopenhauer deveria soar. A compaixão, tal como Schopenhauer a caracteriza, é, desde seu próprio ponto de vista, a verdadeira perversidade, a mais fundamentada estupidez possível” (FP 1880: 3[102], KSA 9).

<sup>48</sup> Cf. §374 de *A gaia ciência* “o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver” (KSA, 3). Sobre o tema, Johann Hofmann (1994, p. 45-60) expõe como o perspectivismo é inevitável se o conceito de verdade for tomado “pragmaticamente”, como faz Nietzsche ao remeter toda verdade a uma “ilusão” do corpo, tomando-o como consequência de seu direcionamento para os valores “individuais” de cada um (p. 47). Esse “pragmatismo” de Nietzsche seria também uma consequência de que todo conhecimento nasce de certa noção de experiência: ‘perspectivas não podem ser reconhecidas (*erkennen*), mas são experimentadas na liberação para *outras* perspectivas’. (...) Nietzsche exige que primeiro levemos a sério a genuína capacidade de erro de nossas perspectivas, se está correto que ‘todas as leis da perspectiva devem ser erros em si mesmas’ [FP 1881: 15 [9], KSA 9]. É um traço básico de uma modernidade em crise, mas que não necessariamente deve conduzir a um relativismo sem fundo” (1994, p. 47).

intencional do corpo que precisamos entender. Afinal, qual o risco ou incômodo que alguém sofrendo oferece a quem se expõe a observá-lo?

Além disso, pode-se perguntar se Nietzsche não estaria apenas retomando o argumento teleológico do egoísmo e da conservação de si, afirmando, na verdade, que todos os motivos para atos de compaixão se confundem com o da “legítima defesa”. Não se trata disso: ao corresponder o sentimento de compaixão a um ato reflexo, inconsciente e sem intencionalidade, cujas origens fisiológicas são inacessíveis ao pensamento que busca seus motivos anatômicos e fisiológicos, Nietzsche renuncia a um elemento metafísico essencial para o princípio da conservação de si e da centralidade do egoísmo do indivíduo, o princípio da causalidade, entendido aqui como fonte de um motivo corporal determinado para as ações, tal qual pensado por Schopenhauer, impossibilitando também a demonstração de uma razão determinada para a compaixão em termos teleológicos. Por tal razão, sua exposição do problema envolve sempre hipóteses e tentativas,<sup>49</sup> passando ao largo de qualquer definição categórica sobre as razões da existência da compaixão (ou do egoísmo), que perdem qualquer fundamento teleológico baseado em na conservação para determinar um princípio organizacional do corpo.

### 2.1.1. Figuratividade e a visão do sofredor

Logo adiante, ainda no texto do §133, Nietzsche apresenta sua interpretação sobre o “pensar em si mesmo” presente na compaixão, mencionando como os seres humanos, em uma espécie de autodefesa reflexa, evitam o incômodo causado pela “visão do sofredor”; trata-se de noção curiosa, que merece especial atenção do leitor, pois Nietzsche a utiliza para levantar algumas hipóteses sobre o tipo de perigo que a compaixão visa

---

<sup>49</sup> Ainda, de maneira geral, a escolha por uma exposição fragmentada e aforismática de suas ideias, apresentada por Nietzsche desde *Humano, demasiado humano*, e o estilo ensaístico (no sentido de uma exposição de tentativas e sugestões de compreensão de algo) e experimental de seus textos refletem, coerentemente, tal posição filosófica e fisiológica de não pretender “demonstrar” ou “verificar” algo, dispensando a necessidade de produzir “provas” sobre a realidade objetiva ou mostrar como operam as faculdades humanas: “Ceticismo! Sim, mas o *ceticismo* dos *experimentos* (*Experimente*), não a apatia dos desesperos!” (FP 1880: 6[356], KSA 9). Como observa Andreas Urs Sommer quanto ao núcleo do ceticismo “experimental” de Nietzsche (2005; 2018), seu ponto de vista é a expressão de “atos de distanciamento radical em relação a tudo o que até então se acreditava e se via como válido” (2006, p. 286). Como consequência, seus textos são antes experimentos do pensamento e tentativas de compreensão de si e do mundo que o envolve, em hipóteses e exercícios filosóficos que abrem portas para o “espírito livre” que cria novas condições para o florescimento de outras formas de pensar e de sentir. A nosso ver, esse ceticismo experimental também tem ligação com o método da medicina experimental e seus empréstimos para a filosofia de Nietzsche, principalmente na transvaloração que ele opera em seu conceito de indivíduo a partir de um novo valor dado à doença e à saúde.



evitar e o laço social que essa ilusão produz. Aquele que *é visto* sofrendo remete seu observador à “visão do sofredor” (*Anblicke des Leidenden*), uma figura do “queixoso, indigente”, *imagem* de precariedade capaz de provocar aversão ou ofensa. Se, mesmo sentindo essa repulsa, o indivíduo ainda insiste em olhar para o outro que sofre, é por causa de uma “decisão” (*Entscheidung*), segundo a qual “decidimos não a evitar se podemos nos apresentar como os poderosos, os auxiliares, se estamos certos do aplauso, queremos perceber o contrário de nossa sorte (*Glücks-Gegensatz*), ou esperamos ser arrancados do tédio por essa visão” – esta última, uma referência à função e vantagem do divertimento em Pascal,<sup>50</sup> transformado, aqui, em hipótese. Tem-se, assim, uma mudança do ato reflexo e inconsciente para uma decisão, que surge como instância moralizadora para que o indivíduo julgue sua própria atitude diante do outro. É preciso, então, entender como Nietzsche elabora essa espécie de conversão de tendências conflitantes de impulsos, que envolve tanto o mal-estar da repulsa pelo outro que sofre quanto uma oferta de auxílio que é acolhida pelo signo da compaixão.

Não à toa, Nietzsche centraliza sua exposição a partir do sentido específico da visão. Por exemplo, em outro parágrafo de *Aurora*, §121, intitulado “*Causa e efeito!*” (assim, com o entusiasmo de um ponto de exclamação acompanhando as aspas que, ironicamente, compõem o título), Nietzsche afirma que o *Intellect* é um *espelho*, e, ao gosto de um esboço de empirismo sugerido no texto, ele retoma a explicação da impressão de causalidade como uma ilusão provocada pela regularidade (*Regelmässigkeit*) da sucessão das *imagens* (*Bilder*), porém, com especificidades importantes:

“*Causa e efeito!*” – Nesse espelho – e nosso intelecto é um espelho – acontece algo que mostra regularidade, uma determinada coisa sempre sucede a outra determina coisa – a isso *denominamos* (*nennen*), quando queremos percebê-lo (*wahrnehmen*) e denominá-lo, causa e efeito, nós, tolos! Como se aí tivéssemos compreendido e pudéssemos compreender algo! Nada vimos senão *figuras* de “causas e efeitos”! E é justamente essa *figuratividade* (*Bildlichkeit*) que torna impossível compreender (*die Einsicht*) uma relação mais essencial do que a da sucessão! (A, §121, KSA 3).<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> “A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficaríamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte” (Pascal, 2001, p. 157). Seria produtivo um exercício de comparação entre a diversão de Pascal e o “gaio saber” de Nietzsche, um conhecimento “divertido” que também leva o indivíduo à morte: porém, não no sentido concreto, mas à morte metafórica do indivíduo que, antes de adquirir esse saber, ainda estava imerso na ignorância sobre si mesmo e sobre seus próprios impulsos singulares.

<sup>51</sup> “*Einsicht*”, sinônimo de “*Erkenntnis*”, “*Vernunft*”, e de “*Einblick*”, possui tradução complexa, pois “compreensão” sua tradução tradicional, utilizada aqui por Paulo César de Souza, perde a conotação de conhecimento adquirido pelo “*Sicht*”, pela visão e por sua finitude. O termo “*insight*”, sua tradução para o

Nietzsche não recorre à estrutura fixa do “eu” e do vocabulário clássico da representação empírica na filosofia moderna, baseado em conceitos como o de aparência, percepção ou fenômeno, preferindo se referir diretamente à noção de imagem ou figura, pensada como simples capacidade de distinção da variedade das formas exteriores. Como um espelho da visão, o intelecto incorporaria os hábitos regulares da “figuratividade” (*Bildlichkeit*) da qual ele é feito, e é nesse contexto, de uma primeira ligação fisiológica cuja experiência é essencialmente *estética-imagética* (e não lógica) da consciência, que o problema da visão do sofredor e da compaixão também deve ser interpretado, como um conjunto de imagens que o corpo incorpora, sem uma unidade pré-determinada que os sintetize. Por esse ponto de vista Nietzsche também articula a criação dos signos com o devir da consciência, e a associação entre a imagem e a palavra explica tanto o mecanismo que cria a ilusão do “eu” quanto a convenção social que dá origem à linguagem; em ambos os casos, trata-se sempre de uma necessidade de ordem dos afetos fisiológicos.

Marco Brusotti (1997, p. 60) destaca como essa questão da *Bild* e sua relação com a construção da ilusão da consciência de si (*Bewusstsein*) em *Aurora* está no núcleo das hipóteses sobre como certos impulsos do corpo associam “imagens” e “palavras” em um encadeamento criador de uma lógica ilusória, criando um “eu” que pensa se referir à realidade das coisas por meio delas. Como nota Brusotti ao analisar os fragmentos de 1880-1881, percebe-se que Nietzsche se interessa pelas novas descobertas das ciências naturais, particularmente da Biologia, Medicina e da Fisiologia, que apresentavam modelos explicativos alternativos à tradição dualista francesa, emprestando noções de autores que lhe dão uma dimensão pulsional do corpo inspirada não pela possibilidade de calcular movimentos que poderiam ser explicados pela relação de proporcionalidade entre causa e efeito e relações entre interior e exterior, mas por estímulos e liberações, ações involuntárias que escapam da matemática e do cálculo, comandadas principalmente por gânglios, órgãos que se encontram, justamente, na passagem entre os movimentos involuntários e as ações do sistema nervoso motor. Nessa procura, Nietzsche se interessa

---

inglês, e muitas vezes utilizado pelos falantes do português, mantém esse significado. O exame etimológico do dicionário *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* indica que a origem latina do termo encontra-se em *inspicere*, também ligada ao olhar, mas à visão que descobre o que está oculto ou escondido. O dicionário também relaciona o termo, considerando seu uso a partir do século XVIII, ao conhecimento adquirido por um livro ou carta tomado em seu contexto; este significado também está presente no dicionário *Grimm*, que o relaciona ainda ao termo latino *inspectio*, exame, investigação.

pela obra do jurista Julius Baumann (1997, p. 33-55)<sup>52</sup> e do físico Robert von Mayer (1997, p. 56-64),<sup>53</sup> entre outras referências, para criar hipóteses de constituição da consciência como efeito dos movimentos aleatórios dos impulsos involuntários, sem uma finalidade pré-formada no organismo.

A criação da consciência como produto de movimentos involuntários desencadeados por impulsos tornou possível que Nietzsche pensasse os movimentos do

---

<sup>52</sup> Johann Julius Baumann (1837-1916), jurista e professor de filosofia da Universidade de Göttingen (a mesma onde Schopenhauer estudou Medicina), é uma fonte importante de Nietzsche, que lhe emprestou alguns instrumentos para criticar a metafísica da Vontade de Schopenhauer, uma vez que essa é uma das tarefas que o próprio Baumann se coloca no livro *Handbuch Der Moral*, obra publicada em 1879 e lida por Nietzsche no ano seguinte. O comentário de Marco Brusotti sobre o papel de Baumann na crítica de Nietzsche ilumina as fronteiras que diferenciam os modelos de corpo humano que buscamos identificar e diferenciar, um que preserva o dualismo metafísico nas funções do corpo e outro que as toma em um fluxo único: para Baumann, a “alma”, ou seja, a consciência, não possui “poder” (*Macht*) absoluto sobre nervos e músculos, pois as representações formam-se por estímulos espontâneos e inconscientes, “mecanismo” denominados “valorações” (*Wertschätzungen*), que levam a “ações involuntárias” (*willkürliche Handlung*), dispensando uma “vontade” pressuposta para se constituírem (1997, p. 39-43). O sistema neurológico-motor, nesse modelo, não possui atributos necessários para amparar uma divisão que separe funções animais e orgânicas, pois, em seu todo, o organismo opera por meio de movimentos reflexos e contingentes que conectam as funções necessárias para o corpo manter-se, levando também a associações necessárias para formar a consciência e as representações, que, por sua vez, constituem-se de forma incidental no desenvolvimento do indivíduo. Muitas das anotações de 1880 indicam como Nietzsche interpretou a “espontaneidade” de Baumann para propor que as representações criam um “erro necessário”, que ilude a consciência ao criar um *suposto poder* sobre o corpo que a sustenta: por exemplo, Nietzsche comenta, no fragmento 1[60], de 1880 (KSA 9), que a ideia de “ações involuntárias” “é negativa – o positivo que se encontra nela é o erro”. Marco Brusotti resume a teoria de Baumann nos seguintes termos: “que os propósitos são bastante secundários em comparação à necessidade primária de descarregar o excesso de força é o ponto de partida da teoria de Baumann sobre a origem da vontade. Para Baumann, todo movimento nasce de um puro ‘excedente de força muscular’”. De forma arbitrária, as ações desenvolvem-se conforme a fins de forma gradual a partir dessa arbitrariedade do movimento – (que ocorre especialmente quando o movimento é ‘temporariamente inibido’). Para Baumann, amparado pela teoria da espontaneidade da atividade do filósofo inglês Alexander Bain, “depois do descanso e do sono, depois da alimentação, o que os animais fazem é apenas determinação acessória” (1997, p. 36). Baumann argumenta que a vontade e as representações, portanto, nascem *depois* das valorações: os movimentos espontâneos do “mecanismo” do corpo criam as representações.

<sup>53</sup> A leitura da obra de Julius Robert von Mayer (1869-1963), físico e médico alemão, nesse período do pensamento de Nietzsche recebeu atenção adequada pela primeira vez após Alwin Mittasch, químico alemão que também se dedicava à filosofia, apresentar a ligação entre os dois no livro *Nietzsche als Naturphilosoph* em 1952 (portanto, antes da organização da obra completa por Colli e Montinari). Em carta enviada a Heinrich Köselitz (Peter Gast) em 16 de abril de 1881, Nietzsche afirma que “Para mim, o essencial e útil no livro de Mayer está no [conceito] *Auslösung* (desencadeamento)” (Mittasch, 1952, p. 114). Como Nietzsche buscava alternativas à explicação metafísica dos motivos das ações, baseada na relação de proporcionalidade entre causa e efeito, o conceito de *Auslösung*, de Mayer, mostrava que, pelo contrário, na natureza existiriam fenômenos que se assemelhavam a “ímpetos”, “liberações” bem-sucedidas, que não pressupunham “nenhuma relação quantitativa entre causa e efeito” (Mittasch, 1952, p. 116). Consequentemente, “os inúmeros processos de *Auslösung* agora têm a característica distintiva de que não precisam mais ser contados a partir de unidades, e a *Auslösung* não é mais um objeto da matemática”. Seus exemplos perpassam o mundo inorgânico e o orgânico, concentrando-se principalmente na “Fisiologia e na Psicologia”, como, por exemplo, a contração involuntária dos músculos, e a relação entre os nervos motores e os “gânglios”. A estabilização desses “desencadeamentos” gera no corpo uma sensação confortável de saúde, e, seus reflexos aparecem em ações que causam bem-estar, como “caminhar, cantar, dançar”, assim como qualquer perturbação em seu funcionamento causa sensações desagradáveis. Ainda sobre a noção de *Auslösung* e sua importância para a crítica da noção metafísica de causa e do efeito, por um viés mais físico do que biológico, cf. Abel, 1998, p. 43-49.

corpo sem uma necessária relação de finalidade com o mundo exterior que trouxesse inteligibilidade às funções internas e externas, rompendo com a tradição da Fisiologia que estava baseada na relação direta entre o corpo e os motivos que originalmente orientariam suas ações (como em Schopenhauer). Os movimentos dos seres vivos, mesmo os conscientes, estariam determinados e conectados diretamente pelos involuntários, e passariam a ser explicados a partir de noções como estímulo ou excitação, que acentuam a ausência originária de finalidade das ações involuntárias do corpo: “onde a excitação (*Erregungen*) ainda é necessária, não há mais superabundância de força sem finalidade; isto é o que se quer produzir – transbordamento” (FP 1880: 1[44], KSA 9). Essa economia da vida, que interpreta o ser vivo como um conjunto de impulsos que incitam o movimento até encontrar certa *estabilidade* em relação aos estímulos que tendem a repeti-los é fundamental para que seja possível pensar o vivo sem a teleologia das finalidades interna e externa.

A singularidade da experiência pulsional de cada corpo, no entanto, não impede a comunicação entre eles. Pelo contrário, os impulsos que se satisfazem com a sociabilidade criam, a partir das diferenças, um comum que relaciona os corpos por meio da linguagem, e são esses impulsos sociais que criam a ilusão do nivelamento do “eu”. Esse trabalho de criação da síntese do “eu” produz sempre uma *ilusão*, que orienta o corpo em suas relações. Ele é feito pelos impulsos que moralizam, articulando uma necessária visão ficcional do corpo como unidade: como Nietzsche expõe no §121, como a moralização do corpo depende dessa articulação realizada pelo “eu” para existir, uma relação “mais essencial” que a da “sucessão” é impossível no âmbito da ilusão da consciência, pois os seres humanos estão imersos na serialidade circular dos signos e nas imagens as quais eles se referem, ou seja, pela ilusão de temporalidade que nasce *após* o ato de *denominar*. O nascimento da linguagem, portanto, confunde-se com o da moralidade, articulando-se a partir dos mesmos impulsos fisiológicos que levam os seres humanos a se comunicar por meio de signos. Assim, o corpo, essa marca inescapável de todo indivíduo, põe em funcionamento o signo, que opera como uma “buzina de locomotiva”,<sup>54</sup> metáfora usada

---

<sup>54</sup> Para fundamentar esse ponto de vista, Brusotti (1997, p. 60) se refere, por exemplo, ao seguinte fragmento de Nietzsche, que merece ser traduzido e exposto integralmente: “Pensamos em palavras! Sabendo o que são as palavras, como se pode acreditar que o pensamento possa produzir movimentos (*Bewegungen*) diretamente? São todos pequenos erros, mas nossos impulsos estão tão próximos dessa região do erro, e impulsos correspondem a inúmeras dessas coisas arbitrárias e coloridas denominadas “palavras”, que uma palavra costuma ser um sinal (*Signal*), não uma causa, para o movimento (*Bewegung*) (como é a buzina para a locomotiva). Quanto mais estritamente reconhecemos (*erkennen*), mais firmemente limitamos as fronteiras da palavras, há imagens (*Bilder*) no espelho (*Spiegel*), sim, imagens (*Abbilder*) dessas imagens

por Nietzsche para aludir a uma atividade da consciência que já estava em funcionamento antes do “motor” de qualquer motivo representativo; os signos apenas avisam que a “locomotiva” do corpo está em andamento. Cada indivíduo vive sua experiência, singulares a cada um, as mais triviais e sem igual e os signos são como traços indelévels que a experiência marca em cada um ao constituir-se como “eu”.

No caso que se refere à multiplicidade de sensações que recebem o nome de compaixão, por funcionar com um *espelho*, o intelecto associa o indivíduo sofredor a quem vê a cena, e esse processo de incorporação e identificação com a imagem de alguém que se encontra em um estado de sofrimento pode produzir um efeito desagradável, que produz sentimento de repulsa. Diante da aversão inicial, o impulso que dá unidade moralizante ao corpo emerge para que o indivíduo julgue sua própria atitude, e a oportunidade de se mostrar como força que pode remediar a situação desagradável compensaria o incômodo inicial, traçando, portanto, uma economia constantemente conflituosa da dor e do prazer como condição de possibilidade não apenas da compaixão, mas da moralidade em geral, e da própria consciência (de si e dos outros).<sup>55</sup>

---

(*Bilder*)! A passagem para o conhecimento de causa e efeito nunca pode ser feita. Nosso conhecimento (*Erkennen*) é descritivo (*Beschreiben*) e se refere, mais ou menos imprecisamente, à exata sucessão e justaposição, aparentemente combinadas, na memória, de um tipo (*Art*) de imagem (uma unidade atemporal): – – –” (FP 1880: 6[362], KSA 9). Nesse modelo, os motivos fisiológicos não são identificáveis na anatomia ou na fisiologia do corpo; não se trata, portanto, de uma relação entre sistema nervoso e sistema muscular que tornam possível uma correspondência entre motivo interno e externo. A formação do pensamento ocorre no momento em que palavras são criadas para se referir a um conjunto de imagens, criando uma memória. Essa fixação de um signo, no entanto, não é causa da ação, mas é, metaforicamente, uma “buzina para a locomotiva”, ou seja, um aviso de um movimento fisiológico que criou esse signo de maneira inconsciente, estando em ação de modo que independe desse aviso para funcionar. Esse conjunto de fragmentos de imagens e as palavras que une essa “figuratividade”, no entanto, não se referenciam à realidade, pois todo juízo é errado, conectando entre si apenas imagens do mundo que transmitem, quando sintetizadas, uma ilusão de unidade representativa entre interior e exterior e entre causa e efeito.

<sup>55</sup> Ao conectar o sentido da visão e o sentido do mundo exterior com o campo da sensibilidade inconsciente, Nietzsche busca atingir, ainda, a tradição da metafísica que vincula a visão ao despertar da consciência e do conhecimento pela via da matemática e da proporcionalidade, originado pela percepção e pela alteridade do sujeito em relação ao mundo, e da possibilidade de sua universalidade, movimentando seu próprio pensamento para outro ponto de vista, além (ou aquém) dessa consciência que torna possível a metafísica. É deste modo que Nietzsche comenta belamente a ilusão criada pelos olhos e pelo sentido da visão: “No fim das contas, não fazemos mais com o conhecimento do que a aranha faz com tecer teias, caçar e sugar: ela quer viver por meio dessas artes e atividades e assim tem a sua satisfação (*Befriedigung*) – e é exatamente isso que queremos, também, quando compreendemos sóis e átomos e os apreendemos – estamos em um desvio (*Umweg*) de nós mesmos em relação às nossas necessidades (*Bedürfnissen*), que, no longo prazo, permanecem insatisfeitas por causa de todas as perspectivas defeituosas, desumanas e puramente arbitrarias que nos causam angústia (*Noth*). (...) Para ver as coisas de uma maneira que satisfaça nossas necessidades, devemos levar nossa ótica humana às últimas consequências. (...) você mesmo pertence a esta ótica, você é projetado por você por meio da fraqueza de seus órgãos dos sentidos (...). Nosso conhecimento não é conhecimento em si e nem tanto um conhecimento quanto uma dedução ulterior e as teias de seus desdobramentos (*Ausspinnen*): é algo magnífico após milhares de anos de acúmulos de consequências de erros óticos absolutamente necessários – necessários se quisermos viver – erros, caso todas as leis de perspectiva sejam erros em si mesmas. São nossas leis e regularidades que colocamos no

Assim, se o corpo humano, ao se deparar com a “visão do sofredor”, ainda está ligado “fortemente” a um estado inconsciente, reativo, desconhecido, que atua em caso de perigo, vinculado, assim, às reações imediatas que ocorrem diante do sentimento de medo ou de alerta, é porque o contato da visão com a dor do outro também funciona como um espelho, remetendo e incorporando quem olha a uma fragilidade profunda que *habita* o valor dado ao outro, e que, portanto, também irá habitar e constituir aquele que observa esse outro que sofre. Essa fragilidade não é compartilhada e nem participa metafisicamente como identidade entre a Vontade presente na dor do outro, como em Schopenhauer, mas pode incitar múltiplas reações, como aversão ao ser percebida por certa camada pulsional da fisiologia do corpo: em termos mais diretos, a imagem do sofredor, para Nietzsche, incomoda, pois gera um conflito e um mal-estar ao remeter a um reconhecimento espelhado de imagens que incorpora, em sua consciência, a fraqueza e a fragilidade do indivíduo que se projeta no outro, ativando também impulsos relacionados ao medo e à agressividade pertencente a uma instância fisiológica *pré-moral* do corpo, estritamente singular em sua variedade de reações possíveis diante da contingência das imagens, e que não opera tomando o outro como um igual. É nessa luta entre impulsos que moralizam e aqueles estranhos a essa atividade que Nietzsche interpreta o incômodo com a “visão do sofredor”.

O sofrimento do próximo, sua dor, que também pode ser nociva e maligna para quem a vê, é o que Nietzsche propõe como problema para o amor ao próximo da compaixão, pois a imagem do sofredor surge inicialmente como algo tão aterrorizante em sua condição de espelho, que o corpo, em um processo de defesa, apresenta artifícios para que o indivíduo se conforme à lei moral e não escape dela: assim que se aproxima do outro, surge uma ameaça de agressividade diante da qual há uma defesa, um recuo que retorna contra o sujeito, e que vem, no lugar da *moralidade esvanecida*, dar seu peso ao que impede o indivíduo de transpor certa fronteira que o encaminharia para o mal (desprezar quem sofre, fugir da situação ou mesmo atacar o sofredor). Toca-se em um termo primitivo de certa necessidade (de interrupção da visão) que não é satisfeita e que,

---

mundo – por mais que a aparência (*Augenschein*) ensine o contrário e pareça nos mostrar como consequência desse mundo, essas leis como as leis do mesmo em seu efeito sobre nós. Nosso olho cresce – e pensamos que o mundo está crescendo. Nosso olho, que é poeta inconsciente e lógico ao mesmo tempo! Que agora representa um espelho no qual as coisas se mostram não como superfícies (*Flächen*), mas como corpos (*Körper*) – como sendo e comandando, como alheias e não pertencentes a nós, como poder próximo ao nosso poder! A ciência pinta essa imagem espelhada (*Spiegel-Bild*) do olho até o fim! — e com isso ela descreve o poder que o homem exerceu até agora e continua a exercer — nosso poder poético-lógico de determinar as perspectivas sobre todas as coisas, graças ao qual nos mantemos vivos (FP 1881: 15[9], KSA 9).

por tal razão, leva ao sofrimento daquele que observa. Em resposta ao mal-estar, o indivíduo, já moralizado, encontra *prazer com a dor* da compaixão, em uma satisfação presente na ação de ajuda ao próximo no momento que ela se situa *no nível do útil*, e é precisamente o pretexto por meio do qual o indivíduo evita abordar o problema do mal que ele deseja. Ou seja, o que o indivíduo deseja é o bem dos outros para que assim a sua própria imagem seja tolerável em um nível moral e consciente do reconhecimento do outro como igual.

Essa orientação que relaciona a imagem e seu efeito como ato reflexo de uma instância pré-moral do corpo que pode ser interpretada é o que interessa a Nietzsche. Ainda que o tema da morte de Deus não esteja explicitado em *Aurora* como o será, posteriormente, no §108 de *A gaia ciência*,<sup>56</sup> Nietzsche, pensa o problema do mal, no contexto do problema da compaixão, dando-se conta de que ele é radicalmente modificado pela morte de Deus, a “sombra” sob a qual floresce a lei moral necessária para estabelecer a igualdade entre os homens e o conseqüente imperativo do amor ao próximo da compaixão. A lei que proíbe o desejo pelo mal do próximo é, então, necessária para que o sujeito possa usufruir, junto ao seu sofrimento, de um impulso de prazer que tem origem na tensão diante da imagem incômoda do outro e posterior consciência do reconhecimento e identificação de que se trata de um sujeito *igual* a ele, em um processo fisiológico que leva o indivíduo necessariamente ao erro ao nivelar as variedades pulsionais a um mesmo ponto de vista:

É equivocado chamar o sofrimento [*Leid*] que nos causa tal visão, que pode ser de tipo bastante variado, de compaixão [*Mitleid*], pois em todas as ocasiões é um sofrimento do qual está *livre* aquele que sofre à nossa frente: ele nos é próprio, como é próprio dele o seu sofrimento. Mas é *apenas deste sofrimento próprio* que nos livramos, ao praticar atos de compaixão. Nunca fazemos algo desse gênero por um único motivo, no entanto; assim como queremos libertar-nos de um sofrimento, também cedemos, no mesmo ato, a um *impulso de prazer* (*Antriebe der Lust*) — o prazer surge à visão de uma oposição ao nosso lugar, à ideia (*Vorstellung*) de que podemos ajudar se quisermos, ao pensarmos no louvor e no gratidão (*Erkenntlichkeit*), caso ajudássemos; surge da atividade (*Thätigkeit*) mesma de auxílio, enquanto o ato (*Act*) é bem-sucedido (*gelingt*) e como algo de êxito (*Gelingendes*) progressivo, em si mesmo dá alegria a quem o realiza (*Ergötzen*); mas, sobretudo, do sentimento de que nossa ação põe termo (*Ziel*) a uma revoltante injustiça (o desafogo da revolta já reanima). Tudo isso, e ainda coisas mais sutis, é “compaixão” (A, §133, KSA 3).<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> No §92 de *Aurora*, Nietzsche apresenta a questão da morte de Deus de forma bastante irônica: trata-se do “leito de morte” do cristianismo, que, então, encontrava-se em processo de “eutanásia”, restando apenas seus resquícios morais na propagação da crença, pela classe média intelectual (*Menschen des geistigen Mittelstandes*), de que as coisas “vão sempre bem”.

<sup>57</sup> Alguns aspectos da tradução merecem ser destacados, considerado o contexto do presente comentário: ao traduzir “*Vorstellung*” por “ideia” em vez de “representação”, perde-se a especificidade filosófica do

Sublinha-se que Nietzsche não descreve um processo universal de desenvolvimento de sentimentos, com fases pré-determinadas e necessárias, baseado em categorias que identificam um primeiro momento de aversão para posterior reconhecimento e oferta de auxílio ao outro, mas trabalha com tentativas e hipóteses sobre reações envolvendo dor e prazer em sua relação com a origem da moralidade no corpo, sem uma ordem temporal categorizável. O texto revela a estratégia de testar algumas hipóteses sobre o funcionamento do corpo individual não-moral em sua relação com seu ser moral, como justaposição de funções que constituem esse indivíduo pulsionalmente fragmentado (diferente, portanto, de um mero indivíduo que se confunde com um “eu” substancial): o que adquire o nome de compaixão tem como ideia comum não o processo de se colocar no lugar do outro e acessar sua dor, mas o manejo inconsciente de um sofrimento *singular*, dependente da realidade de cada indivíduo, que é transformado em um prazer na dor que atos de compaixão podem proporcionar por meio da internalização de um reconhecimento social de atitude tomada como boa, na constituição interna de uma lei que torna possível que os homens se moralizem. A condição de existência da moralidade, portanto, envolve um tipo de luta entre diferentes impulsos nos indivíduos que torna coabitável no corpo de cada sujeito algo como uma sensação prazerosa na dor, como um necessário mal-estar, que não se desfaz com a satisfação produzida pela compaixão, mas, pelo contrário, é produzido por ela. A situação de quem age para o outro é pensada, então, não como uma espécie de alienação ou como perda de algo do indivíduo em proveito de uma representação do pacto social, mas nos termos de uma luta que ocorre no âmbito singular de uma variedade pulsional, que, em um processo de sociabilidade, “pensa muito” em si mesmo ao pensar no outro (tal como descreve o próprio título do §133).

A conclusão de que a moralidade se constitui a partir de um conflito entre dor e prazer que não se resolve, e que se dá ao custo da perda de certas valorações em proveito de outras é fundamental para que Nietzsche interprete as filosofias morais como efeitos de economias fisiológicas, reflexo de lutas entre impulsos que se enfrentam tanto

---

termo. A representação é reflexo de realização de um impulso que, ao se nivelar à compaixão, articula-se com a ilusão de um “eu”, dando-lhe a estrutura de um sujeito sintético de representações que dão sentido unívoco ao mundo. O mesmo vale para a tradução do substantivo “*Erkenntlichkeit*” por “gratidão”: trata-se da tradução indicada para o português na maioria dos dicionários, porém, com ela perde-se a questão do *conhecimento* presente na estrutura da palavra; como se trata, no texto em questão, de um “eu” que é constituído pelo outro por meio do impulso que se satisfaz pelo reconhecimento de um ato pelo outro que lhe transmite o sentido desse ato, a tradução não transpõe essa importante questão filosófica que conduz as escolhas do vocabulário utilizado por Nietzsche.



internamente em cada corpo individual quanto nas relações que esses corpos travam socialmente entre si. Essa luta, porém, raramente é equilibrada, pois, ao seguir o “impulso de prazer (*Lust*)” dado pelo reconhecimento, *tende* a favorecer os impulsos que constituem o “eu” e a moralidade, ampliando o sentimento de previsibilidade e segurança. E, no caso de uma grande desproporção, como é o caso da sociedade europeia do século XIX, que Nietzsche interpreta como produtora de imperativos “conservadores da vida”, seja por meio da ideia da conservação de si ou da espécie, prescrevendo a “maior racionalidade possível” e uma “existência mais longa possível para a humanidade”, a consequência para o indivíduo será, proporcionalmente, a sua “*mais profunda infelicidade*” (A, §106, KSA 3, grifo do autor). Por tal razão, Nietzsche indica que quem se dedica muito à compaixão torna-se “doente e melancólico” (A, §134, KSA 3), pois trata-se de um afeto que “prejudica” e faz crescer o sofrimento ao se tornar uma “fonte de prazer” e uma “felicidade relativa” (A, §136, KSA 3) se houver “louvor” social na ocasião de sua ocorrência. O que se observa, no final de tudo, é que o exemplo específico da compaixão reflete adequadamente o embate presente em todos os seres humanos e suas valorações sociais: Nietzsche analisa o caso da compaixão no contexto dos valores do século XIX e, claro, direcionando sua disputa intelectual com Schopenhauer; em outras sociedades, que valorizam outros sentimentos morais, a matéria de sua análise seria outra. Assim, Nietzsche dedica parte de seus esforços para interpretar e trazer luz à luta entre duas satisfações distintas, a dos impulsos alimentados pelo prazer da adequação aos imperativos sociais, que “conservam” a vida, e a do restante dos impulsos singulares de cada indivíduo, muitas vezes conflituosos com a regra social, e, por tal razão, geradores de outras satisfações quando realizados, mesmo que “empurre o indivíduo para o aperto e a escuridão e lhe tire o fôlego” (A, §136, KSA 3).

Chama-nos a atenção, ainda no texto do §133 comentado acima, que, para dar sentido possível a um tipo de satisfação obtida pela dor que é sentida na atitude de compaixão, Nietzsche utiliza o adjetivo “*gelingt*” e o substantivo “*Gelingen*” (ambos ligados ao verbo *gelingen*), termos cuja tradução remete tanto a um tipo de ação intencional que culmina em um bem-sucedido objetivo quanto a uma sensação de bem-esta, prazer ou satisfação. Esse conceito indica uma operação do corpo que ocorre de forma semelhante à economia fisiológica dos movimentos involuntários desencadeados por impulsos bem-sucedidos em sua busca por satisfação e que, então, passam a repetir o movimento, e é central para Nietzsche mostrar como, dentro da dinâmica do corpo, que esses impulsos também possam o poder de fixação dos costumes, criando os *hábitos* que

constituem certa moralidade. A ideia de fim ou objetivo (*Ziel*), também usado por Nietzsche nesse parágrafo, preserva essa mesma dupla significação, pois, no contexto, pode significar concomitantemente o prazer sentido ao se dar termo na dor do outro e o sentido dado a um impulso que se realiza na *unidade* na relação do corpo com a construção da realidade ilusória que lhe proporciona essa satisfação. É essa ligação entre certa satisfação e a imagem conectada a ela como forma de uma unidade que cria a ilusão de que existe, em determinado ato, uma intenção final que dá causa à ação (“a representação de que podemos ajudar se quisermos”).

Nota-se, ainda, que o uso de *Gelingen* pode ser localizado, no mesmo sentido da satisfação na dor como parte da constituição pulsional do “eu”, também em obras posteriores, como no §19 de *Além de bem e mal*,<sup>58</sup> em que Nietzsche retoma o tema da crença na liberdade da vontade e no “querer” em geral como um efeito do “hábito” da crença em um “eu” sintético: “o querente acredita, como elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa – ele atribui o êxito (*Gelingen*), a execução do querer, à vontade mesma, e com isso goza de um aumento do sentimento de poder que todo êxito acarreta”. A ideia exposta em *Aurora*, sob a perspectiva da compaixão, reaparece em *Além de bem e mal* sob forma mais geral da hipótese de Nietzsche sobre os impulsos “bem-sucedidos” que constituem a moral, no exemplo do corpo que encontra, em sua relação pulsional com a consciência, um hábito fisiológico, com reflexo nas condutas, criado por trazer algum tipo de satisfação, inculcando também a ilusão da existência de um sujeito que é absolutamente dono de suas ações. No entanto, descolado do ponto de vista do “eu” e voltando-se para os impulsos que o tornaram possível, evidencia-se como essa identidade é apenas um *efeito ocasional de ligações fisiológicas exitosas* entre um estímulo ou movimento sem finalidade específica e o ato contingente que o satisfaz, o que não exclui definitivamente os muitos outros impulsos que não encontram lugar na consciência, mas que permanecem atuando e tendo seus efeitos sentidos pelos corpos, sendo fonte de mal-estar.

Em alguns fragmentos preparatórios de *Aurora*, Nietzsche elabora algumas hipóteses que explicam como ele pensa esse ajuste de impulsos, relacionando a satisfação a uma imagem representativa de certa capacidade do corpo:

A primeira ligação bem-sucedida (*Gelingen*) nos primeiros trilhos (*Bahnen*) nervosos e musculares dá a representação prematura da capacidade (*Könnens*), e disso resulta a imagem (*Bild*) prematura do objetivo desejado (*gewollten*): a

---

<sup>58</sup> Retomaremos o §19 de *Além de bem e mal* mais detalhadamente no item 6.1.

representação do fim (*Zweck*) surge depois que a ação já está em andamento! (FP 1880: 6[254], KSA 9).

O fragmento esclarece como a ilusão de poder de controle da ação confunde-se com o laço entre a imagem fragmentária e as conexões nervosas e musculares do organismo, que cria a experiência prazerosa de controle ou de determinação do mundo por meio das primeiras ligações contingentes estabelecidas entre os “trilhos” (*Bahnen*) nervo motores e certa satisfação que o corpo sente ao encontrar tais caminhos. Trata-se de um “trilhamento”, uma concatenação de imagens, que se atraem umas à outras segundo uma organização da consciência que dá a ilusão da *Vorstellung* e de suas leis que, ilusoriamente, dão a sensação de acesso ao real. A regulação dessa trama se dá entre a satisfação da estabilização garantida pela aprendizagem, os hábitos e costumes, e por certa busca por objetos que dão a ilusão de satisfação a partir desses trilhamentos, governando a ilusão do sujeito detentor de si e lhe impondo esses rodeios que conservam sua distância em relação à sua origem pulsional.

Como algo que nasce do reconhecimento ficcional do mundo como um “outro”, esse tipo de prazer singular articula, une, sintetiza relações entre impulsos que Nietzsche identifica como fonte de sentimentos como aqueles que se encontram sob o signo da compaixão – entre outros sentimentos morais. O corpo, ao unir certo fragmento de imagem com a ilusão da unidade do corpo em sua relação com o mundo – nisto se dá a atenção especial ao sentido da visão, essencial na estruturação da consciência – cria o elemento imaginário de controle para que algo como um “eu” possa ser concebido a partir do reconhecimento do outro. As ligações ilusórias e constitutivas de uma individualidade unitária, no entanto, não encontram estabilidade em corpos que se compõem de lutas entre impulsos, e essa ligação criadora de signos – como o nome “compaixão” – não os autorizam a alçarem a dignidade de um motivo que funda uma moralidade qualquer.

### **2.1.2. Desmistificação da compaixão**

Pode-se afirmar que uma diferença importante no modo como Nietzsche interpreta o problema da moral em relação a Schopenhauer encontra-se em *Aurora*, como evidencia a noção de experiência (*Erfahrung*) que aparece no §133 e que diferencia o sentido do sentimento de compaixão para os filósofos:

(...) que a compaixão seja da mesma *espécie* do sofrimento cuja visão a desperta, ou que dele tenha uma compreensão particularmente sutil e

penetrante, são coisas contrariadas pela *experiência (Erfahrung)*, e *faltou* precisamente, a quem incensou a compaixão por esses dois aspectos, experiência bastante (*ausreichende*) nesse âmbito da moral. Esta é a minha dúvida ante as coisas incríveis que Schopenhauer refere sobre a compaixão: ele, que assim nos queria fazer acreditar em sua grande inovação, de que a compaixão – por ele tão mal observada e precariamente descrita – é a fonte de todas as ações morais passadas e futuras – e justamente pelas faculdades que ele antes lhe *atribuiu* imaginosamente. – Afinal, o que distingue os homens sem compaixão daqueles compassivos? Antes de tudo – traçando aqui apenas um esboço – eles não têm a excitável imaginação (*reizbare Phantasie*) do medo, a fina capacidade (*Vermögen*) de pressentir o perigo (A, §133, KSA 3).

Para além das ilusões do “eu” e da crença na uniformidade das representações, cada sofrimento (*eigne Leid*) é próprio a cada corpo individual, e não há possibilidade de que um sentimento de dor participe da dor do outro, pois cada sofrimento pode ser de “tipo bastante variado” (*sehr verschiedener Art*). Em uma ação a qual se costuma associar o termo “compaixão”, o indivíduo livra-se “apenas deste sofrimento próprio”, e é o caráter singular de cada sofrimento que impede que um motivo (*Motiv*), nos moldes schopenhaurianos, seja logicamente sempre o mesmo, baseado em uma rede causal de conexões necessárias observando a anatomia e o funcionamento do sistema neurológico e muscular. Vimos que Schopenhauer também encontra no corpo humano funções que não estão ligadas à capacidade de representação, situando essas funções orgânicas básicas no âmbito de uma objetivação da Vontade que podem ser interpretadas como “condição de possibilidade” do ser vivo, pensado como organismo em suas funções de “visibilidade da Vontade”. No entanto, essa visibilidade – e nota-se como o sentido da visão, em Schopenhauer, subscreve a tradição metafísica que dá aos olhos e à “visibilidade” uma capacidade de acesso *a posteriori* da Vontade – está circunscrita às funções orgânicas do corpo, interpretadas, na tradição da Fisiologia francesa de Bichat, como seus sistemas básicos de manutenção.

Já Nietzsche dirige seus esforços para sugerir que o corpo, em seu conjunto de impulsos, não atua sobre a consciência e sobre as ações por “sistemas” bem delimitados, cujos órgãos dirigem-se objetivamente à satisfação de funções identificáveis pela experiência. Pelo contrário, a noção de experiência que Nietzsche explora revela que essa identificação clara é impossível, algo pressuposto em sua noção de impulso, que se diferencia do impulso de Schopenhauer, apesar de ambos explicarem a origem das ações por meio da noção de *Trieb*. Assim, Nietzsche abdica da teleologia pressuposta na divisão orgânico-animal, pensando o corpo não de forma sistemática, mas no conflito exposto por seus efeitos. Essa fronteira entre funções básicas para a vida e funções essencialmente cerebrais e conscientes é, no limite, impossível, pois toda atividade do corpo pode ter seu

reflexo na construção da consciência e na capacidade de representação, e todo conjunto de impulsos que impõe um funcionamento do corpo opera no âmbito do inconsciente, e suas funções, para serem compreendidas, devem ser interpretadas, ou seja, para que funções sejam adequadamente pensadas, elas precisam ser consideradas como impulsos que satisfazem *algo indefinível*, que não deve ser interpretado como um fim teleológico, que relaciona o corpo entre partes e todo. Nessa inversão interpretativa, o “sujeito” torna-se um *paciente* da necessidade fisiológica, um instrumento dela, e não seu agente.<sup>59</sup> Na fisiologia que Nietzsche esboça em seus fragmentos póstumos do início da década de 1880, não há sequer que pensar em “motivo”, seja externo, como, por exemplo, no caso de objetos que despertam um desejo de agir, ou interno, considerando a anatomia e a fisiologia do corpo, pois as origens históricas dessas “ligações” no corpo são perdidas e inalcançáveis pela observação, que apenas vê seus efeitos a partir das condutas humanas.

É por causa dessa diferença entre as noções de experiência dos dois filósofos que Nietzsche afirma, no §133, que Schopenhauer observou mal e descreveu precariamente a compaixão, atribuindo a esse sentimento moral as faculdades (*Fähigkeiten*) que ele “quis” ao subtrair a variedade da luta pulsional que cada indivíduo apresenta. A ilusão de comparar objetivamente sentimentos entre dois (ou mais) indivíduos é um ponto de vista que pertence, como pensa Nietzsche em *Aurora*, aos *preconceitos morais*, pois, retomando a exatidão das linhas do §133, “ele (o sentimento) nos é próprio, como é próprio dele o seu sofrimento”; os termos da suposta troca, portanto, não são equiparáveis, e cada conjunto de impulsos fisiológicos ocorre na singularidade de estímulos e conexões de cada corpo individual, que satisfaz um conjunto de fins “próprios” e singulares a cada desejo. Apenas os impulsos que se satisfazem com a moralidade, ou seja, aqueles que dependem do reconhecimento do outro e de juízos que dependem da construção de um

---

<sup>59</sup> Nesse ponto discordamos com a interpretação de Ioan (2015), que argumenta que há mais semelhanças do que diferenças nas fisiologias de Schopenhauer e Nietzsche. Ioan sustenta sua análise em aproximações gerais, sem se aprofundar nas especificidades fundamentalmente metodológica dos empréstimos científicos feitos por Schopenhauer e Nietzsche, cada um de acordo com a produção científica de seu tempo. De fato, é possível dizer que tanto Schopenhauer quanto Nietzsche “argumentam que o intelecto é um produto do corpo. O pensamento consciente, que nos aparece como uma unidade, é o produto de uma realidade pulsional, inconsciente, feita de uma multiplicidade de pulsões ou forças” e que Nietzsche apresenta um “envolvimento com a crítica de Schopenhauer ao intelecto e sua doutrina das ideias platônicas”, assim como o pensamento de Nietzsche leva-o a “reconhecer a multiplicidade que constitui o ser humano”, nos mesmos moldes de Schopenhauer. No entanto, como será detalhado nos próximos capítulos, o dualismo presente no modelo fisiológico que Schopenhauer se refere para justificar, no âmbito da objetificação da Vontade, o seu dualismo metafísico, é dispensado por Nietzsche em absoluto: no caso de Nietzsche, o corpo apenas pode ser interpretado fisiologicamente à luz de seus efeitos, uma contingência da pluralidade de impulsos produzidos por ele, sem qualquer recurso ao todo do organismo e sem um fim teleológico ao qual esse todo deve se referir, como a conservação de si e da espécie.

comum (como o reconhecimento social da utilidade de algo, por exemplo), tornam possíveis as comparações entre indivíduos. No entanto – e isso é o que Nietzsche pretende destacar – os indivíduos, em sentido histórico-pulsional da singularidade corporal, não possuem apenas os impulsos que os lançam para a moralidade, pois a experiência mostra que a adequação fisiológica à moralidade *afeta* a economia dos impulsos, remanejando também o modo de satisfação de outros impulsos que deixam de realizar uma ação em favor de certa regra moral, levando o indivíduo ao sofrimento no caso de subordinação excessiva aos impulsos que se satisfazem com a moralidade, gerando um desequilíbrio pelo esquecimento do desejo singular que também são parte dos indivíduos.

Além disso, ao afirmar que o indivíduo sem compaixão não possui a capacidade de fantasiar o medo, Nietzsche nos indica uma função importante do sentimento de compaixão, entre outros sentimentos morais: é por meio deles que os indivíduos se sociabilizam e se conectam uns aos outros pulsionalmente, e o medo, sentimento que alimenta a fantasia do “eu” e de todos os sentimentos valorados como “bons”, assume função fundamental nesse processo, protegendo a ligação da comunidade a qual certo indivíduo pertence ao incliná-lo para agir conforme aquilo que o grupo social entende que deve ser o bem: “A completa carência de medo (*völlige Furchtlosigkeit*) remete à carência (*Mangel*) de fantasia; o homem mau, neste sentido, será sempre a ausência de fantasia” (FP 1880, 3[119], KSA 9).<sup>60</sup> Por se tratar de questão que merece ser analisada em sua

---

<sup>60</sup> Nessa anotação, Nietzsche menciona um exemplo interessante a partir da hipótese de uma mulher que escolhe transgredir a regra moral que prescrevia a castidade até o casamento. Afinal, por qual razão essa mulher é condenada pela comunidade a qual pertence? A resposta de Nietzsche é surpreendente, pois ele conclui que a mulher transgressora é vista como um problema em seu meio social por *sentir pouco medo*. Vejamos como ele chega até essa conclusão: “o essencial da acusação está na desobediência, ela é imoral: mas isso seria tudo? Uma mulher assim é desprezada – mas que tipo de desobediência que é desprezada? (Não se trata de falta de inteligência). II. Dizem que ela não soube dominar a si (*beherrschen*), por isso ela desobedeceu ao costume, portanto, despreza-se a cegueira do desejo (*Begierde*), o animal na mulher. Por isso também dizem: é impudica (*unkeusch*) – pois não se pode dizer que ela faz o que faz a esposa conjugalmente unida, esta que não é chamada impudica. O costume moral (*Sitte*) exige, portanto, que se suporte o desprazer (*Unlust*) da necessidade (*Bedürfnisses*) insatisfeita, que o desejo seja capaz de *esperar*. Nesse caso, o imoral é aquele que não consegue suportar o mal-estar, mesmo com o pensamento do poder legislador. Um sentimento (*Gefühl*) deve ser derrubado (*niedergerungen*) por um pensamento, ou, mais precisamente, por um pensamento do medo (sendo este o medo do sagrado, do costume moral, ou do castigo, ou da vergonha com que ameaça o costume moral). Em si mesmo não é absolutamente vergonhoso, senão natural e justo, que uma necessidade se satisfaça de imediato; portanto, o que é verdadeiramente desprezado nessa mulher é a fraqueza do seu medo” (FP 1880: 3[119], KSA 9). Nota-se aqui que o medo não é propriamente um sentimento da ordem do “instinto”, mas um impulso que atua no “pensamento”, ou seja, ele é originado pela fantasia sobre o que irá acontecer em caso de transgressão. O indivíduo mau, portanto, é alguém que sente pouco medo porque não imagina que será punido em caso de transgressão, e, pode-se dizer que a sua capacidade de fantasiar é limitada. Muitas das questões que serão aprofundadas posteriormente em obras como *Para uma genealogia da moral* apresentam-se neste fragmento: a interiorização dos impulsos por meio do nascimento da consciência e a nova economia da dor e prazer que emergem desse processo são descritos no exemplo da castidade e da experiência da dor sentida pelo corpo

complexidade, abordaremos a relação entre fantasia do “eu”, sentimento de medo e sua função na constituição da moralidade ao longo da tese, principalmente no capítulo 4; aqui basta-nos indicar de que modo Nietzsche é capaz de circunscrever sua hipótese sobre os impulsos que tornam a moralidade possível por meio do exemplo da compaixão.

A interpretação de Nietzsche sobre a compaixão (e pode-se estendê-la a outros sentimentos morais) apresenta algumas questões filosóficas que podem ser resumidas em dois pontos essenciais: primeiramente, as representações (e a ideia de motivo como elemento de uma linearidade identificável pressuposta nela) são ilusões de correspondência entre uma “visão” do mundo e um “eu” que dá ao corpo uma unidade a fragmentos de imagens valoradas por esse corpo. No entanto, essa unidade não se encontra em uma harmonia estável, mas permanece no contexto fisiológico da luta de impulsos, presente em todo corpo vivo. Esta luta, que pode ser intensificada ou mitigada a depender do modo de vida do indivíduo, é a origem do sofrimento e do mal-estar criado pela entrada desse indivíduo em um conjunto de regras de condutas advindas da moralidade. Portanto, a ilusória unidade do “eu” é dinâmica e histórica, referentes a impulsos “bem-sucedidos” em seus efeitos, e não depende da observação da fixidez anátomo-fisiológica da “condição de existência” necessária para se constituir metafisicamente; nesse sentido, o fundamento da moral baseado unicamente no reconhecimento do outro que sofre, como na compaixão, mostra-se, do ponto de vista fisiológico e pulsional, *errado*. Nietzsche, portanto, substitui as “condições de possibilidade” da Vontade, a referência à totalidade do organismo como Ideia e a supressão da individualidade como fundamento da moralidade por impulsos dinâmicos que desvinculam a fisiologia da intencionalidade das ações: os signos (e, portanto, a moralidade) são reflexo de impulsos que se satisfazem com a interação entre seres humanos, e são parte de um processo *necessário* para que esse seres se tornem gramaticais, sujeitos sustentados pela ilusão do “eu” e pela recorrência do erro contido na crença nas representações que é dada pelos sentidos da moralidade.

Em segundo lugar, considerando que os seres humanos estão fatalmente ligados aos erros da representação, a que essa concatenação de signos efetivamente *se refere*? Em outros termos, se, como exposto, a palavra “compaixão” recobre uma luta entre impulsos que estão em conflito e que dispõem um embate dentro da singularidade de cada corpo

---

que precisa obedecer e “esperar”. O medo não é um “sentimento” no sentido de um “instinto”, mas, pelo contrário, o medo é um *pensamento*, ou seja, uma *fantasia da consciência*, e sua função na manutenção da coesão da moralidade é fundamental.

fisiologicamente individual, como certo impulso alimenta o poder da crença no “eu” consciente de si, que se crê capaz de se constituir sobre uma aparência de universalidade? Qual a origem da força que estabiliza esse “eu”, a ponto de deixar o indivíduo imerso em ilusões que muitas vezes são a fonte de grande sofrimento?

É a relação entre a estrutura da fantasia ilusória do eu, o sentimento de medo que nasce após se imaginar o que ocorrerá após certa transgressão e as relações sociais que alimentam esse medo por meio do sentimento de poder que estão no fulcro da constituição complexa da moralidade desse “eu”, seu efeito ilusório. Em muitos de seus textos, Nietzsche descreve, ainda, essa formação da consciência de si como algo “supérfluo” ou “superficial” (por exemplo, o §354, de *A gaia ciência*), no entanto, é evidente que a escolha por esses adjetivos não é reflexo de uma mera desvalorização desse processo, desprezando sua importância; pelo contrário, é o “supérfluo” que produz os signos que dão condição de possibilidade da genealogia e não há ponto de partida fora da superfície. Ao lançar o enigma da formação da consciência de si por meio do reconhecimento “superficial” da dor do outro, considerando-a fisiologicamente, como resultado uma luta, Nietzsche abre um campo de investigação filosófica fundamental que não se pretende nunca finalizado, pois identifica nesse problema o caminho para o trabalho infinito da interpretação.

## **2.2. A ficção do objeto de desejo**

Essa passagem por alguns dos embates filosóficos que Nietzsche propõe contra a metafísica da Vontade de Schopenhauer, principalmente quanto às suas consequências para a moral e para busca pela causalidade das ações, mostra o quanto ele não pode se furtar de se haver com o circuito de referências que Schopenhauer traçou entre idealismo e materialismo em sua obra. Por mais que a vontade em Schopenhauer se oponha ao modo como o conceito fora pensado pela tradição de filósofos anteriores a ele, como é em Agostinho, Rousseau ou Kant, uma vez que a Vontade em Schopenhauer manifesta-se, fundamentalmente, em uma “cegueira” originária (desamparada, portanto, de um sentido que a oriente para o “certo”) que se opõe às filosofias ancoradas em uma vontade consciente, como vimos, Nietzsche desconfia de seus pressupostos e contextualiza historicamente essa solução “pessimista” de Schopenhauer. É, portanto, sobre o fundo da desqualificação metafísica da Vontade e do dualismo fisiológico dela derivado que Nietzsche situa o problema dos “motivos” em parágrafos centrais de *Aurora*, dispostos



principalmente no Livro II. Antes de abordarmos alguns desses textos, porém, a exposição do modo como Nietzsche elaborou esse problema em algumas de suas anotações preparatórias do período de 1880-1882 auxilia-nos em sua leitura, abrindo caminho para que o modo como ele expôs suas críticas à metafísica da vontade na obra fique mais claro. É o caso, por exemplo, do seguinte fragmento:

As representações são realmente motivos para nossas ações? Não são talvez apenas formas (*Formen*) segundo as quais compreendemos nossas ações, um incidente (*Nebenher*) que o intelecto produz nas ações que são percebidas (*bemerkt*) por nós? A maioria das ações passa despercebida e sem irritação (*Reizung*) intelectual. O que eu acho: a ação intelectual, o real (*eingentliche*) processo cerebral de um pensamento, é algo essencialmente diferente do que percebemos como um pensamento. Nossas representações que conhecemos são a menor e a pior parte daquelas que nós temos. Os motivos de nossas ações são obscuros e o que *acreditamos* ser motivos não seria suficiente para levantar um dedo. (FP 1880: 5[44], KSA 9).

A radicalidade da hipótese do texto, que lança os motivos das ações humanas ao campo de um inconsciente indemonstrável, questiona a razão de ser da fisiologia apresentada por Schopenhauer ao sugerir uma ruptura não somente da cadeia que liga uma representação (ou motivo) de um fim à ação de fato, mas do próprio modo como as representações se constituem: Nietzsche pensa na hipótese de que representações possuem uma origem inconsciente, e que apenas uma parte “menor” e “pior” alcance a consciência. A representação, em si, é composta também por ações corporais “sem irritação intelectual”, sendo resultado de um processo fisiológico que desmonta as fronteiras do dualismo, ampliando o papel inconsciente do corpo. Todos os movimentos fisiológicos, portanto, mesmo os mais simples, como aqueles que levantam um “dedo”, são antes o efeito de estímulos, conexões, ligações e associações fisiológicas reflexas e inconscientes, cujo alcance na consciência é incidental (dependentes das relações que esse corpo irá travar com ele mesmo e com o seu “fora” ou “meio”, noções problemáticas, uma vez que essa divisão se torna nebulosa), mas que adquire, em contrapartida, um estatuto de *ajuste* dentro de uma economia pulsional. Portanto, se Schopenhauer identificava, com bastante clareza, nas funções orgânicas e animais de Bichat, o ponto de vista da metafísica da Vontade e da representação, para Nietzsche as fronteiras do corpo, suas funções, meio e fins, e, principalmente, as fontes criadoras da representação, possuem uma obscuridade intransponível se forem considerados pelo pensamento da causalidade – por tal razão, essas “fontes” devem ser interpretadas, e não categorizadas. Por seu ponto de vista, não haveria qualquer impedimento para que uma representação possa ser considerada a partir de efeitos advindos de órgãos que Bichat (e Schopenhauer)

atribuiriam às funções orgânicas, como estômago, fígado, pulmões, etc. Nesse modelo dualista, que reduz as representações ao sistema neurológico, encontra-se o núcleo do sistema teleológico do funcionamento do organismo a partir de sua capacidade de interação com o mundo exterior, um pressuposto amparado por uma compreensão moral do corpo, que o distingue metafisicamente do mundo. Portanto, as causas e a participação das “partes” do corpo na constituição da consciência e nas ações humanas não podem ser objeto de um cálculo que encontra em um sistema determinado uma origem fisiológica das representações: os produtos da fisiologia – e isso abarca tudo que nasce do corpo, seja o pensamento, as condutas, enfim, o inventário dos objetos da necessidade – só podem ser colhidos por meio de uma experiência capaz de isolá-lo e, portanto, apenas *alguns* produtos da fisiologia podem ser observados *a posteriori* – e aqui nos aludimos à noção de experiência nos moldes de Claude Bernard, que abordaremos no próximo capítulo. Isolar uma representação do pensamento, por exemplo, e associá-la ao órgão que a produziu é experimentalmente impossível, e, por ora, é um produto do corpo que não possui uma causa calculável, e que apenas pode ser adequadamente *interpretado*. Assim, as interpretações não sugerem propriamente motivos para as ações, pois elas oferecerem somente hipóteses, o que significa que uma ação ou pensamento qualquer não extrai seu mérito ou censura de um motivo logicamente demonstrável do ponto de vista de uma fisiologia amparada por uma metafísica que separa corpo e mundo.

Expusemos o modo como Schopenhauer conceitualiza as ações por meio da noção de caráter, que indica seus motivos fisiológicos e suas consequências para a moralidade, não como manifestação conforme uma razão que a acompanha em sua origem, capaz de conhecer racionalmente algo como o bem, mas como manifestação de uma Vontade cega e, por tal motivo, imune ao primado da razão presente no argumento físico-teológico que considera o organismo vivo como produto de uma finalidade presente na consciência de um criador. A adequação entre a forma de cada animal e os meios externos para sua manutenção, a perfeição e a harmonia do funcionamento de cada uma das partes do organismo, e sua evidente intencionalidade sempre foram um caminho perigoso para considerações teleológicas, que terminavam tornando-se, por consequência, físico-teológicas: a origem da prova físico-teológica reside no equívoco de se pensar a Vontade necessariamente como um efeito da cognição (*Natureza*, p. 100). Para a filosofia praticada antes de Schopenhauer, onde quer que a Vontade atuasse, haveria uma cognição a guiando: esse pressuposto permite que os seres vivos, que podem ser entendidos como portadores de uma intenção ou vontade, também sejam interpretados como produtos de

uma cognição, que necessariamente seria estranha a ele, uma vez que toda organização pressupõe uma finalidade e esta, por sua vez, teria que ser dada por artífice que seria, então, a causa dos seres vivos. *Grosso modo*, é esse o argumento que sustenta a prova físico-teológica, que Schopenhauer admite ser difícil de recusar ao constatar que até mesmo um crítico da religião como Voltaire teve que aceitá-la. No entanto, por meio da lógica da Vontade una, que a pressupõe como condição de existência dos fenômenos, Schopenhauer explica a origem do vivo sem recorrer a um artífice anterior, interpretando e dando sentido ao vivo por meio de uma concepção de mundo como um constante querer.

Pode-se extrair de algumas anotações de Nietzsche no período como os princípios fundantes da filosofia de Schopenhauer seriam insuficientes para a crítica dos fins tanto no âmbito da vida quanto no da moralidade (com efeito, Nietzsche nunca deixa de mostrar em seus textos como o pensamento sobre a vida sempre esteve carregado de valores morais). É o que ele anota, por exemplo, no verão de 1880, em texto esclarecedor quanto à sua posição filosófica no período:

A doutrina de Schopenhauer é uma teleologia disfarçada, pois se trata de um ser mau e cego lutando por fins (*Zwecke*) que não são admirados nem amados. Se, nos teleólogos anteriores a ele, parecia que o universo tinha uma cabeça com uma visão mais brilhante e justa, que criava (*gemacht*) o mundo e os homens (e não se podia entender por que nenhum dos dois mostrava-se nem um pouco mais razoável e nem mais justo), em Schopenhauer parece que o corpo inferior (*Unterleib*) do universo é a raiz das coisas: seus desejos (*Begierden*) primeiramente inventaram um intelecto que auxiliou na construção de melhores cabanas. Uma hipótese está tão errada quanto a outra: mas esta última é menos clara porque fala de querer (*Wollen*) sem supor desde o início um intelecto capaz de representar *o que se quer*: não existe tal vontade no ar (ou na existência!), esta palavra é vazia (FP 1880: 4[310], KSA 9).

Situando a crítica à teleologia em um lugar que não é propriamente a discussão sobre a pertinência de seu conteúdo moral, Nietzsche desloca seu ponto de vista, dando ênfase ao problema que encontra no conceito de vontade em Schopenhauer, essa “palavra vazia”, que se apresenta como impossível para a “existência” em sua cegueira originária, não se sustentando, portanto, na experiência. E no que consistiria a denúncia de Nietzsche quanto à impossibilidade da existência de um querer puro, sem um “intelecto capaz de representar o que se quer”?

Diante do que já foi exposto sobre Schopenhauer, principalmente seus conceitos de indivíduo e de espécie em suas relações com a representação e a vontade, pode-se perceber, principalmente em suas anotações privadas, como parte significativa do interesse de Nietzsche pelas ciências biológicas e médicas de seu tempo é justificada pela

busca por uma tradição de pensamento que não interprete as ações humanas pela perspectiva de uma Vontade que as justifiquem metafisicamente.<sup>61</sup> Como notam muitos comentadores, além das leituras científicas, chama atenção o fato de que Nietzsche aprofunda sua leitura dos filósofos ingleses a partir da década de 80 (Brobjer, 2008, p. 192-233). Em um processo que já ocorria na época de *Humano, demasiado humano*, mas que se aprofunda e toma novas direções em 1880, é notável que no início da década de 80, ao se familiarizar com as publicações de autores como Herbert Spencer, John Stuart Mill (para, de maneira geral, criticá-los) e Julius Baumann (que, apesar de ser alemão e não inglês, tem, na base de seu pensamento, a fisiologia que nasce da “espontaneidade associativa” do inglês Alexander Bain, também lido por Nietzsche no período [Brobjer, 2004, p. 37]), Nietzsche procurava novas maneiras de criticar e de pensar a noção de vida e de formação da consciência, experimentando alternativas à metafísica que pensa a vontade de forma dualista, separando sujeito e objeto ou desejo e finalidade.

Como consequência de seus pressupostos fisiológicos, Nietzsche testa noções utilizadas tradicionalmente pelo empirismo, como hábito (*Gewohnheit*) e aprendizagem ou exercício (*lernen* ou *bewegen*) para pensar o conceito de moralidade baseada nos costumes (*Sittlichkeit*), que possui função central em *Aurora*, com reflexos importantes nos livros dedicados à transvaloração dos valores, principalmente em *Para uma genealogia da moral*. Na segunda parte da tese, indicaremos como essa estratégia de Nietzsche torna possível que sua genealogia seja aproximada da genealogia de Darwin, que também pressupõe um ajuste na economia da relação dos organismos que dispensa recursos à intencionalidade ou à finalidade dos seres vivos. No entanto, nenhuma dessas noções é utilizada por Nietzsche sem a crítica e adequação dos conceitos ao problema do corpo e do funcionamento de sua fisiologia. Essa aproximação também é pautada também por uma cuidadosa crítica ao utilitarismo dos ingleses, que Nietzsche nunca deixa de mostrar que também se trata de teleologia baseada na crença, já moralizada, da fuga da dor e da busca do prazer.

---

<sup>61</sup> Trata-se de certa tradição britânica que remonta a Hobbes, Hume e Brown, para quem não existe uma vontade substancial ou imaterial que existe de forma independente de paixões particulares, apetites, desejos e emoções (Dixon, 2003, p. 140). Mesmo a vontade, no sentido volitivo da fisiologia psicológica, é pensada não como um ato mental identificável, no modelo da causalidade, mas como atividade nervosa que precede a ação. A vontade passa a ser pensada não em termo de uma faculdade psicológica, mas com uma série de volições transitórias, e cada uma delas representa o gasto de certa energia adquirida. Dixon argumenta que nessa tradição experimenta-se um vocabulário que não tem ressonância ou significância na vertente da psicologia cristã, encontrada até mesmo na metafísica da Vontade em Schopenhauer.

Para afasta-se de Schopenhauer, Nietzsche também busca modelos fisiológicos que rompem com a divisão orgânico/animal de Bichat. O rápido desenvolvimento da Fisiologia e da Medicina ao longo do século XIX, principalmente após as mudanças de perspectiva sobre o problema da vida advindas do método e da renovação do conceito de experiência trazido pela medicina experimental, que remanejou como a patologia era compreendida até então, e a exposição das teses de Darwin e seus efeitos sobre as teorias sociais inspiradas (em sua maioria, de forma equivocada) na transmutação das espécies pela seleção natural, caracterizou o dinâmico cenário das ciências biológicas no período, tornando possível que Nietzsche testasse hipóteses que circulavam nos meios intelectuais que frequentava para pensar sua crítica à fisiologia metafísica de Schopenhauer.

Familiarizando-se com bastante habilidade a áreas do conhecimento estranhas à sua formação, mas que lhe interessavam desde o início de sua vida intelectual,<sup>62</sup> Nietzsche chega à conclusão que a metafísica pressuposta na crença de uma cadeia demonstrável de motivos que conectam o corpo com o que está fora dele, tornando-se causa das ações humanas, é, ironicamente, um efeito da própria fisiologia do corpo humano, que, ao valorar e criar conexões espontâneas entre imagens, ações e os signos que a elas se referenciam, produz as metafísicas nas quais os indivíduos estão *necessariamente* mergulhados: o corpo humano, ao produzir, em seus movimentos fisiológicos, algo como a consciência e as representações que a acompanham, constituem um “eu” fictício que crê que essas representações sobre si e sobre o mundo encontram correspondência adequada à experiência advinda da percepção sensível. No entanto, com o fim de mostrar a existência da variedade pulsional de cada indivíduo, Nietzsche amplia a noção de experiência que produz as representações, mostrando que elas são dirigidas por processos fisiológicos inconscientes, que criam seu conteúdo ao valorá-la.

É também nesse contexto que o conceito de *sentimento de poder* (Nietzsche utiliza, sem diferença de sentido, tanto *Gefühl der Macht* quanto *Machtgefühl*) adquire

---

<sup>62</sup> Desde as primeiras anotações filosóficas do jovem Nietzsche, e destaca-se aqui particularmente seu projeto para uma tese, nunca concretizada, de 1868, que seria intitulada “Sobre o conceito de orgânico desde Kant” (*Über den Begriff des Organischen seit Kant*), e que contém um conjunto de anotações denominado “*Zur Teleologie*”, até seus últimos escritos não publicados, suas reflexões frequentemente abordam os problemas gerados pelas descobertas das ciências naturais de seu tempo. Sobre a tese inconclusa de Nietzsche, cf. Nancy (2017), que argumenta ser possível deduzir que naquele momento Nietzsche já concebia problemas fundamentais que apareceriam em sua filosofia anos depois, uma vez que, ao assimilar elementos das obras de Schopenhauer, Lange, e da interpretação de Kant, feita por Kuno Fischer, ele identifica uma fragilidade na “verdade absoluta” (p. 15), que deslocaria a explicação da produção dos conceitos para o primado estético da “poesia”.

uma função mais precisa no pensamento de Nietzsche:<sup>63</sup> *a ilusão do “eu” dá ao corpo um sentimento de poder, criado pela crença de que o indivíduo é detentor de suas ações.* Trata-se de um efeito do corpo já moralizado, que opera, porém, sem que a maior parte de suas funções seja efetivamente percebida pela consciência. O “eu” torna-se um efeito de apenas uma superficialidade das representações, de signos que produzem a crença na existência de um *poder de saber* a totalidade do conteúdo que esses signos conectam; em outros termos, no plano da causalidade das ações, trata-se de *crer que se sabe* as razões pelas quais certa vontade pode ser satisfeita por um fim específico e representável que será realizado pelo corpo. Não há, portanto, funções do corpo que se apresentem como Vontade ou como representação, pois toda representação é fruto da luta de impulsos inconscientes, e, de forma contingente, alguns deles alcançam a consciência, sem um dualismo que os fundamente. Compreende-se, então, porque o “eu quero” de

---

<sup>63</sup> Ainda são poucos os pesquisadores que se propuseram a investigar e catalogar a história do uso do conceito de “*Macht*” por Nietzsche, traçando as possíveis diferenças entre “sentimento de poder” e “vontade de poder”, presentes nas anotações póstumas desde a década de 1870. Mittelman (1980) questiona as interpretações de Kaufmann e Jaspers (p. 125), que atribuiriam ao “sentimento de poder” um contraponto “empírico” e “psicológico” que antecederia o que seria a central noção “vontade de poder” – conceito com bases científicas, para Kaufmann, e um campo “do ser que não pode ser pensado por meios racionais”, para Jaspers. Para Mittelman, antes de *Zarathustra*, “sentimento de poder” significaria apenas um desejo de exercer força ou influência sobre o outro, já “vontade de poder” seria um conceito mais amplo, que consideraria os impulsos sobre todas as ações humanas. Ainda que Nietzsche, algumas vezes, utilize “sentimento de poder” nesse sentido mais literal, Mittelman desconsidera o ponto de vista que buscamos destacar, o de que já nos trabalhos do início da década de 80, “sentimento de poder” refere-se à hipótese histórica-pulsional de que a consciência possui uma história peculiar, marcada pela ilusão do “eu” criada pelo sujeito que crê ser dono de suas ações. Marco Brusotti (1997) apresenta mais detalhes da história do conceito, e, para ele, não haveria diferença significativa entre “sentimento de poder” e “vontade de poder”, assim como Nietzsche não faz questão de distingui-los da noção de *Trieb*, no que concordamos parcialmente com ele, pois, *parece-nos* (seria preciso confirmar essa hipótese) que Nietzsche associa “sentimento de poder” apenas aos impulsos sociais, já “vontade de poder” atua e interpreta todos os impulsos. Brusotti comenta que “sentimento de poder” aparece pela primeira vez nas anotações do inverno de 1876-1877, um pouco antes de *Humano, demasiado humano*, sem grande destaque (p. 67). Ainda que Brusotti não comente, é provável que Nietzsche, nessa época, ao pensar o poder, tinha em mente o conceito de “vaidade”, de Paul Rée, que havia publicado, em 1875, o livro *Psychologische Beobachtungen*, em estilo aforismático e com um ensaio sobre a vaidade. Seguindo certa linhagem do darwinismo social, Rée argumenta que a vaidade, a necessidade humana de considerar a opinião do outro, prevaleceu por meio de seleção natural. Nietzsche, porém, dá um sentido distinto ao conceito de poder, que aparece no §142, de *Humano, demasiado humano*, associado justamente ao poder adquirido pelo homem por meio das práticas ascéticas. Nesse período Nietzsche ainda oscila entre “sentimento de poder” e “vontade de poder”, que tem como contraponto o sentimento de medo (*Furcht*): “Medo (negativo) e vontade de poder (positivo) explicam nossa forte consideração pelas opiniões das pessoas.” (FP 1876: 23[63], KSA 8). No entanto, no início da década de 80, o conceito adquire centralidade, relacionando-se não ao senso comum que nasce da análise das “sensações”, mas à complexidade da interpretação do funcionamento fisiológico e pulsional do corpo. Assim, “sentimento de poder”, utilizado em *Aurora* e *A gaia ciência*, é oposto tanto ao medo quanto ao “sentimento de impotência (*Ohnmacht*)” (A, §23, KSA 3), que ele associa ao homem da superstição, que lida com as “coisas” como se fossem “vivas e animadas, com força para causar danos”, levando o homem a tratar as coisas do mesmo modo com que trata outros homens e os animais, com “coação, violência, lisonja, acordos, sacrifícios”. O sentimento de poder, então, seria preponderante apenas no homem mais recente, cultivado principalmente, no caso da Europa, por práticas ligadas a conceitos como os de livre-arbítrio e de liberdade. Retomaremos a diferença entre os conceitos no cap. 4.

Schopenhauer, que não pressupõe um intelecto que o sustente, não escapa das armadilhas da teleologia para Nietzsche: sua metafísica da vontade apenas inverte sua relação com a consciência, porém esta ainda mantém seu poder representativo, fonte dos “erros” que produzem a crença em uma ordem demonstrável da moralidade.

Com efeito, mesmo apresentando a Vontade como princípio metafísico que torna possível que o corpo seja pensado substancialmente sob a forma de um constante desejo, Nietzsche nota, no fragmento 4[310], de 1880, mencionado acima, como a Vontade em Schopenhauer ainda possuiria o poder de “inventar”, ainda que acidentalmente, um intelecto capaz de levar os homens a construir objetos técnicos, como, por exemplo, suas “cabanas”. Como a anotação que mencionamos acima revela, é justamente dessa potencialidade da Vontade de criar, mesmo como um acidente, um intelecto que possui, em si, um poder teleológico de inventar objetos técnicos, que Nietzsche desconfia, uma vez que o cerne da estrutura da consciência moralmente constituída, pressuposto no pensamento derivado da Vontade, permanece intocado: a carência do organismo, pensada, então, como uma tendência teleológica para a conservação de si e para a conservação da espécie, que possui, em sua razão de ser, uma faculdade dos motivos, pensada sob a estrutura de um “eu” que intencionalmente calcula meios de se conservar e que deve ser reduzido a um indivíduo que, em sua vida cotidiana, apenas visa a manutenção de si mesmo.

E qual seria o problema na teleologia do homem que inventa “cabanas” para manutenção da própria vida? Ora, construir ou não cabanas não é o que está em jogo, mas sim o modelo de ser vivo teleologicamente direcionado que é derivado de sua capacidade de se direcionar a fins que ele crê que são dele. Nietzsche percebe que esse modelo teleológico está na raiz da prescrição de uma moralidade ascética, que, ao negar a demanda do corpo, crê dominar a si mesmo e associar as suas ações a motivos bem determinados. Assim, ao renunciar à fisiologia do indivíduo para fundamentar a moral na manifestação imediata da Vontade e ações em que o indivíduo abre mão de seu próprio bem-estar em favor do outro, Schopenhauer sustenta, no fim teleológico que dá unidade ao seu sistema, a moral ascética – no fundamento da compaixão, a suspensão da individualidade é o que justifica e dá sentido a uma tipologia da moralidade que tem nas figuras dos santos e dos ascetas, geral, a concretude empírica de sua idealidade. O ascetismo, seria, para Schopenhauer, o limite da existência possível de um corpo humano, nas fronteiras mínimas ou imperceptíveis de suas funções, com exercícios e práticas que aproximam o corpo de sua própria morte, de modo que metafísica da natureza e metafísica

dos costumes encontram-se em um primado moral. Se a compaixão como fundamento da moral é, para Schopenhauer, uma consequência lógica de seu sistema – considerada a analogia entre a anatomia comparada e a metafísica da Vontade e seus reflexos na filosofia moral – Nietzsche revela, ao dispensar, em seu pensamento, as referências às formas do “organismo” que tornam possível pensar o seu “todo” sintético (as formas anatômicas e sua manutenção), que, sob o fundo da Vontade cega de Schopenhauer, encontra-se uma teleologia que nunca deixou de se referir à moralidade que serve de base aos princípios teleológicos da conservação de si e da espécie.

Nesse contexto, Nietzsche toma consciência que, para criticar a teleologia da Vontade de Schopenhauer, seria preciso remanejar também os conceitos de saúde e de doença, tendo, como um de seus alvos essa dupla referência teleológica da conservação de si e da espécie (cf. A, §106, KSA 3). Trata-se de uma das tarefas que se propõe a cumprir já em *Aurora*, sobre a interpretação da conservação de si e de sua superação e sobre o papel teleológico do princípio de conservação da espécie nas filosofias sobre o altruísmo no século XIX, e o modo como Nietzsche também “transvalora” (mesmo que o conceito não estivesse ainda concebido como o será nas obras posteriores) seu valor já na primeira publicação de *A gaia ciência*, em 1882.

### **2.1.2. A gramática da metafísica da Vontade**

A expressão “motivo”, em Schopenhauer, como vimos, pressupõe a constituição de uma representação que sela uma relação necessária de causa e efeito no âmbito do caráter do indivíduo, relacionando a anatomia e a fisiologia do corpo humano ao mundo das ações humanas, em um mecanismo de ação e reação (mesmo que essa causalidade seja *crítica*, ou seja, refira-se em suas manifestações empíricas, sempre à idealidade do sujeito e à complexidade da relação entre Vontade e representação na objetivação da vontade). Em seus aspectos objetivos, seja em relação à estrutura do sistema nervoso-sensorial que condiciona o sistema motor dos seres vivos ou ao seu fundamento nos sentimentos do egoísmo ou na moral da compaixão, trata-se sempre de meios e fins da Vontade, da busca por um bem-estar contido no princípio teleológico da conservação de si e da espécie que ela carrega como fundamento. É essa estrutura representativa dos fins da vontade que Nietzsche põe em xeque. Ele suspende, então, qualquer relação de necessidade entre causas e efeitos no âmbito dos seres vivos, buscando outras maneiras de interpretação das ações. Afinal, de que adianta elaborar uma filosofia sustentada por



um signo “vazio”, como é o caso da palavra “vontade” em Schopenhauer, se ela mantém, mesmo cega, os fundamentos pelos quais se associa determinado fim a uma representação? É a conclusão que se pode extrair de um fragmento póstumo que, mesmo com sua extensão, vale ser exposto e comentado em sua integridade:

Se alguém sempre se surpreende com suas próprias ações (como as selvagememente apaixonadas), de modo que não pode fazer previsões sobre si mesmo, esse alguém duvida de sua liberdade e costuma falar de influências demoníacas. Assim, a regularidade (*Regelmäßigkeit*) com que certas representações (*Vorstellungen*) e ações (*Handlungen*) se seguem em nós (*in uns folgen*) faz-nos acreditar que somos livres aqui: poder calcular, saber de antemão! Isto é, deriva-se a onipotência da onisciência de Deus – um erro habitual do raciocínio. O sentimento de poder no intelecto<ual> que surge da presciência (*Vorherwissen*) está illogicamente ligado (*verknüpft sich*) à presciência: como profetas, imaginamo-nos (*bilden*) como operadores de milagres. O fato (*Thatsache*) é: “em tal e tal caso cultivamos (*pflügen*<sup>64</sup>) fazer isso”. A aparência (*Schein*) é “em tal e tal caso: eu quero fazer isso”. Querer é um preconceito (*Wollen ist ein Vorurteil*). Algo está acontecendo em nós e através de nós, e eu sei de antemão o que vai acontecer e valoro (*schätze*) que isso esteja acontecendo. Apesar de tudo, isso acontece sem a nossa liberdade e muitas vezes contra o nosso conhecimento superficial (*oberflächliches*): dizemos então espantados “não posso fazer o que quero”. Nós apenas olhamos para nosso ser, também nosso ser intelectual: toda consciência de si (*Bewusstsein*) toca apenas as superfícies (FP 1880: 5[47], KSA 9).

O texto contém hipóteses e algumas consequências sobre as origens da crença de que os seres humanos estão em conexão representativa em relação a si mesmos e ao mundo: esse “erro habitual” cria a ilusão de que o corpo controla as intenções de suas ações por meio de uma correspondência ideal entre o desejo por algo, o raciocínio utilizado para realizar esse desejo, e sua capacidade de obter esse algo por meio de alguma conduta efetiva. No item anterior, expusemos como Nietzsche explora uma ruptura possível dessa cadeia no caso da compaixão, mostrando como o corpo reage a imagens de forma múltipla e dinâmica, por meio de impulsos que antecedem a construção da consciência de si, muitas vezes conflituosos, de repulsão e de atração e de dor e prazer em relação à “visão do sofredor”. A partir do caso da compaixão, conclui-se que consciência de si, que nasce por meio dos impulsos que levam ao reconhecimento do outro, estrutura um signo que se refere a um “eu” que gera a ilusão da síntese dessas imagens em uma unidade que cria a ilusão da divisão entre sujeito e objeto, ignorando

---

<sup>64</sup> A tradução de “*pflügen*”: cuidado, cultivo. Noção que envolve a noção de experiência de Nietzsche que se extrai de sua fisiologia; experiência como tentativa e intervenção. Em outros textos, Nietzsche elabora essa questão da experiência a partir da noção de “*züchten*”, como apresentada em *Além de bem e mal*, conectando-a de forma mais evidente à animalidade humana. Cf. capítulo 5.

outros impulsos que compõem e que entram em conflito com a estabilização fisiológica dessa unidade.

Como o fragmento mostra, sentimento de poder é o nome que Nietzsche dá à fixação da crença na “presciência” da intencionalidade da consciência e, conseqüentemente, da ilusão que ações humanas são efeitos dessa consciência. Esse sentimento, no entanto, não é fixo e imutável, mas possui uma história. Sua origem cronológica pode ser pensada apenas por hipóteses: é o que Nietzsche sugere ao mencionar, como uma espécie de “fóssil” do pensamento humano, ou seja, um signo que revela o núcleo de sua operacionalidade, a superstição das sociedades antigas baseada na crença em uma capacidade “milagrosa” e “profética” de alguns para prever as coisas no mundo. Essa crença foi adquirindo poder e refinou-se ao longo dos séculos, ajustando-se cada vez mais ao poder de perceber e julgar as intencionalidades, que foram transpostas dos deuses para os humanos, para enfim alcançar noções como a de “livre-arbítrio”, fortalecendo a ilusão de que as ações são o efeito de uma vontade, ou seja, de um motivo desejável e consciente e ligado a um fim correspondente. Ilusão, portanto, de um *poder de ação* como um efeito de certa valoração do corpo que cria uma unidade fictícia do eu e sua relação com as representações que ele se julgar capaz de ordenar. Por tal razão, no fragmento mencionado, Nietzsche opõe o que é “fato” e o que é “aparência” em relação ao exemplo do juízo “eu quero fazer isso agora” (*ich will jetzt dies thun*): o que ocorre, de fato, é a *experiência* que apenas acontece após o “cultivo” (*pflügen*) habitual de certa ação, a partir da constatação consciente de uma regularidade representativa que se dá no corpo de forma contingente (a noção de experiência, para Nietzsche, confunde-se com o “cultivo”, uma intervenção e observação de erros e acertos do pensamento e das ações e um posterior trabalho comparativo); no entanto, metafisicamente, Schopenhauer explica o “eu quero” como essência que relaciona um objetivo aos movimentos intencionais que se creem capazes de realizá-lo quando atrelado a uma representação (ou motivo). É o que Nietzsche conclui, ainda, em outro fragmento do período:

“Eu tenho tanta necessidade (*Bedürfnis*) de você!” Não! Eu tenho um sofrimento (*Noth*) e acho que você pode acomodá-lo (*stillen*) (uma *crença* é introduzida). (...) Este objeto acusativo! uma crença está implícita em todas essas palavras que se referem a sentimentos (*Empfindung*), por exemplo, desejo, ódio, etc. Uma dor e uma opinião quanto ao seu alívio (*Linderung*) – esse é o fato (FP 1880: 5[45], KSA 9).

Nota-se como Nietzsche dispõe que a crença na capacidade da representação *determinar* como um desejo deve ser satisfeito tem sua origem em um “eu quero x”

(pressuposto no “eu tenho necessidade de você”), ou seja, trata-se de um efeito gramatical que a ilusão de que certo objeto é capaz de satisfazer uma necessidade sentida pelo corpo: o verbo “querer” (*wollen*) (e aqui regra gramatical é válida igualmente para o alemão e para o português) não possui sequer um *sentido* sem um objeto acusativo que o complementa – objeto este que, como indicado pela regra da sintaxe, é uma necessidade prescrita pela ordem que fixa as significações da oração. Como a ordem gramatical, seu sistema de referências, é dada pela ordem que nasce como fruto do processo de moralização dos seres humanos, toda representação atrelada a um querer irá moralizar e dar um sentido ao sujeito que pensa a partir de signos: a unidade do sujeito se dá como um *efeito* arbitrário dessas referências e o sujeito moral é um *a posteriori* gramatical, portanto. A questão, então, é remanejar a crítica de Schopenhauer ao primado da razão, radicalizar seus conceitos operadores e descolar as representações, os signos, e a gramática que o organiza, da ilusão de que existe um sujeito fundante dessas representações.

Um querer “cego”, nos termos de Schopenhauer, nos moldes de um “eu quero” puro da Vontade, além de ser gramaticalmente impossível (um objeto direto é sempre necessário, mesmo que seja o caso de *querer o “nada”*), depende na crença de que representações referem-se, objetivamente, ao mundo exterior e interior. Assim, Schopenhauer mantém a raiz do erro fundamental da crença em uma dualidade que distingue o corpo e o mundo dos objetos que esse corpo crê que realizará seu desejo, projetando um poder sobre suas ações e representações; na realidade, a crença em um saber sobre o próprio desejo que se pretende absolutamente representável está na origem do sentimento de poder que sustenta não apenas um sujeito metafísico, mas se confunde com a história da consciência e dos impulsos que a sustentam. Ao erro contido nos juízos morais, produzidos pela crença de que as representações e as ações que dela se seguem constituem um processo demonstrável, Nietzsche dá o nome, em 1880, de “*Vorurteil*”, um juízo precoce ou *preconceito*, noção que está presente no subtítulo de *Aurora* e que remete ao erro necessário para a formação da consciência de si (ou, de forma mais precisa, do poder sobre si)<sup>65</sup>, produzido pelo corpo que conecta e cria necessidades entre causas

---

<sup>65</sup> O problema do erro dos juízos está presente em textos anteriores à *Aurora*, porém, de modo diverso. Por exemplo, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche atrela o erro inerente ao princípio da identidade à linhagem dos seres vivos à qual o homem pertence. Ele expõe, por exemplo, no §18, denominado “Questões fundamentais da metafísica”, como o juízo lógico é fruto de uma série evolutiva, um efeito inerente às transformações das espécies ao longo da história. No entanto, essa interpretação de Nietzsche é teleológica, pois ele deduz a complexidade dos seres vivos pelo número de funções que o organismo apresenta – seu

e conseqüências ou meios e fins que não possuem um vínculo de necessidade de fato. Se “querer é um preconceito”, portanto, é porque essas necessidades estão contidas apenas nos juízos, em sua estrutura gramatical, que impõe que um “querer” dependa de um objeto que o complementa, levando o indivíduo a pensar que é capaz tanto de calcular suas ações para obter esse objeto quanto crer que aquele objeto irá satisfazê-lo – algo inalcançável, pois a fisiologia não para de produzir, por meio de seus efeitos na cognição, esses “nadas”, como expõe Nietzsche, como uma espécie de destino incontornável da moralidade, na terceira dissertação da *Genealogia da moral*.<sup>66</sup>

É a partir dos preconceitos criados pelos juízos que se apresenta a hipótese do mencionado fragmento 5[47], de 1880, a de que “se deriva a onipotência da onisciência de Deus”. Ou seja, a ilusão sobre um poder de ação como uma consequência da ilusão de que os homens *sabem* algo sobre suas ações está no centro de um aumento da crença no poder dos seres humanos – o que explica, fisiologicamente, o poder historicamente

---

argumento, com efeito, não se diferencia substancialmente daquele apresentado por Schopenhauer no capítulo “Fisiologia Vegetal”, em que ele confere à origem da ilusão de liberdade e da causalidade da vontade à habilidade dos animais se movimentarem por motivos. De modo semelhante, Nietzsche descreve a história do pensamento lógico da causalidade como correlata ao desenvolvimento do aparelho neurológico motor dos seres vivos: assim, para as “plantas”, o mundo seria o “eterno” e todas as coisas seriam “quietas”; nos “organismos inferiores” nasceria a crença de que há “*coisas iguais*” no mundo, que seria “uno e imóvel”, e, mesmo sem o aparato do pensamento da causalidade, esse organismo se manteria conservado. Com o desenvolvimento da “sensação do agradável ou do doloroso” (*Empfindung des Angenehmen oder Schmerzhaften*) nos seres mais complexos, esses seres passariam a relacionar suas funções às sensações agradáveis e desagradáveis, o que torna possível a diferenciação das coisas no mundo, ainda que sua capacidade de atribuir qualidade às coisas seja muito limitada. Nietzsche, então, conclui que essa capacidade de diferenciação é a fonte da crença na liberdade, pois, no caso dos seres humanos, haveria uma confusão entre a sensação fisiológica da fome e a crença de que aquela fome foi arbitrária e um fenômeno desligado de funções mais gerais do corpo, não havendo evidências concretas de que a alimentação é essencial para a conservação. Diferenciando-se das sensações arbitrárias, a crença na liberdade nasceria, lentamente, após acúmulo de crenças, dessa autonomia dada de forma equivocada ao organismo e suas sensações. Assim, no homem, haveria um histórico de crenças, assim como ele portaria, em seu corpo, uma acumulação de funções que também estão nas plantas e nos organismos inferiores, e o juízo é produto dessa diversidade de fontes fisiológicas que surtem efeito no pensamento: “O primeiro nível do pensamento lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a sensação do agradável ou do doloroso em referência ao sujeito que sente”. Esse texto é bastante ilustrativo das mudanças no pensamento de Nietzsche em relação à *Aurora*, em que esse tipo de pensamento teleológico é enfrentado por ele de vários modos, como buscamos expor até aqui.

<sup>66</sup> A criação de valores morais no monoteísmo, principalmente por meio das práticas que individualizam a culpa do indivíduo, tornando possível o florescimento da noção de responsabilidade, *umenta* a força do sentimento de poder em cada indivíduo, ainda que esse sentimento seja baseado em um *Vorurteil*. Nota-se, assim, como o problema do “preconceito moral” encontrará ecos na *Genealogia*, como exposto no início das três dissertações, que abordam, cada uma de acordo com sua perspectiva, o problema fisiológico e gramatical do “querer” e das crenças produzidas pelo verbo e seu “objeto acusativo”: a primeira, referindo-se ao equívoco do utilitarismo inglês ao reduzir as necessidades fisiológicas do corpo ao cálculo da dor e do prazer, como se todo querer fosse representável e satisfeito por fins fisiologicamente identificáveis; a segunda, tratando da questão do homem como o “único animal capaz de fazer promessas” e relacionando-o à formação da memória e da crença na subjetividade que nasce desse sujeito que, por meio de “vontade”, vive para o futuro e renega o presente; e a terceira, por fim, com a fórmula do desejo dos ideais ascéticos, “o homem pode querer o nada, mas não o nada querer”. Assim, percebe-se como essas questões já estão sendo geridas por Nietzsche em 1880.

alcançado pelas religiões monoteístas.<sup>67</sup> A impossibilidade da cognição calcular as razões pelas quais o corpo valora uma determinada ação ou sentimento em vez de outro, é fonte de inúmeros mal-entendidos; entre eles, encontra-se a ideia fantasiosa de que o aumento do sentimento de poder, que historicamente tornou possível, além das religiões monoteístas, sua consequência na história genealógica do pensamento humano, a noção europeia e moderna de liberdade, seria um “progresso”, que se diferencia substancialmente do poder pensado por “profetas” do mundo “mágico” da antiguidade que operam “milagres”, ou dos curandeiros que preveem acontecimentos (FP 1880: 5[43], KSA 9).<sup>68</sup> Com efeito, tomando o modelo fisiológico adotado por Nietzsche em suas consequências para a representação, nenhum dos dois *sabe* das razões de suas ações (assim como nenhum outro ser humano), tanto no sentido epistemológico quanto no sentido moral do termo, e a diferença entre ambos, do ponto de vista pulsional, está no *acúmulo histórico de experiência* do homem mais recente, que se crê livre e detentor de grande poder sobre si: “O homem mais livre tem o maior *sentimento de poder* (*Machtgefühl*) sobre si mesmo, o maior *saber* (*Wissen*) sobre si mesmo, a maior *ordem*

---

<sup>67</sup> No caderno com fragmentos e rascunhos para *Aurora*, *L'ombra di Venezia*, Nietzsche corrobora, em um fragmento, essa analogia entre a estrutura da crença na vontade e a estrutura do poder exercido por Deus, dado pela onisciência, portanto, pelo comando de quem *sabe* o que deve ser feito, comando este que se apresenta como um discurso (“o princípio era o Verbo”) que também *igual*a os homens entre si. Nota-se que Nietzsche também utiliza o verbo “*gelingen*”, cujo significado cria a ilusão de ligação entre representações, como abordado no item anterior: “190. Compreendemos uma mínima parte do que compõe cada ação, e a longa cadeia dos processos nervosos e musculares que formam sua rigorosa engrenagem (*Kette*) nos é completamente desconhecida. Assim, tomamos a ação como um ato (*Akt*) instantâneo da vontade, do mesmo modo que um escritor hebraico disse de Deus: “Ele ordena, e assim o tens”; isto é, fazemos dele uma obra de magia e como magos nos sentimos livres. Nossa ignorância joga o agradável truque de manter nosso orgulho. Se não formos bem-sucedidos (*Gelingt es einmal nicht*), deve ser por causa de um ser hostil, que, novamente por meio da magia, coloca um obstáculo entre nossa vontade e a ação. Querer o bem e fazer o mal – um culpa o diabo, outro, a pecaminosidade, um terceiro vê como punição pela culpa de vidas anteriores: quase todos o interpretam (*auslegen*) moralmente e de forma demoníaca. Em suma, depois de ter abandonado a crença (*Glaube*) dos selvagens *no milagre como regra da natureza*, a mesma crença se consolidou dentro de nós a respeito dos processos da consciência; aqui o milagre segue sendo a regra. Na verdade, o que chamamos de querer algo é fazer um experimento (*Experiment*) para comprovar do que *somos capazes*, e só o êxito ou fracasso podem nos ensinar (*belehren*) a respeito.” (FP 1880: 3[120], KSA 9).

<sup>68</sup> Sobre o acontecimento histórico do cristianismo e o impacto da ideia de um Deus onisciente sobre as sociedades antigas, que lidavam com o fato do acaso de outra forma, por meio de conceitos como a “Moira”, para os gregos, o “sacrifício dos mortais”, para os persas, e o “crepúsculo dos deuses”, para os escandinavos, Nietzsche comenta, no §130 de *Aurora*: “– essa fábula era uma tão ousada inversão e um paradoxo tão arriscado, que o mundo antigo, já refinado em demasia, não pode resistir, por mais insano e contraditório que soasse aquilo: – pois, seja dito entre nós, havia ali uma contradição: se nosso entendimento não pode apreender o entendimento e os fins de Deus, como apreendeu ele essa natureza do seu entendimento? E essa natureza do entendimento de Deus?”. Nietzsche menciona, sem explicitar, a crítica de Espinosa à causa final (“Em épocas mais recentes aumentou a desconfiança de que a telha que cai do telhado seja realmente lançada pelo ‘amor divino’”), comentando que, diante da desconfiança moderna sobre a onisciência de Deus, cria-se a expectativa de que, “*talvez*”, um dia, os homens *saibam* que o “reino” dos meios e dos fins de Deus é fruto do “jogo da necessidade”, que é parte, pode-se acrescentar, do funcionamento da própria fisiologia humana, que lança os homens, seres “gramaticais”, necessariamente às ilusões da representações.

na necessária *luta* entre suas forças, a relativamente maior *independência* de suas forças singulares, a relativamente maior *luta em si*” (FP 1881, 11[130], KSA 9, grifos do autor). Por tal razão, “os meios para produzir esse sentimento [de poder] são próximos da história da cultura (*Cultur*)” (A, §23, KSA 3). Ou seja, a cultura, como pensada por Nietzsche, é a história das ilusões humanas, produto do erro necessário para que a consciência fisiologicamente nasça na economia dos impulsos do corpo, impelindo os homens a agirem conforme suas fantasias: no caso da história europeia, aquela a que Nietzsche majoritariamente se refere, a fantasia fundamental que conduz as ações humanas é a do poder sobre o próprio corpo e a ilusão de liberdade que nasce dessa representação de si.

A relação entre o aumento do sentimento de poder e a construção da crença no “homem livre” é fundamental para Nietzsche apresentar suas hipóteses sobre os percursos históricos da cultura europeia, inserindo o homem em seu contexto propriamente genealógico, sem fundamento metafísico. Por ora, é preciso concluir o problema com o qual iniciamos este item, considerando alguns textos de *Aurora* sobre o processo que conecta um desejo a uma representação. É importante sublinharmos como Nietzsche, em 1880, esboçava a filosofia que então buscava situar, procurando manter-se sempre coerente ao modo como critica a crença na representação ao mesmo tempo em que traça estratégias para conceber um pensamento consciente de que, no limite, como seres que produzem signos linguísticos, os seres humanos sempre se relacionam, de alguma forma, por meio de representações, não sendo questão, portanto, de meramente negar sua utilidade ou dispensar sua necessidade – afinal, não há como escapar dos signos. Além disso, como se trata de um autor que não se incomoda em apoiar-se em contradições, a linguagem e os signos que a acompanham tornam-se, quando eles se permitem ser, aliados de um método filosófico que encontra, nas ambiguidades nas significações, possíveis origens da luta fisiológica que a gramática esconde ao se estruturar na consciência – um método que será bem exposto na primeira dissertação da *Genealogia*.

Ao retomarmos a desconfiança da certeza dos “motivos”, mostra-se com maior nitidez como Nietzsche desmonta “preconceitos” presentes na filosofia de Schopenhauer, principalmente em torno da estrutura teleológica do sujeito detentor de suas representações que permanece na dupla perspectiva de sua filosofia da Vontade. Para Nietzsche, esse preconceito se constitui, em resumo, porque Schopenhauer encontra-se na linhagem de uma história da cultura e de sua relação com os costumes: em uma origem genealógica que remete à complexidade da sociedade romana e ao advento do cristianismo como religião dominante, destaca-se, então, um aumento histórico do

sentimento de poder, engessando a crença no ajuste ideal entre meios e fins, e o que tornou possível essa crença, o surgimento de culturas e práticas sociais que, por meio do refinamento das coerções e de seu sistema de identificação individual de culpabilidade, cultivaram maior regularidade das ações humanas, tornando-as mais previsíveis e cotidianas. A universalização dessas práticas produziu uma percepção da experiência que Nietzsche interpreta como o nó pulsional fundante da sociedade europeia, uma vez que esse impulso se realiza ao fazer o indivíduo acreditar que ela se constitui como unidade capaz de articular relações de adequação entre o *seu* desejo e um objeto, ou entre o *seu* fim e um meio supostamente capaz de satisfazê-lo. No entanto, essa “casuística da vantagem” (A, §129, KSA 3), que se crê capaz de calcular não só as coisas do mundo, mas o homem em si, esconde um processo que possui, em grande parte, uma origem fisiológica obscura, impondo um limite para a consciência representá-lo, como Nietzsche descreve no §129, de *Aurora*:

Antes de um ato, apresentam-se à nossa consciência reflexiva, uma após a outra, as *consequências* de diferentes atos que acreditamos poder realizar, e nós comparamos estas consequências. Cremos que nos decidimos por um ato, ao constatar que suas consequências serão predominantemente favoráveis (...) temos, de fato, em nossa *imagem das consequências* de determinada ação, um *motivo* para realizar precisamente esta ação – sim, um *motivo*! Mas, no instante em que afinal agimos, com frequência somos condicionados por um gênero de motivos diverso (...) Intervém (*wirkt*) aí o jogo habitual de nossas forças, ou um pequeno empurrão de alguém que tememos, veneramos ou amamos, ou a comodidade que prefere fazer o que está à mão, ou uma excitação de fantasia, provocada no instante (*Augenblick*) decisivo por um acontecimento qualquer, intervém algo corporal, que surge de modo inteiramente imprevisível, intervém o humor, intervém a irrupção de algum afeto casualmente pronto a irromper: em suma, intervém motivos que em parte não conhecemos, em parte conhecemos muito mal, e que *nunca* podemos calcular antes nas suas relações mútuas. É *provável* que também entre eles ocorra uma luta, um empurrar e afastar, um subir e abaixar de pesos – e tal seria propriamente a “luta dos motivos”: – algo para nós completamente invisível e inconsciente. (A, §129, KSA 3)

A “casuística da vantagem” revela como a experiência apreendida pela “consciência reflexiva”, que ocorre na ilusão do encontro ideal entre sujeito e objeto, é antes o efeito de um valor dado pelo corpo após uma “luta dos motivos”, inconsciente e inacessível, em sua totalidade, à consciência.<sup>69</sup> As ações humanas encontram seu

---

<sup>69</sup> O §129 (além do §119), de *Aurora*, é mencionado por Wolfgang Müller-Lauter (1978, p. 195) para argumentar que a leitura de *A luta entre as partes do organismo* (*Der Kampf der Theile im Organismus*), de Wilhelm Roux, publicado em 1881 e lido por Nietzsche no mesmo ano, foi fundamental para Nietzsche sair de um ceticismo de juventude em relação às ciências para descobrir que “a luta está em todos os lugares” (p. 196), tornando a ciência uma aliada de um modelo que Nietzsche posteriormente adotaria, o do conceito de vontade de poder como multiplicidade de impulsos em luta constante. A interpretação de

“motivo” – ou vários “motivos” – em conexões “bem-sucedidas” (*gelingt*) que se dão se modo “completamente invisível e inconsciente”, por estímulos que criam a relação do corpo com o mundo, estando, portanto, para além da capacidade de consciência de identificar, no corpo, o motivo segundo o qual certo indivíduo age de um jeito e não de outro. O cálculo pretensioso da consciência que pensa que decide por ação em vez de outra, tendo como alvo um objetivo preciso, que sempre identifica a ação mais vantajosa para o sujeito, é antes resultado de um erro do qual os homens não podem se esquivar, pois, como visto, esse erro torna possível a constituição dos signos e da própria consciência reflexiva; é um erro necessário, produzido pelo corpo em sua constituição fisiológica e, portanto, pulsional.

---

Müller-Lauter foi essencial para que pesquisadores perdessem o receio de abordar as leituras biológicas de Nietzsche, mostrando que, pelo caminho dos fragmentos póstumos, é possível reconstruir, com rigor necessário, os percursos que levaram Nietzsche a adotar certa estratégia em sua filosofia, iluminando o protagonismo que a ciência ocupou na solidificação do seu pensamento de maturidade. No entanto, diante do atual estado da *Nietzsche-Forschung*, muitas de suas conclusões nesse texto merecem uma mediação. A teoria de Roux, de fato, oferece a Nietzsche a confirmação de que a luta pela vida não é apenas externa, mas também ocorre internamente, dispondo o corpo a um constante movimento e posterior adaptação. Parece-nos, porém, que o pensamento essencialmente teleológico de Roux é estranho aos próprios esforços de Nietzsche de criticar a teleologia de forma geral, ainda mais se considerarmos sua crítica às “condições de existência” de Schopenhauer (e, indiretamente, de Cuvier), assim como a teoria do desenvolvimento de Spencer. Roux foi aluno do cientista alemão Ernst Haeckel e precursor da embriologia experimental, levando o espírito da pesquisa do “desenvolvimento” do organismo de Haeckel para o campo da embriologia. Em *A luta entre as partes do organismo*, ele apresenta sua tese da morfologia da adaptação funcional e sua possível explicação mecanicista ao público: *grosso modo*, em um primeiro momento embrionário, o organismo operaria apenas mecanicamente, sem que nenhum órgão ainda esteja em suas funções plenas; posteriormente, já maduro, o meio ambiente em que o ser vivo se encontra passaria a ser um fator capaz de modificar as funções do corpo, e a fisiologia atuaria modificando as formas para que se adequassem, após uma luta entre as partes, às novas funções, que, por sua vez, teriam capacidade de serem transmitidas hereditariamente, em uma espécie de neolamarckismo considerado à luz do conceito darwinismo de “luta” (Sobre a “morfologia causal” de Roux, cf. Russell, 1916, p. 316-329). De imediato, um problema aparece: a teoria de Roux relaciona diretamente morfologia e fisiologia, forma e função, associando a disposição da célula ou do órgão às eventuais mudanças funcionais – essa tese de Roux encontraria oposição em textos capitais, em que Nietzsche critica explicitamente interpretações a partir de funções, como o §12, da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* – ainda que certa concepção de luta por dominação esteja pressuposta no texto. Apesar de Müller-Lauter notar que, a partir de Roux, “Nietzsche coloca em jogo a dinâmica interna do orgânico: ‘O próprio indivíduo como luta das partes (por comida, espaço etc.): seu desenvolvimento ligado à vitória, domínio de outras partes individualização, à atrofia, à ‘organização’ de outras partes” (FP 1886: 7[25], KSA 12) (p. 192), essa conclusão, porém, deve ser sempre contextualizada à crítica radical à teleologia a que Nietzsche se propõe, e isso inclui teleologias que relacionam diretamente forma e função por meio do conceito de *Zweckmäßigkeit*, como é o caso de Roux. Especificamente quanto à *Aurora*, Müller-Lauter argumenta que o problema da “imagem” e da “figuratividade” encontra fundamento em Roux (p. 197), o que, como mostramos, não corresponde com as anotações preparatórias, já que a questão já estava desenvolvida nas anotações de 1880, portanto, antes da leitura de Roux (ainda que sua teoria, aos olhos de Nietzsche, Roux confirme sua hipótese sobre a constituição figurativa da consciência). Além disso, apesar de Nietzsche mencionar uma “luta dos motivos” no §129, parece-nos que a teoria de Roux não é o que essencialmente está em questão no parágrafo, uma vez que, nesse texto, Nietzsche dispõe-se a propor uma alternativa à teoria do caráter e do motivo de Schopenhauer, e, para tanto, também recorre a conceitos de outros autores já mencionados, como Baumann. A interpretação de Müller-Lauter, porém, merece um aprofundamento à luz de questões expostas nesta tese, e pretendemos tratá-la em outra oportunidade.



No entanto, essa é uma das tarefas que Nietzsche põe à filosofia, tornar os limites que cercam o conhecimento de si, no sentido tradicional de conhecimento, uma questão a ser explorada: “despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois bem! Dá-se o mesmo com o mundo interior! As ações morais são, na verdade, ‘algo diferente’ – mais não podemos dizer” (A, §116, KSA 3). Em outros termos, se, após Kant, a relação do sujeito com o mundo dependeu de uma crítica que dividiu os objetos em fenômenos e coisas-em-si para que o pensamento não incorresse em ilusões criadas pela própria razão, os mesmos esforços essencialmente críticos devem ser projetados para o “mundo interior”. Tendo como referência necessária certo material que alcança a consciência, é preciso interpretar o “mundo interior” e o modo como se formam os sentimentos, as relações com outros homens, e as regras morais que as regulam. No entanto, é preciso sublinhar, que, diferentemente de Kant,<sup>70</sup> para Nietzsche, as representações, mesmo aquelas originadas da relação com o exterior, não possuem *neutralidade*, ou seja, essas representações devem ser tomadas como criações de um corpo que valora, ou seja, um corpo que julga pulsionalmente. A constituição das “imagens” de causas e efeitos não é neutra, pois direcionam essas imagens a um sentido que cumpre uma função que deve ser *interpretada*. Assim, apesar da condição que determina que essas representações estão sempre erradas, pois não representam o mundo “interior” e “exterior” como eles são (A, §117, KSA 3), a atividade de perceber e nomear um conjunto uniforme de representações é um meio de se atribuir propriedades ao mundo exterior, atividade cuja existência é capaz de revelar certo sentido dos impulsos que tornaram esse ato possível. Retoma-se aqui o problema não apenas da compaixão, mas dos sentimentos morais em geral: a linguagem leva ao erro quando desloca para o “eu” uma gênese – ou mesmo sua condição de possibilidade – capaz de identificar e diferenciar as sensações corporais “internas”: a experiência acontece ainda em estados sem consciência, em que não se percebe a diferença ou quando nem há sentido em se falar em diferença que pode ser objeto de uma análise.

Por fim, resta-nos abordar a segunda razão para a constituição dos preconceitos morais, a formação das “regularidades”, individuais e sociais, e o modo como elas são um efeito dos impulsos, conduzindo os seres humanos a acreditarem com maior força no

---

<sup>70</sup> Ansel-Pearson (2011, p. 184) compara Kant e Nietzsche pela perspectiva dos limites epistemológicos impostos ao conhecimento sobre a moral e à busca pela causalidade das ações: no caso de Kant, esse limite estaria no fulcro da divisão entre razão teórica e prática. Esse ponto de comparação parece-nos pertinente, ainda que por tenham fundamentos absolutamente distintos.

saber e no poder das representações que ele crê que são constituídas por um sujeito que se constitui em unidade consigo mesmo. Esse será o tema do próximo item. Como Nietzsche expressa no §127 de *Aurora*, em uma reflexão que remete ao ceticismo salutar que nasce da obra, não há nada que garanta que ações tenham um fim que esteja dado ou que seja expressamente visível; o que ocorre é que, por serem corriqueiras ou cotidianas, certas atitudes refletem a ilusão de que seu objetivo ou sua causa são evidentes e dados de antemão pela cognição, ou de que podem ser identificados em processos fisiológicos que parecem ser evidentes em relação aos fins criados por eles, como, por exemplo, no caso da sensação de fome e a imagem que a acompanha de um alimento desejado. Todas as “soluções” propostas pelo corpo para satisfazer alguma necessidade ou carência são um produto do hábito, não existindo qualquer relação “original” ou “natural” que justifique certo desejo. É por causa desse mecanismo que as condutas do dia a dia, as mais corriqueiras e habituais, tornam-se, ilusoriamente, certezas evidentes e são, ironicamente, as *menos* compreendidas,<sup>71</sup> pois, em geral, os seres humanos concluem, de forma apressada, que os fins indicados pelo corpo são identificáveis e irão satisfazê-lo, seja para escapar da dor ou para buscar prazer, pelo bem-estar ou mal-estar de si ou alheio. Não à toa, Nietzsche encerra o §127, de forma bem-humorada, sugerindo como curiosa lição para os filósofos uma tarefa bastante simples, a ideia de que “os maiores problemas se acham na rua”.

### 2.3. Hábito e as inversões dos impulsos sociais

Assim, nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas *não* que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. — Também nego a imoralidade: *não* que inúmeras pessoas *sintam-se* imorais, mas que haja razão *verdadeira* para assim sentir-se. Não nego, como é evidente — a menos que eu seja um tolo —, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas ações consideradas morais devem ser praticadas e promovidas — mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora*. Temos que aprender a *pensar de outra forma* (*umzulernen*) — para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma* (*umzufühlen*)” (A, §103, KSA 3).

A última frase do parágrafo acima, que, na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, apresenta algumas mudanças (“Temos de *aprender a desaprender*, – para afinal,

---

<sup>71</sup> Nietzsche recorre a argumento semelhante no §354, do Livro V de *A gaia ciência*. Cf. cap. 3.

talvez muito mais tarde, alcançar ainda mais: *mudar de sentir*”),<sup>72</sup> revela uma dificuldade inerente à interpretação da astúcia presente no texto de Nietzsche, que não se resolve confortavelmente nas opções de tradução possíveis. Na nota de rodapé de sua tradução do §103, de *Aurora*, Torres Filho observa como a escolha dos termos “*umlernen*” e “*umfühlen*” conecta-se com o centro da revolução no pensamento que Nietzsche propõe no livro:

*umlernen*, que se traduz convencionalmente por “mudar de método ou de orientação”, significa propriamente o ato de desaprender e aprender diferentemente (ou seja: reaprender pela base ou inverter o aprendido). A analogia transporia, para o plano do sentir (*fühlen*), o mesmo processo, como decorrência da mudança do pensar (Torres Filho, in: Nietzsche, 1973, p. 173).

O cuidado com que Nietzsche trabalha a escolha de seu vocabulário e, assim, filosofa com as palavras, encontra-se bem exemplificado aqui: o prefixo “*um*”, no alemão, denota o movimento circular, de retorno, mudança ou inversão, e certo modo de sentir pode ser invertido e modificado pelo *umlernen*, pelo “desaprender” ou “mudar como se aprende”.<sup>73</sup> Trata-se de uma escolha que indica um dos pilares de seu pensamento interpretativo: o giro ou a inversão de sentido da linguagem é uma das estratégias que Nietzsche encontra para não somente interpretar o papel da consciência na economia dos impulsos, mas também “implodir” certo sentido já estabelecido pelas relações sociais e pela moralidade que nasce daí, fazendo emergir as origens históricas de um juízo sobre o bem e o mal que satisfazem certo impulso que comanda e que obedece sob o ponto de vista da fisiologia e a reorganização de sua economia pelas regras morais.

---

<sup>72</sup> É a partir do §103 de *Aurora* que Hans Wolff sugere uma diferença importante entre *Humano, demasiado humano* e *Aurora*. Neste último, Nietzsche “não está preocupado em desmascarar os denominados motivos morais, mas em desmascarar juízos e leis morais, objetivo com o qual, como ele indiretamente admite no §103, ele começa a se afastar do método de Rée e sua moral estrita”. (Wolff, 1956, *apud*, Brusotti, 1997, p. 242.) A menção ao nome de La Rochefoucauld no §103, como autor que ainda busca os motivos das ações, seria uma menção à filosofia de Rée e à química das sensações, método utilizado por Nietzsche em *Humano, do demasiado humano* (por exemplo, em HH, §36). Brusotti não concorda integralmente com Wolff, pois, já em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche questiona a pretensão de verdade dos juízos ao buscar a origem histórica da moral (Brusotti, p. 242). De fato, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche já delinea suas pretensões de investigar a história da moral a partir das origens fisiológicas do pensamento metafísico, porém, o modelo de corpo adotado por ele ainda pressupõe o plano linear de sensações divididas entre dor e prazer, primado fisiológico que estaria no fundo da vantagem trazida pela metafísica, que auxiliaria na conservação de si. Apesar do uso da fisiologia e da biologia para criticar a metafísica, esse modelo ainda apresenta fundamentos teleológicos por pressupor que o indivíduo foge da dor e busca o prazer. Esse pressuposto não aparece mais em *Aurora*, como buscamos mostrar. Nesse caso, Nietzsche busca criticar a metafísica da Vontade de Schopenhauer, e, para pensar uma alternativa à explicação metafísica de que as ações ocorrem por motivos, os juízos são errados por se originarem em uma unidade ilusória do eu, construída pela contingência e variedade de impulsos.

<sup>73</sup> Nietzsche usa abundantemente palavras com o prefixo “*um*” em sua obra. A questão da inversão como central para o método genealógico será abordada principalmente no capítulo 6.

Neste item, abordaremos o “*lernen*”, a aprendizagem e os hábitos que dela se originam, destacando como tal questão está conectada com a necessidade do erro nas representações (a negação da “razão verdadeira” da imoralidade), como presente em seus escritos do início da década de 80. A nosso ver, Nietzsche ainda é pouco compreendido como um pensador do hábito, apesar de ser uma noção estrutural em seu pensamento, permanecendo presente em textos centrais na obra posterior, como, por exemplo, no §17 de *Além de bem e mal* (os “hábitos gramaticais” que alimentam a ilusão do “eu penso”) e o §355, do V Livro de *A gaia ciência* (“O familiar [*bekannt*] é o habitual [*Gewohnte*], e o habitual é o mais difícil de “conhecer” [*erkennen*]”), entre outros exemplos. Em geral, os comentadores são preferenciais para o conceito de cultura (*Kultur*),<sup>74</sup> ignorando que, a nosso ver, para Nietzsche a formação da cultura confunde-se com o hábito, que a precede. Muitas das posições metodológicas apresentadas em *Além de bem e mal* e *Para uma genealogia da moral* encontram-se, a nosso ver, já bem solidificadas em *Aurora*, entre elas, o da repetição, do exercício e do hábito como resultado de ajustes fisiológicos dos impulsos e de seus efeitos na formação da moralidade. Tem-se na complexidade desses conceitos o nó que liga o homem como ser vivo e sua singularidade inconsciente, seus estímulos, valorações, conexões e memórias próprias a cada um, à construção da ilusão de sua consciência como uma forma do comum, tornando possível o vínculo e a referência mútua que ocorre entre a singularidade pulsional e seu vínculo com a construção do laço social. Além disso, a importância que Nietzsche confere ao processo de engessamento dos costumes (e à dificuldade de “desaprendê-los”), pode fornecer pistas para desvendar alguns de seus textos de maturidade que abordam a questão do cultivo (*Züchtung*)<sup>75</sup> e de sua filosofia da transvaloração dos valores visando a transformação da cultura.

Entre “*umlernen*” e “*umfühlen*” existe uma analogia entre, de um lado, a busca de certa regularidade que permeia o *lernen*, primitiva no organismo, que nunca deixa de

---

<sup>74</sup> Por exemplo, Stegmaier indica definição semelhante para “cultura” ao comentar que se trata de um conceito que, desde as *Extemporâneas* (ele menciona particularmente a segunda), está vinculado a um produto da sociedade, pensando-a a partir do que se torna “evidente (*selbstverständlich*)” (2004, p. 149), isto é, aquilo que ocorre instantaneamente e já não precisa de ser pensado, racionalizado ou refletido, mas que foi adquirido, interiorizado, incorporado. No entanto, comentadores ainda pouco abordaram como esse processo de automatização é um efeito do hábito, fonte de sua plasticidade e também do espaço aberto para que as sociedades possam, de alguma forma, *criar* uma cultura.

<sup>75</sup> No §113, de *Aurora*, Nietzsche faz uso da expressão “disciplina (*Zucht*) e hábito” para explicar a força da crença na objetividade dos juízos, um produto do exercício dos hábitos. Nota-se que, em *Além de bem e mal*, Nietzsche utiliza expressão semelhante, “*Zucht und Züchtung*”, como no §203, porém substitui a estabilização do hábito, “*Gewohnheit*”, pela proposta de intervenção experimental do cultivo, “*Züchtung*”, argumentando que apenas a “disciplina e cultivo” dos “novos filósofos” poderia “inverter” (“*umzukehren*”) a crença nos valores “eternos” que levaram à diminuição do homem. Quanto ao problema do cultivo e de suas inversões, cf. o cap. 5.

existir, animando uma tendência do inconsciente singular de cada indivíduo em suas primeiras conexões “bem-sucedidas” de aprendizagem dos movimentos e do automatismo e habitualidade de sua memorização na consciência, e, de outro lado, o que pode haver nisso de realizável no sentido do reconhecimento e das relações sociais, no sentido dos sentimentos morais.<sup>76</sup> É nesse jogo de ajustes e descompassos de impulsos entre *lernen* e *fühlen* que Nietzsche articula não apenas o problema do §103, mas o modo como ele interpreta as origens históricas das organizações humanas, evidenciando a complexidade do processo de estabilização e direcionamento dos impulsos que dão sentido ao corpo e que operam a partir das necessidades pulsionais que rodeiam (o giro e a circularidade do prefixo “*um*”) o homem gramatical. É nesse processo também que o indivíduo, em sua singularidade pulsional, distancia-se de forma irreversível de seus impulsos originários, quando era meramente movimento, pois, ao entrar no mundo da linguagem e vincular, de forma irreversível, sua fisiologia à cultura, o corpo cria juízos errados sobre as coisas e permanece preso nesse descompasso, circulando em torno de um erro necessário que dá a medida da inteligibilidade do conceito de *Trieb* como noção híbrida, que extrai a interpretação dos signos e da cultura pela grade interpretativa da fisiologia. A necessidade de levar em conta os fatos quantitativos da fisiologia na estruturação do seu discurso interpretativo, muito antes de ser uma exigência das ciências naturais com as quais Nietzsche elabora suas hipóteses, foi o resultado de inumeráveis constatações em que os fatos fisiológicos se impunham com tal peso que era impossível deixá-lo de lado: os empréstimos de metáforas tipicamente econômicas com as quais Nietzsche costuma descrever os sintomas e os efeitos da consciência sobre o corpo

---

<sup>76</sup> Assim, um modo de pensar a relação do conjunto de impulsos dos indivíduos com o que o rodeia não se sustenta em um “motivo” como ponto de articulação entre a origem das representações e a relação que o sistema neurológico motor do corpo estabelece com o mundo. É o que se pode extrair, por exemplo, do seguinte fragmento: “Diferença entre *Motive* e *Mechanismus*: o termo ‘motivo’ é enganoso, pois não é o que põe em movimento – quando ele se movimenta (*Bewegung*), também há o movimento do mecanismo” (FP 1880: I [112], KSA 9). O texto refere-se a um processo de aprendizagem primário, cujo sentido advém de certa descoberta acerca da atividade motora e da capacidade de movimento em geral, presente já no início dos primeiros movimentos do corpo, cujos reflexos emergem no pensamento e nos sentimentos morais. Vislumbra-se aqui outro atributo fundamental do *lernen*, disposto em sua relação com o processo de estabelecimento dos costumes, hábitos, e da aprendizagem adquirida pelo convívio humano em geral, originado na sociabilidade: “Aprendemos (*lernen*) sobre hábitos (*Gewohnheiten*) e opiniões de outras pessoas (*Menschen*), não de indivíduos (*Individuen*). Não lidamos com indivíduos mais tarde na vida, ou seja, não nos tratamos como indivíduos” (FP 1880: 2[61], KSA 9). Em outros termos, a aprendizagem dos movimentos e a criação dos signos como “exercício” que fixa movimentos na consciência é o ponto de partida da sociabilidade humana, inserindo o indivíduo, em sua singularidade pulsional, na crença de que todos possuem um mesmo corpo e compartilham os mesmos valores, criando também a ilusão de uma consciência que nasce das práticas comuns entre as “pessoas” (*Menschen*).

desenham uma economia fisiológica que identifica os impulsos sociais que formam a consciência como “supérfluos”, “abundantes”, “excessivos” “vantajosos”, etc..

O tema do inverso e da mudança de significado que altera a “orientação” do pensamento e interpreta de outra forma o que é estabelecido como certo e evidente reaparece de inúmeras maneiras no pensamento de Nietzsche. No caso do §103, é possível extrair desse texto um resumo de uma espécie de projeto filosófico de *Aurora*: a relação entre *lernen* e *fühlen*, entre aprender e sentir, existe e aponta para a anterioridade do *lernen* e para seus efeitos ao longo da passagem do tempo na constituição dos sentimentos estabelecidos pelas relações sociais. O significado de *lernen*, porém, adquire aqui contornos próprios, e não deve ser identificado com o processo de adquirir a capacidade de julgar objetivamente, mas com a estratégia utilizada por Nietzsche para conseguir pensar as condutas a partir de uma crítica à ideia de que as ações humanas são produto de um raciocínio que demonstra e calcula o meio pelo qual o indivíduo irá alcançar determinado fim.

Como os fragmentos preparatórios de *Aurora* e *A gaia ciência* revelam, para elaborar uma alternativa ao modelo da intencionalidade e à relação dualista entre mundo interior e mundo exterior ou entre o desejo identificável e o objeto que irá supostamente satisfazê-lo, Nietzsche testa hipóteses sobre o desenvolvimento da consciência como uma consequência do processo do *lernen* (Nietzsche altera entre *lernen* e *bewegen* [movimentar-se; exercitar-se]), que se dá em movimentos inconscientes e aleatórios do corpo que, em certo momento, conseguem se fixar e aprendem a repetir, resultado de um acerto a partir de tentativas e ajustes mutáveis que se solidificam após a adequação entre um movimento e o alcance de determinado fim que *ilusoriamente* a consciência pensa satisfazer certo impulso do corpo humano; é o que se pode concluir, como visto nos itens anteriores, do uso que Nietzsche faz de noções como “trilho” ou “trajetória” (*Bahn*), referente à aprendizagem de um movimento que adquire capacidade de repetição, como algo “bem-sucedido” ou “exitoso” (*gelingt*), para descrever um processo inconsciente que estabiliza a valoração de um hábito e dá a ilusão de que esse movimento busca sempre um fim que já estava lá antes mesmo dele ser alcançado – o fim (ou o objetivo), pelo contrário, é dado *a posteriori* e memorizado de forma contingente. É a ideia que está presente também em fragmento de 1880 que pode ser considerado como uma preparação ao mencionado §103: “Não apenas temos que aprender de outra forma (*umlernen*), mas também nos habituar de outra forma (*umgewöhnen*) a nossas valorações (*Schätzungen*) – é preciso exercício (*Übung*)!” (FP 1880: 5[34], KSA 9). Nota-se que Nietzsche, nesse

fragmento, utiliza a noção de *hábito* (*umgewöhnen*), e, em *Aurora*, dá preferência ao *sentir* (*umfühlen*), o que sugere certa compatibilidade entre os conceitos, que se referem ao processo de estabilização pulsional da sensibilidade, certa formação do valor da “normalidade” e *neutralização dos sentidos* que será valorada como “saudável” pelo comum em suas inclinações mais recorrentes que se dão por meio de um hábito, do uso repetido de certa conduta que adquire valor moral por meio de sua forte adesão por um grupo humano.<sup>77</sup>

Como vimos, os juízos morais que nascem do hábito e dos “trilhamentos bem-sucedidos” e os signos que os constituem estão sempre *errados* em relação ao mundo real que eles supõem acessar. O que Nietzsche denomina juízo é produto de uma valoração firmada e instituída por uma determinação fisiológica que se organiza em torno de uma conexão inconsciente do corpo e suas criações das ficções do real. Essas ficções, reveladas pelos signos, são transmitidas pela aprendizagem e pela educação ao longo das gerações, formando uma crença compartilhada que, em sua origem, é reflexo da estabilização de um funcionamento da fisiologia do corpo humano:

*Os sentimentos e sua derivação (Abkunft) dos juízos (Urtheilen)*– “Confie no seu sentimento!” – Mas sentimentos não são nada de último, nada de original; por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações, aversões [*Neigungen, Abneigungen*]). A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo – frequentemente errado! – e, de todo modo, não do seu próprio juízo! Confiar no sentimento – isso significa obedecer mais ao avô e aos avós deles do que aos deuses que se acham em nós: nossa razão e nossa experiência.” (A, §35, KSA 3)

Tem-se, portanto, *um algo que valora*, que não se confunde com os “deuses” do “eu” e a pureza da razão e da experiência que nasce de um sujeito que se crê imune à força da tradição histórica da comunidade a qual ele pertence, grupo que lhe transmite, por meio da aprendizagem, o “legado” dos hábitos e do cultivo de seus sentimentos morais. Ou seja, a atividade de valoração inconscientemente determina os sentimentos e suas inclinações ou aversões, modos de sentir dor e prazer e as ordens do corpo para comandar e obedecer a certas sensações que são “ensinadas” pelas relações humanas e pela formação de uma *memória*, que adquire a capacidade de repetir os sentimentos dependendo do modo como os corpos constituem seus “trilhamentos”. Nietzsche joga,

---

<sup>77</sup> Poder-se-ia perguntar se não havia no uso de conceitos como hábito, costumes e exercício um empréstimo de ideias lamarckistas no pensamento de Nietzsche, como se houvesse uma relação imediata de demanda entre estrutura e seu meio e a transmissão de caracteres adquiridos nesse processo. Afastamos essa ideia, pois, como bem expresso em textos como o §33 de *Aurora*, quando se trata da consciência, o que é “hereditário” no homem é a “inversão do intelecto humano”, ou seja, o modo de satisfação do impulso social que dá suporte fisiológico para que esse intelecto opere.

então, com a noção de juízo, em alemão, *Urteil*, e preconceito, *Vorurteil*, revelando que toda crença no poder de julgar dos “deuses” razão e experiência é fruto de um equívoco advindo da ignorância quanto ao modo como opera a fisiologia do corpo e seus impulsos, pois o juízo apenas carrega, em seu conteúdo, um erro decorrente da capacidade do impulso inconsciente de estabilizar os movimentos do corpo e repetir certa valoração que se origina a ilusão do “eu” em torno do qual os juízos são produzidos. No entanto, como já visto, essa estabilidade é mutável e seus fins são apenas criações do corpo, fixadas em certo momento e criando a *ficção* da necessidade teleológica e da carência de certos fins que se repetem ao longo da vida.

O problema do erro no início da década de 80 apresenta-se, então, como porta de entrada para uma das questões centrais da filosofia de Nietzsche: trabalhar com as origens fisiológicas dos costumes e regras morais exige que o filósofo dos valores desfaça o laço que antes unia as fontes da moralidade à pureza dos “deuses” da razão e da experiência, mostrando que “são os *erros*, fundamento de todo juízo moral, que impelem os indivíduos e suas ações morais” (A, §103, KSA 3). Com efeito, cabe ao filósofo encontrar alternativa de expor o problema estrategicamente, sem recorrer aos subterfúgios de conceitos não-históricos e, ainda assim, tornar-se capaz de acessar saberes que a demonstração não alcança, investigando o inconsciente por meio dos efeitos de valorações que encontram uma *vantagem* em conformar-se a certa moral, sustentando e justificando, sob o ponto de vista pulsional, a existência e a *capacidade de permanência do erro* que surge da crença na motivação demonstrável e racional das ações. E de onde surge, então, a força da herança da permanência do erro?

Antes de aventarmos uma resposta, é preciso sublinhar que Nietzsche não pretende superar o erro e encontrar uma suposta verdade: seu pensamento é rigoroso em manter-se coerente em sua posição de que toda construção de signos depende do erro para vir à tona, e que qualquer mudança, qualquer objetivo de “aprender de outra forma” (*umlernen*) não visa superar a estrutura que dá origem ao erro, mas ao fato de se tornar consciente dele e, assim, ter uma experiência em relação a si e ao mundo sem as ilusões e seus consequentes sofrimentos produzidos por esse erro: “Uma vez que a moralidade é uma soma de preconceitos, ela pode ser suprimida (*aufgehoben*) por meio (*durch*) de um preconceito” (FP 1880: 4[168], KSA 9). Essa supressão dependeria de certa mudança na aprender (*lernen*), que se refletiria em uma mudança no modo do corpo valorar – ou seja, uma mudança nas relações que o corpo trava consigo mesmo na relação com as coisas que lhe afetam; para tanto, é preciso testar e aguardar o modo como o corpo reage às



mudanças no hábito, pois os efeitos dos exercícios e de novos movimentos nas valorações encontra-se no campo da contingência:

Nossa tarefa é cultivar (*pflanzen*) a sensação certa (*richtige Empfindung*), ou seja, que corresponda às coisas verdadeiras e aos juízos certos. Isso não se denomina restaurar (*wiederherstellen*): pois eles nunca existiram. Não se deixe enganar pelas palavras “sensação natural ou real”! Isso significa “popular”, “antigo”, “comum” – não tem ligação com a verdade. Somente fundamentadas (*auf der Grundlage*) em sentimentos *corretos* os homens podem se entender (*verstehen*) a longo prazo e em todas as distâncias. Isso requer *novas* valorações (*Werthschätzungen*). Primeiro uma crítica e remoção do que é antigo. Isso que há para ser *desaprendido* (*Verlernende*) é agora a próxima matéria do [nosso] trabalho (*die nächste Masse die Arbeit giebt*) (FP 1880 5[25], KSA 9).

Nietzsche relaciona o “antigo” e o “popular” (o que remete, por sua vez, ao que Nietzsche afirma no §35 mencionado acima, em que relaciona a crença nos sentimento ao “obedecer mais ao avô e aos avós deles”) à fixidez do poder da crença em certa realidade e às sensações estabilizadas que tornam essa crença possível: qualquer mudança nos sentimentos dependeria de “novas valorações”, que apenas poderiam ser experimentadas com mudanças nos hábitos e costumes, em um novo “cultivo” do corpo, capaz de modificar sua maneira de sentir – porém, não se trata de algo simples e Nietzsche não despreza os riscos e dificuldades dessa ideia. A aprendizagem, ou seja, o modo como o corpo adquire, pela experiência, uma capacidade de associar ficcionalmente meios e fins e assim se orientar sentimentalmente em relação ao que ele identifica como um objeto que lhe afeta, conecta-se a um mecanismo que não é consciente, mas que se estrutura a partir da aleatoriedade dos movimentos dos seres vivos que ocorrem sem uma finalidade pré-estabelecida: “Postulado (*Grundsatz*): na história do homem não há fins, não há uma linha secreta e racional, não há instinto (*Instinkt*); apenas acasos (*Zufall*), acasos e acasos – alguns oportunos (*günstige*)” (FP 1880: 1 [63], KSA 9). A força da permanência dessa oportunidade ou vantagem é revelada ao observador pela experiência da “repetição”:

Poucas **ações** ocorrem conforme a um fim (*Zweck*), a maioria são apenas **atividades** (*Thätigkeiten*), movimentos (*Bewegungen*) nos quais uma força é descarregada.<sup>78</sup> Os resultados que surgem no final do seu trilho (*Bahn*)

---

<sup>78</sup> Já mencionamos como as teses de Robert Mayer e de Julius Baumann foram incorporadas ao pensamento de Nietzsche, levando-o a pensar o funcionamento do corpo pelo desencadeamento ou liberação de força e por ações involuntárias. O hábito, portanto, tem uma base corporal, e não apenas mental. Nisso encontra-se elemento importante: sua variação ocorre de indivíduo para indivíduo, pois dependem das exigências de cada situação. O “mecanismo” não é algo revelado pelo puramente psíquico, com suas representações, suas articulações e concatenações de sentido, sua intencionalidade e a conseqüente possibilidade de uma leitura e uma decifração desse mesmo sentido – aqui teríamos um Nietzsche não muito diferente de uma tradição

remetem-nos ao pensamento de causa e efeito quando suas repetições (*Wiederholen*) são frequentes e criamos voluntariamente uma representação e sua valoração. Ao assim agirmos [conforme o trilho], o mecanismo involuntariamente entra em movimento, e, a esse resultado (*Resultat*), correspondemos nossa vontade (FP 1880: 1 [127], KSA 9, grifos do autor).

Ao alcançar uma regularidade bem-sucedida (dada pelo “trilho” de conexões aprendidas após a estabilização dos movimentos pela capacidade de repetição), essa ação é transmitida pelas relações humanas, pelo hábito e pelos sentimentos que nascem dele, criando as sensações e seus sentidos que dão a ilusão da formação do “eu”, que orientam a relação do homem com os objetos a partir de uma ilusão que ele forma consigo mesmo, com seu próprio corpo e sua consciência. Em outros termos, a consciência do “eu”, pensada por certa tradição filosófica como algo “interior”, não é dada por um “exterior”, mas pela relação do vivo com seus “trilhamentos bem-sucedidos”, que relacionam certo movimento às sensações advindas de uma experiência que não se pauta pela divisão exterior e interior, mas pela aleatoriedade dos movimentos do corpo, seu ponto de fixação em algum momento e a aprendizagem inconsciente dessa fixação que cria os meios e fins habituais, de modo que as fronteiras do dualismo metafísico, que antes separava rigorosamente sujeito-objeto, torna-se nebulosa pelo ponto de vista de um processo de repetição de movimentos e ajustes dos meios de satisfação do corpo pela aprendizagem que dão a ilusão do sentido rígido da consciência e de um “fora”.

Sob o ponto de vista da construção dos costumes por meio da repetição de práticas sociais e de sua transmissão, a consciência e suas representações devem ser consideradas um produto de uma moral, de um comandar e obedecer que, de algum modo, satisfaz, ou seja, acalma e neutraliza os sentidos e as demandas fisiológicas, que se comprazem após adquirirem as ilusões de certeza que nascem com a força do hábito: no caso da aprendizagem da moralidade, trata-se de um satisfazer-se com um *algo* que existe como uma necessidade do *corpo que demanda* pelo reconhecimento do outro como um igual ao corpo daquele que aprende a se identificar com o outro. Como exposto no §33 de *Aurora*,

---

cartesiana, por exemplo, pois sua forma ou suas relações formais seriam muito semelhantes à de uma “natureza essencial” à forma de vida humana. O “eu” e a unidade da ilusão que o constitui é uma hipótese extraída da constatação do hábito, ou seja, de certa uniformidade da experiência dos impulsos que se formam a partir de certo sentido de uma satisfação fisiológica. Portanto, não se trata de um hábito que revela uma associação realizada por uma faculdade mental, mas de certa satisfação do corpo que se dá de forma obscura e que sustenta o “eu” e suas produções, como a moralidade, o direito, a ciência, enfim, todo tipo de relação social que, em alguma medida, satisfaz esse “eu” e circunscreve a história da cultura, relacionando-a à fisiologia que a torna possível: “197. Deixar acontecer um mal que se pode evitar é quase fazê-lo, por isso resgatamos a criança que está brincando em direção a um poço aberto, tiramos do caminho a pedra que caiu em um caminho escorregadio ou arrumamos uma cadeira que ameaça cair – não por pena, mas porque tomamos cuidado para não fazer mal. Nós nos acostumamos com isso; quaisquer que sejam os motivos desse hábito, agora agimos por hábito e não mais por esses motivos.” (FP 1880: 3[126], KSA 9).

o que é “hereditário” no homem não são os conteúdos dos sentimentos que nascem das trocas humanas, mas a carência pela relação com o outro e sua demanda pelo reconhecimento que constitui sua consciência, dada pela “inversão (*Verkehrtheit*) do intelecto (*Intellect*) humano”: o texto, que, em uma leitura superficial, parece apenas oferecer uma defesa ingênua do conhecimento científico diante do erro da superstição, deve ser interpretado considerando o contexto de *Aurora*, o erro intrínseco aos juízos e a crítica de Nietzsche ao princípio de causalidade e às consequências extraídas da crença na ficção do princípio de identidade. É dessa maneira que Nietzsche oferece uma leitura sobre como a moralidade atuou remanejando os modos como o corpo busca satisfação e sobre como um processo ancestral, próprio das características da espécie, está presente na complexidade da fisiologia do corpo humano, dando-lhe uma espécie de novos modos de significação e de satisfação. A hereditariedade da consciência é a característica fisiológica da espécie que afasta o homem de seu “prazer com a efetividade” (*Lust am Wirklichen*) – algo que poderíamos associar a um instinto, sua “verdadeira causa natural”, ou seja, com impulsos dos seres vivos que não sofreram uma perturbação na realização de sua finalidade por meio de um processo de domesticação, que transforma as finalidades “naturais” ao submeter o corpo à vontade de um *outro* que “preenche” as demandas da consciência ao lhe ensinar uma linguagem e seus símbolos:

– Esses acasos ruins que atingem uma comunidade (*Gemeinde*) – súbita tempestade, seca ou epidemia – levam todos os seus membros a suspeitar que foram cometidas infrações ao costume (*Sitte*) (...) Esse gênero de suspeita e reflexão evita justamente a sondagem das verdadeiras causas naturais, tomando a causa demoníaca por pressuposto. Eis uma fonte da hereditária inversão do intelecto humano: e a outra fonte vizinha, ao conceder-lhe, igualmente por princípio, bem menor atenção às verdadeiras consequências naturais de uma ação do que às sobrenaturais (as chamadas punições e graças da divindade). Prescrevem-se (*Vorgeschrieben*), por exemplo, determinados banhos em determinados momentos; o indivíduo não se banha para ficar limpo, mas porque está prescrito. (...) Oprimido (*Unter dem Drucke*) por um supersticioso temor, desconfia que essa lavagem da impureza tenha uma importância maior, atribui-lhe um segundo e terceiros significados, estraga seu próprio sentido (*Sinn*) e gosto pelo que é real (*Lust am Wirklichen*)<sup>79</sup>, terminando por considerá-lo valioso *apenas na medida em que pode ser símbolo* (*Symbol*). Sob o jugo da moralidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*), portanto, o homem despreza primeiramente as causas, em segundo lugar, as consequências, em terceiro, a realidade, e tece com todos os seus sentimentos superiores (de reverência, de elevação, de orgulho, de gratidão, de amor) um *mundo imaginário*: o chamado mundo superior (A, §33, KSA 3).

---

<sup>79</sup> Paulo César de Souza traduz “*Lust am Wirklichen*” por “gosto pelo que é real”. No entanto, a ideia de “gosto” sugere um processo de refinamento, justamente o oposto do sentido indicado pelo texto de Nietzsche, que relaciona a sensação de “*Lust*” à relação do ser vivo com as coisas sem a mediação da consciência moral. Por isso acreditamos que seria mais oportuna a tradução por “prazer pela efetividade”, conceito identificado à atuação imediata de uma ação.

Esse texto complexo, de difícil interpretação, no contexto de nossa discussão, sugere questões importantes, atreladas à “hereditária inversão do intelecto humano”. Parece-nos que a chave da interpretação desse problema no texto mencionado está no conceito de “símbolo”, ou seja, na capacidade de atribuição a “imagens” dos fenômenos naturais virtudes simbólicas, referentes à criação de uma linguagem que, ao representar uma vontade, como, por exemplo, um “castigo” de um deus, cria um significado e duplica as coisas do mundo em um circuito de referências que torna possível a expressão das regras morais por meio de uma ordem de signos que substitui um fenômeno natural, que passa a representar essa vontade. No exemplo dado por Nietzsche, uma tempestade deixa de ser vista como uma mera chuva torrencial e é interpretada por um grupo humano como um instrumento de castigo, fruto da vontade de um deus a uma população pega desprevenida pelo evento, adicionando um “segundo e terceiro significado (*Bedeutung*)” aos fenômenos. Da absoluta ausência de significado do fenômeno sem uma referência que o substitui ao advento da consciência e sua capacidade de criar significações e, assim, moralizar o mundo, o fenômeno natural passa a ser o produto por uma vontade, por uma intenção de punição. A origem genealógica do pensamento intencional, portanto, é exposta como uma hipótese quanto aos primórdios da consciência na espécie humana, acontecimento que, se pensado a partir de seus efeitos sobre a cultura, torna possível uma história da consciência. A genealogia da consciência também indica uma possível fonte do modo de atuação do intelecto que explica a força da permanência de sua hereditariedade e a força da vantagem de certos trilhamentos e valorações habituais: a capacidade de oferecer sentidos simbólicos ao mundo natural é o mais antigo sintoma da consciência, um resquício de um tempo perdido que sugere como a consciência tornou-se uma característica da espécie humana ao ser integrada à dinâmica dos impulsos do corpo a partir da contingência de uma variedade hereditária. Além disso, por meio da linguagem, a consciência une fisiologicamente o indivíduo à sua comunidade, adequando-o às ilusões e aos destinos dos valores criados por um sentido comum. Como o sentido do intelecto é sempre dado pelo grupo, ou seja, pelos juízos morais de uma comunidade (“*Gemeinde*”, sublinhando como o sentido do *comum* aí se forma), que determinam como os indivíduos devem agir, toda fisiologia do corpo adquire uma nova “camada” de significado que está além dos meros instintos unívocos de um animal sem linguagem, pois os modos de satisfação do corpo humano nunca serão dados pela natureza “real” e puramente instintiva, mas por uma espécie de *excesso*, um *outro* comunitário

(que necessariamente é *mais de um* indivíduo) que lhe dará um sentido a partir da estabilização do significado dos signos de certa linguagem, daí o caráter de sua inversão em relação ao mundo “natural” e pré-simbólico.

Além disso, a origem do simbólico nasce com a criação das leis que regulam o permitido e o proibido em uma comunidade, explicando também a fonte da crença em uma ficção como a intencionalidade das ações, que adquire força com o advento das religiões (e que adquire força excepcional com as religiões monoteístas) e as práticas de identificação de uma atuação intencional dos deuses, capaz de fazer surgir o conceito de vontade (o deus que castiga a comunidade com a tempestade), responsabilidade, culpa, etc. Assim, um indivíduo moralizado não crê que seu semelhante aja de modo instintivo, sob o motor de sua “primeira natureza”, mas pressupõe que ele é sujeito de suas ações (ou um instrumento de uma vontade divina), baseando-se em uma ficção de um “eu” que, em suas origens fisiológicas, é fruto do grupo. Nietzsche sugere que a origem dessa crença remonta, justamente, aos resíduos simbólicos da história da consciência (a história do sentimento de poder, como em A, §23), que buscam um significado para além do natural: para os seres humanos, as coisas nunca são simplesmente o que são, mas devem ter um sentido, um algo que *substitui* alguma coisa – é na identificação realizada pelo intelecto e sua formação de um simbólico que se encontra uma “fonte” da linguagem e, conseqüentemente, da consciência, como um duplo significado do mundo que lhe dá sentido. Esse sentido, justamente, *satisfaz* a demanda fisiológica da consciência: se um “povo” transgrediu um costume e “merece” ser punido por uma tempestade, emerge daí uma ordem do mundo dada pela comunidade, alimentando seu sentimento de poder pela ilusão do controle das regras do universo: “Sempre é buscada a culpa quando há um fracasso, pois este traz consigo um mau humor a que se aplica automaticamente um único remédio: uma nova excitação do *sentimento de poder* — e esta se acha na *condenação* do ‘culpado’ (A, §140, KSA 3). É na relação com o outro e com a moralidade que media essa relação que a fisiologia humana realiza alguns de seus impulsos e satisfações, que devem ser interpretados para serem decifrados: o “sentimento de poder”, no contexto dos textos mencionados, é a realização de um impulso fundamentalmente social e ligado à origem da consciência e à inversão ilusória dos símbolos, fonte da crença de que as coisas podem ser substituídas por outras de forma equivalente, como se houvesse, no mundo, uma medida de valor absoluta que contemplaria a igualdade, a equivalência, o equilíbrio, a justiça, entre outros valores morais que regulam os seres humanos.

Nessa “segunda natureza”, que nasce com a moralidade, formam-se as estruturas da consciência: ficções, fantasias, imaginações, superstições, crenças, etc. que dão sentido às ações ao serem transmitidas pelos hábitos e costumes. Ou seja, a consciência, esse “excesso” dado por segundos ou terceiros significados que reorganiza o modo como o corpo cria seus objetos de desejo é, *na forma de sua demanda*, hereditário. Seu conteúdo e seus modos de sentir (*fühlen*), porém, são mutáveis e dados pela criação e aprendizagem dos valores compartilhados por certa comunidade, que fazem o homem esquecer de sua “natureza” em prol das ilusões do “sobrenatural” (que Nietzsche identifica como um produto inato ao símbolo, ou seja, um excesso da própria consciência). Nesse sentido, o mencionado §33 deve ser lido em consonância com o §38:

*Os impulsos transformados (umgestaltet) pelos juízos morais – O mesmo impulso torna-se (entwickelt sich) o penoso sentimento da covardia, sob efeito da recriminação que os costumes lançaram sobre tal impulso; ou o agradável sentimento da humildade, caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e achado bom. Ou seja: ele é acompanhado de uma boa ou má consciência! Em si, como todo impulso, ele não possui isto nem um caráter e denominação (Namen) moral, nem mesmo uma determinada sensação (Empfindung) concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza (zweite Natur), apenas quando entra em relação com impulsos já balizados de bons e maus, ou é notado (bemerkt) como atributo de seres que já foram moralmente estabelecidos e avaliados (abgeschätzt) pelo povo (A, §38, KSA 3).*

Nietzsche escolhe, no título do referido parágrafo, também utilizar um verbo com o prefixo “um”, *umgestaltet*, sugerindo o poder da moralidade em rearranjar, reorganizar e inverter o meio de satisfação dos impulsos, sua forma de atuação, destacando a capacidade de modificação não só do objeto de satisfação do impulso, mas do *modo* como as demandas do corpo serão supridas. Nesse processo de construção do comum, são desconsideradas muitas das singularidades pulsionais “originais” dos indivíduos, cujos objetivos primeiros e singulares foram desviados no processo de socialização, que os encaminha para uma satisfação dada pelo “comum”. É nesse contexto de uma diferença de satisfação inerente à variedade pulsional dos indivíduos que Nietzsche também pensa as relações de poder que desenham as forças das relações sociais, uma vez que essa diferença pulsional é sublimada pela ilusão da igualdade perante o outro dada pelo processo de moralização do corpo e do desenvolvimento da consciência pelo reconhecimento do outro. No descompasso e diferenças de ajustes possíveis entre supostos dois mundos (fisiológico e moral), que, na verdade, revelam-se como um só, encontra-se uma economia pulsional do inconsciente e de suas formas de manifestação, determinando a teia de relações de uma dinâmica social que adquire certo sentido ao

longo das trocas humanas. O que é estabelecido como regra moral, sem dúvida, não adquire esse estatuto à toa: é por meio de uma (ilusória) *vantagem* que a força da moralidade se impõe ao indivíduo, levando-o a se alinhar com certo grupo e satisfazendo os impulsos de outra forma ao desviá-lo de sua origem perdida, aquela presente no homem como ser vivo pré-social, ou, no registro da retórica da moralidade dos antigos, pré-virtuoso:

*Aos mestres do desinteresse (Selbslosigkeit)– (...) O elogio das virtudes é o elogio de algo privadamente nocivo – de impulsos que destituem o homem do seu nobre amor-próprio e da força para a suprema custódia de si mesmo. – É verdade que, para a educação e para incorporação (Einverleibung) de hábitos virtuosos, enfatiza-se uma série de efeitos da virtude, que fazem parecer irmãs a virtude e a vantagem pessoal (Privat-Vortheil) – e existe realmente essa irmandade! A cega diligência, essa típica virtude de um instrumento, é apresentada como a via para a riqueza e as honras e a mais saudável droga para o tédio e as paixões: mas silencia-se a respeito de seu perigo, de sua suprema periculosidade. **A educação procede quase sempre assim: ela procura encaminhar o indivíduo, por uma série de estímulos e vantagens, para uma maneira de pensar e agir que, quando se torna hábito, impulso e paixão, vigora nele e acima dele, de encontro a sua derradeira vantagem, mas “para o bem de todos”.** Muito frequentemente observo que sim, a cega diligência traz riquezas e honras, mas também priva os órgãos daquela finura que tornaria possível a fruição de riquezas e honras, e noto, igualmente, que esse grande antídoto para o tédio e as paixões torna embotados (*stumpf*) os sentidos e faz o espírito refratário (*widerspänstig*) a estímulos novos (...) Tendo êxito a educação, cada virtude do indivíduo torna-se uma utilidade pública e uma desvantagem particular, conforme o supremo objetivo particular (GC, §21 KSA 3, grifo nosso).*

Percebe-se que Nietzsche trabalha com a hipótese de que a moralidade, o “elogio e a censura” (uma referência ao gênero epidítico da retórica e suas regras para a exposição do discurso adequada à transmissão de um elogio ou de uma censura moral), os costumes e os sentimentos propriamente sociais, são uma espécie de “segunda natureza” ou “cega diligência”, algo como uma camada que alimenta os impulsos de forma diferente daquela pela qual ele se dava antes do homem ter se tornado um ser social, desviando-o de seu “supremo objetivo particular”, ou seja, de sua finalidade que era dada em um corpo não domesticado, que não depende da relação com *mais um* membro da espécie para adquirir um instrumento como a linguagem. Essa camada de significado dada pelo outro é capaz de desviar e direcionar e, dada sua emitente ilusão de vantagem e segurança, endurecer a sensibilidade do indivíduo, enrijecendo seus gostos, e fazendo-o sofrer por se apegar ao sentido do comum que o constituiu, às formas e objetos primeiramente gravados em sua memória e ao conjunto de seus hábitos. Essa espécie de deformação da sensibilidade acaba tornando esse indivíduo um produto excessivamente voltado para as consagrações formais do “bem de todos” e insensível a novos estímulos que poderiam conectá-lo com

sua “vantagem privada”, ou seja, com as inúmeras possibilidades de sensações e valorações de seu corpo em seus impulsos pré-linguísticos. O conceito de impulso, a experiência advinda do hábito (e de sua transgressão) que o identifica e a complexidade da reconstrução de sua história revelam que esse ser humano antigo ainda não desapareceu do corpo, mas está apenas *remoldado e transformado* pela “segunda natureza” que o produz.

É como Nietzsche apresenta essa questão no fragmento 6[80], de 1880 (KSA 9), que esclarece como a ilusão da representação é produto da sociabilidade, concluindo pela distância que todos os seres humanos apresentam em relação à singularidade de sua individualidade, e o modo como essa individualidade precisa ser interpretada para ser acessada. Vejamos como a questão é exposta neste belo e esclarecedor fragmento:

Nossa relação com nós mesmos! *Nada* é dito sobre ser *egoísta*. Todos os nossos impulsos habituais (*gewöhnnten Triebe*), bons e maus, voltam-se contra nós: pensar em nós, as sensações (*Empfinden*) a favor de nós e contra nós, a luta dentro de nós – nunca nos tratamos como indivíduos, mas como dois e como uma maioria; praticamos honestamente (*redlich*) todos os exercícios sociais (*socialen Übungen*) (amizade, vingança, inveja) sobre nós mesmos. O egoísmo ingênuo do animal foi completamente alterado por nosso *treinamento social* (*soziale Einübungen*): não conseguimos mais sentir (*fühlen*) o ego como unidade, *estamos sempre sob uma maioria*. Nós nos clivamos (*zerspalten*) e nos dividimos (*spalten uns*) sempre de novo. Os *impulsos sociais* (*socialeen Triebe*) (como a *inimizade, a inveja, o ódio*) (que pressupõem uma maioria) nos transformaram: nós dispusemos (*ins uns verlegen*) a “sociedade” em nós, nós a reduzimos (*verkleinert*), e retirar-se de si mesmo (*sich auf sich zurückziehen*) não é uma fuga da sociedade, mas, frequentemente, um dolorido *sonho ausente* (*Fortträumen*), uma interpretação (*Ausdeuten*) de nossos processos conforme o esquema de experiências anteriores. Não só Deus, mas todos os seres que reconhecemos (*anerkennen*), que acolhemos em nós, mesmo os sem nomes: somos o cosmos, *tanto quanto o entendemos* (*begriffen*) *ou sonhamos*. As azeitonas e as tempestades tornaram-se parte de nós, assim como a carteira e o jornal. (FP 1880, 6[80], KSA 9).

Observa-se que ideia de aprendizagem se relaciona diretamente com o hábito e com os costumes incorporados (“a carteira e o jornal”, as trocas, os gastos e acúmulos do corpo em sua economia pulsional do cotidiano), enfim, com a construção do que é o bem e o mal, estando vinculada com a história das virtudes e dos discursos que determinam seu significado. O modo como o indivíduo *sente* (*fühlen*), portanto, como reage ao prazer e desprazer, suas inclinações e aversões, não é algo dado de antemão pela hereditariedade, mas depende de uma *soma* de indivíduos, de um conjunto que lhe transmite uma aprendizagem que irá se somar ao costume do grupo. O trabalho de Nietzsche reside em interpretar e, assim, lançar luz a essas relações de modo que o aparato inconsciente do corpo, que deixa pistas e rastros ao criar um sentido do social dado por certa satisfação



fisiológica, apareça sob a forma de uma história-pulsional. No entanto, essa satisfação com a moralidade revela apenas o sentido de uma “segunda natureza”, ou seja, o sentido dado por certa camada que *transforma* historicamente os impulsos e, conseqüentemente, o modo como o corpo opera: o “dolorido sonho ausente” que lança na consciência algumas pistas sobre o indivíduo, deve ser interpretado à luz das “experiências anteriores”, para que, de alguma forma, esse corpo emerja com certo distanciamento dos “impulsos sociais” que o constituem. Importante destacar também como sentimentos como “inimizade, inveja e ódio”, ligados ao que Nietzsche apontaria posteriormente como formas de ressentimento, são nomeados como “impulsos sociais”, ou seja, um modo da fisiologia do corpo incorporar e lidar com a disposição da consciência moldada pelas relações sociais.

Essa maneira de relacionar indivíduo, seus hábitos e suas relações sociais, revelando uma fisiologia que regula as formas e o conteúdo da consciência pelos impulsos, alimentada pela construção do sentido do comum, autoriza Nietzsche a suspender qualquer teleologia ou recurso conceitual ao organismo como uma totalidade em suas hipóteses: não há, portanto, resquício de qualquer relação sintética entre partes e todo em sua interpretação sobre os impulsos, e mesmo dor e prazer são relativizados quando se trata de interpretar o funcionamento de um corpo já moralizado. O recurso à análise de certa função a partir de seu papel na manutenção da vida, seja no caso da conservação de si ou da espécie, por ser um princípio de inteligibilidade que pressupõe um fim do organismo, já está carregado de moralidade, o que impede a existência de interpretações sobre a gênese fisiológica dos impulsos que produzem a consciência. É preciso, como pressuposto do método que intenta decifrar a origem de juízos (como aqueles que se formam como imperativos para a conservação), partir da ideia de que o corpo possui um funcionamento inercial, acéfalo, sem uma intencionalidade – mesmo que seja a da conservação –, para então ser possível interpretar o que e como algo é satisfeito em certa operação desse ser vivo.

Toda a articulação dessas teses apresentadas por Nietzsche em *Aurora* e *A gaia ciência*, especialmente seu questionamento quanto ao poder do conceito de “conservação”, seja de si ou da espécie, de dar inteligibilidade ao conjunto dos impulsos e suas ações correspondentes, está diretamente vinculada à leitura que ele elabora sobre o problema da saúde, sobretudo a partir de uma excepcional e demorada experiência e observação de si. É essa espécie de clínica de si original, que confere ao pensamento de Nietzsche sua especificidade própria. O que marca a diferença de Nietzsche em relação a

Schopenhauer, a nosso ver, é o fato de que, em Nietzsche, não há pura e simplesmente a tentativa de interpretar as ações humanas e as leis morais a partir de hipóteses, mas também o fato de que sua tarefa está alicerçada numa prática que ele experimentou, sobretudo, em si, centralizando-se na observação e na tentativa de decifração de certos fatos *patológicos* considerados fundamentais para que o conceito de indivíduo seja adequadamente habilitado em sua filosofia. É fato sabido que Nietzsche enfrentou graves problemas de saúde no fim da década de 70, o que o levou à aposentadoria do cargo de Professor de Filologia da Universidade da Basileia. Tantas crises foram fontes preciosas, e ele usou esse “material patológico” para esclarecer e interpretar o que seria um corpo “normal”.

## Capítulo 3: Interpretação da conservação de si

### 3.1. Claude Bernard e a Fisiologia, ciência da interpretação

Um dos temas centrais da filosofia de Nietzsche, que aparece recorrentemente em vários de seus textos, é o do homem como um “animal de rebanho”, determinado por sua natureza gregária, típica de sua espécie, que o dispõe como um animal que deve pertencer a um grupo para realizar-se como ser vivo que possui consciência de si. Se dermos um salto temporal em relação aos textos de Nietzsche com os quais nos ocupamos até aqui e nos reportarmos ao Livro V de *A gaia ciência*, acrescentado apenas em sua segunda edição, de 1887, veremos como Nietzsche não modifica, em sua estrutura, o ponto de vista do início da década, que buscamos reconstruir até aqui pela perspectiva de alguns pontos centrais, especialmente quanto ao modelo de fisiologia adotado por Nietzsche para chegar em algumas de suas conclusões de sua filosofia experimental.

No §352 de *A gaia ciência*, ele descreve o homem como um animal que possui a peculiaridade de se olhar diante do “espelho”, capaz de se contemplar; como consciente de si o homem moraliza-se e, por consequência, torna-se parte de um “rebanho”, que Nietzsche interpreta como um efeito de sua consciência: “seu encobrimento sob fórmulas morais e noções de decoro, todo o benevolente disfarce de nossos atos sob os conceitos de dever, virtude, senso comunitário, honradez, negação de si” (GC, §352, KSA 3) opõe-se à solidão do “animal de rapina”, que, indiferente ao seu semelhante, não necessita formar uma comunidade para sobreviver na natureza, relacionando-se com seus iguais sem o intermédio dos signos, que, em uma economia pulsional, acumulam-se na superficialidade dos “adornos” quanto mais “refinadas” são as sociedades:

O europeu se disfarça na moral, porque se tornou um animal doente, doentio, estropiado, que tem boas razões para ser “domesticado” (*zahm*), porque é quase um aborto, algo incompleto, fraco, desajeitado... Não é a ferocidade do animal de rapina que precisa de um disfarce moral, mas o animal de rebanho com sua profunda mediania, temor e tédio consigo mesmo. *A moral adorna o europeu* – confessêmo-lo! –, fazendo-o parecer mais nobre, mais importante, respeitável, “divino” – (GC, §352, KSA 3).

Animal de “rebanho”, metáfora pastoral, que revela o efeito da moral nas condutas, e animal de “rapina”, metáfora biológica, que remete aos impulsos do corpo imunes à “domesticação”, à primeira vista, evocaria a dualidade metafísica entre consciência (ou alma) e corpo. Essa oposição, porém, é apenas um produto do

pensamento que ignora suas origens fisiológica, reflexo ilusório desse “travestimento moral” do homem, cuja fisiologia cria essa ficção para que ele possa se caracterizar como um ser que alcança certa pureza, diferenciando-se qualitativamente do restante dos animais. A clássica separação do dualismo metafísico, como visto, já havia sido reduzida ao fisiológico por Schopenhauer, mas ele ainda mantinha a inteligibilidade da conservação das formas vivas no fundamento de sua metafísica da Vontade. Nietzsche percebe que esse fundamento mantém, também em sua contraparte empírica, uma idealidade do pensamento, algo totalmente não-sensível, e, no esforço de considerar o pensamento como um mero efeito do fisiológico, ele retoma a consciência a seu lugar de origem, um produto dos impulsos. Se o europeu é quase um “aborto”, é porque Nietzsche interpreta que, no caso específico dessa sociedade, os impulsos que induzem à satisfação da consciência de si foram, historicamente, excessivamente alimentados, tornando o europeu um tipo que beira a inviabilidade da vida: seus corpos pouco desejáveis quando nus, na descrição de Nietzsche, sugere, indiretamente, que esse “espetáculo vergonhoso” tem como consequência a diminuição da espontaneidade do desejo de forma geral, afetando todo corpo. “Domesticado” em excesso, o europeu que Nietzsche observa no fim do século XIX instalou-se confortavelmente em sua condição de animal de “rebanho”, e o grande sintoma desse desequilíbrio está no “decoro”, nas “vestimentas”, ou seja, no excesso de refinamento e de suas “máscaras” que impedem que o homem se veja como ele é em seus impulsos, e não no reflexo estático e ilusório do espelho.

Como efeito dos impulsos que vinculam os homens a um “rebanho” a ser comandado, a consciência é também produto de um comum, efeito da sociabilidade dos seres humanos, que produz convenções ou máscaras que os iludem ao encerrá-los nos circuitos de seus próprios signos. Os signos, tomados em seus circuitos de significação, condenam os homens às “máscaras” que lhe são colocadas assim que, por meio de suas relações sociais, tomam consciência de si. Portanto, os signos, em si, não iluminam o caminho para o saber sobre si, mas apenas enfeitam, como as roupas e os adornos, que se tornam um obstáculo à apreensão de que os indivíduos não se reduzem à egoidade da consciência de si e de seus fantasmas. A linguagem e o pensamento que apenas leva os signos e seus edifícios morais em consideração não bastam para o homem também se veja além do espelho, sem o sufocamento de seus adornos; é preciso que ele se veja também pela diferença singular do animal de “rapina”, o “não-eu” que também pertence ao “eu”, mas que não aparece se o indivíduo for considerado apenas como um elemento das cadeias de signos as quais ele está inserido. Isso significa que a condição da consciência

não é determinada por ela mesma: todas as ações humanas que acreditamos serem conscientes e fruto de uma reflexão, por serem a expressão não dos indivíduos em sua singularidade de “rapina”, mas sempre de indivíduos que possuem uma consciência que é produzida dado certo “rebanho”, não são realizadas deliberadamente, mas são antes efeito da complexidade da realização da dinâmica própria aos impulsos sociais, típicos da metáfora pastoril do “rebanho” e de sua forma peculiar de governar o corpo.

Esse breve parágrafo sobre a questão da necessidade das vestimentas, marca dos artifícios da moral que nascem para que o homem, um ser marcado pelos excessos de adornos supérfluos, não se perceba como um animal frágil e envergonhado, é também exemplar quanto ao estilo de Nietzsche para apresentar problemas filosóficos. O texto, despretensioso e carregado de ironia, apresenta conceitos centrais, como indivíduo, sociedade, consciência, animalidade, etc., inseridos em um contexto que muitas vezes necessitam de interpretação para serem compreendidos, uma vez que não são objetos de uma exposição, mas estão sempre presentes em um contexto avesso à sistematicidade, que deve ser depurado pelo leitor, convidando-o, muitas vezes, a sair do próprio texto de Nietzsche para adquirir um sentido adequado. Essa constatação apresenta uma série de dificuldades para circunscrever conceitos centrais que emergem em torno do problema da noção de rebanho: afinal, qual a linha que traça a diferença entre os impulsos singulares do indivíduo e aquelas tipicamente sociais em Nietzsche (se é que essa linha existe)? E como a noção de consciência de si, considerando seu peso filosófico, pode ser pensada como efeito de impulsos que, na realidade, automatizam o corpo? Buscaremos mostrar que o Livro V de *A gaia ciência*, lido à luz de questões expostas já no início da década de 1880, possui textos que auxiliam na tarefa de depuração dessas noções.

Werner Stegmaier (2012, p. 161-163) aponta que o Livro V de *A gaia ciência* é peça-chave para interpretar a relação dos textos do início da década de 80 com a filosofia da transvaloração apresentada a partir de *Zarathustra*. Ao integrar o Livro V a uma obra de 1882, Nietzsche preocupa-se em mostrar a coerência dos movimentos de seu pensamento, revelando como a abertura para o conhecimento científico, que havia lhe proporcionado tantas descobertas, também deveria ser mediado, principalmente quanto aos seus limites em relação à investigação sobre as origens históricas da moral. O próprio conceito de *fröhliche Wissenschaft* anuncia a peculiaridade do saber que Nietzsche revela em relação ao produzido pela tradição do conhecimento científico: é ingênuo pensar que é possível criar uma “ciência” que visa deduzir o princípio fundante da moral, como tentando por muitos filósofos, inclusive por Schopenhauer (ABM, §186, KSA 5). Isso

seria apenas uma forma de negação das origens históricas e fisiológicas dos sistemas morais, ou seja, uma confirmação de fé na “moral dominante”, porém, de “forma erudita”. Após a apresentação do primeiro parágrafo do Livro V, em seguida, no § 344, Nietzsche desvela um dos paradoxos inerentes à pretensão da ciência de alcançar juízos verdadeiros: por mais que espírito científico sempre fosse aberto ao experimental e hipotético, desconfiando de qualquer fixidez de seus próprios resultados, é uma “vontade de verdade” que leva o homem a buscar a ciência. Traduzindo para termos morais, essa vontade revela uma adequação ao imperativo “*não quero enganar, nem sequer a mim mesmo*”, fundo de uma lei moral que dá validade a essa procura. O desvelamento dessa ordem como motor da prática científica mostra que uma investigação sobre *a gênese da moral* restava ainda intocável por conta dessa “plausibilidade inquestionável” (Stegmaier, 2012, p. 161) que sustentava o exercício de atividades aparentemente neutras, tão características da dignidade do conhecimento científico.

Com toda sua eficácia, a validação geral da moralidade parece ser aos homens tão evidente quanto um juízo matemático, e torná-la um problema é uma tarefa que Nietzsche se propõe a realizar aos poucos, depurando a questão em textos críticos que introduzem o leitor à complexidade de seu pensamento. Parte desses “prolegômenos” encontra-se nos primeiros parágrafos do Livro V, de *A gaia ciência*. De acordo com a interpretação de Stegmaier, do §345 até §351, “todos eles se relacionam com o tornar [a moral] problemática como tal” (2012, p. 162).<sup>80</sup> Nesses parágrafos do Livro V, Nietzsche retoma a origem nessas crenças sobre várias perspectivas: crença na fé, na verdade, o papel do fanatismo, entre outros temas. Para retomarmos a questão com a qual iniciamos este item, voltemo-nos ao §354, texto que, expostos os pressupostos que levam ao questionamento sobre a origem da moral, de fato inicia uma investigação genealógica sobre essa origem, relacionando a problemática da ciência e sua “vontade de verdade” tanto com a particularidade da Fisiologia como ciência (particularmente em relação aos impulsos criadores da consciência) quanto com o lugar que a sociedade ocupa nessa complexa economia dos impulsos. Trata-se, portanto, de um texto central, como já notado por vários comentadores que se dedicaram ao problema da consciência em Nietzsche (Simon, 1984; Schlimgen, 1991; Stegmaier, 2012; Loukidelis, 2013), que conecta a origem da consciência às questões apresentadas nos dois parágrafos seguintes: o §355, sobre a

---

<sup>80</sup> Não abordaremos em detalhes esses parágrafos aqui, pois já tratamos da origem da necessidade das crenças e da função da ilusão de um “eu” que acredita ter domínio sobre seu pensamento e ações no capítulo anterior.

natureza do conhecimento, e, finalmente, o §356, sobre o problema da sociedade e a criação de coesão social, que é desenvolvida nos parágrafos posteriores.

A lógica conservação de si e das condições que tornam a vida possível conduziram Nietzsche a pensar o caráter gregário do homem como parte de um processo biológico-evolutivo cujos efeitos, observáveis no tempo presente, revelam apenas de forma opaca como essa história se desenvolveu. A consciência é produto de impulsos do corpo humano e pode ser avaliada no conjunto que mantém as operações vitais: apesar de criar uma faixa que circunscreve o domínio da experiência humana, a consciência não a condena a permanecer para sempre em seus moldes. No mencionado §354, denominado *O gênio da espécie*, a investigação de Nietzsche sobre a origem da consciência parte da suspeita, que nasce a partir da Fisiologia e da “História dos animais”, na tradição científica da *Thiergeschichte* (Nietzsche não especifica, mas é provável que se refira à tradição taxonômica derivada da Anatomia Comparada, como praticada, por exemplo, no século XIX, por Georges Cuvier), de que a consciência pode não ser a característica geral dos processos fisiológicos que tornam a inteligência humana possível, mas apenas uma função particular, ou, ainda, *supérflua* (*überflüssig*) deles:

O problema da consciência (*Bewusstseins*) (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente [*Sich-Bewusst-Werdens*]) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudos dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figurativamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. *Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua* (*überflüssig*)? (GC, §354, KSA 3).

A pergunta “Para que a consciência de si?”, que orienta a busca pela finalidade ou função de uma parte do corpo, indica o método científico que acompanha a reflexão de Nietzsche: trata-se da questão teleológica intrínseca à Fisiologia e à Anatomia Comparada, mencionadas por ele. Nietzsche encaminha seu texto para o problema da *necessidade* (*Bedürfnis*) dessa atividade do corpo pelo ponto de vista das funções fisiológicas que proporcionam que a vida se sustente e se conserve como uma organização. Ele também nota que, ao concluir que o corpo é capaz de funcionar plenamente sem a consciência de si, ele apenas expande questão que já estava presente na filosofia de Leibniz: ao separar a percepção da apercepção (autoconsciência), Leibniz

também pressupõe que as mônadas não percebem apenas por meio da consciência, mas elas também possuem um inconsciente com esse poder, ampliando a sensibilidade ao inconsciente e tornando a própria percepção consciente uma espécie de variedade do inconsciente.<sup>81</sup> Nietzsche amplia a conclusão de Leibniz, de modo que não apenas a percepção, mas todos os atos cognitivos do sujeito (pensar, sentir, querer, recordar, agir) podem ocorrer inconscientemente (Schlimgen, 1999, p. 133). No entanto, ao contrário de Leibniz, que possuía apenas uma “premonitória suspeita”, ou seja, que deduzia a percepção inconsciente racionalmente, Nietzsche, apesar de não mencionar explicitamente, sustenta sua posição empiricamente, e suas anotações póstumas mostram como ele se familiarizou e incorporou descobertas da Fisiologia de sua época. Assim, a experiência que nasce da observação e descrição do funcionamento das partes do corpo e a análise de suas manifestações que coordenam as funções do organismo, respondem ao problema do significado da vida, e Nietzsche, no parágrafo em questão, considera que a atividade científica corrobora a constatação de que praticamente todas as atividades do corpo humano ocorrem normalmente sem a presença do “espelho” da consciência de si, tornando-a excessiva ou supérflua. É necessário investigar, então, como uma ciência como a Fisiologia pode chegar a essa conclusão.

A Fisiologia impôs ao método científico adequações para que o seu objeto, o corpo dos seres vivos em funcionamento, pudesse ser pensado como determinação a partir de certa noção de *experiência*, que lhe seria própria. O campo que atualmente está estabelecido como Fisiologia não existia antes da segunda metade do século XIX, quando foi transformada, enfim, em uma ciência *experimental*, com consequências percebidas em todas as áreas de estudo dos seres vivos (Coleman, 1978, p. 12). Até as vivissecções praticadas por fisiólogos como os franceses François Magendie e Claude Bernard, que ocuparam a cadeira de Medicina Experimental no *Collège de France*, em uma intensa atividade laboratorial, pensava-se que provas experimentais, reproduzidas em laboratórios, fossem inviáveis em corpos vivos, pois uma vez realizadas, as operações vitais seriam prejudicadas de forma irreversível: “chegaram a afirmar que os corpos

---

<sup>81</sup> “É muitas vezes uma percepção insensível que não conseguimos distinguir que nos faz inclinar mais para um lado do que para outro, sem que sejamos capazes de indicar a razão. [...] Eis por que o Autor infinitamente sábio do nosso ser o fez para o nosso bem, quando o fez de maneira tal que fiquemos muitas vezes na ignorância e em percepções confusas é para agir mais prontamente por instinto, e para não sermos incomodados por sensações demasiado distintas de uma série de objetos, que não nos voltam absolutamente” (Leibniz, 1984, II, cap. 21, §29-§31). Assim, Leibniz expande a percepção (apreensão, percepção sensorial) em relação ao *cogitatio*. Todas as substâncias (mônadas) são afetadas por percepções, mesmo inconscientes, e, assim, sofrem seus efeitos.



inertes e os corpos vivos diferenciam-se tão radicalmente nesse ponto de vista que a experimentação seria aplicável a um e não ao outro” (*Introdução*, p. 102). Como consequência, fatos científicos sobre funções fisiológicas dos corpos vivos deveriam sempre estar subordinados, em algum grau, a uma consideração especulativa sobre o organismo em sua totalidade, em geral, emprestado da Anatomia. Essa antiga divisão entre objetos vivos e inertes, que remete a Aristóteles, permaneceu ao longo da história e ainda existia, no início do século XIX, em Georges Cuvier, que, mesmo priorizando a fisiologia em seu método, pois a análise das funções fundamentavam a anatomia comparada que praticava, ainda limitava a possibilidade de se explicar fenômenos vitais sem recorrer ao elemento sintético da ideia de organismo: “todas as partes de um corpo vivo estão ligadas; não funcionam a não ser que funcionem em conjunto: querer separar uma [função] de sua massa é reconduzir [o corpo] à ordem das substâncias mortas, é mudar inteiramente sua essência” (Cuvier, *apud*, *Introdução*, p. 102-103). Como parte da experiência era necessariamente complementada pelo pressuposto especulativo da “condição de existência” dos seres vivos, ela não se realizava de forma inteiramente experimental.

Ao mencionar o método de Cuvier, Bernard destaca, em sua obra *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865), o mesmo feito também sublinhado por Schopenhauer em *Sobre a vontade na natureza*, já mencionado no primeiro capítulo: Bernard elogia o método de Cuvier, que, por meio da análise, relacionava o interior fisiológico ao ambiente exterior em que o animal vivia, reconstruindo a totalidade da estrutura óssea do animal em questão somente a partir de uma parte de seu fóssil. As descobertas do naturalista francês provaram, assim, por meio da anatomia comparada, o pressuposto sintético de que todas as partes que compõem um organismo vivo voltam-se para sua realização enquanto objeto que, em sua totalidade, possui um fim em si, o de sua conservação. Como consequência dessa constatação, o vivo, para ser tomado como objeto da ciência que então emergia, deveria ser necessariamente considerado em sua finalidade como um ser que deve apresentar “harmonia em seu conjunto”, em uma “solidariedade” entre as partes, (*Introdução*, p. 154). O exemplo é útil para compreendermos as razões pelas quais o físico e o químico podem rechaçar toda ideia de causa final nos feitos que observam, enquanto o fisiólogo é conduzido a admitir uma finalidade harmônica e preestabelecida no corpo organizado, cujas ações parciais são todas solidárias e geradoras umas das outras. Como Claude Bernard ambicionava aproximar a Fisiologia dessas ciências, ele conclui que o pressuposto finalista que considera o organismo em sua

totalidade é algo “justo”, porém “falso em suas conclusões gerais” (*Introdução*, p. 154). As funções dos seres vivos não precisam do pensamento da finalidade para serem compreendidos. Como consequência, a Anatomia, ou seja, o estudo das formas, tornar-se-ia apenas uma ciência auxiliar da Fisiologia, e esta seria a ciência “imediatamente auxiliar” da Medicina, que constitui “sua verdadeira base científica” (*Introdução*, p. 165). E, para tanto, o conceito de indivíduo, advindo da medicina, que considera cada corpo em sua singularidade, torna-se um eixo fundamental de seu método – e aqui já é possível esboçar como Nietzsche, de modo bastante rigoroso, aplicou a complexidade desse raciocínio à sua filosofia experimental.

Desconfiando do caráter impreciso de certas noções que frequentemente suplementam o que a experiência não alcançara até então, Claude Bernard estabeleceu um método estritamente experimental para encontrar e fundamentar fatos fisiológicos. Na *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865), encontramos o itinerário metodológico para construção teórica das condições que determinam esses fenômenos, encadeando-os às mesmas condições de ordem físico-químicas dos corpos inertes: para fundamentar uma lei tanto dos corpos inorgânicos quanto dos orgânicos, deve-se recorrer à ideia de que uma vez “conhecida e cumprida a condição de um fenômeno, o fenômeno deve reproduzir-se sempre e necessariamente, de acordo com a vontade do experimentador”, manifestando, assim, seu caráter determinante e sua relação com uma vontade, ou seja, uma *valorização*, presente no experimentador. Ao vincular as condições de possibilidade do vivo à busca de uma lei que a determina, Bernard apresenta-se como um irrestrito seguidor dos princípios científico newtonianos, apesar de pouco citá-lo explicitamente. É o que se conclui da seguinte passagem:

O método experimental separa-se necessariamente da busca quimérica pelo princípio vital; não há força vital, assim como não há força mineral, ou, se assim preferir, uma existe tanto uma quanto a outra. A palavra força que utilizamos não é mais do que uma abstração a que servimos para acomodarmos nossa linguagem. Para o mecanicista, a força é a relação de um movimento com sua causa. Para o físico, o químico e o fisiólogo, a mesma coisa. Como a essência das coisas deve permanecer sempre ignorada para nós, não podemos conhecer mais que as relações entre essas coisas, e os fenômenos não são mais do que resultados dessas relações (*Introdução*, p. 113-114).

Assim, o conhecimento que nasce do método experimental jamais é “absoluto” (*Introdução*, p. 141-142), mas parcial, dependente de uma relação pensada, estabelecida e testada entre dois fenômenos, e relativa a uma “condição de existência”, nos termos de Bernard, as “leis da natureza”, que adquirem outro sentido em seu método. Se no âmbito dos corpos inertes essas experiências são passíveis de serem criadas e recriadas em um

ambiente controlado como um laboratório, não se poderia afirmar o mesmo sobre os seres vivos. A dificuldade das experiências com “máquinas vivas” baseava-se principalmente na ideia de que seres vivos possuiriam uma “espontaneidade” ou uma “força vital”, o que significa que, ao contrário dos corpos inertes, suas propriedades sugerem que não estão em um regime de indiferença em relação ao meio em que se encontram, devido à sua capacidade peculiar de manutenção das partes que compõem o todo de sua forma em direção à realização do fim de sua conservação, fenômeno não constatado nos corpos inorgânicos.

O problema do princípio da espontaneidade nos seres vivos é crucial para Claude Bernard estabelecer seu método experimental, diferenciando-se, nesse aspecto, de antecessores que observavam estritamente a não intervenção nos seres vivos para não “perder” sua inerente espontaneidade – a nosso ver, tal noção de experiência, que autoriza a intervenção para alcançar certo conhecimento, está no fundo da noção de experiência em Nietzsche que buscamos delinear,<sup>82</sup> intrínseca tanto à crítica ao recurso da “condição

---

<sup>82</sup> Alguns estudiosos de Nietzsche já interpretaram o significado de “experiência” ou “experimental”, e aqui destacamos o a síntese de Volker Gerhardt (1988), que elenca, no capítulo “*Experimental-Philosophie*”, dez pontos que caracterizam a noção de experiência em Nietzsche: a) seu pensamento experimental é concebido como filosofia, e não como literatura ou outra expressão artística (p. 169-171); b) sua filosofia-experimental pode ser compreendida como filosofia científica, que traduz os fenômenos morais como fenômenos naturais (ainda que, como visto, a fisiologia possa fundamentar esse ponto de vista, Gerhardt não desenvolve como a filosofia de Nietzsche distancia-se da pretensão de objetividade da ciência, pontuando os limites para o conhecimento objetivo das ações humanas, o que nos parece ser um ponto fundamental) (p. 171-173); c) seu criticismo, amparado por seu ceticismo (p. 173-174); d) a filosofia-experimental é exposta, principalmente em *Zarathustra* e na obra posterior, como doutrina ou ensino (*Lehre*), que visa reorganizar os valores por meio de uma prática, pois saber o que é eficaz ou não apenas é possível observando o próprio movimento, de forma pluralista-individual, assumindo riscos em sua vontade de poder (p. 174-175); e) o saber advindo da experiência é uma forma de vivência da perspectiva humana, que, de certa forma, busca responder à pergunta kantiana “o que é o homem?” e se constitui, também, como uma antropologia (p. 175-177); f) partido de uma premissa do indivíduo e de suas ações, a experiência em Nietzsche também reflete a expressão de uma “existência”, marcada principalmente pela coragem de se colocar em “perigo” para alcançar outro grau de saber (p. 177-178); g) ao tomar riscos, a filosofia-experimental também cria um modo de existência que não serve apenas para o indivíduo que vive aquela vida, pois sua força o transforma em modelo – assim, não se trata de uma filosofia “institucional”, pois a ética originada na filosofia-experimental tem uma origem no indivíduo, “baseada na comunicação simpática de realizações exemplares” (p. 179); h) ela só poderia ser, portanto, uma filosofia prática, e a sabedoria (*Weisheit*) é a espécie de conhecimento produzido por ela (p. 179-180); i) o nono ponto, e este nos parece ser um salto que mereceria maior atenção, está no fato de que, ao abdicar de uma referência inteligível para a prática, que a comandaria de forma incondicionada, um padrão que balizaria a experiência apenas poderia ser obtido por uma “produtividade estética”, e é a arte que construiria a forma da organização de uma nova “auto-imagem” de Nietzsche. Esse novo olhar para si que nasce da experiência caracterizaria, por exemplos, os títulos extravagantes de *Ecce Homo*, justificando também sua preocupação em escrever uma autobiografia filosófica em 1888 (p. 181-182); e, finalmente, j) Gerhardt retorna ao primeiro ponto, mostrando como Nietzsche ainda pode ser lido como um filósofo criador de uma filosofia conceitual, no sentido tradicional do termo, tanto para avaliar os valores históricos que produziram os conceitos da tradição filosófica quanto para reconstruí-los, na medida em que o homem é um produtor de metafísica, porém relacionando-os à filosofia experimental, que dispensa o recurso a um “além” para pensar os problemas imediatos da existência (p. 182-183). Esse resumo de Gerhardt parece expor importantes

de existência”, que considera o “organismo” como um incondicionado, quanto à valoração de um novo conceito de indivíduo que advém desse deslocamento trazido pelo caráter intervencionista dessa experiência. Quanto à espontaneidade, ainda, nota-se como Schopenhauer adequa esse princípio à sua noção metafísica de Vontade:

(...) aquilo que pensamos por meio do conceito de espontaneidade, se examinado mais de perto, sempre leva ao de manifestação da vontade, do qual seria, portanto, um sinônimo. A única diferença é que o conceito de espontaneidade é cunhado a partir da intuição externa, e o de manifestação da vontade o é a partir de nossa própria consciência. (*Natureza*, p. 114).

O comentário de Schopenhauer refere-se, justamente, a um texto de Cuvier sobre como a sensibilidade das plantas o autoriza a categorizá-las também como formas vivas espontâneas. Já observamos, no primeiro capítulo, que Schopenhauer encontra, nessa noção de “impulso da espontaneidade”, o substrato da Vontade que, segundo sua metafísica, organiza a vida por meio de impulsos e capacita a manutenção da organização enquanto o ser vivo apresentar suas forças vitais. Desse modo, ele encontra o correspondente empírico da Vontade de vida na “espontaneidade” descrita por Cuvier, um princípio sem o qual sequer seria possível iniciar a decomposição das funções do organismo e avaliar a relevância de sua atividade para a manutenção da vida.

Evidenciam-se, assim, as razões pelas quais a teoria da espontaneidade dos seres vivos apresentava-se como um limite para a experiência científica: por exemplo, um observador que passivamente observa uma pedra em uma praia, logo notará que a pedra sempre está em equilíbrio estável com o meio que a cerca, pois todas as mudanças sofridas por ela serão resultado de alterações no ambiente. Se esse observador se torna um cientista, ele poderá criar em seu laboratório condições controladas para testar suas hipóteses sobre essa pedra e confirmá-las experimentalmente. No entanto, se o objeto de observação for o corpo de um ser vivo em funcionamento, especialmente as funções de seres mais complexos, o mesmo processo dificilmente realizar-se-ia, pois esses seres mantêm uma independência em relação às qualidades do meio. A espontaneidade do vivo impediria, portanto, que um conhecimento sobre a fisiologia dos corpos vivos fosse possível em laboratório sem que a propriedade espontânea (ou vital) não fosse destruída, levando o vivo à morte. Assim, o médico, cientista que lida com os fatos da fisiologia, ao realizar seus diagnósticos, raramente se importa com o meio em que seu paciente se

---

consequências do sentido de experiência em Nietzsche, e, a nosso ver, os empréstimos do método da Medicina Experimental foram centrais para ele considerasse essa noção de experiência em sua investigação sobre a origem histórica-pulsional da moralidade.

encontra (*Introdução*, p. 167), e, por tal razão, *a medicina não era tratada como ciência experimental*, mas apenas empírica, regida pelo caráter não intervencionista das observações.<sup>83</sup> O princípio de espontaneidade (ou a vontade, no caso da metafísica) era, portanto, um complemento teórico para o que a experiência não alcançava por limites dados pelo próprio objeto.

O princípio da espontaneidade constituinte dos seres vivos traça uma consequência essencial para o conhecimento da vida – que Nietzsche adequadamente compreendeu em sua crítica à teleologia da conservação de si e da espécie e no deslocamento de suas noções de saúde e doença: o exame do conceito que permite ao cientista determinar as leis que regem os fatos biológicos dependem da *capacidade do próprio cientista* de reproduzir, em laboratório, as condições de possibilidade da vida. A valoração dada pelo sujeito que maneja seu objeto de estudo, portanto, desloca a pretensão de neutralidade do saber e modifica a própria noção de objetividade que se origina do conhecimento da vida, pois, no caso da experiência, considera-se também a intervenção do cientista na busca por valorações do corpo. Os textos de Claude Bernard, reconhecidamente celebrados em seu país de origem por estarem filosoficamente à altura de sua genialidade como homem científico, expressam as dificuldades e limites dessa constatação.

### **3.1.1. A medicina entre a observação e a experimentação**

Fosse possível sintetizar o espírito científico de Claude Bernard em apenas uma frase de seu principal livro, a seguinte afirmação seria exemplar: “Não há nenhuma realidade objetiva nas palavras vida, morte, saúde, doença” (*Introdução*, p. 115), a qual complementaríamos com o pressuposto metodológico de que existem apenas causas imediatas dos fenômenos. Partindo da oposição entre observação e experimentação, Claude Bernard adequa sua concepção de experiência à capacidade de ação sobre o fenômeno vivo estudado em laboratório, demarcando a natureza de sua práxis, que adquire validade objetiva ao se constituir em um juízo, que, no entanto, apresenta

---

<sup>83</sup> Sobre a aplicação da observação e experiência no corpo vivo, cf. a erudita sistematização do problema na *Enciclopédia* (2015), nos verbetes “Experimental”, escrito por D’Alembert, (vol. II) e “Anatomia”, por Diderot, (vol. III). Para D’Alembert, a experimentação, diferentemente da observação, “não se limita a escutar a natureza, a interroga e a pressiona”, e ao fazer a natureza “falar”, o cientista que realiza a experiência acessa “o conhecimento de fatos recônditos que se torna certo tão logo possamos vê-los” (vol. II, p. 280).

especificidades em relação às outras ciências; afinal, há diferenças evidentes entre juízos sintéticos como “os corpos são pesados”, típicos da experiência da física, e juízos como “o fígado secreta glicose no sangue”, que descreve não um predicado, mas uma atividade fisiológica do corpo. Ele mostra como, em um primeiro momento, pode-se diferenciar observação e experiência ao se estabelecer uma equivalência entre natureza e artifício. A observação é caracterizada por sua espontaneidade ou por sua passividade, ocorrendo quando o sujeito percebe o fenômeno como ele se dá na natureza, de forma empírica, sem que uma hipótese preconcebida por ele esteja em questão. Em contrapartida, a experiência ocorre quando o sujeito busca confirmar uma hipótese *agindo sobre o objeto*, que pode se realizar ou não após certas tentativas experimentais em laboratório (*Introdução*, Primeiro Capítulo, §IV).

Bernard não escolhe arbitrariamente como seu ponto de partida a diferença entre a passividade da observação e a atividade da experiência. Se os fenômenos da fisiologia pretendem alcançar o estatuto de uma ciência, eles devem, de alguma maneira, adequarem-se a essa diferença para serem efeitos de uma lei determinante, mesmo que, para isso, seja necessário *criticar e delimitar* a natureza do juízo no caso do conhecimento sobre funções fisiológicas dos seres vivos; é esse ajustamento o que Bernard realiza em sua *Introdução*. Como essas mudanças são possíveis sem que o caráter determinante do juízo se dissolva? É preciso encontrar um caminho diverso daquele aberto por filosofias inspiradas pela física newtoniana e adequar-se ao fenômeno sem perder o rigor do caráter científico da noção de experiência, pois, no caso da Fisiologia, principalmente se considerada a tradição das explicações teleológicas do corpo, a experiência conduziria à impossibilidade da determinação – é o que se deduz da própria filosofia kantiana, que adequa a capacidade da razão de compreender o organismo a um juízo reflexionante. Para que algo como a experiência toque os fenômenos do corpo vivo é preciso, como já mencionado, dispensar a síntese que liga o conceito de totalidade ao de organismo e ir além da mera decomposição das funções do corpo, o que ignoraria as exigências da precisão. Sem relacionar certa função com o restante do corpo, o fundamento do fato fisiológico restaria sempre incompleto.

A solução de Bernard para o problema reside na depuração das noções de observação e experiência, que devem ir além da mera divisão entre fenômenos naturais e laboratoriais. Assim, a reflexão sobre o tratamento dos fatos da fisiologia encontra-se no exame da atividade do juízo que permite à razão acessar esses fatos. E Bernard expõe a relatividade da divisão entre passividade da observação e a intervenção da experiência:

existem observações que são ativas, assim como experiências espontâneas, que ocorrem sem que haja uma ação do cientista diretamente no objeto. Um médico que imagina a hipótese de que certa doença de um paciente foi causada por alterações na temperatura ambiente pode se deslocar para um local onde essa temperatura prevaleça e analisar as pessoas que lá habitam para saber se há relação causal entre a condição interna e a externa; nesse caso, o raciocínio experimental incidirá sobre uma observação. Inversão semelhante poderia ocorrer no caso de uma intervenção acidental, como no caso real de um paciente que, após um acidente, teve o abdômen perfurado, desenvolvendo uma fístula na parede do estômago que permitiu ao seu médico avaliar funções digestivas do órgão e realizar experiências com ele (*Introdução*, p. 15). Tanto a observação quanto a experiência distribuem os fatos fisiológicos no raciocínio experimental instaurado pelas coordenadas do fenômeno do vivo. Resta, portanto, interrogar pela significação desses deslocamentos teóricos, por seu alcance e, conseqüentemente, por seu uso legítimo pelo cientista que visa, por meio dessas noções, abrir um campo experimental.

Não importa quantos fatos ou observações fossem multiplicados, sem um raciocínio experimental, não haveria avanços a um campo conhecido, que depende necessariamente de um raciocínio sobre o que foi observado, comparando os fatos e julgando-os por meio de outros fatos que servem de controle. A observação não apenas é parte do juízo, mas, diferentemente da sensibilidade kantiana, pode ser fonte de conhecimento científico caso controle outra observação, de modo que uma ciência da observação será uma ciência na qual se raciocinará sobre fatos de observação natural. Uma ciência experimental ou de experimentação é uma ciência feita com experiências, ou seja, na qual se dará uma razão sobre fatos experimentais obtidos em condições que o experimentador criou. Nesse sentido, os fatos poderiam ser estabelecidos nas ciências tanto por observação quanto por experimentação, mas as ciências de mera observação seriam aquelas que não possuiriam meios de agir sobre os fenômenos que estudam ou de confirmá-los por meio da experiência. O caso típico apontado por Bernard, no contexto do século XIX, é o da astronomia (*Introdução*, p. 33), que jamais poderia deixar de ser uma ciência de observação diante da imensidão e distância de seus objetos, enquanto a física e a química seriam os paradigmas de ciências experimentais, pois não apenas explicam, mas agem sobre os fenômenos que analisam. Como mencionado, a medicina era considerada uma área de conhecimento restrita ao empirismo, ao raciocínio que se detém em observações, assim como outras áreas das ciências da vida, como a Anatomia, a Zoologia e a Botânica. Apesar da prática de vivissecções remeter a Galeno, questões

éticas, religiosas e mesmo metodológicas baniram esse tipo de análise da fisiologia ao longo dos séculos, e apenas com Mangedie, que antecedeu Claude Bernard no *Collège de France*, ela tornou-se fonte de experiência sob a ótica da ciência moderna. Na Fisiologia que se origina na Medicina Experimental, a análise apenas ocorre pela vivisseção,<sup>84</sup> pois o observador, tornando-se experimentador, cria procedimentos de pesquisa para penetrar nos corpos e variar as condições dos fenômenos, e assim tornar possível a comparação entre o normal e o patológico. A experimentação nada mais é do que o uso de procedimentos especiais de pesquisa pelo cientista.

A Bernard interessa demonstrar que a observação também pode ser fonte de conhecimento, pois a medicina revela que o raciocínio baseado em observações informa apenas sobre o estado *normal* do ser vivo. Também, para fundamentar seu juízo experimental, o cientista utiliza o acervo do conhecimento constituído pela ciência, cujos fatos estabelecidos podem ser advindos de observações. O estado normal, observável na prática cotidiana, *mostra* os fatos ao observador, que adquire um saber sobre o estado “harmônico” no qual a vida se dá; é apenas com a experiência, porém, que o sentido de uma orientação auxiliará na descoberta de leis determinantes sobre o vivo. Bernard estabelece, então, que “em todo conhecimento experimental há três fases: observação feita, comparação estabelecida e motivação do juízo” (*Introdução*, p. 24). O método tem como objetivo a formulação de um juízo sobre fatos passíveis de observação e experimentação, e que tem como *criterium* um outro fato, que servirá como garantia de controle do juízo capaz de proporcionar certa experiência. A atividade da experiência com o corpo vivo não é um mero passo em seu método, mas um elemento absolutamente essencial para que ideias metafísicas (Na *Introdução*, Bernard usa, ainda, o termo “escolástica”) fossem dispensadas da análise da compreensão das funções do corpo. Assim, o fio condutor para a experiência em Claude Bernard encontra-se no *juízo do experimentador*, que deve *comparar* dois ou mais fatos fisiológicos. No entanto, esses fatos não podem ser avaliados sem um critério próprio, uma vez que o juízo na Fisiologia

---

<sup>84</sup> Nietzsche menciona a vivisseção da “consciência” e da “obra de arte”, respectivamente, em GM, II, §24 e III, §4 (KSA 5). Também cf. a adorável carta de Nietzsche à Malwida von Meysenbug, datada de maio de 1884, reveladora da experiência que ele extraía da relação com amigos: “o que eu achei interessante, até mesmo muito atraente, em Rée e mais tarde novamente na Sra. S<alomé> é apenas a ‘horível maneira de pensar’. Até agora, eles foram basicamente os dois únicos personagens que encontrei livres do que, em relação à boa e velha Europa, costumo chamar de ‘tartufaria moral’. Você não vai acreditar o quanto eu sei como aprender na relação com essas naturezas – e como sinto falta delas. Certa vez, chamei a senhora S<alomé> de minha ‘preparação anatômica’ em Tautenburg – e minha raiva contra minha irmã terá algo da raiva do prof. Schiff, cujo cachorro favorito foi roubado. Olhe, minha cara amiga, eu sou um péssimo, péssimo vivissector também –”. (KSB 6).



se funda necessariamente em um fato que irá dar a “condição de existência” que irá controlá-lo, provando um sentido determinado de uma função: não há outra maneira de constituir essa experiência que não seja pela *intervenção e modificação do fato fisiológico* com o fim de alcançar, após a comparação, um juízo que se dará, necessariamente, *sobre o normal e o patológico*. Caso contrário, se o vivo fosse observado apenas passivamente, sem que uma *perturbação* fosse provocada no funcionamento de suas operações, ou, seja, sem que o elemento patológico fosse *artificialmente criado*, certas funções jamais seriam descobertas e interpretadas.

A passagem da passividade da observação à atividade de uma experiência provocada por uma modificação no organismo mostra que, antes de ser rigorosamente intransponível, o normal e o patológico formam dois pontos de vista que nascem de uma origem comum, a capacidade humana de acessar o vivo, tornando-se mesmo uma condição de possibilidade da vida:

Se a experiência é caracterizada, de fato, por uma variação ou por um distúrbio que contribui para um fenômeno, isso é correto apenas na medida em que se entende que é necessário fazer a comparação desse distúrbio com o estado normal. De fato, como a experiência nada mais é do que um juízo, ela necessariamente exige uma comparação entre duas coisas, e o que é realmente intencional ou ativo na experiência é a comparação que o espírito quer fazer. O espírito do experimentador compara da mesma maneira, quer a perturbação seja produzida por acidente ou de outro modo. (*Introdução*, p. 20).

Para que o conhecimento da vida seja possível, o estado patológico não deve ser tomado como elemento exterior à vida, mas como condição fundante do objeto. É provocando a patologia que certa “função” é descoberta ou purificada.

A experiência que levou Bernard a descobrir a atividade produtora de açúcar no fígado é paradigmática nesse sentido. Basta-nos mencionar que o experimento que ficou conhecido como “fígado lavado” teve como principal resultado mostrar que o açúcar detectado no fígado após a morte do animal era produzido no tecido do órgão, não derivando do desdobramento de uma substância trazida pelo sangue, como se sugeria até então. A origem da experiência remonta ao ano de 1846, quando a ciência ainda estabelecia que a presença do açúcar no organismo animal dependia da nutrição, pois um princípio da química da época concluía de que somente os organismos do reino vegetal seriam capazes de produzir os princípios imediatos, como o açúcar, cabendo aos animais apenas a sua degradação e assimilação. O corpo, porém, produz glicose por si, e não depende da ingestão de alimentos para ativar essa função. Em suas experiências de vivissecção com animais em jejum, portanto, em um estado fisiológico, ele percebe que o

sangue de animais ainda continha açúcar, indicando que o organismo animal também produzia naturalmente a substância. Posteriormente, a experiência seria aprimorada e Bernard confirmaria a existência da glicogênese hepática.<sup>85</sup> A descoberta ilustra não somente os fundamentos do método, mas conclusões que dele são derivadas: a *forma* do órgão não possui nenhuma ligação com sua *função*, assim como divisões taxonômicas baseadas em aspectos morfológicos não se sustentam se observada a Fisiologia a partir da Medicina Experimental. Ao “purificar” certa função e isolá-la do resto do organismo, como, por exemplo, ocorreu com a descoberta de que o fígado produz glicose (e que, muitas vezes, uma doença como diabetes pode ser causada pelo próprio corpo), Bernard revela uma função do sistema digestivo do corpo que funciona sem o índice de uma satisfação ou necessidade, sendo um puro automatismo da “máquina viva”.

O próprio Claude Bernard afirma que o juízo da Fisiologia *interpreta* os fatos, “controlando-os” ao “dominar” os fenômenos. Ele também pressupõe que esse sujeito experimental que pratica julgamentos sobre o vivo não é um sujeito neutro ou transcendente, à parte do mundo e garantidor de uma posição excepcional de autoridade diante dele. Pelo contrário, trata-se de um sujeito imanente ao processo complexo de suas relações internas e que, ao cumprir uma função crítica de exame deste processo, questiona-o sobre os valores que ele implementa espontaneamente, discutindo suas orientações de uma forma que não é apenas teórica, mas instala-se no campo da ação: o sujeito de conhecimento que nasce da Medicina Experimental não se confunde com um ente metafísico mas emerge como um ser vivo, um sujeito biológico, que, ao julgar, *valora*. Ao considerar o vivo separadamente de seu meio interior, procede-se, em teoria, a uma operação de abstração que, automaticamente, tira do vivo sua capacidade de agir e, assim, sua própria capacidade de existir: esses seres vivos, privados de necessidades e de tendências, são algo semelhante a uma máquina, ou seja, a algo morto. O vivo, portanto, não pode ser estudado independentemente das relações que ele estabelece com o seu meio de existência, ele mesmo considerado a partir de leis próprias, conjunto flutuante que constitui uma totalidade muitas vezes impossível de ser decomposta, e em curso de transformação permanente. Seu princípio fundamental, ou seja, o determinismo dos fenômenos vivos, não é totalmente conhecido como na matemática, mas sempre

---

<sup>85</sup> Uma descoberta de Claude Bernard derivada da função glicogênica do fígado é a do “meio interno” (*milieu intérieur*), a “homeostase” do corpo, que mantém constantes as condições de vida no ambiente interno. Líquidos celulares e o sangue eram meios de manutenção da vida, e a secreção de açúcar, portanto, garantia a constância e o equilíbrio das condições físico-química do corpo, permitindo aos animais que possuíam essas funções maior independência em relação ao meio externo.

relativo e incerto; o que leva Claude Bernard a afirmar que seus princípios mais gerais são “inconscientes e não adequados ao espírito”, mas também “objetivos”: “enquanto o matemático diz: *dado esse ponto de partida*, tal caso particular necessariamente resulta dele, o naturalista diz, *se esse ponto de partida for justo*, tal caso particular será sua consequência” (*Introdução*, p. 82); em outros termos, sua própria razão, em uma função do vivo, parte de um *dado valor*, estando imersa na incerteza da experiência, de modo que a consciência do objeto não é acompanhada absolutamente pela consciência de si.

As descobertas da Fisiologia, que isolavam funções do corpo que ocorrem maquinalmente, sem qualquer demanda percebida pelo indivíduo, foram cruciais para que Nietzsche relacionasse a noção de *Trieb*, por sua vez, a uma *satisfação*, que marca a conquista do corpo de que esse funcionamento “automático” ocorrerá: ao se comportar de algum modo, um impulso do corpo se satisfaz com a conduta, e é esse impulso, que caracteriza uma ordem do corpo que não pode ser tomada como “motivo” sem que uma experiência a indique, que deve ser interpretado ao se considerar o efeito da moral sobre a fisiologia do corpo: “Um impulso é muitas vezes mal compreendido, mal interpretado; por exemplo, o impulso sexual, a fome, a busca pela fama (*Ruhmsicht*). Talvez toda moralidade seja uma *interpretação* (*Ausdeutung*) de impulsos físicos.” (FP 1880: 6[7], KSA 9). Há ações que não precisam de impulsos perceptíveis, como é o caso da produção de glicose pelo fígado, outras, no entanto, utilizam-se de impulsos para coagir sobre o corpo e sobre o pensamento para fazê-lo agir, revelando aí como certa interpretação atua. Portanto, o próprio corpo *interpreta*, e, quando ele o faz, há satisfação, de modo que o corpo se torna um instrumento que funciona, e, nesse sentido, o próprio “sujeito” é algo passivo e determinado por ele. Do mesmo modo, o pensamento apenas é mais um efeito desses impulsos que demandam do indivíduo: “O pensamento (*Gedanke*), assim como a palavra, é apenas um signo (*Zeichen*): não se trata de congruência de nenhum tipo entre pensamento e realidade (*Wirklichen*). A realidade é, de algum modo, um movimento pulsional (*Triebbewegung*).” (FP 1880: 6[253], KSA 9). No entanto, como aponta Nietzsche no §354, a consciência – e os pensamentos produzidos por ela – é dispensável, algo supérfluo para que o corpo opere várias funções, inclusive intelectuais, e é a partir dessa conclusão que ele desenvolve sua hipótese sobre a peculiaridade do modo de satisfação da consciência.

### 3.1.2. “A consciência é supérflua”

O método de Claude Bernard critica o conteúdo metafísico da Fisiologia por meio de um conceito de experiência da Medicina Experimental. Esse método nos remete às considerações de Nietzsche sobre a origem da consciência e sua relação com a Fisiologia com as quais iniciamos este capítulo. Em seus textos, as referências à Fisiologia fundamentam noções centrais de seu pensamento, como notado por comentadores que, de forma geral, exploram as leituras científicas de Nietzsche.<sup>86</sup> Ainda que Nietzsche mencione Claude Bernard explicitamente apenas em uma anotação de 1888,<sup>87</sup> em 1880 ele lê a edição alemã do livro *Textbook of Physiology*, do fisiologista inglês Michael Forster (Müller-Lauter, 1978, p. 193; Emden, 2014, p. 53), publicado na Alemanha no mesmo ano. Trata-se de um compêndio exaustivo, que descreve a fisiologia do corpo em detalhes por meio de experimentos e vivisseções, observando o método de Claude Bernard, a quem Forster biografou em 1898, chamando-o de “pai” que lhe fora dado por uma “ciência comum”, a Fisiologia. Forster foi o primeiro pesquisador a assumir a recém-criada cadeira de Fisiologia na universidade de Cambridge em 1870, e a leitura do *Textbook* foi, certamente, uma fonte para Nietzsche entender o método experimental e adequá-lo à sua filosofia. Assim, muitos dos pressupostos metodológicos da Medicina

---

<sup>86</sup> Entre as leituras científicas de Nietzsche do período, encontram-se os já mencionados J. J. Baumann, H. Spencer, M. Foster, W. Roux, R. Mayer, além de Proctor e Semper. O problema da relação entre Nietzsche e as ciências, de modo geral, pode ser dividida em quatro tópicos: a) o quanto é possível levar “a sério” o conhecimento científico de Nietzsche, uma vez que ele, como filólogo de formação, teria de compreender as ciências naturais de seu tempo praticamente de forma autodidata. Essa questão, apresentada por Karl Schlechta (Müller-Lauter, 1978, p. 189), abriu caminho para que os intérpretes de Nietzsche se engajassem em mostrar como o filósofo obteve não apenas um conhecimento bem estabelecido sobre várias ciências naturais, mas também expressasse, habilmente, como elas se relacionam com sua filosofia; b) quais as ciências e quais cientistas interessaram a Nietzsche e por qual razão, c) como essas ciências foram incorporadas em sua filosofia e, finalmente, d) se os métodos filosóficos de Nietzsche poderiam produzir conhecimento científico, seja nas ciências naturais ou nas humanidades. Como nosso interesse nesta tese é delimitado aos usos que Nietzsche fez apenas de alguns campos das ciências naturais e de alguns autores, essas questões mais amplas aparecem apenas tangencialmente neste trabalho. Para uma visão panorâmica que percorre toda vida de Nietzsche e suas leituras científicas, Brobjer (2004), também a coletânea de artigos *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität* (2012), que trata da relação com a ciência de modo geral, e *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften* (2014), que especifica por área do saber. No Brasil, há a publicação *Nietzsche e as ciências* (2011), e, mais recentemente, Corbanezi (2019). Em contraponto com a Biologia, que recebeu maior atenção de comentadores, ainda são poucas as pesquisas que abordem detalhadamente a relação de Nietzsche com a Fisiologia, considerando a história de seu desenvolvimento desde o início do século XIX.

<sup>87</sup> Em uma série de notas sobre a “*décadence*”, Nietzsche cria hipóteses sobre o desejo pela “fraqueza” e pela “doença”, e cita trecho da obra *Leçons sur la chaleur animale, sur les effets de la chaleur et sur la fièvre* (1876), de Claude Bernard, em quem se inspira para interpretar a o processo de normalização da doença pela moral: “*Saúde e doença* não são essencialmente diferentes, como acreditam a medicina antiga e alguns praticantes de hoje. Não é preciso fazer deles princípios ou ente distintos, que lutam pelo organismo vivo e fazem dele o seu campo de batalha. Isso são coisas velhas e sem sentido que não servem mais para nada. De fato, entre esses dois tipos de existência só há diferenças de grau: o exagero, a desproporção, a não harmonia dos fenômenos normais constituem a condição mórbida. Claude Bernard.” (FP 1888: 14[65], KSA 13). Nietzsche elogia o fato de que o “mal” possa ser visto como “exagero, desarmonia, desproporção”, algo que poderia ser corrigido com uma “dieta”, ou seja, por um modo de vida.

Experimental foram compreendidos e incorporados na obra de Nietzsche desde 1880, tornando-se um método aliado em sua crítica da Fisiologia dos “motivos” interiores e exteriores das ações e do dualismo presente na “visibilidade” do corpo com a qual Schopenhauer identificava sua metafísica da Vontade.

O paralelismo entre a filosofia de Nietzsche e seu interesse pela ciência deve ser, é claro, mediado, considerando principalmente o modo como Nietzsche avalia a noção de verdade científica no contexto de seus textos – o estatuto dessa verdade é antes um efeito de certa valoração que alcança o processo de moralização dos sujeitos, e a “verdade” que nasce de seus livros não deve ser confundida com uma verdade que pretende descrever a realidade do mundo. O discurso científico que atesta uma realidade objetiva não deixa ser parte do conjunto de juízos interpretados como “preconceitos morais”, e, nesse sentido, os empréstimos que Nietzsche toma da noção de experiência que nasce da medicina experimental é também um dos vários “antagonismos” (Müller-Lauter, 1971) típicos de seu pensamento que deve ser aqui considerado – porém, como Claude Bernard conclui, a própria noção de objetividade no caso da fisiologia é remanejada para se adequar aos padrões da física e da química, pois trata-se de juízos que referenciam-se necessariamente a um valor estabelecido não pela ciência, mas pelas valorações do *cientista* em seu laboratório. Considerada por esse aspecto, tornam-se mais claras as razões pelas quais Nietzsche, apropriando-se da Fisiologia, também remodelou certos conceitos, acentuando a condição perspectivista do conhecimento: esse movimento encontra-se, de certo modo, autorizado pelo método da Medicina Experimental.

Porém, antes de acentuarmos as diferenças, a identificação de pontos de convergência entre a Fisiologia e a filosofia de Nietzsche parece-nos ser fundamental para iluminar semelhanças entre as duas concepções: a análise experimental de corpos vivos complexos, além de dispensar o elemento essencialmente metafísico da vida (sua “espontaneidade” supostamente inalcançável pela experiência intervencionista), indica o que Nietzsche já havia exposto em suas anotações de 1880, ao comentar e incorporar parcialmente o “associacionismo” fisiológico do corpo como “valorações” de Baumann: parte da experiência ocorre independentemente da consciência. Essa evidência científica, que já havia sido sugerida por Leibniz, conduz um filósofo como Nietzsche a questionar a que se relaciona o “eu” consciente, que recepcionaria exclusivamente o mundo sensível, relacionando-o a representações. Afinal, se muitas das relações que o ser vivo estabelece com seu meio ocorrem de forma imediata, sem mediações conscientes, a consciência se refere a quê? Para chegar a uma hipótese, seria preciso, coerentemente, olhar para a

história da consciência e, por meio de um olhar perspectivista ou condicionado, deslocar o ponto de vista e olhar “de fora” a clássica oposição metafísica entre interior-exterior, ou, como Nietzsche escreve no mencionado §354, “a oposição entre sujeito e objeto”, que prende o filósofo nas “malhas da gramática”, com o fim de que essa oposição mesma seja tomada “como problema, como alheio, distante, 'fora de nós” (GC, §355, KSA 3).

É preciso, então, retomar o problema com o qual começamos o texto, e voltamos à origem da consciência no §354, de *A gaia ciência*, e seu caráter superficial ou supérfluo. É evidente que a consciência de si, a busca pela pureza de sua função, não pode ser objeto de vivissecção. No entanto, a observação dos animais que não a possuem revela que, do ponto de vista das funções do corpo, ela é supérflua, dispensável para que os indivíduos possam até mesmo exercer atividades cognitivas como memorizar, desejar, pensar, ou agir no mundo. Implicitamente, Nietzsche conjectura uma “vivissecção” da consciência de si ao imaginar o homem *sem ela*. A própria experiência com a vida animal (na Fisiologia e a Anatomia Comparada) traz indícios de que “a vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, se visse no espelho”, e Nietzsche pratica uma espécie de *contraprova* da função da consciência: ao imaginarmos o homem como mais um animal que não possui consciência de si, ele, hiperbolicamente, seria o “animal mais ameaçado” na natureza, que precisaria constantemente da ajuda de seu semelhante. Pela seleção da natureza, “consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano” a consciência emergiu como função da fisiologia do corpo que conecta os homens uns aos outros, garantindo uma vantagem à espécie ao lhe dar um grande poder de “comunicação”. Um animal de rapina, ao contrário, nunca forma rebanho e sempre é solitário, pois “um ser solitário e predatório não necessitaria dela [consciência]”.

A divisão entre rapina e rebanho, pensada a partir das funções que caracterizam os animais na natureza em seu convívio com seus semelhantes, é fundamental para Nietzsche elaborar sua hipótese sobre a origem da consciência – e, assim, afastar-se absolutamente da metafísica da Vontade de Schopenhauer. Acompanhamos como seu pensamento testa hipóteses (ainda que suas vivissecções sejam apenas imaginárias) sob a lógica de uma *contraprova*, importante princípio metodológico experimental apresentado na *Introduction* de Claude Bernard. A *contraprova* garante que uma condição seja a causa próxima de um fenômeno, e não uma mera coincidência, provando que a ausência da condição determina a ausência do fenômeno. A *contraprova*, de fato, exerce o papel de síntese em seu método, relacionando “condições de possibilidade”: “A análise não pode ser provada de forma absoluta a não ser pela síntese, que a demonstra fornecendo a

contraprova ou contra-experiência; da mesma forma, uma síntese que fosse feita no início, teria que ser demonstrada imediatamente pela análise” (*Introdução*, p. 97). Analogamente, a contraprova da função da consciência, em Nietzsche, substituiu o recurso à fixidez do tipo Ideal da espécie em Schopenhauer: a função da consciência revela sua origem nos impulsos que incitam a comunicação entre os homens, caracterizando-o como um animal de “rebanho”, que observa, assim que ele passa a se comunicar por meio de uma linguagem, necessariamente um sentido dado pelo comum, pelo grupo social ao qual ele pertence:

Ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumento a necessidade de transmiti-las a *outros* por meio de signos. (GC, §354, KSA 3).

Nietzsche conecta a origem da consciência de si com a origem dos signos que tornam possível a comunicação com um outro da mesma espécie, afinal, “o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão [*Vernunft*], mas apenas do tomar-consciência-de-si-na razão) andam lado a lado”. No entanto, a origem dos signos remonta à necessidade (*Bedürfnis*) do corpo que demanda, pulsionalmente, pela comunicação. Esse impulso para a comunicação não depende de certa condição metafísica originária, que remete a uma *vontade* presente no corpo, mas seu sentido é dado por um estado de carência imposto pelo estímulo de impulsos fisiológicos. A interpretação genealógica, portanto, difere-se da metafísica não por dispensar o objetivo (*Zweck*) que nasce com a representação de certa finalidade, sem o qual o pensamento sobre o vivo é impossível, mas, reconhecendo sua necessidade, relaciona sua origem a uma condição fisiológica dada pelas condições da *experiência*.

Esse modo de pensar o outro, o “não-eu”, e sua presença na consciência de cada indivíduo como modo de satisfação de impulsos sociais também descreve o nascimento da linguagem e dos signos: afinal, toda linguagem é sempre ensinada ao homem por outra pessoa. Essa ideia tão simples e evidente adquire complexidade ao evidenciar que a

construção de um signo não satisfaz somente os impulsos de quem fala, de quem *pede* por algo que deseja, mas também os impulsos dos outros que, obrigatoriamente, lhe dão um sentido, que será dado à revelia da vontade daquele que demanda: à essa *inversão* necessária para que o homem aprenda uma linguagem e se torne consciente a partir de um nivelando com o outro, adquirindo valores estranhos à qualquer “natureza” original, Nietzsche, já na fase de transvaloração, dá o nome de *má-consciência* ou, seu efeito no campo das sensações referentes aos impulsos sociais e seu sentido comum, de *ressentimento*. Afinal, tudo que é nomeado e articulado não se dirige a algo desejado por aquele que aprende a nomear, mas *a uma coisa que apenas existe na medida em que é desejada e nomeada pelo próximo*: “o direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (GM, I, §2, KSA 5). A ilusão da propriedade da coisa nasce do desejo pela coisa, e os nomes indicam as disputas, a transmissão e a lei em torno do desejo: do direito do senhor de nomear, origina-se também a proibição de transgredir essa nomeação. Desse modo, é possível conectar, por exemplo, a questão do ressentimento e o modo como Nietzsche trabalha a origem da consciência no §354, de *A gaia ciência*, em sua hipótese sobre a origem fisiológica do impulso que leva à comunicação e seus efeitos para a construção de uma consciência dada pelo comum.

Conclui-se que tanto Nietzsche quanto Schopenhauer trabalham com *inversões* em relação à fisiologia observada nos animais: no entanto, se em Schopenhauer a inversão aparece como negação da Vontade no corpo do indivíduo, algo que não é observado nos animais, em Nietzsche essa inversão é apenas uma questão de grau (a economia da fisiologia humana produz um “supérfluo”), que não recorre à metafísica, pois ela manifesta o caráter de um impulso que se satisfaz por satisfazer também o impulso do outro, criando uma rede entre indivíduos que não se confunde com uma “participação” na Vontade. Essa rede dos signos é mutável e histórica, e constitui-se de modos diferentes a depender do tipo de sociedade que a cria. Nietzsche, portanto, *substitui a metafísica da Vontade pela interpretação dos impulsos sociais*. Essa troca está bem caracterizada no título que Nietzsche dá ao §354: o “gênio da espécie”, ao contrário do conceito apresentado por Schopenhauer no segundo volume de *O mundo*, que conecta a manutenção da Ideia e sua fixidez da forma da espécie ao impulso de reprodução e geração de indivíduos semelhantes uns aos outros, adquire nas mãos de Nietzsche novos contornos. O gênio da espécie não é mais um impulso que subordina os indivíduos ao



mundo da Vontade e da forma da espécie, pois em nada se relaciona a um suposto finalismo dos impulsos sexuais: ele está na sua *capacidade de se comunicar* e de criar signos em redes cada vez mais complexas (e supérfluas), sua grande vantagem em relação aos outros seres vivos. É o que se conclui quando Nietzsche afirma que o refinamento e força do tornar-se consciente estão sempre em proporção com a capacidade de comunicação de um ser humano (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, em proporção com a necessidade (*Bedürfnis*) de comunicação. Conhecer a si mesmo pela consciência de si nada revela sobre o indivíduo em sua singularidade pulsional, mas apenas sobre o que de essencialmente social o constitui pulsionalmente:

(...) cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é ‘médio’ – que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. (GC, §354, KSA 3).

Por tal razão, encontra-se descrito, não à toa, no mesmo parágrafo que expõe sua hipótese sobre a origem gregária da consciência, os limites dados pelo conhecimento científico e sua pretensão de objetividade: ele sempre será um juízo “mediano”, a expressão de um valor social e, portanto, moral. Os juízos científicos, mesmo aqueles que nascem da Fisiologia quanto ciência, não revelam algo dos impulsos de cada indivíduo, e são esses impulsos individuais, em sua capacidade de revelar o sentido do sofrimento e da alegria dos seres humanos, que interessam à interpretação Nietzsche, localizando-se no fulcro de sua tarefa de repensar o próprio papel da filosofia. A crítica de Nietzsche a Schopenhauer, portanto, pode ser pensada de forma análoga, com as adequações necessárias, à crítica de Claude Bernard a Georges Cuvier, expostos os limites do conhecimento da Fisiologia se ela não for deduzida da prática da Medicina Experimental.

É a ainda a experiência que, como vimos, evidencia, em Claude Bernard, que nem todas as carências fisiológicas alcançam a consciência. Como sugerem as condições da observação da experiência na *Introdução*, parte da sensibilidade humana ocorre sem tocar os meandros da consciência. Na obra *Lições sobre os fenômenos da vida comuns aos animais e plantas*, publicada no ano de sua morte, em 1878, Claude Bernard, no capítulo sobre irritabilidade e sensibilidade, nota que, mesmo que suas conclusões sejam contraditórias no sentido filosófico do termo, a sensibilidade não se resume a sentir prazer ou desprazer em consequência de modificações corporais, pois a experiência da anestesia

mostra que parte dessas reações a mudanças externas ocorre fora dos domínios da consciência. Por tal razão, ele afirma que

Tendo chegado a esse ponto, compreendemos facilmente a causa do mal-entendido entre filósofos e os fisiologistas. Para os primeiros, a sensibilidade é o conjunto das reações psíquicas provocadas pelos modificadores externos; para os últimos, para nós, são o conjunto das reações fisiológicas de toda natureza, provocadas por esses modificadores (Bernard, 1966 [1878], p. 288; grifos do autor, *apud*, Dutra, 2003, p. 81)

É por conceber a sensibilidade desta forma – uma reação material a uma estimulação – que Bernard, de forma semelhante ao raciocínio deduzido a partir das experiências com a produção de açúcar no fígado, pode dizer que também os vegetais possuem sensibilidade, rompendo, por sua vez, com o dualismo da tradição da medicina francesa que dividia o corpo em orgânico e animal (de acordo com este modelo, plantas teriam apenas funções orgânicas, pois não possuiriam órgãos que tornam possível a sensibilidade). Por exemplo, quando uma planta é colocada sob uma redoma, ao lado de uma esponja embebida em éter, depois de algum tempo, ela perde sua capacidade de fechar suas folhas ao toque (Bernard, 1966 [1878], p. 257, *apud*, Dutra, 2003, p. 81). Neste caso, argumenta Bernard, apresenta-se, de forma experimental, uma “sensibilidade inconsciente” (algo que Cuvier já havia percebido, ainda que sem o fundamento experimental, como notado por Schopenhauer no capítulo “Fisiologia Vegetal”, em *Sobre a Vontade na Natureza*), apresenta-se como um campo secundário, mais profundo, compartilhado por todos os seres vivos (Dutra, 2003, p. 81). A sensibilidade, então, não pode mais ser pensada como exclusiva dos animais e suas funções que possibilitam a relação com o exterior, mas a partir de uma propriedade mais fundamental dos seres vivos, a irritabilidade, que está ligada ao protoplasma celular – para Bernard, em seu tempo, o limite dos conhecimentos em fisiologia (Dutra, 2003, p. 82). É dessa forma que os fenômenos “mentais”, antes vinculado à capacidade de percepção, são integrados à economia geral dos impulsos dos seres vivos e ganham lugar, entre os fenômenos vitais, dentre os fenômenos naturais em geral.

Essa consequência também pode ser encontrada no §354 de *A gaia ciência*, uma vez que Nietzsche não diferencia funções essencialmente “mentais” ou “psicológicas”: todas são parte de um só organismo, integrando-se ao conjunto de estímulos e impulsos típicos da vida. A indiferenciação entre fenômenos mentais e fisiológicos também permite a Nietzsche conceber hipoteticamente que “nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra” sem necessariamente

conectar-se ao sistema nervoso, ou a consciência. A recepção de um estímulo de forma consciente ou inconsciente é a fronteira pensada por Nietzsche para diferenciar indivíduo e sociedade, de forma bastante diversa à tradição filosófica. Como o signo é produto de uma demanda de um indivíduo em direção a um outro semelhante, seu sentido sempre é dado pela relação social, pela sociabilidade: um pede, o outro pode dar-lhe um sentido ou não. Para “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava, o homem demandava, e atendido, apenas conhece o que lhe falta por um sentido dado pelo outro. O mesmo vale ao que não pode ser feito, às proibições morais que nascem dessa relação de comunicação pelos signos, que sempre refletem uma relação de dominação, e ao florescimento do espelho e da “vergonha” da consciência de si. Assim, ao obedecer, um sentido ao signo é estabelecido. Portanto, de forma paradoxal, “o homem inventor de signos (*Der Zeichen-erfindende Mensch*) é um homem cada vez mais consciente de si”, e, quanto mais consciente de si, mais ele satisfaz os impulsos de sociabilidade, e mais distante ele se torna da variedade de impulsos inconsciente que ele possui de individual e que não são satisfeitos pela integração à organização social.

Animal de rebanho como homem consciente de si, animal de rapina como homem que não tem parte de suas demandas atendidas, a cisão da vontade, em Nietzsche, não divide o homem em sensível e inteligível, mas coloca a consciência de si que o moraliza em fluxo conflituoso com o inconsciente singular que também a constitui. A consciência, na medida em que ela fornece o sentimento da existência de um eu no discurso, é algo que apenas a experiência ensina a referir a uma relação, nos mostrando que essa consciência – na medida em que ela é primeiro experimentada, em que ela é primeiramente testada na relação com o semelhante – é algo que, muito antes, recobre com uma aparência de consciência o que está nas relações do sujeito com a cadeia de valores perpetuada por um grupo humano. A consciência, em sua pretensão de objetividade, é impedida de se desvencilhar das ilusões da gramática, pois sua relação com o mundo exterior depende da criação de uma instância mediadora como um “eu” que recebe esse mundo. Esse “eu” é necessariamente ilusório, pois as sensações recebidas pelo corpo do indivíduo não refletem em nada algo como uma realidade, pois são contingentes, parciais e, portanto, baseadas em juízos que são necessariamente errados; mesmo os juízos lógicos são apenas um instrumento do corpo para satisfazer impulsos que direcionam o pensamento para a fixação e a ilusão de imutabilidade das representações por meio da sensação de prazer gerada pela fantasia de controle criada pela certeza lógica. A origem da consciência, portanto, não se encontra em uma unidade

sintética espontânea do sujeito, pois depende da aprendizagem da linguagem, e, por consequência, do trato social, das demandas que um indivíduo lança ao outro com quem se relaciona, formando, assim, um sentido comum ao signo produzido, sempre referido a *certa* necessidade fisiológica originária – portanto, a um campo pré-predicativo – que acessa a consciência, enquanto outras necessidades pulsionais não acessam.

Por ir além da própria consciência, a experiência sensível cria um dos antagonismos que marcará o pensamento de Nietzsche: como avaliar a consciência se estamos necessariamente *dentro* dela, expressando-se em uma linguagem? Se as “malhas da gramática” revelam, justamente, a ordem do “supérfluo”, ou seja, as redes do que é percebido pela consciência humana e organizado pela moralidade, como tão bem expressa uma filosofia dos signos como a de Condillac,<sup>88</sup> é possível escapar do ponto de vista da consciência e interpretar os impulsos do indivíduo, quando toda expressão consciente do mundo é somente expressão da gregariedade? É um dos problemas com o qual a filosofia de Nietzsche procura lidar; para sua sorte, com o auxílio da fisiologia, uma *gaia ciência*.

### 3.2. O patológico em *Aurora* e *A gaia ciência*

Para Nietzsche, o tempo presente é fonte privilegiada de reflexões que, hoje sabemos, encontram sua gênese tanto no contínuo caminho de descoberta de sua subjetividade singular pessoal quanto na expectativa de inserção no debate público da época. Um exemplo dessa dupla fonte de material reflexivo, um movimento que vai do particular para o geral, está na sua observação cuidadosa das variações intensas de seu próprio estado de saúde, registrada em diários, cartas, fragmentos, e, principalmente, na obra publicada, desencadeando um processo que pretende não somente refletir esse interesse pessoal, mas também discute as questões de seus contemporâneos, buscando projetar-se em sua época. Esse aspecto de sua reflexão sobre a saúde é parte essencial de seu pensamento experimental, e, parte dos textos de Nietzsche sobre o tema também espelham a expectativa de criação de pontes com interlocutores: ele interessou-se pela literatura médica e biológica e criou um diálogo crítico refletido em suas obras publicadas desde então. Tendo em vista o trabalho de reconstrução desse cenário conceitual, pretendemos nos ater a um aspecto peculiar da reflexão nietzschiana que, apesar de não

---

<sup>88</sup> “O que é a Gramática? É um sistema de palavras que representa o sistema das ideias no espírito quando queremos comunicá-las nas ordens e com as relações que percebemos.” (Condillac, *Motif des leçons préliminaires*, OP. I, p. 421, b7-b14, *apud*, Neto e Silva, 2021, p. 178).

se explicitar na maioria das vezes, volta-se especialmente contra o princípio teleológico da conservação de si.

Há certa tradição na história da filosofia, que remete à hipótese sobre as condições do homem no estado de natureza, cujo sentido é dado pela centralidade da conservação de si como força operante em todos os seres vivos. Afinal, trata-se de uma finalidade que pode ser atribuída a condutas e instintos facilmente observáveis: a fuga, o sentimento de medo, o modo como animais fogem da morte são explicadas por razões que nos parecem evidentes; sem a existência do corpo, nenhum ser vivo é capaz de interagir com o mundo e de observar suas funções básicas. Pensamos aqui, claro, na morte que interrompe um ciclo ao qual se espera certa regularidade, pois uma vida supostamente normal resiste à morte até o momento final da velhice, quando o fim do indivíduo inevitavelmente acontece e o corpo perde a capacidade de conservar sua forma viva. A ideia de conservação de si é fundamental para se pensar tanto questões científicas relacionadas à dificuldade da conceitualização da vida quanto suas implicações éticas e políticas, e, por exemplo, uma das consequências evidentes da ameaça da morte e da perda da segurança é o aparecimento do medo, compreendido por um filósofo como Hobbes, como afeto importante na proteção da vida e fundamental na compreensão dos cálculos que fazemos para cultivá-la. Afinal, esse princípio, que nos parece evidente enquanto força reguladora de certas ações humanas, deve ser compreendido como ponto primordial de ordenação de nossas práticas? Para Nietzsche, a resposta é negativa, pois, como vimos, trata-se antes de um erro dos juízos morais e um efeito do modo de organização das sociedades modernas, bastante “racional” ao privilegiar o valor da mera prolongação da vida.

Nietzsche critica o princípio de autoconservação como “impulso cardinal (*kardinalen Trieb*) de um ser orgânico” no §13 de *Além de bem e mal*, afirmando que “uma criatura viva”, pelo contrário, “quer antes de tudo dar vazão a sua força (*Kraft*) — a própria vida é vontade de poder —: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso —”. Esse “princípio teleológico supérfluo”, cuja origem remete à “inconsequência” de Espinosa e que está presente até na “Vontade de vida” de Schopenhauer, impede que um novo conceito de vida (que Nietzsche equivale à vontade de poder) seja pensado. Para desenvolver o conceito de vontade de poder, portanto, o filósofo conclui ser necessário remanejar o papel central que o princípio da conservação de si ocupa no pensamento moderno, principalmente quanto a explicações relacionadas aos seres vivos. No entanto, considerando a ligação entre o conceito de vida e o de vontade

de poder estabelecido por Nietzsche no §13,<sup>89</sup> interessa-nos aqui dar um passo anterior e retomar a crítica ao princípio de conservação de si por meio da nova concepção de saúde já presente tanto em *Aurora* quanto em *A gaia ciência*: a conservação de si não deve ser um princípio central para a compreensão dos seres vivos, categoria na qual se inclui o homem, criticando a necessidade de bem-estar do vivente como finalidade da natureza e, conseqüentemente, como princípio organizador de um sistema moral. Pretendemos aqui relacionar essa visão particular a um problema específico relacionado aos seres vivos, abordando como Nietzsche, em consonância com a Fisiologia derivada da Medicina Experimental, propõe um novo conceito de saúde cujos princípios são primeiramente apresentados em *Aurora* para, então, adquirirem uma forma mais sedimentada em *A gaia ciência*, questionando o valor absoluto do bem-estar do vivo em favor da relativização da doença e da dor para a vida.

Um fragmento de 1880 anuncia essa hipótese “Saúde” não pode ser definida como fixa. Um ideal de estado em que cada um pode fazer melhor o que mais gosta: mas o selvagem, o mundano e o erudito desejam um estado completamente diferente!” (FP 1880: 8 [62], KSA 9). Ao relacionar “saúde” com o prazer da atividade que o indivíduo “mais gosta”, Nietzsche relativiza o conceito, além de contextualizá-lo ao grupo social ao qual o indivíduo se identifica e ao momento histórico em que se situa; em cada um deles, certa normalidade fisiológica é alcançada de modo diverso.

Esse movimento fornece indícios do que posteriormente é exposto em *Aurora*, no §114, “Do conhecimento daquele que sofre (*Leidenden*)”, que interpreta o sofrimento como sensação capaz de gerar reflexos importantes no entendimento humano (*Verstand*) e no modo como o homem percebe o mundo através de uma mudança da percepção sobre si mesmo. O homem doente alcança um estado que ilumina o fora, “em direção às coisas” (*hinaus auf die Dinge*), devido ao grau de “desilusão” (*Ernüchterung*) causada pela dor. Desaparecem os encantos que sustentam o bem-estar do homem saudável e ele torna-se capaz de ver a si mesmo com outros olhos, “sem plumagem e sem cor”, por meio da

---

<sup>89</sup> Günter Abel, em comentário ao §13 de *Além de bem e mal*, argumenta que o conceito de conservação está na gênese da racionalidade moderna e foi fundamental para um processo de ruptura com certa concepção teleológica aristotélica até então dominante. Ele encontra-se, por exemplo na formulação de um dos princípios da mecânica de Newton: todo corpo insiste em seu respectivo estado; está também em Descartes, na prova da existência de Deus da terceira Meditação; e, finalmente, em Espinosa – mencionado por Nietzsche –, no princípio da autoconservação que, logicamente, compõe a essência de todos os seres, em perspectiva tanto ontológica quanto ética. A conservação de si, portanto, como elemento que caracteriza a razão moderna, não está presente apenas na Física ou, posteriormente, na Fisiologia e na Biologia, pois opera como princípio determinante do que é compreendido como “real” na filosofia a partir do século XVII (Abel, 1981, p. 368-369).

tensão em que se encontra o intelecto (*Intellect*), desejoso de fazer frente a um estado que o ameaça. O fenômeno fisiológico da doença é então causa de uma importante modificação na consciência, que se posiciona diante da instauração de uma luta pelo estabelecimento de uma nova ordem ou estabilidade. Trata-se de uma hipótese que apresenta uma reflexão sobre a possibilidade de transformação da capacidade humana de julgar diante do confronto contra a “tirania” da dor, o que também traz consequências importantes para a maneira como Nietzsche interpreta a verdade e sua relação com a doença e a saúde. Assim, é preciso “tomar o partido da vida contra o tirano” que é a dor:

Em atroz clarividência sobre a sua natureza, grita para si mesmo: “Seja seu próprio acusador e algoz, tome seu sofrimento como a punição que impôs a si mesmo! Desfrute sua superioridade como juiz; mais ainda: desfrute seu bel-prazer, seu tirânico arbítrio! Eleve-se sobre sua vida como sobre seu sofrimento, olhe para baixo, para os fundamentos e a falta de fundamento!” (A, §114, KSA 3).

A convalescência é interpretada como exercício de tirania: ou seja, trata-se de um poder exercido por um elemento estranho ao indivíduo, cujas leis, descobertas pela Fisiologia, não contaram com a participação do sujeito que sofre. Esse indivíduo, ao enfrentar a doença e os riscos que ela oferece, encontra espaço para se recuperar e assim estabelecer uma nova norma para o corpo, regra que será necessariamente diferente daquela que regulava a vida anterior à doença.

O uso da metáfora política é a maneira que Nietzsche encontra para expressar os impulsos de cada corpo como afirmação de um determinado valor, de forma semelhante ao estabelecido pelo método da Medicina Experimental: o caráter tirânico da dor está no poder ilimitado e não-consciente do organismo de combatê-la, em um processo de disputa pela instauração de valores que organizam as normas que regem o corpo. O equívoco de se equiparar saúde com normalidade está em ignorar que o normal, para o vivo, é a abertura para a mudança através de infrações, contradições e conflitos, e a doença é seu oposto, ou seja, o encerramento da norma em si mesmo, que, incapaz de se adaptar ao conflito e aos antagonismos dos processos vitais, leva o organismo à morte. O processo de cura, no entanto, deve ser observado como ameaça ao novo poder de julgar obtido após a doença. Nos termos de Nietzsche, após a dor ter feito o homem muito violento e, por muito tempo, muito *peessoal* (*entpersönlich*) (A, §115, KSA 3) – e aqui podemos compreender “peessoal” como momento de crise e instabilidade da antiga organização dada pela moralização e um rearranjo dos impulsos e das representações se seguem dele

– o efeito imediato após a cura é o abrandamento desse estado por forças de leis morais que alienam (*entfremdet*) e despessoalizam o sujeito ao julgar o orgulho do juízo do doente como um problema moral, inculcando, por meio da transgressão da lei, a culpa no sujeito orgulhoso de si. Por meio da culpa, esse homem, que antes se sentia livre para olhar para as coisas “através das coisas”, é novamente tentado a realocar-se a um lugar fixo no jogo dos “encantos da saúde”. No entanto, o olhar para a natureza após a cura é, nos termos de Nietzsche, um olhar que sabe que um “véu foi retirado”: esse novo sujeito conheceu uma outra forma de vida e assim tornou-se capaz de julgar a vida anterior.

No caderno com anotações para *Aurora*, Nietzsche conclui que o medo da morte não é “instintivo”, e, portanto, não deriva de uma lei da natureza que se pretende universalizável. Trata-se de um medo que não pode ser equiparado, por exemplo, ao de um animal que foge de um perigo por reflexo, pois esse medo é originado em impulsos que formam a consciência, sendo, portanto, uma fantasia que conecta o indivíduo com a ilusão das representações:

229. Não há medo instintivo (*instinktive*) imediato da morte; foge-se da dor que está no portão da morte, do desconhecido (*Unbekanntem*) que conduz à morte e que é a morte em si; muitas vezes se quer ser feliz (*freuen*), por isso se quer viver, por isso se suporta o sofrimento. O impulso de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*) também é parte da mitologia (1880: 3[149], KSA 9).

Sendo parte da “mitologia”, o impulso de conservação de si pode ser transfigurado, e o enfrentamento do medo é um passo que Nietzsche associa ao enfrentamento da doença, como parte de um processo que liberta o indivíduo do medo do “desconhecido que conduz à morte”. A modificação experimental das valorações do corpo provocada pela passagem da doença no organismo está de acordo com o modelo fisiológico adotado por Nietzsche, que, como exposto anteriormente, conforma as representações e a consciência a processos involuntários de valorações do corpo. Dessa forma, uma modificação das valorações causada pela patologia terá como consequência também mudanças na consciência e nas representações, ou seja, na própria capacidade de julgar do indivíduo.

No parágrafo seguinte de *Aurora*, §115 (“O assim chamado Eu”), Nietzsche aborda a formação da ilusão do “eu” pela perspectiva apresentada do parágrafo anterior ao abordar o problema da origem da linguagem:

A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo,



no fato de realmente só haver palavras para graus *superlativos* desses processos (*Vorgänge*) e impulsos –; mas estamos acostumados a não mais observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão; no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino da consciência também termina o reino da existência. Raiva, ódio, amor, compaixão, cobiça, conhecimento, alegria, dor – estes são todos nomes para estados *extremos*: os graus mais suaves e medianos, e mesmo os graus mais baixos continuamente presentes, nos escapam e, no entanto, são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e nosso destino. (A, §115, KSA 3).

Como a consciência é construída pela superficialidade dos signos, nenhum dos conflitos fisiológicos e seus “processos e impulsos interiores” (*innerer Vorgänge und Triebe*) que influenciam a capacidade de julgar são conscientes. O caráter do indivíduo, seu modo de agir, diferentemente do inatismo de Schopenhauer, é uma “trama” (ou “teia”) (*Gespinnst*), construída lentamente na formação pulsional da consciência singular de cada corpo em sua relação com os processos inconscientes. Os impulsos e sua variedade singular não são totalmente perceptíveis, e os *nomes* referem-se apenas a um processo superficial se considerados os impulsos que os constituem. Nietzsche se dispõe a mostrar, em sua filosofia, que o “reino da existência” está além do “reino das palavras”, apesar do homem estar imerso nessa “teia” dos “extremos” revelada pelos signos. Como o homem apenas dá nome a “estados extremos” e ignora pequenas transformações, Nietzsche sugere, indiretamente, que o *estado normal do homem moralizado é o estado patológico*: os signos apenas se referem ao “extremo”, ao dispensável, portanto, ao supérfluo. O homem se conhece mal, e, como acesso à construção da consciência não lhe é acessível, é saudável assumir a condição heterônoma em relação aos impulsos para elaborar uma filosofia adequada a essas limitações e, principalmente, saber interpretá-las. As representações, como já visto, constroem juízos errados sobre o mundo, e os nomes dados para os estados fisiológicos são fonte de erros, que realimentam e formam novas representações que são então alteradas e transformadas. Em outras palavras, o potencial dos nomes se manifesta quando re combinado com outras representações com as quais o homem crê dominar o mundo e a si mesmo, e assim “nossa opinião sobre nós mesmos, (...) o assim chamado Eu, colabora desde então na feitura de nosso caráter e nosso destino”. Nesse sentido, o instinto de conservação de si não pode mais ser compreendido como atributo constituinte da vida; ele é somente mais um erro ou preconceito, uma perspectiva de vida reduzida e diminuída, o caráter de uma certa normatividade ou afirmação de um determinado valor que prevaleceu em um momento, mas que pode ser

questionado e reavaliado. É essa a intenção de Nietzsche ao tratar do problema da saúde mais detidamente no livro publicado após *Aurora, A gaia ciência*.

O problema da saúde encaminha ao §120 de *A gaia ciência*, em que Nietzsche condensa sua crítica à noção moderna de saúde e equipara essa noção vulgar a um “refinado barbarismo”: a instauração da vontade de saúde como normalidade é uma das estratégias da moralidade para igualar e julgar os homens pela perspectiva de uma mesma medida:

Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos (*Antriebe*), de seus erros, e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o que deve significar saúde também para seu corpo (*Leib*). Assim, há inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da “igualdade dos homens”, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal (*Normal-Gesundheit*), juntamente com dieta normal e curso normal da doença (...) Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos prescindir da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, (...) em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso. (GC §120, KSA 3).

O parágrafo possui três dimensões críticas importantes: a) a primeira procura defender uma continuidade entre saúde e doença, de modo que a doença não seria mais algo externo e necessariamente prejudicial à vida; b) a segunda mostra como a busca pelo ideal de saúde na modernidade está diretamente ligado com princípios valorizados na modernidade, como o princípio de igualdade, que criam um tipo ideal de indivíduo para a correção aos demais, como um reflexo da moralização da fisiologia do corpo, que, ao domesticá-lo, conecta-o à coerção do rebanho; c) e, finalmente, Nietzsche aponta para a necessidade da patologia para o aprimoramento da vida, do conhecimento e da virtude por meio do “médico-filósofo” e do conceito de “grande saúde”.

a) A reflexão sobre o corpo, a vida e seus múltiplos estágios levou Nietzsche à interrogação sobre a “vontade de saúde” (*Wille zur Gesundheit*), que pode ser interpretada como referência ao princípio da conservação de si. Nietzsche critica esse princípio do bem-estar do vivo enquanto “fim último” da natureza por meio da reflexão sobre a saúde e a doença, tomando como novo critério, como vimos, a importância da dor para a experimentação de outros estados fisiológicos: a doença, portanto, deve deixar de ser entendida como algo que visa comprometer a vida, e que, por conta disso, é essencialmente exterior à ela, em favor de um conceito de doença como fenômeno que é parte e se articula com os processos fisiológicos e que deve ser compreendido enquanto

tal.<sup>90</sup> O estado patológico portanto não deve ser algo negativo em si, e não deve ser associado a um mal absoluto, e Nietzsche preocupa-se em criticar o conceito essencialista de doença, entendido como algo que ataca a vida, em favor de uma reflexão sobre a criação de diferentes *formas de vida*: ser doente é viver de forma diferente e assim interpretar de forma diferente. Ao articular doença e saúde, defendendo um comércio recíproco de ação entre ambas, Nietzsche elabora um modelo interpretativo que se desvincula do princípio da conservação de si ao compreender diferentes estados fisiológicos como meios de se alcançar outras formas de vida. A doença não é mais um acontecimento ou uma natureza importada do exterior, é a vida se modificando em suas funções, como um desvio: cada conjunto orgânico organiza-se segundo o modelo de uma individualidade viva e a doença não é sinônimo de desordem, mas outro modo de organização de fenômenos que, assim como na saúde, são dependentes das funções uns dos outros.

b) Investigar a relação entre saúde e doença também é uma das estratégias para Nietzsche elaborar diagnóstico sobre a cultura, como é possível notar através de suas críticas ao princípio da igualdade e à “saúde-normal”, ao “curso normal da doença”, e à ideia de que a “vontade de saúde” é signo de um paradoxal “refinado barbarismo”. A barbárie da normalização da vontade de saúde, portanto, evidencia-se no processo de refinamento que cria e organiza a sociedade humana ao considerar o indivíduo como função da formação de processos de normalização, sem que seja possível avaliar as peculiaridades de cada elemento desse rebanho e seu potencial de abertura para questionar a normalização da qual faz parte. Nesse parágrafo, portanto, Nietzsche sublinha que o valor da saúde de seu tempo é resultado de outros valores que ele costuma criticar quando se volta para os fundamentos da modernidade, principalmente o princípio da igualdade e o conseqüente sacrifício do indivíduo à totalidade do rebanho.

---

<sup>90</sup> Como observa Canguilhem, Nietzsche é o filósofo por excelência que se utiliza do tema para efetivamente criar uma filosofia baseada na saúde (Canguilhem, 1990, p. 14-15). Ao analisar as mudanças ocorridas nas ciências da vida no século XIX, Canguilhem mostra como a reflexão de Nietzsche sobre a saúde converge com certa discussão própria ao pensamento de seu tempo: a obra *O normal e o patológico* inicia-se passando em revista diferentes versões de uma mesma tese que se tornou hegemônica no século XIX, “uma espécie de dogma cientificamente garantido”, diz Canguilhem, a respeito da distinção entre normal e patológico. Pesquisadores do século XIX, entre eles Comte e Claude Bernard, teriam em comum uma maneira de compreender a diferença entre normal e patológico como uma diferença quantitativa que diria respeito a funções e órgãos isolados, como se os fenômenos patológicos fossem, no organismo vivo, apenas variações quantitativas, déficits ou excessos. Assim, a doença não é pensada como uma experiência que provoca transtornos e desordens, mas como uma experimentação aumentada ou diminuída das leis do normal. Quer dizer, a doença nada mais é do que um valor derivado do normal – é, portanto, a partir do patológico que se decifra o estado de saúde, o equilíbrio (Canguilhem, 2005, p. 15).

Apesar do alvo principal do parágrafo ser o princípio da igualdade e sua capacidade de criar normalizações prejudiciais ao corpo e ao pensamento do indivíduo, o parágrafo inicia-se com uma referência ao tipo virtuoso pensado pela filosofia estoica, cujo conceito de virtude depende da busca pela “saúde da alma”. Nietzsche observa que a gênese da ideia de uma saúde ideal está na Antiguidade, e busca pela “virtude” e a construção do tipo virtuoso foi fundada em uma avaliação que nivela, através da conceitualização de um ideal, a saúde pelo valor de um estado empírico ou estado existencial (“saúde da alma”) que é tomado como modelo. Ao se perpetuar no tempo e alcançar a modernidade, esse critério de padronização da saúde vincula-se então com a noção de vida, que, como visto, ocupa lugar central no mundo moderno. Nietzsche avalia que o bem-estar do vivo, presente no conceito de conservação de si, parece ser agora o “fim último” da natureza, pois se colocou no mesmo plano o valor da existência e o valor do estado empírico. A operação consiste em desmontar uma finalidade compulsória construída pelos “mestres da finalidade da existência” (GC, §1, KSA 3), distinguir os planos e tornar possível que o pensamento considere a variação de estados fisiológicos como justificção suficiente de existência da espécie humana, questionando a suposta utilidade do juízo egoísta que rege o vivo.

c) Podemos encontrar também essa conclusão e seus efeitos no prólogo à segunda edição de *A gaia ciência*, acrescentado cinco anos após a publicação da primeira edição do livro, sobre a criação do “médico filosófico”:

alguém que persiga o problema da saúde geral do povo, do tempo, da raça, da humanidade - tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, crescimento, poder, vida... (GC Prólogo, 2, KSA 3).

Encontramos no texto o anúncio de uma importante distinção entre a investigação sobre a verdade, sobre a possibilidade dos juízos verdadeiros, e a abertura de um espaço do não-saber, que torna o juízo verdadeiro possível, no qual Nietzsche instala seu pensamento. O prólogo acrescentado à segunda edição do livro evidencia a ligação entre *A gaia ciência* – principalmente o final do Livro IV e o Livro V, este acrescentado na segunda edição do livro – e o projeto de *Assim falava Zaratustra* e da condição fisiológica que possibilita o tipo Zaratustra (Faustino, 2014, p. 273-275; 2016). Ainda no prólogo, Nietzsche explicita que o pensamento é antes um sintoma de um corpo, o sintoma de cada corpo em sua singularidade. É o que ele percebe no caso de algumas avaliações da

metafísica quanto ao *valor da existência* (*Werth des Dasein*): “frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo (*Auslegung des Leibes*) e uma má-compreensão do corpo” (GC, Prólogo, §2, KSA 3). Por exemplo, se, como diz Nietzsche, a história da filosofia é cercada de estados finais, de aléns, acima e foras, no prólogo de *A gaia ciência* ele interpreta que predomina nessa história peculiar o pensamento de filósofos doentes, pois é o corpo doente que atrai o espírito para a tranquilidade, o remédio, o sossego: o corpo doente valoriza pontos de repouso do pensamento, o que explica muitas das respostas da filosofia conhecidas até então.

Além disso, o prólogo também anuncia o critério escolhido por Nietzsche para realizar a tarefa que se propõe:

E no que toca a doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós? Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da grande suspeita (...) Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade (GC, Prólogo, §3, KSA 3).

A vivência da doença é decisiva, pois é por meio dela que o indivíduo quebra com a força da ilusão do “eu” e seu medo que funda o desejo pela conservação da vida. É preciso, então, compreender que a perspectiva da vida, em suas variações pulsionais, tem um privilégio avaliativo: em vez de ceder às sugestões do sofrimento – as fugas, o ressentimento, as respostas da metafísica – o doente deve aprender a perder o medo e enfrentar a doença de tal modo que o obrigue a redefinir toda a existência em relação a ela. A própria experiência pessoal da doença, levando-o à tirar licença de seu ofício de professor, e de sua convalescença ensinou Nietzsche sobre a existência de uma certa maneira de enfrentar o mal físico, fazendo o doente tomar consciência de que ele é fundamentalmente sadio (*im Grunde gesund*) e capacitando-o, quando convalescer, a considerar a vida “com novos olhos”. Em nome dessa saúde superior, que resistiu à angústia e ao sofrimento, lança-se um novo olhar sobre as avaliações anteriormente feitas - ou melhor, essa saúde nova gera um outro nível da existência pois faz perceber que sempre se vive avaliando, mas de forma limitada e pouco consciente. É o que Nietzsche observa, por exemplo, no § 48, denominado *Conhecimento da aflição* (*Noth*). O que afasta o homem típico da modernidade do homem da “era de terror” – a era da “moralidade dos costumes” (*Sittlichkeit*) – é a percepção da dor e de suas privações e medos, assim como

o que afasta o homem moderno das “aflições da alma”, referência ao sofrimento cristão, é justamente a inexperiência nesses dois tipos de dor com o processo histórico de refinamento do sentimento de poder.

Portanto, o interesse de Nietzsche pelo problema da doença e da saúde não é apenas sinal de sua conhecida preocupação com a fragilidade da própria saúde, o que também é relevante, mas o indício de uma questão metodológica que resulta na hipótese da vontade de poder, ou seja, do mundo como um efeito dos impulsos, entre eles, aqueles que constituem o “eu” como ilusão que atrela o homem ao “rebanho” do social e às armadilhas da gramática.

O trabalho do médico filósofo consiste, portanto, de forma irônica, que o indivíduo tome consciência dessas emboscadas criadas por sua própria consciência, e os novos sentidos dados às noções de saúde e doença são centrais para que Nietzsche pratique a sua “clínica” e julgue as diferentes fisiologias que ele busca avaliar. O tema da saúde ainda permanece em outros parágrafos de *A gaia ciência*, e é justamente dessa nova concepção de vida como abertura para a doença que Nietzsche trata em trecho da descrição do conceito de “grande saúde”, no § 382:

Nós, os novos, os sem-nome, os difíceis de entender, os nascidos cedo de um futuro ainda indemonstrado — nós precisamos, para um novo fim (*Zweck*), também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde (...) este precisa, para isso, primeiro que tudo, de uma coisa, da *grande saúde* - de uma saúde tal, que não apenas 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...

O tipo saudável é aquele que possui a consciência da necessidade da doença, pois o saber sobre a saúde só é acessível se relacionado à dor: é a doença que irá testar e sublinhar o poder do ser vivo de transitar e criar normas. Sem o risco do desaparecimento do indivíduo não há como conhecer as possibilidades de reação e de criação de novas expectativas, previsibilidades, normas, rearranjos do indivíduo e do grupo social ao qual pertence.

Saúde e doença tornam-se critérios de acesso à parte da experiência, o que torna possível um certo saber sobre si por meio de um olhar histórico, que tira o sujeito do “espelho” e o faz ver um indivíduo diferente por um reordenamento de perspectivas, sem se referir a uma forma idealizada. Seu conceito de experiência não se refere a uma “condição de existência” que pressupõe uma fixidez, uma vez que sem o estado patológico um juízo sobre a particularidade de certa disposição pulsional do indivíduo sequer é possível. Essa mudança metodológica permite a Nietzsche avaliar diferentes

formas de vida de modo perspectivista e experimental, avaliando o indivíduo pela sua própria história e dissociando-o, em algum grau, dos impulsos sociais que atrela toda consciência à teia da gramática e do rebanho.

Afirmar que a saúde perfeita não existe é, em outros termos, dizer que o conceito de saúde não pode ser entendido como uma finalidade do organismo, dada biologicamente, pois trata-se não de um “instinto”, mas de um efeito da consciência, que cria uma norma cujo valor é dado pelas relações sociais que se incorporam à economia dos impulsos. É essa a função da “grande saúde” quando Nietzsche transcreve o parágrafo mencionado na íntegra em *Ecce Homo* para clarificar a “pré-condição fisiológica” de Zarathustra, afirmando não saber “explicar melhor ou de forma mais pessoal este conceito” do que aquilo que já fizera no §382 de *A gaia ciência*. É importante notar que a trajetória de Zarathustra passa pelo caminho da doença à convalescença (Schubert, 2004), e, finalmente, à saúde, e é durante um de seus piores períodos na recuperação que Zarathustra anuncia o eterno retorno, no item chamado “Convalescente”, onde podemos ler: “Todas as coisas anseiam por ti, desde que ficaste sete dias a sós - sai de tua caverna! Todas as coisas querem ser médicos para ti!” (ZA, “O convalescente”, §2, KSA 4).

A grande saúde, portanto, é uma importante articulação da interpretação de Nietzsche, e torná-la critério não significa apenas substituir uma norma por outra, mas implica expor de outro modo uma importante questão filosófica: a dimensão da saúde encontra sua legitimidade numa certa relação com a experiência que lança o indivíduo a um amplo leque de valores, de aspirações, de avaliações. Esse movimento do pensamento de Nietzsche também é importante para abordarmos o que ele entende por “vida”, que encontra sua síntese no §26, de *A gaia ciência*: “Que significa viver?”: “– Viver – é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho”. Nietzsche fala em “viver” – e não em vida – e se viver é afastar sempre algo que quer morrer, viver é escolher, utilizar, avaliar; é, portanto, criar e, conseqüentemente, sempre “errar”. Nesse sentido, a crítica de Nietzsche à vontade de saúde implica uma mudança nas valorações da fisiologia do corpo que afeta o ideal de conservação de si, pois o imperativo da “Vontade de vida” transforma em verdade absoluta certo valor relativo, que se concede o direito de determinar a vida a fim de melhor suportar a sua própria. A ideia de “vida”, portanto, não se identifica com tópicos específicos de uma teoria ou um tema, mas, pode-se dizer, trata-se mais de um preceito experimental, amparado em certa desconfiança quanto a teorias que emergem e tentam, por meio de sua força, se normalizar.

## Capítulo 4: Interpretação da conservação da espécie

### 4.1. Egoísmo e altruísmo: Nietzsche face ao evolucionismo social

O problema da organização social adquire, no século XIX, contornos próprios, e um dos debates sobre quais inclinações e sentimentos seriam mais adequados à realidade das relativamente recentes sociedades industriais circulou em torno dos arranjos possíveis entre duas tendências de sentimentos humanos aparentemente antagônicas: a ação voltada para o próprio interesse, que então adquire carga negativa ao ser denominada como “egoísmo”, e a ação direcionada a concretizar o interesse do outro, ainda que o interesse próprio seja prejudicado, denominada “altruísmo” (*altruisme*). O termo foi criado por Auguste Comte no *Système de politique positive* (1851-1854) para descrever o “grande problema humano” da sociedade industrial, a tarefa de assegurar a primazia do altruísmo sobre o egoísmo. O egoísmo, sentimento fundamental para o progresso econômico, apresenta-se, nesse sentido, também como problema para a sustentação desse progresso. Ao destacar a insuficiência das ações autocentradas na manutenção das sociedades da época, Comte propõe, para que uma estabilização social possa existir, que a capacidade de viver para o outro deva ser promovida com o fim de suplantar as ações egoístas que então preponderavam. O debate ganhou amplitude, e o cultivo do altruísmo surge como solução para o problema das sociedades centralizadas em indivíduos que visam a realização de seus próprios interesses, emergindo no contexto da crítica da economia política realizada ao longo do século XIX: reações ao conceito de altruísmo pelo prisma do positivismo francês foram feitas por interlocutores caros a Nietzsche, como John Stuart Mill (um crítico do *Système*) e Herbert Spencer, assim como a de seu amigo Paul Rée.<sup>91</sup> No caso dos dois últimos, o altruísmo foi concebido como problema

---

<sup>91</sup> Sobre a recepção do problema do altruísmo em Paul Rée, cf. Small, 2003, p. xxv-xxxiii. Rée trata a questão principalmente em diálogo com as hipóteses apresentadas por Darwin em *The Descent of Man* (1870-1871), para quem o altruísmo foi beneficiado pela seleção natural. “Instintos sociais” ocorrem naturalmente na espécie humana, e são variações que permaneceram, pois os grupos que praticam o apoio mútuo e a cooperação têm uma vantagem na luta pela existência. Em *Der Ursprung Der Moralischen Empfindungen* (1875), Rée evoca argumento semelhante, explicando as vantagens da conduta altruísta e as razões pelas quais indivíduos podem até prejudicar a si em favor de um grupo. No fulcro desse argumento, há uma diferença fisiológica clara entre dor e prazer que Nietzsche mantém em *Humano, demasiado humano* – ainda que com certas modulações. No entanto, em *Aurora*, como já visto, essa divisão da sensibilidade torna-se definitivamente apenas um preconceito moral, e a constituição do “eu” ocorre por valorações do corpo que independem dela.



essencialmente evolucionista, mediado pela recepção da teoria da seleção natural de Darwin, e é nesse debate que Nietzsche também se insere.

Não se trata de questão inédita, uma vez que o desenvolvimento das sociedades industriais no século XVIII veio acompanhado de uma desconfiança quanto à capacidade de que o interesse próprio, apesar de ser fonte estruturante do desenvolvimento pelo comércio, não seria suficiente para constituir a necessária coesão para estabilidade social. A ideia de que as sociedades são compostas por indivíduos egoístas e que, portanto, são rivais de fato ou em potencial, pode ser historicamente referida à sua concepção por Hobbes (Berry, 2013, p. 71), delineando o problema em torno da possibilidade de conciliação entre indivíduos que perseguem seu próprio interesse e os meios de se constituir uma unidade social formada por esses indivíduos. Com o avanço das sociedades comerciais e industriais na Europa do século XVIII, esse indivíduo naturalmente egoísta hobbesiano foi questionado, considerando a peculiaridade de cada ponto de vista, por autores como Hutcheson, Hume e Adam Smith (Berry, 2013, p. 132-135). Esses autores compartilhavam a crítica à teoria hobbesiana de uma tendência “natural” ao egoísmo do homem, contrapondo-a à ideia geral de que o florescimento da moralidade, tendo em vista a observação da “experiência comum”, ocorre à revelia do artifício da “política”: caridade, generosidade e benevolência são atos humanos, vistos mesmo na “natureza”. A “simpatia”, então, surge como conceito fundamental para explicar os afetos humanos, refletindo a capacidade humana de olhar para o outro como quem olha para um espelho, e, por meio da imaginação, projeta nele seus próprios sentimentos. No âmbito da sociedade comercial, a simpatia conduziria as trocas, e mesmo o comerciante e o comprador, indivíduos “anônimos” e “impessoais”, precisariam adquirir virtudes como a pontualidade, a honestidade e a moderação para desenvolver e transmitir a confiança necessária no sistema que então nasceria, criando um padrão moral baseado na expectativa que o outro irá agir adequadamente como esperado de acordo com as regras que espontaneamente nasceriam em sociedades comercialmente prósperas (Berry, 2013, p. 135-136).

Em alguns textos em que comenta a sociedade comercial (os parágrafos §173-§175 de *Aurora*) e o sentimento de simpatia, Nietzsche apresenta a hipótese de que a origem dessa “moda moral” (A, §174, KSA 3), que tem na representação da simpatia o elo entre os homens na sociedade mercantil, é fruto de um processo histórico da consciência e dos impulsos sociais que a constituem, organizados, principalmente, em torno do *sentimento de medo*:

Por trás do princípio básico da atual “moda moral”: “ações morais são as ações da simpatia pelos outros”, vejo agir o impulso social da temerosidade, que assim se mascara intelectualmente; esse impulso deseja, como a coisa suprema e mais importante, que seja tirada da vida toda a periculosidade que ela já tinha, e que todo ajudem a fazê-lo com todas as forças. (A, §174, KSA 3).

Portanto, a simpatia não tem sua origem na capacidade humana de olhar para o outro e então “reproduzir em nós seu sentimento” (A, §142, KSA 3), mas em valorações fisiológicas mais profundas e inconscientes. Condutas recorrentes ou regulares podem levar à conclusão de que nelas encontra-se uma mesma razão de ser ou motivo, ou seja, que essas ações foram realizadas por uma mesma causa unívoca – mesmo que no fundo dessas demonstrações estejam emoções como a simpatia. Ora, esse conjunto de sentimentos identificados e descritos em sua contemporaneidade, como simpatia, compaixão, empatia e altruísmo são antes, para Nietzsche, sintomas de um processo histórico de sociabilidade e modos de organização do homem europeu que culmina nas “modas morais” modernas. A história pulsional é camuflada se observada apenas em suas formas do presente, emprestando a certas leituras da moralidade das sociedades mercantis um caráter bifronte: de um lado, forma-se uma aparência que se consolida se observada a partir da crença de que juízos morais são universais e objetos de demonstração, e, de outro lado, tem-se uma concepção de moralidade pensada como inerente à espécie humana e sem uma história que a tornou possível, em sentido biológico e pulsional, erro que emerge na medida em que certas ações adquirem uma regularidade mais consistente.

Como já comentamos, a ilusão de que sentimentos podem ser reproduzidos da mesma maneira em todos os seres humanos é efeito de um preconceito moral, de um erro inerente aos juízos sobre as ações humanas. Assim, a simpatia, assim como o altruísmo, são sentimentos originados em impulsos sociais, sustentados, por meio de uma trama dos signos, pelo juízo ilusório de que as ações são motivadas fisiologicamente do mesmo modo em todos os seres humanos. Em resposta a esse erro fundante, Nietzsche elabora, em *Aurora*, uma hipótese histórica sobre a origem dos sentimentos morais, relacionando esses impulsos sociais, e o poder da moralidade para formular uma coesão social, ao sentimento de medo, e sua relação pulsional com o sentimento de poder.

Nietzsche conjectura que, nas sociedades antigas, o medo relacionava-se aos perigos inerentes às primeiras organizações sociais formadas após o surgimento histórico da consciência. Pela perspectiva fisiológica, o medo nasce diante do desconhecido, da ruptura com o convencional, e das alternativas caso algum empecilho force o corpo a

encontrar caminhos diversos às conexões e valorações já estabelecidas pela consciência para relacionar os signos e as coisas a que eles se referem: daí também o medo diante da doença e das mudanças que dela decorrem. É desse modo que Nietzsche resume o importante papel do sentimento de medo na formação da moralidade humana:

Se nos perguntamos de que modo a reprodução dos sentimentos de outros tornou-se tão comum para nós, não há dúvida quanto à resposta: o homem, sendo a mais temerosa (*furchtsamste*) das criaturas, devido à sua natureza frágil e refinada, tem no seu *temor* (*Furchtsamkeit*) o mestre dessa empatia, dessa rápida compreensão pelo sentimento do outro (também do animal). Por longos milênios ele enxergou perigo em tudo o que era desconhecido e animado: imediatamente reproduziu (*bildete*) a visão (*Anblick*) da expressão dos traços e da postura, e tirou conclusões sobre o tipo de má intenção por trás desses traços e dessa postura. (A, §142, KSA 3).

Não iremos retomar aqui o problema, já comentado no capítulo 2, da imagem e sua incorporação conflituosa pelos impulsos, mas, como o fragmento indica, destacar a questão fisiológica genealógica, inserindo o sentimento de medo em uma temporalidade própria à sua relação com o sentimento de poder e à formação da cultura que se origina dessa dinâmica pulsional.

A hipótese de que o medo é fonte histórica dos sentimentos morais tem sua origem na experiência que indica a relação da moralidade com a fisiologia do corpo do homem. Ao olhar para o outro o indivíduo depara-se com imagens em que não há reconhecimento do outro como igual, mas apenas traços que o “perigo” de “posturas” revelam. O sentimento de medo, portanto, está presente nos impulsos que não estão relacionados com a sociabilidade. O impulso que o desperta encontra-se historicamente na espécie e não desapareceu, mesmo no caso da formação de sociedades mais estabilizadas: o medo apenas é atenuado em condições sociais mais regulares, e nisso reside sua força. É na tentativa de interpretar a *intenção* do outro, o sentido de sua ação futura, para, assim, preparar-se para um eventual risco que a vida pode correr, que reside a crença de que o outro possui os mesmos sentimentos que o “eu” que se origina com a moralização do indivíduo e com a construção de sua consciência. No entanto, essa origem não é evidente; como mencionado, não é objeto de demonstração, e, nesse sentido, algumas exigências interpretativas passam a ser observadas e experimentadas por Nietzsche ainda em *Aurora*.

No §132 do mesmo livro, Nietzsche sugere que uma importante mudança no pensamento teórico sobre a moralidade ocorreu na Europa como consequência dos impulsos sociais que culminaram na Revolução Francesa e das mudanças sociais que ocorreram antes e após esse acontecimento. Seja pela defesa do princípio de igualdade de direitos que a desencadeou ou pelo ciclo de instabilidades sociais que lhe sucederam,

novas doutrinas que valorizavam o altruísmo em detrimento do egoísmo surgiram na Europa, seja sob a forma comteana e “sua célebre fórmula moral *vivre pour autrui*”, na defesa da compaixão por Schopenhauer ou no utilitarismo da felicidade geral de John Stuart Mill. O parágrafo mencionado pode ser interpretado como uma espécie de protótipo do que depois virá a ser o método da genealogia: a construção de uma rede de parentesco conceituais que possuem um sentido dado por fontes pulsionais moralizantes, cujos efeitos podem ser percebidos por um olhar que se dirige para a história não com o fim de teologicamente classificá-la, mas para encontrar arranjos e mudanças em uma certa *disposição* das ações humanas, que podem ser pensadas a partir de tipos históricos. Uma genealogia orientada para interpretar fontes pulsionais comuns de diferentes saberes e práticas busca identificar, tendo em vista a luta entre pulsões e o modo como a moralidade se constitui, formas sociais que, ao *conservar* as relações humanas, cultivam sentimentos que atenuam o incômodo do medo, mesmo ao custo de que outras singularidades pulsionais dos indivíduos não sejam satisfeitas em benefício da criação de uma comunidade.

É para localizar certo deslocamento de determinado impulso, portanto, que Nietzsche conecta genealógicamente, no §132, o modo como o pensamento tipicamente europeu passou a interpretar sentimentos morais como a empatia, a simpatia, a piedade e a compaixão, entre outras valorações que equivalem os homens entre si, ao advento e a repercussão das religiões monoteístas – no caso europeu, do cristianismo, em especial. Apesar das disputas de superfície entre ciência e religião, ambas as produções de saberes normativos satisfazem o impulso moralizante que é amenizado após a diminuição do sentimento de temor diante do desconhecido, pois criam a possibilidade de que previsibilidades possam concretamente surgir nas comunidades humanas. O objetivo da “salvação pessoal” no cristianismo apresenta-se, então, genealógicamente, como um *refinamento* do sentimento de poder, e o imperativo moral do “amor ao próximo”, instituidor de uma igualdade na valoração dos homens, reorganiza os impulsos ao alimentar, de forma mais constante, o sentimento reconfortante de previsibilidade das ações. Esses preceitos, quando postos em prática em seus ritos e modos de organização da vida voltada para a promessa da salvação em um mundo que está “além” do terreno, cria condições de segurança, atenuando o sofrimento gerado pelo medo. É por meio dessa lógica que Nietzsche identifica, nas “modas morais” da Europa moderna, sua origem genealógica no advento do poder cultivado pelo monoteísmo cristão (daí o título do parágrafo, “últimas ressonâncias [*ausklingede*] do cristianismo na moral”). A hipótese de

Nietzsche fundamenta-se na história da capacidade de permanência do sentimento: a moralidade cristã e suas grandes criações, a saber, a noção de vontade e responsabilização do indivíduo pela culpa, viu sua força aumentar ao possibilitar que um grupo social se forme a partir de um determinado sentido do comum capaz de ampliar o controle sobre as ações desse grupo. É por meio de uma vantagem, portanto, que um sentimento permanece ao longo das lutas entre valorações, o que aproxima Nietzsche da teoria da seleção de Darwin – ainda que, como já vimos, esse impulso social seja alvo de sua crítica e relativizado, pela perspectiva do indivíduo e de seus efeitos sobre sua saúde; o altruísmo (e também a simpatia, a empatia, a benevolência, etc.) para Nietzsche, não é algo que deva ser cultivado como norma, o que desconsideraria seus efeitos sobre o sofrimento fisiológico humano.

É nesse ajuste não calculável, mas pulsional, que a coesão social na Europa moderna é criticada por Nietzsche em inúmeros aspectos, em vários de seus textos polêmicos. Como cada indivíduo é parte de uma comunidade e sua consciência reflete o senso dado pelo grupo, em toda sociedade ele *tende* a dirigir parte de suas ações em proveito do grupo, visando um aumento de sua segurança e tornando o homem um animal *menos espontâneo* (ou, se quisermos, menos instintivo ou mais domesticado) em suas ações. No imperativo moral das sociedades europeias, que encontra na busca para compensar certa deficiência da adequação da parte ao todo ou do indivíduo às “necessidades gerais”, Nietzsche identifica uma necessidade pulsional que privilegia uma economia “conservadora” da vida dos homens, ligada às funções fisiológicas da consciência, que criam esse animal que está “sempre à espreita”.

Antes de Nietzsche, porém, Herbert Spencer já havia comentado a sociologia de Comte e criticado a defesa incondicional do altruísmo por vias históricas-biológicas no seu debatido *The Data of Ethics* (1879), livro posteriormente lido por Nietzsche na tradução publicada na Alemanha no ano seguinte.<sup>92</sup> Egoísmo e altruísmo são então relativizados pelo teoria da evolução de Spencer, pois ambos seriam úteis no progresso direcionado pelo modelo de organização e de desenvolvimento que orienta as relações sociais. Como notados pelos comentadores, o contato com o autor inglês no início da década de 80 foi essencial para Nietzsche se inserir no debate filosófico ensejado pelo social-darwinismo que lhe era contemporâneo, estabelecendo alguns pontos de

---

<sup>92</sup> Para uma análise detida sobre quando e quais obras de Spencer foram lidas por Nietzsche, cf. Brobjer, 2008, p. 192-233. Sobre a relação com Spencer, cf. Moore, 2002b e Fornari, 2005, e, ainda, sobre o utilitarismo inglês do século XIX em geral, incluindo Spencer, Marton, 1990, p. 129-159.

proximidade e de distanciamento com a teoria da “administração” de Spencer, que Nietzsche acusa ser uma visão que apenas considera o aspecto reativo dos impulsos do ser humano (GM, II, §12).

Apesar da alcunha de fundador do “darwinismo-social” e criador do termo “*survival of the fittest*”, o pensamento de Spencer, entusiasta e admirador de Charles Darwin, com quem trocou abundante correspondência, não guarda semelhança teórica com o modelo de seleção natural apresentado em *A origem das espécies* (1859), apresentando-se antes como uma teoria da classificação sistemática do desenvolvimento por diferenciação. O princípio sintético que organiza e orienta seu método de análise, a “lei da evolução”, apresentada no primeiro livro publicado de seu “sistema” (*First Principles*, de 1867), baseia-se na ideia de que toda evolução é um processo de transformação de uma estrutura homogênea para uma heterogênea, em um ininterrupto percurso de especialização de funções, em um processo de interação constante em um movimento solidário (Offer, 2010, p. 137-141; Guillo, 2003, p. 339-345; Andreski, 1969). As sucessivas diferenciações de partes compõem um todo, e cada uma das novas partes especializadas contrasta-se com as outras, capacitando-se para uma nova função. Enquanto se diferencia, cada parte também se coordena com o todo, caracterizando a formação progressiva do organismo. Essa atividade de crescimento de diferenciação e integração é identificada por Spencer como uma lei geral do desenvolvimento, o que significa afirmar que seu conceito de evolução equivale a um processo de criação e de interdependência mútua de partes e especialização de funções que pode ser observado em todas as ordens sociais. Em outros termos, progresso, para Spencer, é sinônimo de uma espécie de divisão do trabalho, em um processo que pode ser identificado em todas as “ciências concretas” (astronomia, geologia, biologia, psicologia, sociologia), produzindo reflexos em todas as áreas de atividade humana, como na constituição da linguagem, na psicologia, e em diferentes fenômenos culturais.

Como é possível deduzir por essa breve descrição, apesar do entusiasmo de Spencer em relação à teoria da seleção natural de Darwin, a sua filosofia sintética não encontra respaldo na economia da natureza que nasce do modelo populacional de Darwin – pelo contrário, Spencer é “fundamentalmente antimalthusiano” (Young, 1969, p. 137), e, por tal razão, seu modelo de adequação progressista de “funções” do corpo não considera que o que rege a seleção dos seres vivos são as condições da luta pela vida, principalmente o meio em que esse indivíduo se encontra, selecionando-os à revelia da complexidade de

seu organismo.<sup>93</sup> Assim, a “lei da evolução” é o princípio explicativo adotado por Spencer em todas as áreas do conhecimento, inclusive no campo da historicidade da moralidade, em que a transposição entre a fisiologia e a moral permanecem integralmente conectadas pelo elo da condição de existência e das modificações históricas que ela comporta. É em torno desse eixo teórico que Spencer apresenta sua hipótese sobre o relativismo da utilidade do egoísmo e do altruísmo no processo evolutivo de desenvolvimento das sociedades humanas, pois ambas as inclinações serviriam aos seres humanos como instrumento do todo social que constantemente nasce das interações entre os homens.

O sistema social derivado da teoria biológica de Spencer sugere uma evidente distância em relação ao modo como Nietzsche elabora uma história da cultura. No entanto, como alguns comentadores interpretam (Marton, 1990, p. 155-157; Fornari, 2005), o diálogo de Nietzsche com Spencer não parece ter sido apenas uma absoluta negação da filosofia do inglês, pois alguns de seus princípios, principalmente como expostos na antropologia evolucionista de *Data of ethics*, parecem ter sido relevantes para Nietzsche relativizar certa direção da moralidade na história a partir do modo de satisfação dos impulsos que dirigem os homens a se organizarem socialmente. Além disso, o “funcionalismo” de Spencer torna-se um alvo corrente, pois é a expressão máxima de uma moral típica do fim do século XIX, que toma o indivíduo como função do todo social. É o que pode ser extraído, por exemplo, do seguinte fragmento:

Nossos impulsos e paixões foram disciplinados (*gezüchtet*) ao longo de enormes períodos por meio de *ligações sociais* e de *gênero* (provavelmente antes em *rebanhos* de macacos): como impulsos e paixões sociais, eles são mais fortes que os individuais, mesmo agora. *Odeia-se* mais, mais repentinamente, *mais inocentemente* (a inocência é própria aos mais antigos sentimentos herdados) como patriota (*Patriot*) do que como indivíduo; alguém se sacrifica pela família mais rapidamente do que por si: ou por uma

---

<sup>93</sup> Apesar de Spencer ter sido um entusiasta da ideia de transmutação entre as espécies, que, em seu sistema, ocorrem a partir da luta entre seres vivos mais bem adaptados ao meio, considerando as relações que suas funções fisiológicas estabelecem com seu entorno, e por meio da hereditariedade de caracteres adquiridos, em um processo semelhante ao de Lamarck, prenominam também no pensamento de Spencer aspectos da tradição teórica alemã baseada na formação e no desenvolvimento embrionário exposto e divulgado principalmente por Karl Ernst von Baer, como a noção de “condição de existência”, igualmente importante para a embriologia que então despontava. Von Baer seguia a divisão classificatória de Georges Cuvier, mantendo as quatro “*embranchements*” de seres vivos. Observando essa divisão entre classes e seus respectivos processos de crescimento desde a fase embrionária até a vida adulta, von Baer percebe que quanto mais jovens são os embriões dos vertebrados, mais difícil é a distinção entre as diferentes espécies, propondo uma lei de desenvolvimento epigenético por diferenciação de novas partes que se agregam ao todo. Essa lei, por sua vez, incide sobre a passagem do homólogo embrionário ao heterólogo sistemático, cujas partes permanecem ligadas umas às outras como condição fundamental de existência do vivo. Assim, em von Baer, a lei de desenvolvimento é regulada por uma “ideia transcendente – ‘tipo específico’ – que regula soberanamente a sucessão de etapas percorridas pelo feto”, algo que poderia ser dito também sobre a teoria de Spencer. Sobre essa tradição do pensamento biológico do século XIX, cf. Guillo, 2003, p. 350.

igreja, por um partido. A honra é o sentimento mais forte para muitos, ou seja, a avaliação de si é subordinada à avaliação de outros e anseia sua sanção a partir daí. – Esse egoísmo não individual é o mais antigo, mais original; nesse sentido, tanta submissão, piedade (como com os chineses), falta de consideração sobre o próprio ser e bem-estar, o bem-estar do grupo é mais importante para nós. Daí a facilidade da guerra: aqui o homem volta ao seu ser mais antigo. – A *célula* é, antes de tudo, mais um elo que um indivíduo; o indivíduo *torna-se* cada vez mais complexo no curso do desenvolvimento, cada vez mais um grupo de membros, sociedade. O homem livre é um Estado e uma sociedade de indivíduos (...). (FP 1881: 11[130], KSA 9).

O fragmento revela como o impulso para a manutenção de um grupo social surge como problema ao mostrar como o corpo, em sua singularidade pulsional, subordina-se e se satisfaz ao assumir uma posição de “função” do todo que se manifesta de modo mais forte do que o restante dos impulsos, expressando como a interpretação da constituição da consciência também depende das relações sociais em que esse corpo pulsional está inserido. No entanto, ao contrário de Spencer, essa relação entre função e adaptação não advém de uma adaptação teleológica, que é dada como um fim, nem pressupõe uma lei do desenvolvimento, mas é reflexo dos impulsos alimentados pela sociabilidade, “disciplinados” ao longo de uma história perdida, cujo resultado encontra-se na consequente moralização dos indivíduos, portanto, sem recorrer a uma relação de demanda com um todo sintético que a sustente. O período de 1880-1882, o uso que Nietzsche faz do conceito de “conservação da espécie”, mostrando como esse artifício teleológico é um recurso conceitual da época para se pensar um princípio constituinte da organização humana, deve ser tomado no contexto de sua crítica à intencionalidade e à formação da representação a partir das ilusões da consciência. Ou seja, a “conservação da espécie”, assim como a “simpatia”, o “altruísmo”, entre outros modelos explicativos das ações, é produto de seu tempo, típico da moralização e do crescimento do impulso do sentimento de poder da Europa do século XIX, que valorizada cada vez mais o todo social. É a força do princípio da “conservação da espécie” como justificativa da ordem social em meados do século XIX que leva Nietzsche a testar esse conceito (na maioria das vezes, em textos carregados de ironia e ambiguidade) como orientador dos “mestres da finalidade da existência” (GC, §1, KSA 3), buscando algumas hipóteses que justificariam o potencial teleológico de seu uso. Dessa forma, os impulsos que formam a consciência de si pelo reconhecimento social e, portanto, pela formação dos grupos humanas são interpretados por Nietzsche como “conservadores” não por serem parte de uma natureza essencial da espécie humana, mas por levarem os homens a se sentirem parte de um todo unitário que é “maior”, e, portanto, mais “antigo” do que eles, dando-lhes um sentido



moral para suas ações. É o que mostram uma série de textos expostos em *Aurora* e *A gaia ciência*.

#### 4.2. O prazer na crueldade e a moralidade dos costumes (*Sittlichkeit*)

A relativização da dor e do prazer e do egoísmo e altruísmo – também presente na teoria de Spencer – será importante na constituição do conceito de impulso (*Trieb*) a partir de *Aurora*, tornando-se parâmetro para que noções essencialmente modernas, como o de causalidade, de indivíduo, assim como a própria constituição dos valores de bem e mal, sejam postos em uma perspectiva histórica e pulsional. As teleologias da conservação de si e da conservação da espécie, por sua vez, adquirem novas interpretações. Nietzsche relaciona a força preponderante do “sentimento de temor” à formação da “moralidade do costume” nas sociedades antigas, uma vez que a organização social, por meio das condutas de proteção do indivíduo e do grupo, *amenizaria o medo*, um sentimento que se imiscui, portanto, não somente no instinto de fuga, mas na realização dos impulsos sociais. Em um movimento que impulsiona as lutas que percorrem todo indivíduo em sua singularidade fisiológica, portanto, os impulsos que preservam a vida do indivíduo são também aqueles que induzem a ações voltadas à constituição da segurança e da previsibilidade trazidas pelas regras morais, impulsionando a própria regulação da consciência, que, como já visto, é criada pelo comum ou, nos termos de Nietzsche, pelo “rebanho”. Já a noção de “conservação da espécie” é fundamental para Nietzsche explorar os usos de bem e mal em *A gaia ciência*, propondo, no entanto, não a vantagem da estabilidade trazida pela moralidade pacificadora dos homens, como é a hipótese de Spencer, mas uma nova espécie de medida ética, moldada não na preservação de si e do grupo, mas em um novo ideal de felicidade baseada em uma espécie de um “saber feliz”, praticado pelo “espírito livre”, que culmina na primeira exposição do conceito de eterno retorno, “o maior dos pesos”, no penúltimo parágrafo da primeira edição do livro (§341), e no anúncio da chegada de um novo personagem em sua filosofia, Zarathustra, o mestre do eterno retorno, como exposto no parágrafo seguinte.

Moralidade de costumes<sup>94</sup> (*Sittlichkeit*) é a mais antiga obediência aos costumes (*Sitte*); estes, por sua vez, são a “maneira *tradicional* de agir e avaliar (*abschätzen*)” (A,

---

<sup>94</sup> Rubens Rodrigues Torres Filho traduz *Sittlichkeit* por “eticidade”, ressaltando, em nota de rodapé, que a tradução para o português perde a referência à palavra *Sitte*, costume. Por tal razão, decidimos adotar o termo “moralidade de costumes” em nossas traduções dos fragmentos póstumos para nos referirmos às regras mais antigas de organização social (Torres Filho, *apud* Nietzsche, 1983, p. 159).

§9, KSA 3, grifo do autor). Se comparado conjuntamente com suas origens, os costumes foram enfraquecidos ao longo das mudanças no “modo de vida (*Lebenweise*) de milênios inteiros da humanidade”. O refinamento das sociedades modernas, que Nietzsche de *Aurora* vincula ao florescimento da ficção da liberdade, ou seja, do crescimento do sentimento de poder, não fortalecera o sentimento da moralidade de costumes dos costumes, mas o “volatilizou”, ou seja, sua sustentação primeira perdeu-se em uma relação proporcionalmente inversa ao processo do “refinamento” da moral.<sup>95</sup> Não são evidentes, porém, as razões dessa mudança; se o sentimento de moralidade desaparece com as relações das sociedades modernas, no que consiste, exatamente, esse “sentimento”? Qual a lógica do sentimento de moralidade, se povos antigos dependiam do engajamento direto e violento dos homens na defesa de seus interesses? É conveniente, portanto, expormos as razões dessa tese de Nietzsche em *Aurora* para que as linhas mestras do seu ponto de vista sobre a cultura a partir da década de 80 sejam expostas.

“Quem é o mais moral (*sittlich*) de todos? Em primeiro lugar, aquele que cumpre a lei com a máxima frequência; aquele que a cumpre até mesmo nos casos mais difíceis, o que mais se sacrifica.” (A, §9, KSA 3). A origem da moralidade confunde-se com a criação de regras de conduta que reorganizam a reação humana diante da dor e do prazer, levando os indivíduos frequentemente a suportarem a dor em nome do benefício de seu impulso dirigido para a formação da comunidade: “O costume moral exige, portanto, que suporte o desprazer (*Unlust*) da necessidade (*Bedürfnisses*) insatisfeita, que o desejo seja

---

<sup>95</sup> O elemento que “refina” o indivíduo é aquele que o integra à lógica de uma produção de, favorecendo um estereótipo que se repete em todas as formas de agrupamento social (A, §26, KSA 3). É o que Nietzsche conclui, por exemplo, ao interpretar a “sociedade refinada” (*verfeinerten Gesellschaft*), algo que supostamente seria reflexo da capacidade humana de aparar os resquícios de incivilidade que ainda podem existir nos costumes. Do ponto de vista genealógico, o refinamento é um comportamento que, de forma mais acentuada, se submete às demandas dos impulsos sociais da moralidade e de sua interpretação em relação a outros impulsos. A “aversão aos excessos”, à “exposição ao ridículo” e o desenvolvimento da prudência, gestos considerados por algumas sociedades como refinados, aparecem no homem com o surgimento do “sentido para a verdade” (*Sinn für Wahrheit*), ou, em outros termos, emergem com a capacidade de julgar, algo que, protege os homens e ameniza o sentimento de medo: “O animal julga os movimentos de seus rivais e amigos, memoriza as peculiaridades deles, orienta-se por elas: no tocante a indivíduos de determinada espécie renuncia definitivamente à luta, e também percebe, na aproximação de algumas variedades de animais, a intenção de paz e de acordo. Os primórdios da justiça, assim como da prudência, da moderação, da valentia — em suma, tudo aquilo que designamos pelo nome de virtudes socráticas é animal: uma consequência dos impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar aos inimigos” (A, §26, KSA 3). Assim, do mesmo modo que outros seres vivos expressam uma vantagem por serem mais adequados a certas situações e permanecem seguros nela, o homem, na seleção de sua constituição anátomofisiológica, também “se esconde na generalidade do conceito ‘homem’ ou na sociedade, ou, ainda, se adequa a governantes, classes, partidos, opiniões da época ou do ambiente”. Nietzsche, portanto, não distingue ações que poderiam ser classificadas como naturais ou morais, pois essa divisão é ilusória: não há passagem entre natureza e cultura, mas uma diferença em relação ao *sentido da satisfação* dos impulsos moralizantes, considerado pelo ponto de vista da criação dos signos.

capaz de *esperar*. Nesse caso, o imoral é aquele que não consegue suportar o desprazer” (FP 1880: 3[119], KSA 9). O homem moralizado, em sua origem histórico-genealógica na “moralidade dos costumes” e na longa linhagem da economia pulsional percorrida pela consciência de si, caracteriza-se como aquele que, diante da ordem de uma lei que o dirige para o sofrimento, escolhe o sacrifício da dor mesmo assim, em nome do grupo ao qual ele pertence. Por exemplo, um “estado de guerra”, ou seja, o estado em que o homem ainda pertence a comunidades em que não há a perspectiva de estabelecer o nivelamento de relações de confiança com aqueles que não pertencem a ela, tem no *prazer com a crueldade* seu princípio organizador (A, §18, KSA 3) – a satisfação com a crueldade será igualmente importante para Spencer, como será exposto no item seguinte. O ato cruel cria a *imagem* do poder, confere prazer a quem pratica e para quem vê, e confunde-se com o ato virtuoso em correspondência às demandas de um tempo em que a vida humana se agregava sob costumes rígidos, vendo-se ameaçada por um mundo hostil para quem se desligasse das normas do grupo. A construção da comunidade exigia constante demonstração de força para que qualquer grupo, ainda que pequeno, conseguisse se manter coeso diante da confiança na força daquele capaz de enfrentar o inimigo: e não apenas infligindo dor no outro, mas também em si mesmo, o homem cruel e mais poderoso busca o ‘sofrimento voluntário’; tal contradição adquire sentido nessas formas antigas de organização social, pois, para ser um indivíduo virtuoso e assim reconhecido pelos deuses, é preciso mostrar ser o detentor do controle de suas próprias emoções, indiferente aos apelos alheios ou à dor provocada em si mesmo, pois “o ser cruel desfruta o supremo gozo do sentimento de poder” (A, §18, KSA 3). A hipótese da moralidade dos costumes dá a Nietzsche um horizonte histórico sobre os impulsos que direcionam para a gregriedade, base de sua interpretação sobre a função que a sensação de medo e as fantasias que dele nascem cumprem nas sociedades em geral, satisfazendo a fisiologia do indivíduo com o comando para a obediência:

A segurança relativa da comunidade derivava da capacidade de trazer à consciência imagens muito desagradáveis, graças as quais conseguia abster-se da satisfação imediata das necessidades dolorosas. São as imagens dos castigos e da vergonha, e em particular dos castigos mais indefinidos e inquietantes dos deuses e dos espíritos (...) se tinha muito menos medo da morte do que agora, e os homens estavam acostumados a suportar a tortura com orgulho. (...) Em resumo, o medo sobre o que se fundava o costume moral era o medo supersticioso: ser imoral significava carecer de medo supersticioso – O refinamento da moralidade cresce com o refinamento do medo. (FP 1880: 3[119], KSA 9)

Não se trata ainda, na moralidade dos costumes, de “disciplina, de autodomínio”, como será no caso dos ascetas, mas de dor autoinfligida e deterioração da saúde como um oferecimento à divindade, uma “compensação de prazer”, em uma “lógica do sentimento” que se formou a partir de uma disposição do predomínio da dor, mantendo-se, em formas pulsionais atávicas, até o presente. Conceitos historicamente mais recentes, como o de livre arbítrio e de liberdade, nesse sentido, são reflexo de outro modo de equilíbrio das funções fisiológicas que regulam as relações humanas, que se distancia da economia pulsional da “moralidade dos costumes” ao dispensar o prazer na crueldade como fonte da lei moral; após milênios dando-se em sacrifício ritualístico ou na guerra, o indivíduo historicamente mais recente, que se vê como portador de uma vontade, crendo-se, portanto, um sujeito responsável por suas ações, adquire maior força para se organizar socialmente de outro modo: regras morais mais claras, racionalizadas e dispostas sob uma organização jurídica que prevê coerções para certos tipos de conduta, criam sociedades que permitem maior previsibilidade sobre as ações. O medo que se ajusta a relações sociais mais estanques, portanto, adquire estatuto diverso, pois nascem de outras fontes, como a punição, o castigo, o pecado etc.: “o homem livre é não-moral (*unsittlich*), porque em tudo *quer* depender de si e não de uma tradição (*Herkommen*). (...) O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece, não porque ela manda fazer o que nos é útil, mas porque ela manda” (A, §9, KSA 3).

Como a passagem da moralidade dos costumes às sociedades da “vontade” foi possível? Nietzsche não apresenta nenhum exemplo concreto da “moralidade dos costumes”; ao contrário de Spencer, não associa aos “selvagens” e a função da crueldade para estabelecimento da ordem, pois provavelmente pensa em épocas em que as sociedades eram bastante fragmentadas em sua organização. De forma bastante geral, a moralidade dos costumes parece servir somente como um contraponto às sociedades em que o “sentimento de poder” é alimentado de maneira constante, sociedades mais “refinadas”, relacionadas à identificação de uma vontade nos sujeitos e à possibilidade de culpabilização, aspectos necessários para que sociedades com um grande número populacional consiga se organizar. Trata-se de um longo processo histórico descontínuo e que comportou séculos, mas que culminou em um acontecimento central para Nietzsche: na revolta “escrava” da moral, a expressão máxima dos efeitos da consciência de si na fisiologia do corpo humano (nesse sentido, a história das práticas ascéticas confunde-se com a história da consciência de si), e cujas reverberações são identificáveis nas “modas morais” da contemporaneidade. Não à toa, foi no seio da expansão romana e

dos desafios de governar suas grandes e complexas dimensões que o conceito de vontade surgiu,<sup>96</sup> como meio de nivelar e, assim, avaliar por uma medida comum seus cidadãos.

A hipótese de Nietzsche está amparada nos efeitos que a mudança nas condutas gerou na economia de satisfação fisiológica do corpo, e as práticas ascéticas são elemento central de sua tese. No contexto das antigas religiões, ainda na “moralidade de costumes”, as práticas ascéticas surgem como uma espécie de refinamento dos costumes a partir de um cultivo de si radical. O asceta vive, em sua abnegação, a experiência limite, com grande potencial para dar ao corpo o sentimento de aumento de poder: por meio do cultivo de si, o indivíduo cria, na radicalidade de seu modo de vida, a ilusão de que é livre e detentor dos fins de suas ações;<sup>97</sup> o isolamento e a abstenção, portanto, é capaz de indicar ao indivíduo um modo de superação e de controle sobre seu próprio corpo e de suas demandas fisiológicas. Esse indivíduo torna-se capaz de mostrar o poder de sua singularidade ao se descolar do grupo e dos deuses que o organizavam, isolando-se para se dedicar aos exercícios que modificam o modo como o corpo relaciona-se e satisfaz suas valorações, como abstinência, isolamento social e meditação, adquirindo a forte ilusão de que é “dono” de sua própria força, de uma nova “legislação” capaz de regular o permitido e o proibido e, conseqüentemente, o funcionamento do seu corpo. Nietzsche descobre, assim, um modo histórico-pulsional de interpretar o ascetismo, que, então, não é pensado metafisicamente como uma forma ideal da moralidade, fundante de um tipo fisiológico que representa um ideal de negação da fisiologia, como o é em Schopenhauer, mas adquire contornos historicamente pulsionais ao ser interpretado como um exercício de satisfação dado pelo autodomínio, como espécie de domesticação de si por exercícios

---

<sup>96</sup> Sobre o tema, cf. o estudo filológico de Albrecht Dihle (1982), que argumenta que os gregos não possuíam uma teoria da vontade, pois ela apenas pode ser identificada, em sua manifestação essencialmente “volitiva”, que abstrai a origem da ação e a identifica a uma vontade, em textos de origem latina. Noções gregas como “βούλομαι” ou “ἐθέλω”, que expressam, em diferentes contextos, um desejo ou um querer, não corresponderiam exatamente à amplitude do significado do verbo “*voluntas*”, que resguarda mais semelhanças com a semântica hebraica ao não diferenciar o desejo pelo “bom” do desejo pelo “prazer”: ambos dizem respeito à apenas uma mesma “vontade”. Dihle mostra, no sexto capítulo, como a origem desse significado veio de uma necessidade de ordem jurídica, mais especificamente do direito civil, originada de um problema acerca da regulação do testamento. Com a recente publicação do quarto volume (2018) da *História da Sexualidade*, de Michel Foucault, argumento semelhante veio à luz, descrevendo a história das regulações das práticas relacionadas às demandas fisiológicas desde os gregos, culminando no conceito de sujeito de desejo, como pensado pelos primeiros padres da Igreja no século IV d. C.

<sup>97</sup> Cf. por exemplo, o fragmento 3[48], de 1880 (KSA 9) do caderno de fragmentos *L' ombra di Venezia*: “96. Quando sentimos que fazemos algo com força de sobre (*Überschuss von Kraft*), sentimo-nos livres; quando fazer algo em si mesmo é prazeroso (*ergötzt*) e não se faz só por um fim prazeroso, surge o sentimento de liberdade de querer: é certo que também aqui pretendemos um fim (*Zweck*), mas o fim não nos domina completamente, apenas nos dá ocasião para que nossa força jogue consigo mesma, e sabemos que há muitas outras ocasiões para ela; ao valorizar (*schätzen*) o fim como algo arbitrário e inferior não nos sentimos como se fossemos seus escravos, ou seja, temos a sensação de querer em relação a esse fim, mas mantendo nossa liberdade em relação a ele”.

que remanejam funções essenciais do corpo humano, criando a ilusão fundamental de que o sujeito é detentor de uma vontade própria e que suas ações dependem de sua intenção.

Ilustra-se, de forma mais clara, as razões pelas quais Nietzsche criticou a supressão do indivíduo em Schopenhauer, que possibilitou uma tipologia da moralidade a partir das formas ideias do ascetismo: sua metafísica da Vontade ainda considera o indivíduo como um sujeito fundante de representações, que apenas alienam esse indivíduo de sua vocação essencialmente humana. Por tal razão, a metafísica da Vontade é uma das expressões das “modas morais” do século XIX e fundamenta um imperativo da compaixão, que silencia quanto à origem de seu nascimento histórico que tornou a antiga moralidade de costumes uma forma de organização mais fraca e menos persuasiva em relação à crença no indivíduo historicamente mais recente, que adquiriu força para angariar adeptos e permanecer no tempo. Sendo fonte de ilusões de unidade do “eu” que constituiu a base de sociedades maiores, mais organizadas e previsíveis, amenizando, também, o sentimento de medo, tão recorrente nas primeiras organizações humanas, as ilusões do ideal ascético forneceram mais satisfação para os impulsos sociais que a cultivaram, e estabeleceram uma forma de vida dominante pelas vantagens que ela oferece.

Já Nietzsche não interpreta o asceta tomando-o como referência de uma negação que prova a existência da moralidade por meio da expressão de algo que está além do indivíduo, dadas as formas da anatomia e da fisiologia humana, mas como uma prática que desencadeou uma mudança na satisfação dos impulsos a partir de novas formas de vida e da experiência extraída dela. Esse acontecimento histórico é interpretado como um evento que catalisou o sentimento de poder, identificando, genealogicamente, uma mudança com força capaz de remanejar as organizações sociais: dessa forma, os seres humanos não são apenas adaptáveis e reativos, como expressa a teoria de Spencer, ignorando o fato de que a fisiologia também é um “poder”, que possui “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções” (GM, II, §12). Nietzsche interpreta, desse modo, o momento histórico-pulsional do surgimento das práticas e costumes que criaram a negação da vontade; ora, essa negação não é um aspecto eterno e imutável da metafísica fundamental das ações morais, pois foi antes cultivada por práticas concretas, que modificaram o modo com que os indivíduos e as sociedades alimentavam suas ilusões fundamentais e que, da mesma maneira, um dia podem fortuitamente desaparecer. Foi o ascetismo, avaliado pela perspectiva de sua força criadora de novas formas de valoração do corpo, portanto, que marcou a passagem

histórica da “moralidade dos costumes” para as sociedades humanas estruturadas no conceito de “vontade”.

O indivíduo asceta, porém, provavelmente enfrentou resistências quando surgiu – assim como ocorre com qualquer indivíduo socialmente tomado como “mau” ou “doente” por apresentar, em seu modo de vida, uma ameaça aos impulsos socialmente dominantes. No momento em que o asceta mostrou-se “dono de si” ao praticar atos de “crueldade” não ao outro, como majoritariamente ocorria nas sociedades da moralidade de costume, mas a si próprio, esse asceta será ainda *mais moralizado*, por saber suportar de maneira radical as necessidades do corpo: “o constante predomínio do medo sobre o desejo era o que formava o homem moral. Dele nasce, como signo distintivo do homem moral, o ascetismo: saber suportar, saber esperar, saber calar, saber passar fome – tal é, por exemplo, a moralidade dos hindus” (FP 1880: 3[119], KSA 9).

Por outro lado, o refinamento da moralidade, como ocorreu com o surgimento do ascetismo, gera reações: tendo “transvalorado” os valores regulares das sociedades da “moralidade do costume”, os ascetas também eram julgados como uma *ameaça* à ordem vigente, tornando-se inicialmente fonte de um julgamento negativo, um indivíduo visto como *mau*: “De alguém que nega os deuses se espera qualquer coisa: por isso ele era o homem mais terrível, que nenhuma comunidade poderia tolerar, pois extirpava as raízes do medo sobre as que havia crescido a comunidade” (FP 1880: 3[119], KSA 9) – Nietzsche não menciona explicitamente neste fragmento a perseguição romana aos cristãos, mas certamente é um dos exemplos que tem em mente ao pensar as origens do tipo europeu. No entanto, sua força reside igualmente nessa ameaça, pois ele também será uma possível fonte de admiração de parte do grupo que reconhece a potência de sua força e pensa em segui-lo (como ocorre com qualquer indivíduo que inspira medo), resultando em uma capacidade de reorganização social do grupo ao qual o asceta desligou-se:

Os moralistas, que, assim como os seguidores das pegadas socráticas, inculcam no coração do indivíduo a moral do autodomínio (*Selbstherrschaft*) e abstinência (*Enthaltbarkeit*) como seu *proveito* (*Vortheil*) mais próprio, como uma chave pessoal para a felicidade, constituem a exceção – e, se nos parece diferente, é porque fomos educados sob seus efeitos: todos eles seguem uma nova estrada, sob a mais extrema reprovação de todos os representantes da moralidade do costume – dissociam-se da comunidade, como não-éticos, e são, no sentido mais profundo, maus (A, §9, KSA 3).

Trata-se de um movimento histórico que mostrou-se *vantajoso* para os impulsos de moralidade, alimentando o sentimento de poder dos homens em relação a sua capacidade de reconhecer e conseguir os fins representados por eles; um efeito, portanto,

do processo de constituição dos juízos morais, da luta entre impulsos, da possibilidade de modificações sociais que essa luta permite e do tipo de relação que torna possível que algo como um indivíduo moderno possa surgir – para além da predisposição herdada da ancestralidade. Portanto, a força das práticas ascéticas e da força das religiões que dela surgiram reside no aumento do sentimento de poder criado por esses indivíduos. Desse modo, mesmo o que se costuma chamar de “refinamento”, ou seja, a adequação a normas que demonstram boa educação ou distinção, não sugere um “progresso” em relação aos movimentos supostamente “rudes” das sociedades pouco refinadas, mas apenas um outro modo de constituição do comum que, em sua forma, apenas dá mais força às ilusões do sentimento de poder, criando uma “vantagem” aos indivíduos que, então, creem que se tornaram “senhores de si” por adequarem-se e propagarem certo pensamento “verdadeiro” que lhes dão o conforto de certa perspectiva futura.<sup>98</sup>

### 4.3. Herbert Spencer e o *consensus vital*

O problema da avaliação da vantagem de uma forma de vida dada pelo fortalecimento do sentimento de poder remete-nos ao argumento das mudanças da forma das espécies que Charles Darwin apresentou em *A origem das espécies* (1859) e ao modo como, na segunda metade do século XIX, alguns autores passaram a abordar a história da moralidade como efeito de uma dimensão que a determina, propriamente biológica. Um dos pensadores paradigmáticos nessa tentativa de pensar a moralidade como efeito da biologia é Herbert Spencer, e parte importante da crítica de Nietzsche a Spencer é direcionada a essa espécie de confusão no pensamento, que considera o pensamento biológico sem o acompanhamento adequado da crítica à teleologia, tão cara a Nietzsche. É a partir de uma teleologia que Spencer calcula a orientação das ações morais tomando como direção a finalidade de conservação da espécie. Assim, seu ponto de vista explica

---

<sup>98</sup> Alguns anos depois, Nietzsche retoma esse problema e o comenta da seguinte forma na *Genealogia*: “O imenso trabalho daquilo que denominei “moralidade do costume” (cf. *Aurora*, §9, 14, 16) – o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente *tornado* confiável. Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos, então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas*”. (GM, II, §2).



que as comunidades humanas se realizariam ao perseguir o instinto de manutenção da estabilidade e da paz social que se encontra nas sociedades industriais mais desenvolvidas, em que há abundância de bens e oferta de atividades para que homem possa desenvolver suas aptidões ao máximo, usufruindo de grande bem-estar. Essa tese de Spencer, que, em sua complexidade, equaciona dor e prazer, egoísmo e altruísmo e fundamentação da moralidade baseada no ideal de um liberalismo totalizador, cujo automatismo das trocas possui potencial pacificador da humanidade, possui importância decisiva para os desdobramentos da filosofia de Nietzsche e de sua suspeita diante das teleologias do século XIX.

Apesar do prestígio de Spencer ter diminuído rapidamente pouco tempo depois de sua morte em 1903, o inglês tornou-se, em seu tempo, grande divulgador das bases do que se denominou “darwinismo social”.<sup>99</sup> O grau de sua fama nos dá noção das pretensões de Nietzsche ao incluí-lo entre os autores com quem buscava dialogar e, principalmente, antagonizar. Como já mencionado, a tese que organiza o sistema filosófico de Spencer sustenta-se na ideia de que toda evolução é um processo de transformação de uma estrutura homogênea para uma heterogênea, como sintetizada em uma hipótese dada e frequentemente repetida nos *Primeiros Princípios*, ponto de partida de seu sistema: “A evolução é uma integração da matéria e uma concomitante dissipação do movimento: durante a evolução a matéria passa de uma homogeneidade relativamente indefinida e incoerente para uma heterogeneidade relativamente definida e coerente e o movimento retido se submete a uma transformação paralela” (Spencer, 1867). Existe, portanto, um movimento ou “lei de todo progresso” que produz sucessivas diferenciações de partes que compõem um todo, e cada uma das novas partes especializadas contrasta-se com as outras, capacitando-se para uma nova função. Enquanto se diferencia, cada parte também se coordena com o todo, caracterizando a formação progressiva do organismo.

Pode-se afirmar que à ideia de “condição de existência” que subordina a avaliação da finalidade das funções fisiológicas do corpo vivo ao grau de necessidade de determinada atividade para manutenção da existência, Spencer corresponde, no *Data of Ethics*, à noção de “*consensus vital*”. Assim, a árvore evolutiva que categoriza as estruturas por meio da anatomia comparada ocorre paralelamente à análise das funções

---

<sup>99</sup> Sobre os fundamentos essencialmente lamarckistas de Spencer, cf. Freeman, 1994. Ao comparar as teses de Darwin e de Spencer, Freeman mostra como a hipótese do primeiro é ancorada na observação empírica, enquanto a “persistência da força” spenceriana, que fundamenta seu conceito de progresso, é essencialmente dedutiva ao partir do princípio “de um ‘poder’ que ‘transcende o conhecimento e a concepção humana’”.

dessas estruturas, em uma lógica teleológica e classificatória que pode ser ampliada até alcançar o que Spencer chama de “conduta”, noção “correlata à evolução da estrutura e da função” (*Ética*, II, §3). A diferença entre uma função do organismo e uma conduta, portanto, não é ontológica, mas apenas questão de grau, “pois aquelas funções que já são compostas de várias maneiras para alcançar o que consideramos como atos corporais únicos são recompostas infinitamente para alcançar a coordenação de atos corporais que é conhecida como conduta”. Nesse sentido, a continuidade entre funções orgânicas e condutas pode até oferecer semelhanças em relação ao pensamento de Nietzsche; porém, a identificação é interrompida em seguida: ao progresso evolutivo “interior” das criaturas vivas, marcado pela quantidade de especificações funcionais do corpo para se manter vivo, Spencer atribui um correspondente paralelo “exterior”, relativo às condutas desses seres e sua relação com fins – como vimos, a sustentação dessa correspondência ampara-se em uma metafísica desmontada por Nietzsche em *Aurora*. No caso de Spencer, a correspondência entre interior e exterior é consequência do princípio de toda evolução, que parte da homogeneidade em direção à heterogeneidade, o que conduz a análise de Spencer sobre o desenvolvimento das condutas: os movimentos da fisiologia, como os batimentos cardíacos, a respiração e a digestão, e os órgãos envolvidos nessas funções, são interpretados como atividades “internas”, essenciais para a manutenção do corpo, que é então pensado como um meio. No entanto, essas funções adquirem outra perspectiva e se tornam condutas quando as “combinações entre as ações dos órgãos sensoriais e motores (...) se manifestam externamente”, ou seja, quando as atividades que cumprem a finalidade das condições de existência extrapolam os movimentos internos do corpo e as estruturas corporais passam a interagir de forma imediata com o meio externo, tendo em vista a ampliação de instrumentos para se alcançar as condições de existência, em uma gradação que adquire complexidade conforme aumenta a quantidade de estruturas e de funções apresentadas por um determinado corpo. O sistema de ajustes entre meios e fins, que internamente é restrito aos ajustes entre estruturas e funções, alcança, então, maior amplitude, uma vez que as condutas tornam possível que novos meios e novos fins intermediários sejam criados para que o fim último, o do “*consensus vital*”, seja, enfim, praticado.

Se o fim geral de cada ser vivo é o de teleologicamente “garantir a continuidade das atividades”, o processo de heterogeneidade das funções favorece os seres que possuem maior quantidade de atividades fisiológicas, uma vez que, quanto mais recursos o corpo possui, mais aprimorados são os sentidos desses indivíduos, dispendo-os em

posição privilegiada como seres capazes de identificar perigos e de obter alimentos. Apesar de Spencer diferenciar função e conduta, trata-se apenas de uma ferramenta conceitual que possibilita maior detalhamento das atividades das estruturas para fins classificatórios. Assim, a conduta em geral só pode ser deduzida da evolução das condutas, e a natureza, quando interpretada a partir de seus fins externos, ou seja, aqueles que buscam tanto a conservação do indivíduo quanto a da espécie, permite a Spencer concluir que “a ética tem por objeto a forma que a conduta universal assume nos últimos estágios de sua evolução” (*Ética*, II, §7), o que significa que a ética deve se preocupar com os arranjos que beneficiem a cooperação mútua e o equilíbrio entre indivíduo e seu meio que caracterizam as sociedades industriais. Vejamos, então, no caso do evolucionismo social de Spencer, sem fronteiras que distingam as esferas do biológico e do social, torna possível que o binômio fuga da dor e busca pelo prazer seja relativizado quando comparado aos novos propósitos que emergem quando, por meio da ideia de “mais bem adaptado”, a imagem da natureza como entidade harmônica e imutável desaparece do horizonte.

O exemplo dado por Spencer para ilustrar sua concepção de processo evolutivo é bastante esclarecedor das bases teleológicas de seu pensamento: os infusórios, protozoários simples encontrados em água parada, “não têm objetivos mais reconhecíveis do que as lutas de um epilético” (*Ética*, II, §4), ou seja, movimentam-se de forma irregular e sem um sentido identificável, provavelmente estimulados pelo meio onde se encontram, nutrindo-se de forma contingente, quando repentinamente entram em contato com alguma substância que conseguem absorver. Já os rotíferos, animais um pouco mais complexos, maiores e com mais funções, possuem um orifício com cílios rodopiantes que buscam e sugam alimentos, além de apresentarem uma cauda para se preservarem em caso de ameaça – neste ponto, a crítica de Nietzsche à vontade e à crença na capacidade dos corpos animais perceberem-se como detentores de intenções, pode ser aplicável ao sistema evolutivo de Spencer, ainda que seu “monismo” não divida os corpos em funções orgânicas e animais, como na tradição de Bichat. Assim, nesse sistema de ajustes utilitários entre meios e fins, um pequeno aumento das funções nos corpos garante também um aumento do tempo de vida da espécie em geral, o que leva Spencer a concluir que o crescimento da complexidade das condutas tem a finalidade não apenas de conservar o indivíduo, mas também de *conservar a espécie*, especialmente no caso das condutas que envolvem o cuidado com a prole (*nurture of the young*), ações estas que

também participam do processo de evolução.<sup>100</sup> Seres vivos simples, como os protozoários, não apresentam condutas, em sentido spenceriano, em seu processo de reprodução, pois eles espontaneamente dividem-se, assim como ocorre com animais que lançam seus ovos para serem germinados por espermatozoides lançados na água. Onde não há cuidado parental, portanto, não há conduta especificamente voltada para a preservação da espécie, observada apenas nas classes “mais evoluídas” dos pássaros e dos mamíferos.<sup>101</sup>

Afirma Spencer, “a conduta à qual nomeamos boa é a conduta relativamente mais evoluída; e mal é o nome que damos a uma conduta relativamente menos evoluída” (*Ética*, III, §8). Percebe-se, então, que a lei do progresso que determina as transformações das condutas e, portanto, as mudanças sociais, devido à necessidade de observarem a finalidade de conservação de si e da espécie, remanejam outras finalidades que eram utilizadas pelos ingleses até então, centradas exclusivamente nas escolhas utilitárias dos *indivíduos*. Assim, no modelo de Spencer, amparado pelo conceito de “condição de existência”, que opera como um princípio organizador, tanto dor e prazer quanto egoísmo e altruísmo são relativizados e pensados também sob a perspectiva da espécie, tornando-se mais um meio entre outros para que o processo de evolução e sua gradação de complexidades funcionais prossiga.<sup>102</sup> Para o utilitarismo derivado do empirismo, como o de Bentham e o de Mill – ainda que apresentem importantes diferenças as quais não trataremos aqui –, a moral também é efeito da singularidade apresentada pela experiência sensível, tornando-se um cálculo de intenções que leva o homem a desejar aquilo que lhe causa prazer e a escapar o que lhe provoca dor, na medida em que o sujeito é referido à

---

<sup>100</sup> Nota-se como a conservação da espécie é um princípio teleológico recorrente no século XIX, ainda que com diferentes princípios fundantes.

<sup>101</sup> É necessário notar que Spencer dispensa o reino vegetal de sua análise sistemática dos organismos, pois a suposta ausência de sensibilidade das plantas e a “espontaneidade” de suas condutas não traria fatos relevantes para uma argumentação que pretende provar que o homem, o animal mais complexo na análise de correlação entre estrutura e função, pode ampliar suas possibilidades de ajustes entre meios e fins de forma praticamente ilimitada, autorizando-o a afirmar que a busca pela vida pacífica dentro de uma sociedade industrial esteja entre os fins legítimos de preservação da espécie.

<sup>102</sup> “O sacrifício de si, então, não é menos primordial do que a preservação de si. Considerando ser, em sua forma física simples, absolutamente necessário para a continuação da vida desde o início; considerando ser estendido, automaticamente, como indispensável à manutenção da raça em tipos consideravelmente avançados; e considerando ter se desenvolvido, em suas formas semiconscientes e conscientes, junto com a assistência contínua e complexa segundo a qual os descendentes de criaturas superiores são trazidos à maturidade, o altruísmo tem evoluído simultaneamente com o egoísmo. Como foi apontado em um capítulo anterior, as mesmas superioridades que permitiram ao indivíduo preservar-se melhor, permitiram-lhe também preservar melhor os indivíduos derivados dele; e cada espécie superior, usando suas faculdades aprimoradas principalmente para benefício egoísta, se proliferou na proporção em que as usou secundariamente para benefício altruísta” (*Ética*, XII, §75).

sensibilidade e à sensação de prazer e desprazer que determinada experiência provoca. O julgamento entre bem e mal, nesse caso, depende da receptividade do sujeito diante de um objeto, e, desse modo, o conceito do que é bom necessariamente deve remeter apenas ao que está ligado aos meios de se obter uma sensação de prazer, assim como o mal teria de ser atrelado ao que, ao cabo de uma soma de sensações, suscita uma maior quantidade de dor. Ao examinar os princípios dos empiristas e compará-los com a lei de desenvolvimento, Spencer argumenta que o progresso das sociedades, assim como ocorre no reino animal, não observou apenas a regra da necessidade de maximização do prazer e do princípio de maior felicidade, e, assim, uma filosofia ética que se limita a essa finalidade perde de vista que dor e prazer não podem ser medidos, pois, além de serem relativos à atividade que provoca cada um desses sentimentos em cada indivíduo e em cada espécie, dor e prazer são modificáveis conforme relacionam-se às novas funções dos organismos e da espécie a qual ele se refere:

Sendo produzido pelo exercício de qualquer estrutura que seja ajustada ao seu fim especial, o prazer verá a implicação necessária de que, supondo que seja consistente com a manutenção da vida, não há nenhum tipo de atividade que não se torne uma fonte de prazer se contínua. (*Ética*, XVIII, §67)

Dor e prazer, portanto, não podem ser os únicos critérios adequados para julgar a ética das condutas humanas, e outras balizas devem ser pensada. Apesar do próprio Spencer mostrar-se insatisfeito com a conotação metafísica do termo “*conservation of force*”, pois o conceito implicava “um conservador e um ato de conservar” (Spencer, 1867), e substituí-lo por “*persistence*” após sugestão de Thomas Huxley, pode-se interpretar sua filosofia como pertencente à linhagem que encontra no princípio da conservação de si e da espécie a origem lógica do vivo, com evidentes consequências morais (trata-se aqui, é claro, de um filósofo *viktoriano*, com toda carga moral associada ao termo: lembremo-nos de que se trata também de associar a atividade sexual à finalidade da reprodução, o que gera consequências evidentes para as prescrições morais). Não foi por acaso que a tradução alemã de *The data of ethics* (1879), logo adquirida por Nietzsche e bastante anotada por ele (Brobjer, 2008, p. 220-221), tornou-se central para que ele encontrasse novos debates para direcionar os esforços de sua crítica à origem metafísica da moral: nesse texto encontra-se o núcleo de certo determinismo do desenvolvimento cujo erro era preciso destacar. Porém, para analisarmos o que Nietzsche pensou sobre esse problema, tentaremos recuperar alguns aspectos da ética spenceriana que nos parecem ser pontos críticos para o filósofo alemão. Interessa-nos, então, destacar

primeiramente seu conceito de conduta, um “todo orgânico”, pois trata-se de um “agregado de ações interdependentes” (*Ética*, I, §2.) que também está sujeito ao processo evolutivo brevemente descrito acima. O princípio utilitário que define a ação moral como uma relação direta entre meios e fins é, portanto, tomado como consequência de uma lei da evolução que opera na natureza adequando novas estruturas às respectivas novas funções. E, em um passo lógico, para Spencer uma conduta boa deve se ajustar ao seu fim, “favorecendo a continuação da vida” e criando uma conexão entre evolução e “bondade”:

À medida que a evolução progride, os atos ajustados aos fins, que constituem a vida visível exterior de momento a momento favorecendo a continuação da vida, tornam-se ainda mais ajustados, até que finalmente compreendem a vida de cada indivíduo inteira em comprimento e largura. Ao mesmo tempo eles servem de forma eficiente à criação da prole, e realizam ambas as coisas não somente sem impedir que outros indivíduos façam o mesmo, mas ajudando-os, simultaneamente, a fazer o mesmo. E aqui vemos que a bondade de tal conduta é dada sob cada um desses três aspectos. Da mesma forma, chamamos de bons atos de autoconservação por seu adequado ajuste, assim como chamamos de bons os atos que são bem ajustados para criar uma prole capaz de uma vida completa e atribuímos bondade a atos que promovem a vida completa dos outros (*Ética*, III, §15).

A boa conduta, portanto, aquela que é “altamente evoluída”, possui um ajuste quanto aos fins adequados, ou seja, os fins da “vida completa”: ela é o resultado de herança de características adquiridas por meio da adaptação, ao longo do tempo e das diferentes gerações, às condições ambientais. Spencer enquadra uma concepção da evolução da conduta à evolução das estruturas e funções ao longo dos tipos ascendentes de animais, que estabelecem entre si uma série progressiva em direção ao homem civilizado; nesse sentido, ele afirma que na humanidade, “os ajustes dos atos aos fins são mais numerosos e melhores do que entre os mamíferos inferiores”.

Três campos distintos de fins são traçados para se estabelecer um paralelo entre a lei da evolução e o comportamento humano, todos guiados pelo princípio de um “*consensus vital*”: o fim da conservação de si, o fim da conservação da espécie, e o princípio da pacificação dos homens. Consequência de seu princípio evolutivo, Spencer ordena as sociedades humanas do mesmo modo que ordena as classes de seres vivos, e as sociedades de “selvagens” são classificadas como mais simples, com menos funções, ao contrário das sociedades comerciais, em que há maior complexidade das atividades humanas:

A vida do homem primitivo é passada principalmente na busca de animais, pássaros e peixes, o que lhe dá uma excitação gratificante; mas, embora para o homem civilizado, a perseguição ofereça gratificação, ela não é tão persistente nem tão geral (...) A crueldade, em vez da bondade, é característica do selvagem e, em muitos casos, uma fonte de notável gratificação para ele; embora, entre os civilizados, existam alguns nos quais esse traço do selvagem sobrevive, ainda assim o amor de infligir dor não é geral, e, além dos inúmeros que mostram benevolência, há aqueles que dedicam todo o seu tempo e muito do seu dinheiro a fins filantrópicos, sem pensar em recompensa aqui ou no futuro. É claro que essas mudanças importantes, junto com muitas mudanças menores de natureza, estão em conformidade com a lei estabelecida (*Ética*, X, §67).

Observando a regra teleológica do “mais bem adaptado” do funcionalismo de Spencer como medida para avaliar os meios capazes de prolongar a vida, a melhoria na nutrição, nas técnicas de abrigo e moradia ou discussão e diminuição da agitação política, conclui-se que “vemos maior conquista dos civilizados do que dos selvagens”, pois tanto a vida da espécie quanto a vida do indivíduo estão mais protegidas se pensadas como resultado de um processo civilizacional. Desse modo, ele também desenvolve sua defesa de sociedades que promovam o convívio pacífico entre os homens, pois a evolução encontra mais obstáculos enquanto os antagonismos dentro dos grupos permanecerem. Uma maior completude do ajuste dos atos aos fins pode ser alcançada quando há paz em vez de violência, ou seja, quando o ajuste dos atos de cada um pode ser realizado sem impedir os mesmos ajustes dos atos de outros.

O princípio de divisão do trabalho de Spencer, que segue o princípio da especialização das funções e o aumento da complexidade do organismo social, favorece, assim, a manutenção da paz no homem “civilizado”, pois não apenas a sobrevivência é um fim, mas sua qualidade e sua quantidade devem ser preservadas o máximo possível. Portanto, apesar da “luta pela existência” e de sua consequência teoria para Spencer, a famigerada regra do “*survival of the fittest*”, que fornece o fio condutor histórico da guerra entre indivíduos e entre espécies que é encontrada na natureza, onde há necessidade de que alguns percam a vida para que outros sobrevivam, entre os homens descobriu-se, após o desenvolvimento das condutas, que a manutenção da paz é benéfica tanto para o indivíduo quanto para a espécie, justificando uma espécie de corolário ético spenceriano no *Data of ethics*. Em vez da felicidade do indivíduo, como antes propagava o utilitarismo inglês, é a capacidade de sobrevivência, dada pelo princípio do todo orgânico do “*consensus vital*” que, então, adquire o estatuto de finalidade da vida e de fundamento ético.

Percebe-se aqui, se comparado com o exposto no item anterior, como o tema da “crueldade” do selvagem é igualmente importante para Nietzsche, sendo, porém, interpretado por ele não pelo ponto de vista evolutivo-utilitário, mas como reflexo da moralidade de costumes e de sua economia pulsional própria, que favorecia o grupo e não propiciava o florescimento do indivíduo e da crença na intencionalidade das ações.<sup>103</sup> O modelo de Nietzsche não possui, portanto, como efeito, um “progresso” social, como em Spencer, pois descortina os custos pulsionais desse “progresso” para o indivíduo: sua hipótese fisiológica acerca da crença das intenções possibilita que um olhar interpretativo diante da variedade de pulsões consiga pensar a história das organizações sociais sem um princípio moral universal que necessariamente tenha regido as sociedades; sem um princípio que avalie o humano pela perspectiva do “humano” e sua “crença num mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano” (GC, §373, KSA 3). Nietzsche conclui que o ponto de partida evolucionista de Spencer, apesar de seu véu aparentemente “biológico”, dispõe o mundo sob valores antropocêntricos: “Aquilo que faz, por exemplo, o pedante inglês Herbert Spencer entusiasmar-se a seu modo, levando-o a traçar uma linha para a esperança, um horizonte de desejabilidade, a conciliação final de ‘egoísmo e altruísmo, sobre a qual ele divaga, isso quase nos enoja” (GC, §373, KSA 3).

Os princípios de “conservação” que organizam o pensamento de Spencer, portanto, nada possuem de um “fora do homem”, pois remonta à metafísica e a busca pelos fundamentos da moralidade, tão criticado por Nietzsche. Portanto, a aparência científica dada pelo biologismo de Spencer lança-o ao dualismo clássico que divide sujeito-objeto e desejo-finalidade, porém remanejados ao princípio teleológico da conservação da espécie – ou seja, das populações humanas. É o que se conclui da seguinte anotação de Nietzsche, que pode ser interpretada como antítese de uma teleologia da finalidade da espécie, uma vez que o impulso sexual é subtraído de uma interpretação meramente reprodutiva das funções genitais, que cumpririam sua “função” na finalidade da preservação:

O estímulo sexual (*geschlechtliche Reiz*) na ascensão (*Aufsteigen*) mantém uma tensão que se descarrega no sentimento de poder: querer mandar – signo

---

<sup>103</sup> Uma defesa da guerra como princípio estrutural de leitura das sociedades primitivas, incluindo um breve comentário sobre a antropologia de Spencer, cf. Clastres, 2004, p. 220. Os temas da guerra, da violência e da luta, em si, são igualmente importantes para Nietzsche, e o contexto biológico-evolucionista de seu tempo foi essencial para tanto. Seu modelo social, porém, mostra que a luta jamais desaparece com o suposto “desenvolvimento” das sociedades, que apenas remaneja os impulsos que constituem e tornam possíveis a vida.



(*Zeichen*) das pessoas mais sensoriais (*sinnlichsten*). A tendência decrescente do desejo sexual mostra-se na diminuição da sede por poder: conservação e nutrição; muitas vezes, o desejo por comida vem como um substituto (o instinto parental é conservação, ordem, nutrição, não dominação, mas criação de bem-estar para si mesmo e os outros). No sentimento de poder, há prazer em ferir – uma profunda irritação (*Gereiztheit*) de todo o organismo, que constantemente quer se vingar (*Rache*). Os animais voluptuosos (*wollüstigen*) estão nessa condição no que há de mais perverso e violento, esquecendo-se de seus impulsos (FP 1880: 6[53], KSA 9).

Ao relacionar sentimento de poder ao estímulo dado pelo desejo sexual por um objeto qualquer, sem uma finalidade pressuposta, e, assim, articulando-o à história da cultura como uma mera determinação do mandar (o prazer dos indivíduos mais “sensoriais” – ou, “sensuais”, tradução que acentuaria a carga erótica do impulso) e do obedecer, Nietzsche desvincula seu horizonte interpretativo da função teleológica da reprodução e do cuidado com a prole, esvaziando qualquer finalismo baseado na conservação da espécie como um princípio que determina os impulsos organizadores da vida social. O texto citado sugere, por exemplo, quanto ao caráter fragmentário dos impulsos, que o impulso sexual não realizado possa ser resolvido, por exemplo, em outro lugar fisiológico, no impulso para a nutrição e no prazer com a comida, tornando frequente o desvio e a relação mútua entres diferentes impulsos ligados à interpretação da “conservação”, ampliando o campo da sexualidade para outras regiões do corpo relacionadas ao prazer: “O impulso sexual não tem relação necessária com a procriação: ocasionalmente ela é alcançada com sucesso por meio dele, assim como ocorre com a nutrição por meio do prazer de comer.” (FP 1880: 6[141], KSA 9).

Além disso, Nietzsche sugere que o processo de moralização do corpo e seus reflexos sobre o organismo podem ser um estímulo cujo efeito se dá como irritação, direcionando-o para o alívio em um “prazer em ferir” e um querer “se vingar”, noções inconscientes e pulsionais, que serão fundamentais, posteriormente, na compreensão do fenômeno do ressentimento, e que se encontra aqui disposto ainda como uma hipótese ainda apenas rascunhada. Esse exemplo de uma atividade inconsciente e seus efeitos sobre os sentimentos, entre outros, mostra que é apenas abdicando do ponto de vista teleológico ou funcional, e abrindo mão também de juízos morais acerca dos motivos bons ou ruins das condutas humanas, é possível interpretar pulsionalmente as ações, desvinculando a interpretação de qualquer modelo comportamental pré-formado que, sob o ponto de vista genealógico, é necessariamente normativo, carregado de conteúdo de um certo dever ser que, se estiver pressuposto na interpretação, apaga seu potencial revelador do sentido de certa satisfação fisiológica. E apenas acessando, por meio da interpretação,

essa origem pulsional hipotética é possível adequar uma terapêutica voltada para o indivíduo e seus impulsos, a “grande saúde”, que visa interpretar o humano criando, também, uma nova linguagem para revelar algumas das fontes fisiológicas de sofrimento.

Mantendo sua coerência em relação à necessidade de *interpretar* os impulsos, no contexto da história do sentimento de poder, Nietzsche recusa dar à sexualidade o caráter de um modelo de comportamento pré-concebido, descolando o sentimento de poder da finalidade reprodutiva – e, portanto, necessariamente voltada para a função da perpetuação da espécie: “É preciso separar o estímulo afrodisíaco e as consequências de sua pacificação da reprodução no sexo: a expressão ‘impulso sexual’ contém um preconceito” (FP 1880: 6[55], KSA 9). Texto claro, pois revela que qualquer interpretação que se serve da sexualidade para perseguir propósitos de perpetuação, seja ao modo fixista e cuvieriano de Schopenhauer, ou no evolucionismo de Spencer, já estava no horizonte crítico de Nietzsche em 1880, dado pela visão da vida como dinâmica de impulsos e suas realizações ocasionais que, em certo momento, podem criar hábitos por meio da experiência de sensações prazerosas e dolorosas no processo de moralização. Substituíse, assim, a teleologia das funções e o pressuposto sintético da conservação da espécie pela interpretação da satisfação gerada pela interpretação do comandar e ser comandado, que dá indícios ao protótipo do método genealógico que surge dessas reflexões de Nietzsche, de certo sentido da experiência interpretada por determinado corpo ou comunidade – neste caso, quanto a condutas interpretadas pela perspectiva populacional, realizadas por um grupo humano. O prazer “pacificador” que nasce da realização do desejo sexual não se confunde, portanto, com uma noção de instinto que já contém, em si, a natureza do objeto a que ele deve se dirigir para cumprir uma “função”. Pelo contrário, o “estímulo afrodisíaco” não é dado ou algo pronto no indivíduo, pois é dado pela marca obscura e fragmentada de seus impulsos, que podem ser realizados no sentido dado pela sensação advinda do poder de comandar e de ser comandado, que podem adquirir concretude de inúmeras maneiras.

#### **4.4. A finalidade da conservação da espécie em *A gaia ciência***

O primeiro parágrafo do Livro I de *A gaia ciência* anuncia que, aos olhos de Nietzsche, a moral, necessariamente, deve ser relacionada às origens pulsionais que lhe dão uma história. Certos valores morais com pretensões absolutas, em sua vontade de universalidade, ignoram a *perspectiva*, geográfica, histórica, econômica, cultural etc., que

procura sobretudo as diferenças das valorações no espaço e no tempo e no interior das sociedades. É pelo perspectivismo e sua crítica ao antropocentrismo que Nietzsche avalia o relativismo moral “desenvolvimentista” de Herbert Spencer, e aqui gostaríamos de destacar dois pontos em que Nietzsche se dirige a Spencer, um em que há algum grau de adesão à sua teoria, para, em seguida, distanciar-se dos pressupostos spencerianos: a) Nietzsche concorda com uma consequência específica da tese geral de Spencer, quanto à relatividade dos valores morais na história. Assim, pode-se dizer que, para ambos, a guerra, a violência e os sentimentos julgados como moralmente maus, como o egoísmo (em oposição ao altruísmo), colaboraram para que a história humana acontecesse, ainda que, para Spencer, essa história se vincule a criações de novas funções que incitaram novas adaptações, tornando possível que a moralidade seja pensada um processo evolutivo em direção ao bem-estar das sociedades pacificadas; b) Nietzsche não compactua com o princípio da heterogeneidade e diferenciação das funções, nem mesmo com o espírito do “organismo social” advindo do *consensus* vital que percorre a obra de Spencer. As bases conceituais com as quais Nietzsche interpreta a vida e os efeitos da presença da consciência na economia pulsional do corpo não produzem uma história pensada como desenvolvimento, mas, pelo contrário, desembocam na contingência da luta inconsciente entre forças pulsionais e das disputas em torno da capacidade de adesão ao hábito de certas crenças e ilusões da consciência. É nesse sentido que também argumenta Maria Fornari (2005; 2017), que identifica alguns paralelos entre o pensamento de Nietzsche e de Spencer: o relativismo de Spencer pode ser comparado à crítica de Nietzsche à crença de que apenas ações voltadas para o bem, como o gesto altruísta, contribuiriam para a formação das regras morais.<sup>104</sup> No entanto, no pensamento de Nietzsche, as mudanças e transformações da moralidade e da consciência ao longo da história não dependem de uma relação adaptativa entre forma e função ou entre anatomia e fisiologia. Essas teses dependem do pressuposto teleológico estranho ao seu pensamento, o de uma intencionalidade presente já na própria concepção de fisiologia de

---

<sup>104</sup> Provavelmente é por essa “meia adesão” a Spencer que Nietzsche, em *Para uma genealogia da moral*, concede a ele um acerto “psicologicamente sustentável”: “nos conceitos “bom” e “ruim” a humanidade teria sumariado e sancionado justamente as suas experiências *inesquecidas* (*unvergessnen*) e *inesquecíveis* (*unvergessbaren*) acerca do útil-conveniente e do nocivo-inconveniente. Segundo a teoria de Spencer, “bom” é o que desde sempre demonstrou ser “útil”: “assim pode requerer validade como ‘valioso no mais alto grau’, ‘valioso em si’. Também essa via de explicação é errada, como disse, mas ao menos a explicação mesma é razoável.” (GM, I, §3, KSA 5). A via de explicação de Spencer é errada pois seu paradigma de valor ainda é antropocêntrico, ou seja, avalia o “desenvolvimento” pela quantidade de funções do organismo e sua capacidade de adaptação aos olhos da intenção e da utilidade da “pacificação” dos homens. Porém, ela é “razoável”, pois sua história e seu método fornecem elementos de uma mediania dos valores, além de considerar a consciência humana como parte de uma “evolução”.

Spencer, que, por sua vez, sustentaria uma ideia de que as ações e seu processo evolutivo de adequação são produto de um cálculo de sobrevivência que, ao seu fim, favoreceria a relação adaptativa de uma anátomo-fisiologia criadora da conduta que pacificou os homens: em outros termos, o fim da história está no homem que trocou o estado de guerra pela sociedade comercial.

Ora, já expusemos, no caso da compaixão, como Nietzsche identifica o juízo sobre o útil como um juízo moral, pois a crença na capacidade da fisiologia do corpo calcular e desvendar qual seria a ação mais útil em determinado momento já é fruto de uma ilusão advinda de um juízo moralizado sobre as origens dos impulsos, que associa o útil ao bom. É, portanto, sob a perspectiva da crítica à utilidade como princípio de compreensão da fisiologia e seus efeitos sobre as ações que Nietzsche critica alguns dos ideais típicos do século XIX. Entre esses ideais, Nietzsche percebe que, no tempo em que escrevia, muitos deles escondiam-se em discursos insuspeitos e com tons de cientificidade dados pelo alcance do estatuto da biologia como ciência no século XIX: é o caso do conceito de espécie e o ideal de sua conservação, como pensado por Spencer (e, como visto, também em Schopenhauer). Vejamos como Nietzsche ataca esse ideal logo no primeiro parágrafo de *A gaia ciência*:

Não importa se contemplo os homens com olhar bom ou ruim, sempre os vejo ocupados numa só tarefa, todos e cada um em particular: fazendo o que ajuda à conservação da espécie humana. E não por um sentimento de amor a tal espécie, mas simplesmente porque nada neles é mais antigo, mais forte, mais inexorável, mais insuperável do que esse instinto — porque ele é precisamente a essência da linhagem e rebanho que somos. Se, com a miopia habitual, a cinco passos de distância, logo dividimos claramente os próximos em pessoas úteis e nocivas, boas e más, num balanço em grande escala, numa reflexão mais demorada acerca do todo suspeitamos dessa clara divisão e afinal a deixamos de lado. Até a pessoa mais nociva pode ser a mais útil, no que toca à conservação da espécie; pois mantém em si ou, por sua influência, em outras, impulsos sem os quais a humanidade teria há muito se estiolado ou corrompido (...). Não sei mais se você, caro próximo e semelhante, é capaz de viver em detrimento da espécie, ou seja, de forma “irracional” e “má”; o que poderia ser nocivo à espécie já se extinguiu talvez há milênios e está entre as coisas que nem Deus pode mais conceber. Siga os seus melhores ou os seus piores desejos e, sobretudo, pereça! Em ambos os casos você provavelmente ainda é, de algum modo, fomentador e benfeitor da humanidade, e por isso tem direito a seus apologistas — mas também a seus detratores! Mas você nunca achará quem possa zombar de você, indivíduo, também no que tem de melhor, fazendo-o perceber, tanto quanto exigiria a verdade, sua ilimitada miséria de rã e de mosca! (GC, §1, KSA 3).

O texto, cujo grau de ironia pode ser até mesmo soar como agressividade ao leitor, é porta de entrada das ambições da obra e sintetiza o tom da crítica de Nietzsche ao uso ambíguo e moralizante da biologia, que, ao mesmo tempo que em indica as origens da

moral pela via da descendência animal da espécie humana (como exposto, por exemplo, no §26 de *Aurora*), também pode, silenciosamente, conduzir a uma nova moral, a da “conservação” e da “pacificação”, ainda mais coercitiva do que aquela que pretende denunciar. Nietzsche sugere, ainda que de forma bastante sutil, que um dos objetivos do livro está no trabalho de desatrelar o conceito de vida de qualquer explicação amparada pela metafísica da “linhagem e rebanho” e do “sentimento de amor a tal espécie”, ou seja, qualquer teoria que subscreva o destino do indivíduo pela moral a qual ele se identifica – lembremo-nos aqui de que “rebanho” é uma metáfora pastoral, e, portanto, própria ao caráter domesticado da consciência, e não uma metáfora puramente biológica, que reduz o homem à herança pesada de seus instintos. Portanto, compreender as ações a partir da lógica do conceito de espécie recai necessariamente em juízos que avaliam, incidentalmente, o que é *útil* ou não para a espécie, pensamento que ignora, por consequência, o indivíduo “extramoral” e sua variedade pulsional.

Nietzsche tem no indivíduo, essa marca restante de uma pluralidade conflituosa de impulsos, seu aliado interpretativo, uma vez que ele se opõe ao pensamento calcado no princípio de conservação. A experiência revela que não há nada nos impulsos que sentencie o indivíduo à busca desenfreada por sua conservação. A conservação é antes uma fantasia da ilusão da consciência, que, ainda que seja alimentada por alguns impulsos, pode ser enfrentada por outros. É o indivíduo extramoral, portanto, em sua luta entre seus impulsos singulares e aqueles que o incorporam a uma moral, que dá a Nietzsche a perspectiva histórica da avaliação pressuposta no uso moral do conceito de espécie: como ele descreve no §1, quando o número de indivíduos é reduzido e uma pessoa está “próxima” da outra, a “cinco passos de distância”, os juízos morais se intensificam, e as pessoas se julgam como “úteis e nocivas, boas e más”. Já sob o aspecto populacional da espécie e do “rebanho” ao qual o indivíduo se identifica, ou seja, sob a perspectiva moderna, que olha para o homem como pertencente a uma população, há “um balanço em grande escala” do que é “mais antigo”, que torna possível, pela quantidade de indivíduos reproduzindo certas condutas, a relativização dos valores morais, pois “até a pessoa mais nociva pode ser a mais útil”: a densidade dessas breves linhas também revelam, tangencialmente, a interpretação de Nietzsche sobre os efeitos do pensamento populacional de seu tempo, de origem malthusiana,<sup>105</sup> sobre a investigação quanto à

---

<sup>105</sup> Sobre a presença de Malthus no pensamento social-darwinista do XIX, incluindo Spencer, cf. Young, 1969. Robert Young argumenta que não há um pensamento conceitualmente populacional em Spencer, uma

origem da moral, desvinculando-a de uma ordem harmônica da natureza. O homem que consegue pensar um princípio organizador como o da “conservação da espécie” é mais recente, seu olhar para a natureza já possui um saber histórico, e acessa os caminhos que levaram até a formação desse sujeito utilitário da modernidade, que calcula e seleciona, e cujos juízos morais estão mais próximos da administração dos recursos finitos da natureza e sua lógica de distribuição que afeta não apenas a “sobrevivência” da população, mas o que será definido, a partir daí, como bem e mal.

Assim, se retomarmos a seguinte afirmação do primeiro parágrafo, “nada é mais antigo que esse instinto (*Instinct*) [conservação da espécie] — porque ele é precisamente a *essência* (*Wesen*) da linhagem (*Art*) e rebanho (*Heerde*) que somos” (GC, 1§, KSA 3), veremos que Nietzsche, ironicamente, remete ao “instinto” o problema do “rebanho”, a “essência” da espécie humana. Com a metáfora do rebanho, Nietzsche não se refere ao conceito de espécie ligado à capacidade de reprodução dos indivíduos pertencentes a uma mesma linhagem de parentesco biológico, mas ao vir-a-ser do “rebanho” ou do “comum” que produz a consciência, que observa as regras da seleção artificial de um rebanho domesticado e depende da ordem de um “mestre da finalidade da existência” para se orientar. É a forma da consciência e as peculiaridades de suas inversões pulsionais que irão incorporar, no corpo individual, o “rebanho”, ou seja, as regras morais da comunidade desse indivíduo. No parágrafo como um todo, Nietzsche oferece ao leitor, engenhosamente, uma pequena história da consciência que culmina, enfim, na crença da novidade da “nova lei” da “conservação da espécie”: Nietzsche conclui que, em seu tempo, a “comédia da existência ainda não se ‘tornou consciente’ de si mesma, por enquanto este é ainda o tempo da tragédia, o tempo das morais e religiões” e os seres humanos ainda dependem de um horizonte dado pelos “mestres da finalidade da existência” que “promovem a vida da espécie *ao promover a fé na vida*” e alimentam “a necessidade justamente da aparição sempre renovada de tais mestres e doutrinas da ‘finalidade’”. Assim, Nietzsche associa a necessidade de busca e criação de finalidade para vida à ausência, no indivíduo, de uma “consciência de si” que dispensa um sentido para

---

vez que seu evolucionismo ignora o princípio de escassez e o descompasso entre produção da natureza e a multiplicação geométrica da espécie humana de Malthus. Apesar da tese de Malthus ser essencialmente política e ter sido questionada, ela é reflexo de um processo de desantropocentrismo da natureza, princípio norteador fundamental do darwinismo, que sustenta uma economia conflituosa entre o vivo e seu meio de existência. Spencer desconsidera a lógica contingente da seleção, refratária à identificação de um “progresso” funcional na natureza.

ela – é essa vida sem um destino implicado que a obra busca ensinar pela via do “riso” e do “saber feliz”.

E como a finalidade da conservação da espécie alcançou tamanho prestígio no século XIX? Como nota Nietzsche, a ideia de que as espécies buscam se conservar por meio da reprodução é tributária da popularização do pensamento da utilidade, que sempre deve ser disposto no campo da moralidade ao associar o útil ao bom. É o juízo sobre o que é útil para a sobrevivência (“a fé na vida”) que identifica, em todos seres vivos, “instintos” que permanecem no processo de seleção da natureza por favorecerem a existência de certa linhagem de seres, visando sua manutenção nas disputas pela vida. A ideia de espécie, portanto, é denunciada por Nietzsche como conceito com força para interpretar o que há no *desejo* pela conservação, tomado, então, como parte dos impulsos que moralizam os seres humanos: a espécie surge como conceito síntese que valoriza certas qualidades morais que têm força para resistir ao tempo e indicar certo sentido da história humana. Os valores que conservam a espécie, portanto, de algum modo, são *vantajosos* para a manutenção do *homo sapiens*. Se essa constatação for associada ao pensamento utilitário, hipostasia-se consequências absolutamente equivocadas sobre a moralidade.

No entanto, Nietzsche concordar com o relativismo que nasce da história utilitária dos valores morais, levando-o à mesma conclusão de Spencer: os sentimentos que os homens do presente comumente classificam como nocivos para a continuidade da humanidade, e que, por tal razão, adquiriram força para serem condenados pelas sociedades modernas, no passado assumiram alguma importância em certo momento: “O ódio, a alegria com o mal alheio, a ânsia de rapina e domínio e tudo o mais que se chama de mau: tudo é parte da assombrosa economia da conservação da espécie, certamente uma economia dispendiosa, pródiga, e, no conjunto, extremamente insensata” (GC, §1, KSA 3), e aqui, Nietzsche recorre a uma comparação que retornará com frequência em sua obra, entre o “bom” rebanho e a “má” ave de rapina, referentes, respectivamente, aos impulsos que demandam a moralização do corpo e aos impulsos solitários, que se satisfazem sem a necessidade de se referirem a uma comunidade.

A “conservação da espécie” é, assim, um instrumento conceitual do pensamento de “rebanho”, e indica um efeito dos impulsos morais típicos do século XIX. No contexto histórico, a teleologia da conservação da espécie emerge na história do pensamento como hipótese que fundamenta as ações humanas: como visto, o princípio da conservação da espécie em Spencer é um instrumento conceitual para oferecer uma origem hipotética sobre o estabelecimento bem-sucedido das sociedades comerciais, justificando as origens

do altruísmo em comportamentos que indicam um maior desenvolvimento do organismo da espécie que cuida da prole, e as vantagens de uma moderação entre egoísmo e altruísmo para manutenção das sociedades. E é sob esse plano de fundo que o primeiro parágrafo de *A gaia ciência* se inicia, inserindo-se, porém, no contexto de um pensamento *extramoral*, ao explorar, ironicamente, os limites da teleologia da conservação da espécie: “Não sei mais se você, caro próximo e semelhante, é capaz de viver em detrimento da espécie, ou seja, de forma ‘irracional’ e ‘má’ (GC, §1, KSA 3), em uma provocação cujas consequências são sentidas nos novos valores que Nietzsche propõe para avaliar, na obra, valores como “mal”, o “irracional” ou o “doente”, justamente aqueles que desafiam a conservação: sem dúvida, os valores que no presente são julgados como “maus”, um dia foram “bons”, porém isso apenas revela o sentido da consciência humana, seus diferentes modos de satisfação, que indicam como o “rebanho” pode tomar diferentes direções ao longo do tempo – se um dia o “mestre da finalidade da existência” pregava pelo “primordial, derradeiro, imenso”, na contemporaneidade de Nietzsche ele considera a massa, os números altos das populações, as somas, encontrando novas finalidades, adequadas aos hábitos e suas satisfações fisiológicas de suas crenças, típicas do liberalismo de *fin de siècle*.<sup>106</sup>

Retornando à análise com que iniciamos o capítulo, é preciso mostrar que Nietzsche também ressalta, pelo mesmo princípio que rege as espécies, que a dinâmica da formação dos sistemas morais não é uma linha histórica contínua para o bem, uma vez que o aparecimento e manutenção daquilo que o homem classifica como mal é “útil” para a espécie (ou para a formação do rebanho-consciência) e também incontrolável pela ação humana. Cada juízo moral possui sua utilidade para a conservação da comunidade e opera com funções diferentes na história, como Nietzsche constata no §4, “Aquilo que conserva a espécie (*Das Arterhaltende*)”, que complementa o que havia escrito no parágrafo com que se inicia o Livro I: o “senso da comparação”, um ato involuntário e imprescindível para que algo seja valorado, é despertado pelo “novo”, compreendido pelos homens como algo “mau”. Essa “maldade” é encontrada em todo “mestre e pregador do novo”, alguém identificado por ser quem “deseja conquistar, derrubar as antigas marcas de fronteira”, enquanto os antigos representam o bom, pois “cavam fundo nos velhos pensamentos os fazem dar frutos, os lavradores do espírito”. Assim, os “espíritos mais fortes e maus fizeram a humanidade avançar mais longe (*am meisten vorwärts*)”, pois a diferença entre

---

<sup>106</sup> Nesse sentido, poderíamos delinear aproximações entre o ponto de vista de Nietzsche e o que Foucault denominaria “biopolítica”. Sobre essa comparação, cf. Lemm, 2009, p. 152-156.



um juízo novo e um juízo antigo, sendo que este último é a origem da disposição de uma ordem estabelecida, permite a contraposição entre “opiniões” e “modelos” que divergem e desestabilizam o que antes estava equilibrado em uma sociedade. O antagonismo desses juízos revelam como os sistemas morais reproduzem as operações que garantem a manutenção – ou que podem levar à extinção – das diferentes culturas humanas, e não autoriza leituras que encontram somente no que é bom algo que conserva o “rebanho”: Nietzsche critica, sem especificar, uma teoria da moral, “bastante festejada na Inglaterra”, que argumenta nesse sentido, e conclui: “Na verdade, os maus impulsos (*bösen Triebe*) são tão conformes ao fim (*so hohem Grade zweckmässig*), conservadores da espécie e indispensáveis quanto os bons - apenas é diferente sua função”. É sobre esse momento que incide a crítica de Nietzsche, fundamental para entendermos os termos de sua filosofia e a proposta implicada já no início de *A gaia ciência*, em um processo de mudança de valores morais relevante para interpretação tanto da obra quanto de seus escritos posteriores.

Ao definir a conservação da espécie como o instinto mais “antigo”, justificando sua força para permanecer como lei capaz de governar a todos em sua soberania “natural”, Nietzsche interpreta a moralidade como uma história pulsional peculiar dos seres humanos e dos efeitos da consciência sobre a economia dos impulsos. São os impulsos para moralidade, portanto, que atribuem um valor ao indivíduo e sujeitam seus impulsos à dinâmica social, reduzindo-a à sua utilidade para a manutenção de uma determinada cultura de seres vivos a qual pertence.

#### **4.3.2. Genealogia da função social**

Assim, no contexto do século XIX, a ideia de que a “espécie” possui uma lógica fundamentada em uma teleologia que enxerga na capacidade de reprodução de indivíduos uma finalidade conservadora, que propaga formas que se repetem no espaço e no tempo pela geração de descendentes férteis. Essa teleologia tornou-se fonte de uma série de regras de sistemas morais das sociedades europeias, criadoras da ilusão de é possível extrair leis morais observando os “instintos sexuais” dos seres vivos. Ao tratar o processo de reprodução dos organismos como um instrumento de conservação da espécie por meio de sua propagação, autores como Spencer adequaram esse “princípio” da natureza a um sistema inerente de formação de padrões de comunidades em que o valor do indivíduo corresponde à sua *função* em relação à manutenção da vida coletiva, tornando-se um

instrumento de reprodução de outros indivíduos semelhantes, pois “com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função” (GC, §116, KSA 3). A moralidade, portanto, realiza um fim que, nesta hipótese teleológica, permanece e funciona enquanto for útil para realizar essa conservação da lógica reprodutiva da espécie, organizando a posição hierárquica dos indivíduos que compõem o “rebanho” de uma moral – esse indivíduo de Spencer, tão típico do espírito de seu tempo, reduz o corpo a um funcionalismo, burocratizado e “desencantado”, para nos remetermos ao famoso conceito de Max Weber. Nos parágrafos mencionados, Nietzsche mostra como o indivíduo é interpretado, nesses exemplos, sob um prisma unívoco, como uma peça de uma organização social sintética (e, portanto, moral) que opera como um meio para a realização de um fim teleologicamente intrínseco a um todo biológico-moral: é a importância de sua função na realização desse fim que determina o valor do indivíduo como elemento da comunidade.

Ao tratar dessa hipótese da soberania da função na avaliação da utilidade dos juízos morais, Nietzsche a critica ao mesmo tempo em que cria alternativas interpretativas, esboçando um método que mapeia o pensamento teleológico sob a perspectiva de sua origem histórico-pulsional, identificando programas morais e comparando-os para encontrar, então, semelhanças e distinções entre grupos e relações entre as “funções” que se comandam, ajustam-se e ordenam-se uns aos outros:

*Benevolência (Wohlwollen).* — É virtuoso que uma célula se transforme numa função de outra célula mais forte? Ela tem de fazê-lo. E é mau que a mais forte a assimile? Ela tem de fazê-lo também; é necessário que o faça, pois procura abundante substituição e quer regenerar-se. Portanto, deve-se distinguir, na benevolência, entre o impulso de apropriação e o impulso de submissão, conforme ela seja sentida pelo mais forte ou pelo mais fraco. Alegria e desejo coexistem no mais forte, que quer transformar (*umbilden*) algo em função sua; alegria e vontade de ser desejado (*Begehrtwerdenwollen*), no mais fraco, que gostaria de tornar-se função. — Compaixão é essencialmente do primeiro tipo, um agradável movimento do impulso de apropriação, à vista do mais fraco; havendo ainda a considerar que “forte” e “fraco” são conceitos relativos. (GC, §118, KSA 3).

O texto, com evidente presença da já mencionada teoria de Roux, porém, adaptada à crítica do fundamento da moral, é representativo do modo como Nietzsche muda a interpretação do conceito intencional e teleológico de “função” para adequá-lo ao pensamento que vislumbrava já em *A gaia ciência*, buscando pensar o homem em sua pluralidade pulsional sem um centro organizador que unifique suas direções. Ser “função”, portanto, não é se adequar a um “todo” ou a um “organismo” que lhe dê um destino, mas apenas cumprir uma ordem do corpo, coerção “acéfala” e geralmente

anunciada junto a sentimentos de “alegria e desejo” que transformam (*umbilden*) o objeto, ou seja, que tomam o corpo na individualidade de suas lutas: apropriações, substituições, regenerações, submissões, processos que ocorrem o tempo todo, relativizando as forças dos impulsos do corpo. A sensação de “alegria” ou “desejo” – que também podem nascer na sensação de dor –, portanto, é o que marca a origem da moralidade, desenraizada de um *telos*, que nasce dessas relações construídas pelos comandos fisiológicos.

Nietzsche sugere uma relação analógica entre as funções do corpo, das células até partes maiores, e o indivíduo e sua função no todo social: há, em todo corpo, seja o do indivíduo ou da sociedade, as partes que comandam e que querer ser “fortes”, e os “fracos”, que se satisfazem em obedecer. Ao ser tomado como um meio para a realização dessas satisfações, cada indivíduo torna-se um elemento de transmissão de formas de obedecer e comandar, que selam as determinações das histórias que nascem desses corpos e a continuidade de determinada forma de vida – que pode ou não ser “conservada”. Esse ponto de vista também esclarece como para Nietzsche tanto o bem quanto o mal podem ser interpretados por uma comunidade como igualmente *úteis*, pois originam e mantêm esses sistemas normativos: a fisiologia e suas determinações dão suporte para a tese que afirma que a “moralidade é o instinto de rebanho (*Heerden-Instinct*) no indivíduo (*Einzelnen*)” (GC, §116, KSA 3), pois essa origem pulsional determina a conduta que cada um deve observar para se adequar ao que é considerado como “útil” para a “espécie” à qual pertence, determinando o lugar do indivíduo na organização do “rebanho”.

Para mencionarmos ainda outros exemplos, alguns textos de *A gaia ciência* interpretam como aquilo que é denominado como virtuoso revela um tipo de ação ordenadora, pois suas diferentes faces são consideradas partes que tornam possível as relações entre os corpos que formam esse “todo” social ilusório. Por exemplo, no caso da diligência, Nietzsche avalia que uma ação considerada diligente é boa não para quem a pratica, mas direciona-se necessariamente para o ponto de vista do outro, daqueles que, em seu conjunto, compõem o que se denomina “sociedade”:

As pessoas louvam o homem diligente, embora ele prejudique os olhos ou a originalidade e o frescor do espírito com sua diligência; louvam e lamentam o jovem que “se matou de trabalhar” porque pensam: “para a sociedade em geral, até a perda do melhor indivíduo é um sacrifício pequeno! É uma pena que este sacrifício seja necessário! Mas seria bem pior se o indivíduo pensasse de outra forma e considerasse sua preservação e seu desenvolvimento mais importante que o trabalho para a sociedade!”. E assim lamentam esse jovem, não por ele mesmo, mas porque um instrumento devotado e implacável consigo mesmo – um “sujeito trabalhador” – foi perdido para a sociedade com essa morte (...) calculam ser maior e mais duradoura uma outra *vantagem*, a de que se fez um

*sacrifício* e de que a atitude do animal de sacrifício teve novamente uma confirmação visível. (GC, §21, KSA 3).

O texto busca explicar, historicamente, a permanência de uma “vantagem” comportamental, referindo o indivíduo dedicado ao trabalho a um “animal de sacrifício” e interpretando o impulso que determina um processo de “autodestruição” em nome de um “todo” social. Assim como procedeu no §38 de *Aurora*, em que mostra, genealogicamente, como o nascimento da moralidade confunde-se com o nascimento do símbolo, e, portanto, da linguagem, interpretando como comunidades atribuíam a uma forte tempestade a experiência de um castigo, no §21 de *A gaia ciência* Nietzsche explora como rituais antigos, como o pensamento mágico do “animal de sacrifício”, não desaparecem, mas se transfiguram, permanecendo como uma operacionalidade da consciência que se manifesta nas modos como os homens se relacionam e criam laços sociais por meio de uma linguagem. É dessa maneira que Nietzsche revela como os indivíduos não apenas se submetem, mas sentem prazer em realizar regras sociais, alcançando o elogio de virtudes como a da diligência daquele que “se matou de trabalhar”. Pelo ponto de vista da história pulsional, portanto, que investiga a maneira como o corpo se satisfaz com as inversões e transformações pulsionais advindas da moralidade, o indivíduo burocrático e funcional cumpre uma “função” do mesmo modo que o “animal de sacrifício” se fez visível e confirmou a ilusão da existência de uma “vontade” que solicitou esse sacrifício em nome de um bem maior.

Ainda no mesmo §21, o altruísmo, compreendido de modo geral como atitude desinteressada (*selbstlos*) (além da diligência, Nietzsche ainda dá o exemplo da obediência, castidade, piedade e justiça), é caracterizado como impulso prejudicial ao indivíduo:

O “próximo” louva o desinteresse porque *dele retira vantagens!* Pensasse ele próprio “desinteressadamente”, rejeitaria essa diminuição de força, esse dano sofrido *em prol dele*, trabalharia contra o surgimento de tais inclinações e, sobretudo, mostraria seu desinteresse *não* o considerando bom! — Eis indicada a contradição fundamental dessa moral que precisamente agora é tida em alta conta: os *motivos* para essa moral se opõem ao seu *princípio!* (GC, §21, KSA 3).

Direcionando suas armas para a moral da compaixão e do altruísmo, Nietzsche desnuda as origens da satisfação do indivíduo que “sacrifica” alguns de seus impulsos ao se apresentar como um animal devoto à sua comunidade quando, por exemplo, é diligente e trabalha em excesso. Assim, certos indivíduos experimentam um prazer (*Lust*) no exercício da obediência de ser uma “função”, que os impulsionam (*drägen sich*) para o

cumprimento de uma finalidade social. É também o caso das “mulheres que se transformam na função de um homem que nele era pouco desenvolvida, e dessa maneira se tornam a sua bolsa de dinheiro, a sua política ou sua sociabilidade” (GC, §119, KSA 3) – um bom exemplo de como muitas vezes Nietzsche pensa a “mulher” como um signo ou um sintoma, que indica o sentido dado por certa experiência. O altruísmo, portanto, não se fundamenta numa lógica que beneficiaria tanto o indivíduo em si quanto o organismo social ao qual pertence; pelo contrário, a ação altruísta configura-se como uma “desrazão da virtude”, um poder (*vermögen*) pelo qual o indivíduo torna-se “função do todo” e abre mão de seu “nobre amor-próprio”. Tomando a virtude do altruísmo como ato prejudicial ao indivíduo que o pratica crendo que sua ação será benéfica *também* para ele mesmo, Nietzsche aponta para a contradição da filosofia que se sustenta a partir do “princípio” do altruísmo, e ironiza o fundo perverso do pensamento ancorado nos “motivos” das ações, referindo-se, indiretamente, a Schopenhauer.

#### 4.3.3. Riso e criação de sentido

Por fim, encerramos a primeira parte da tese com um breve comentário sobre como a teleologia da conservação da espécie relaciona-se com o conceito de *gaia ciência*, expressão que dá nome ao subtítulo de *Die fröhliche Wissenschaft*,<sup>107</sup> e que surge igualmente no primeiro parágrafo da obra. O alcance de seu limite será fundamental para o projeto de uma filosofia que pretende realizar uma transvaloração dos valores, que, ao levar o indivíduo à extrema sujeição ao todo social, moralizando-o de forma totalizante

---

<sup>107</sup> A expressão “gaio saber” encontra-se em Stendhal, uma de fontes de Nietzsche para a construção da importante associação conceitual entre alegria e conhecimento presente por todo livro. A apologia da alegria feita por Stendhal atraiu Nietzsche e revela-se na obra do escritor francês, entre outras formas de expressão, pela admiração que nutria pela *felicidade* cultivada na civilização provençal: os trovadores provençais (séculos XI-XIV) designavam sua arte poética como *gaya scienza*, um saber feliz, noção composta pelo termo “gaia”, referência à deusa que, na mitologia grega, remetia à terra, à fertilidade e à vida. Já no idioma provençal, que é uma variação da língua occitana, a palavra gaia passou a ser também um adjetivo, que qualificava algo como “mundano”, no sentido de inserido no mundo, e “alegre”. É no idioma provençal que *gaya scienza* tornou-se sinônimo de arte poética que surge com o que conhecemos como trovadores: os sujeitos que compunham e performavam poesia lírica, sempre apresentada em forma de canção, muito popular ao longo da baixa Idade Média. As reuniões onde os trovadores se encontravam e competiam chamavam-se consistórios e ficaram famosos, entre outros, o consistório do “Gay Saber”, em Toulouse, e o consistório da “Gaya Scienza”, em Barcelona. Apesar do amor ser o principal tema das canções, elas tratavam dos mais variados assuntos, como etiqueta, religião, guerra, elogio e zombaria – também por isso a razão de ser uma arte mundana, da vida, da terra. Stendhal, em suas *Memórias de um turista*, parte dessa ideia para associar o gaio saber ao sul mediterrâneo e ensolarado, local onde as paixões florescem, em oposição ao Norte, onde os dias são escuros e os homens acabam voltados excessivamente ao trabalho. Stendhal lamenta a incorporação da Provença à França em 1486, afirmando, em suas palavras, que “logo esse país deixou de ser superior a seus vizinhos pelo espírito e gaio saber”. Sobre o tema, cf. Campioni, 2010, p. 168-169.

ao lançar toda a responsabilidade pelas ações a uma instância social que lhe seria anterior, uma nova *irresponsabilidade* irá proporcionalmente surgir, liberando-o de todo sentido dado pela interpretação da “conservação”, seja de si ou da espécie:

Quando a tese de que “a espécie é tudo e o indivíduo nada” houver se incorporado (*einverleiben*) à humanidade e a cada um, e a cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas gaia ciência. (GC, §1, KSA 3).

O acréscimo de *fröhlich* ao conceito de *Wissenschaft* traduz a inversão de perspectiva que Nietzsche oferece ao relacionar o sentimento de alegria e de prazer ao conhecimento. Trata-se de uma nova postura diante da vida, adquirida após o indivíduo tomar ciência de que ele não é o “detentor” de suas próprias ações, ou seja, ele não é o agente de causas no mundo, transformando o olhar que esse indivíduo dirige a si mesmo: a “incorporação” radical de que a “espécie”, como instância moral, for “tudo e o indivíduo nada”, levando esse indivíduo à plena “irresponsabilidade”, seria um retorno, às avessas, à hipótese da “moralidade dos costumes”, ao período “pré-histórico” do homem moral, em que o indivíduo não era pensado como “possuidor” de uma “liberdade”, sendo apenas a expressão de sua comunidade. Esse processo, espécie de protótipo de conceitos que Nietzsche elabora em obras posteriores, como o de “autossupressão” da moral,<sup>108</sup> irá encaminhá-lo ao *riso* diante do sentimento de insignificância que nasce da redução do indivíduo a um conjunto de condições dadas por sua fisiologia e sua história.

É preciso, portanto, buscar e interpretar a origem pulsional que cria a ilusão da intenção humana, criadora de ficções morais que impedem a realização de um novo tipo de saber, um conhecimento advindo da prática de uma “gaia ciência”. Nietzsche realiza essa tarefa ao exaltar a existência por meio de um sentimento de alegria que afirma a presença do homem na ausência de qualquer objetivo em sua vida, separando, metodologicamente, o corpo e sua variedade de impulsos do impulso que se satisfaz na ilusão do “eu” responsabilizável, aquele que prende o corpo individual na crença do sujeito de vontade:

A vida *deve* ser amada, *pois* —! O ser humano *deve* promover a si e ao próximo, *pois* —! E quaisquer que sejam e venham a ser futuramente esses Deves e Pois!

---

<sup>108</sup> Apesar do tema da “autossupressão” aparecer somente nos textos após 1886 (especialmente em GM, III, §27, KSA 5), sugerimos que processo semelhante é esboçado por Nietzsche já em seu conceito de gaia ciência, seu modo de pensar como “riso” e ausência de culpa, com um fim de certa moral que ocorre por consequência dela mesma. Sobre a “autossupressão” na *Genealogia da moral* em várias de suas expressões, Cf. Giacoia, 2010;

Para que tudo o que ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade, apareça doravante como tendo sido feito para uma finalidade e seja plausível para o ser humano, enquanto razão e derradeiro mandamento — para isso entra em cena o mestre da ética (*der ethische Lehrer*), como mestre da finalidade da existência (*der Lehrer vom Zweck des Daseins*), para isso ele inventa uma segunda, uma outra existência, e com sua nova mecânica tira essa velha, ordinária existência de seus velhos, ordinários eixos. Sim, ele não quer absolutamente que *riamos* da existência, tampouco de nós — e tampouco dele; para ele o indivíduo é sempre o indivíduo, algo primordial, derradeiro e imenso, para ele não há espécie, não há somas, não há zeros (GC, §1, KSA 3).

A relação entre a condição de variedade pulsional do homem e as consequências morais dessa conclusão é fundamental para que Nietzsche conceba uma nova ideia de conhecimento, que, apesar de se utilizar, quando preciso, do conhecimento científico, ele não se confunde com ele: a gaia ciência é um saber dito pelo “mestre da ética”, que se opõe ao “mestre da finalidade da existência” ao considerar o indivíduo em sua singularidade pulsional, despido dos valores implementados pelas “somas” dos impulsos sociais. O caráter dado pela noção de “gaia” ou “alegria” está em tratar com a serenidade de um olhar pulsional para o destino do homem, seu corpo múltiplo e marcado como ser vivo que efetiva seus impulsos, e, nesse sentido, o homem não deve se abalar com a inexistência de uma finalidade localizada para além daquelas criadas pelos signos que ele produz. É essa condição trágica de ser vivo que deve tornar os homens mais fortes, na medida em que afirma as necessidades da vida e do pensamento que sustenta a condição da existência humana: “gaia ciência” não é senão o nome que Nietzsche dá para a filosofia que encontra na vida e em seu comandar o seu destino *sem fim*.

\*\*\*

A lei revelada pelos costumes ou pelo hábito dos indivíduos e das relações humanas que os constituem, seus ritos, crenças, atitudes recorrentes, sua lógica gramatical, enfim, constituem um material farto para Nietzsche avaliar os valores sob os quais as sociedades se orientam, interpretando-os para além do sentido dado por esses costumes. Se retomarmos as pontes que nos conduziram até aqui, a crítica de Nietzsche à crença no caráter *a priori* da representação, ou seja, à crença na existência de uma relação entre interior e exterior na disposição metafísica do eu com o mundo que ele representa, só se mostrou possível por meio da incorporação em seu pensamento dos discursos da Fisiologia e da Biologia, essenciais para a descoberta da dimensão do “supérfluo” da consciência de si, que se origina nos arranjos fisiológicos do corpo que constituem, na interação social, o que é, justamente, habitual aos homens. No entanto, ainda não está

delineado se esse habitual é “instintivo”, no sentido coercitivo e hereditário do termo, ou se é algo que pode ser modificado por meio da experiência, dos costumes, enfim, das variedades das relações humanas e dos hábitos que dela nascem. Seria Nietzsche um “naturalista”,<sup>109</sup> ou seja, sua interpretação dos fatos humanos necessariamente reduz o social ao natural, ou o institucional ao biológico?

A resposta positiva à questão (e acreditamos que ela seja positiva) pode levar a alguns equívocos, como aquele que simplesmente desloca o problema humano a mais uma questão zoológica, dentre tantas outras que a diversidade da vida animal oferece a quem se dedica a ela, resolvesse o problema. Um Nietzsche “naturalista” nasceria daí, e seria o caso de meramente transpor o aparato conceitual da genealogia de Darwin para a análise das sociedades humanas – um processo estranho ao pensamento do próprio Darwin, que toma cuidado especial ao tratar o caso da genealogia dos seres humanos em *The descent of men*, obra que se nota um utilitarismo que moraliza a história (é o modelo de Paul Rée), distanciando-se da genealogia sem *telos* de *A origem das espécies*.

Nietzsche, de fato, não vê uma diferença ontológica entre os animais e os seres humanos, porém, não é ingênuo a ponto de não considerar a complexidade das organizações sociais e de sua origem por meio do “autêntico trabalho do homem em si próprio” (GM, II, §2, KSA 5), realizado pelo efeito da consciência sobre a economia fisiológica dos impulsos – ainda que esses impulsos não se diferenciem dos impulsos

---

<sup>109</sup> Como já exposto brevemente na introdução, evitamos, neste trabalho, utilizar o termo “naturalista”, presente principalmente na tradição de pesquisa anglo-saxã, e que remonta ao trabalho de Brian Leiter (2002) (Richardson, 2004, p. 70). O termo refere-se à expressão de Nietzsche “*Vernatürllichung*” (FP 1881: 11[211], KSA 9; 1887: 10[53], KSA 12), que designa o projeto geral de incorporação do homem à “natureza”, e, assim, liberá-lo de significado metafísico. O “naturalismo”, portanto, sintetizaria o objetivo da filosofia de Nietzsche: dispor o homem como produto da natureza e de sua história e considerá-lo a partir de processos descritos por ciências como a Fisiologia e a Biologia, que possuem o poder de esvaziar qualquer interpretação que encontre um “além” do mundo meramente físico. Leiter seguiu uma tradição de interpretação de Nietzsche que já estava em Walter Kaufmann, que considerou a “vontade de poder” como hipótese científica, tornando o conceito de poder uma evidência empírica dessa hipótese (1968, p. 204). No entanto, apesar de Nietzsche, de fato, possuir esse objetivo “naturalista”, a ideia de “naturalização” como efeito da filosofia crítica que nasce da aliança com as ciências naturais (inclusive com a Fisiologia e a Biologia) está também em Schopenhauer, como buscamos mostrar no primeiro capítulo, ainda que Schopenhauer mantivesse seu projeto sob o governo da metafísica. A nosso ver, para que algo como o “naturalismo” de Nietzsche ficasse mais claro, era fundamental estabelecer a diferença do projeto dos dois filósofos mais detalhadamente. Além disso, como buscamos mostrar, o conhecimento que nasce da genealogia de Nietzsche não pode ser equiparado, valorativamente, aos juízos científicos e suas pretensões objetivas, o que parece ser um ponto problemático para a tradição anglo-saxã. Apesar da ciência, de modo geral, considerar que o conhecimento produzido por ela possui caráter provisório, mesmo a Fisiologia e a Biologia, cada uma a seu modo, almejam produzir um discurso verdadeiro sobre as coisas, algo estranho à filosofia de Nietzsche, pressuposto já na concepção cindida de corpo e de seus impulsos. Apesar do conhecimento científico ser uma fonte importante para Nietzsche elaborar suas hipóteses, o tipo de conhecimento produzido pela genealogia de Nietzsche não pretende ser objetivo; pelo contrário, ele considera-o em sua singularidade, realçando que se trata de *seu* ponto de vista, realçando seus limites e sua capacidade de persuasão.



animais qualitativamente. Se fosse o caso de meramente reduzir a cultura à Biologia ou a Fisiologia, as interpretações de fatos históricos, como as hipóteses sobre a “rebelião escrava da moral”, teriam outra conformidade, e seriam pensadas como jogo de forças entre variedades de culturas diferentes cuja dominação será realizada pelas populações “mais bem adaptadas” ao “meio”, identificadas apenas pela capacidade de preservação dos indivíduos da espécie humana na natureza, um pensamento alheio à complexidade de suas hipóteses, que defende a perspectiva de que a consciência de si privilegiou historicamente os mais “fracos” e “doentes”. Quando se trata de culturas humanas – e Nietzsche tem plena consciência disso, daí também sua diligência diante da dificuldade da tarefa de “transvaloração dos valores” – a própria noção de adaptação adquire um caráter *interpretativo*, pois é preciso considerar um tipo de experiência que transforma as fantasias da consciência e eleva a vontade de poder dos indivíduos em suas relações sociais, configurando o trabalho sobre si que o advento da consciência tornou possível. Vontade de poder e o sentido de uma dominação devem ser interpretados, portanto, a partir das complexidades trazidas pela ordem das regras de moralidade e de sua consequência, a criação de ilusões como um efeito das necessidades fisiológicas que os signos buscam satisfazer quando os seres humanos se comunicam.

A luta entre diferentes culturas existe, porém, sua demarcação não é a da mera força física ou da disposição organizacional anatomofisiológica do corpo, mas a da luta por quem oferece as ilusões que mais *persuadem*, criam e reforçam novos hábitos e satisfazem a fisiologia e a complexidade da economia pulsional dos corpos, cujos valores, como já exposto, são sempre perspectivas – na história da consciência, é a má consciência, aquela que *enfraquece* o corpo, é a que se mostra *a mais forte* em sua capacidade de persuasão na manutenção de uma forma de vida que engessa certo modo de valoração do corpo, direcionando-o para sua conservação. Quando se trata de uma história da consciência de si, como proposta pelo método de uma genealogia da moral, noções como “meio” ou “luta pela sobrevivência” não servem de grade de inteligibilidade para estimar como a “seleção” opera, uma vez que a consciência, apesar de, evidentemente, *estar* na natureza, *desvia* a economia fisiológica do corpo de seu destino “efetivo”, adicionando “camadas” de significado nas relações dos corpos uns com os outros e com o “meio” em que se encontram. A satisfação de um impulso social, o objeto de desejo da consciência, não pode ser interpretada sem considerar a peculiaridade de que o impulso social não satisfaz apenas um corpo, mas um conjunto de corpos, o que cria efeitos importantes na interpretação de seus efeitos sobre as formas de vida *humanas*. Por tal razão, o aparato

conceitual de uma história da natureza, como pensada por Darwin, é utilizada por Nietzsche de forma mediada (e nesse ponto discordamos parcialmente da tese de Richardson, 2004)<sup>110</sup>, para quem as balizas de uma economia que contemple as necessidades pulsionais da consciência venham à tona, delineado a interpretação da história da consciência como exposta pela genealogia.

Portanto, Nietzsche não é Spencer, e seu “biologismo” configura-se sob uma ordem de economia diversa: por exemplo, ao olhar para a vida das sociedades antigas, Nietzsche considera que a função da crueldade no contexto das morais regidas pela tradição não tem uma origem antropocêntrica na concepção dos sentidos, como é a hipótese do inglês, presente na ideia de que o homem antigo sentia *prazer* com a caça e uma necessidade da agressividade para a sobrevivência, em uma analogia com a prática de espécies de animais que necessitam caçar para sobreviver. Sem dúvida, o que leva Spencer a pensar dessa forma é o fundo anônimo e o pretense olhar desinteressado do discurso assumidamente liberal de seu pensamento, que nasce de um senso comum da segunda metade do século XIX: a vida dos selvagens, em sua “pobreza” material e seu estado constante de guerra, é uma vida de insegurança e, portanto, uma vida infeliz se comparada ao bem-estar trazido pelas sociedades modernas, industrializadas, centralizadas, portanto, na civilidade e, principalmente, na satisfação dada pela *previsibilidade* das trocas comerciais. Ora, essas ideias não poderiam ser mais distantes do pensamento de Nietzsche, que vê nessa saída um bom exemplo do problema de se tomar o habitual ou o familiar como uma certeza conhecida, sem investigar o que pulsionalmente tornou a circularidade dessas ideias tão confortáveis no contexto da “mediania” típica de ingleses como Spencer (ABM, §253, KSA 5). O ponto de vista de Nietzsche, pelo contrário, não ambiciona ser imparcial ou anônimo; em muitos de seus textos ele critica essa pretensão, pois ela esconde que o ponto de partida de sua origem já

---

<sup>110</sup> Richardson (2004, p. 78-104) argumenta que Nietzsche divide os tipos de seleção que ocorrem na espécie humana entre animal, humana e individual, chamado por ele de “liberdade”. Richardson detalha que há impulsos animais, basicamente instintos hereditários, e impulsos sociais nos seres humanos, e estes últimos diferenciam-se dos primeiros por serem uma capacidade de criação de hábitos por meio da imitação, ponto ao qual, ainda que por outras vias, concordamos (Richardson não menciona o papel da Fisiologia no pensamento de Nietzsche, e nem como as origens dos impulsos sociais confundem-se com a origem da consciência no corpo humano, o que dá uma complexidade peculiar à sua satisfação). No entanto, quanto à “constituição de si” do indivíduo, Richardson menciona até mesmo uma “vontade individual” (p. 96) para tratar do “além-do-homem”, sem considerar a crítica de Nietzsche ao indivíduo pensado como unidade portadora de uma consciência, ponto que traz problemas à divisão estanque que ele propõe dos impulsos. A nosso ver, o que Nietzsche denomina como “indivíduo” depende inteiramente da experiência da saúde e da doença e da observação da realização dos impulsos singulares de cada corpo, que revelariam o lugar da “doença social” em cada um, possibilitando ao indivíduo modificar-se, com limitações, em relação a ela.

é carregado de significado moral. Se o “biologismo” de Spencer relaciona estrutura e função, direcionando sua teleologia aos fins de uma história do desenvolvimento evidentes no conjunto de relações do homem com seus meios interno e externo, a economia pulsional de Nietzsche, ao suspender a pretensão de encontrar uma funcionalidade objetiva do corpo, rompe com qualquer ligação necessária entre forma e função e abdica de um princípio teleológico que a antecede e organiza. A fisiologia, como pensada por Nietzsche, portanto, não reduz o social ao fisiológico, mas mostra como as relações humanas só são possíveis porque impulsos fisiológicos sustentam e direcionam a demanda pela comunicação entre os homens, fornecendo os caminhos de seus sentidos.

## SEGUNDA PARTE

### Genealogia e a história da economia dos impulsos

*Se se considera a obra imediatamente após tê-la feito, ainda se tem muita prevenção; se muito tempo depois, (não) se consegue mais entrar nela. Assim acontece com os quadros vistos de muito longe ou de muito perto. E só existe um ponto indivisível que é o verdadeiro lugar. Os outros ficam perto demais ou longe demais, alto demais ou baixo demais. A perspectiva indica esse ponto na arte da pintura, mas na verdade e na moral quem o indicará?*  
(Blaise Pascal, Fragmento 21 (381), *Pensamentos*)

#### **Prólogo: As fronteiras de um método híbrido**

Expostas algumas das estratégias de Nietzsche, a partir da década de 1880, para desmontar, por meio de uma história-pulsional, o fundamento da moral baseada na prática da “renúncia de si” ou, em termos de Schopenhauer, da negação da Vontade, a genealogia serve de instrumento para refletir, sob a forma de uma história dos vestígios sintomáticos da *consciência de si*, como essa forma da consciência emerge e se constitui na imanência da satisfação dos impulsos sociais.

Diferentemente do método da Fisiologia com o qual Schopenhauer identifica sua metafísica da Vontade (bem representada por Bichat), a Fisiologia que serve de modelo à noção de vida em Nietzsche extrai sua experiência da Medicina Experimental, e só é conhecida após seus “produtos” terem sido constituídos. O processo fisiológico em si, representado pelo conceito de “impulso”, não é acessível ao pensamento da causalidade, sendo impossível determiná-lo precisamente – quando se trata da produção da consciência, as condições de sua formação e circulação são ainda mais problemáticas de serem identificadas precisamente. É esse limite, imposto pelo método da Fisiologia experimental, que Nietzsche transpõe ao conhecimento advindo das representações: como elas são uma condição necessária para a constituição da ilusão do “eu”, as representações são o nó que conecta a fisiologia dos corpos individuais, seus impulsos e variações particulares, aos impulsos que se satisfazem na sociabilidade. As representações, portanto, estão na passagem entre as condições dadas pela fisiologia do corpo humano e a economia pulsional que pode ser interpretada a partir dos seus efeitos, exposta pelos signos que nascem na diversidade das relações humanas.

Como método, a genealogia também depende da interpretação dos ideais ascéticos e de seus efeitos na história para rastrear as marcas deixadas pela presença da consciência

de si no corpo humano. Portanto, toda tentativa de demonstração da moral nada diz sobre a disposição pulsional da fisiologia que lhe dá origem, pois essa origem apenas pode ser acessada interpretando seus efeitos como “algo” do corpo que coage e se satisfaz com a realização de certa moral. Os ideais ascéticos, que realizam os impulsos sociais por meio da conservação de um estado corporal que, inversamente, satisfazem o corpo ao recusar suas demandas, foram a chave para Nietzsche elucidar, a partir dessa negação de si, a origem da ilusão que sustenta a crença no “sujeito detentor de uma vontade” como um acontecimento ocorrido no passado, adquirindo uma historicidade que pode ser interpretada se a consciência for considerada como realização de *alguns* impulsos do corpo, entre outros, na variedade pulsional de cada indivíduo. Esse também é o papel que a Fisiologia, amparada pelo método da Medicina Experimental, realizaria mediante uma interpretação dos impulsos: ela apresenta um novo lugar para o indivíduo, que não se reduz aos impulsos sociais e sua realização na conservação, pois todo corpo, em sua individualidade, também possui impulsos singulares que, se descobertos por meio de uma reavaliação de seus valores, mostram os efeitos que o “tornar-se consciente” proporcionou ao corpo de cada um. Esse é o caminho trilhado por aquele que se dispõe a investigar a *sua* “grande saúde”.

A reflexão da consciência de si, portanto, ao se realizar pulsionalmente, tem o poder de interpretar a fisiologia do corpo e reavaliá-lo conforme a força de sua presença na atuação dos impulsos fisiológicos em seu conjunto. Por tal razão, Nietzsche dedica seu método genealógico aos desdobramentos da satisfação dos impulsos sociais tanto no “micro” quanto no “macro”: indivíduo e sociedade não se distinguem como parte e todo, mas se integram e “alimentam” um ao outro em uma relação de satisfação fisiológica que integra os corpos por meio do círculo de significações da linguagem e das formas de dominação e obediência que nascem dessas relações. Assim, ao se deter nos efeitos desses impulsos, Nietzsche também procura descobrir o próprio significado e alcance do que seriam os “impulsos sociais”, algo que jamais é dado *a priori*. O olhar genealógico para essa “teia” de significados, em sua ordem criadora da “gramática” que possibilita ao homem tornar-se um ser moral, fornece a Nietzsche a possibilidade de se localizar “além de bem e mal” e interpretar o corpo sem uma teleologia que lhe dá uma disposição pré-formada de suas funções. Sua hipótese da vontade de poder se mantém fiel à exigência de liberar a vida da inteligibilidade da teleologia, no que ela se confunde com a própria noção de impulso. Assim, por exemplo, os genitais e os impulsos sexuais, anatomia e fisiologia, não existem para a “finalidade” da reprodução da espécie; eles apenas existem

e, muito provavelmente, indivíduos que os possuem podem vir a se reproduzir. Uma nova economia do corpo é pensada nesse modelo, e a noção de “vantagem” adquire importância interpretativa: é nessa articulação que a Biologia também empresta seus modelos conceituais ao pensamento genealógico de Nietzsche. É também a crítica à teleologia que mostra, no contexto dessa discussão, como o princípio da conservação da espécie, um imperativo moral presente por todo século XIX, adquiriu sua força ao longo do tempo, e pretendemos então, ocuparmo-nos, nessa segunda parte, com algumas das consequências dessas descobertas na obra publicada após 1882, principalmente quanto aos critérios pensados por Nietzsche para criar um método genealógico de interpretação da moral.

A malha dos signos, a rede de significação criada pelas relações sociais, reporta o pensamento à fisiologia, e essa dupla correspondência, que relaciona o “visível” dos signos e o “invisível” dos impulsos que os criam, dá o caráter *híbrido* da genealogia e dos limites de suas valorações. Tomemos o fim do §20 de *Além de bem e mal*, que compõe o primeiro capítulo do livro:

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma região terrestre (...) O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo (*Welt-Ausdeutung*). (...) o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de juízos de valor fisiológicos (*physiologischer Werthurtheile*) e condições raciais – Isto como resposta à superficialidade de Locke no tocante à origem das ideias. (ABM, §20, KSA 5).

Nietzsche propõe um novo olhar para a filosofia e sua história, interpretando seus conceitos sob a lógica genealógica do “parentesco”: o problema da determinação das condições históricas e fisiológicas do surgimento dos signos e da ordem estabelecida pelas “funções gramaticais”, que pretendem adequar consciência e realidade, relaciona ao “domínio e direção inconsciente” dos impulsos que a condicionam. Nesse contexto, a “superficialidade” de Locke diz respeito a um filósofo que, apesar de seu pensamento original sobre a origem dos signos na percepção sensível, ainda não os relaciona aos impulsos que o constituíram, mantendo-se apenas no plano da formação visível da consciência e do “eu” que nasce dessa relação reflexiva entre percepção e representação.

O §20 ainda explicita sua posição diante dos conceitos, que não devem ser tratados como centros autônomos de pensamento, mas como algo que pertence a uma “fauna”, a um “sistema” em que outros conceitos interagem e compõem uma comunidade própria, formando uma família gramatical que nasce, vive e interage em uma determinada região comum, de forma análoga a um ser vivo. O modelo fisiológico adotado por Nietzsche possibilita a aproximação com genealogia das espécies descrita por Darwin em *A origem das espécies* (1859), que concebe a história dos seres vivos a partir de uma “plasticidade de grau indefinido, variando sua forma, em detalhes maiores ou menos, sempre que necessário, em um processo de incremento de uma estrutura básica originária que se torna paulatinamente mais ou menos complexa.” (Pimenta, 2019, p. 47). A analogia entre a estrutura da “gramática” e a estrutura dos seres vivos, que possibilita o reconhecimento de graus de parentesco entre “espécies” e “línguas” pela maior ou menor proximidade entre essas estruturas, é pertinente, pois, em ambos os casos, a maleabilidade de suas formas e a propagação de algumas delas e o desaparecimento de outras independe de uma vontade criadora, mas ocorre por processos “inconscientes” e opacos, em geral também bastante lentos, que apenas podem ser percebidos quando esses processos já ocorreram. Esse esquema permite a Nietzsche pensar as relações entre diferentes conceitos e culturas, e traçar paralelos entre práticas antigas, como as ascéticas, e sua presença na constituição da consciência moderna, tão voltada para o imperativo moral da “conservação”.

A origem dos conceitos, portanto, é um fenômeno que depende da realidade histórico-cultural e fisiológica de cada grupo populacional humano que observa uma gramática comum, e qualquer filosofia que valorize a objetividade, ou seja, que pretenda alcançar a realidade partindo de um exame do modo como ela aparece à consciência, parte de um erro original, baseado na crença na existência de uma constante qualquer no mundo – mesmo que essa constante seja a própria cognição humana. A atenção de Nietzsche, portanto, não é voltada para teorias que procuram estabelecer critérios para o alcance da verdade, pois assume um tipo de interrogação que toma um espaço importante entre seus esforços filosóficos: a questão de como veio a se configurar um tipo de sociedade orientada para a procura de algo como a verdade, e de que tipo de impulsos atuaram na formação da crença no valor superior da verdade. São questões dessa ordem que devem ocupar o tempo de um filósofo, o que registra a ruptura de Nietzsche com grande parte da tradição filosófica.

À luz do problema da “evolução” dos conceitos e seu grau de parentesco, a noção de indivíduo ainda adquire outro significado. No comentário de Barbara Stiegler: “(...)

para Nietzsche, os humanos viventes são aqueles que exploram mais profundamente (...) todos estes graus da individuação orgânica da mais viva à mais mórbida e a da mais alta à mais baixa, o que impõe a questão do valor de cada um à luz deste critério.” (2002, p. 85). O que permite que as “gramáticas” e a ordem de seus signos observem mudanças históricas, é a variedade fisiológica dos indivíduos e sua luta constante, criando um espaço dinâmico, que faz surgir novos significados de modo “aparentemente repentino e arbitrário” (ABM, §20, KSA 5). As ilusões que criam a consciência do “eu” não são estáticas, e novas formas de vida podem possibilitar novas formas de ilusão, que podem prosperar em diferentes culturas – foi o que ocorreu no caso dos ascetas e de suas práticas conservadoras da vida. Assim, na genealogia pressupõe-se que cada ser existente se compõe de uma multiplicidade de impulsos que se enfrentam permanentemente, pois cada “unidade” orgânica possui sua efetividade a partir da alternância entre dominação e submissão, entre saúde e doença, entre forças mais fortes e mais fracas, e o complexo mundo dos impulsos que as compõem. Nesse contexto, a noção de interpretação, portanto, é compreendida como consequência de um ser múltiplo em sua composição orgânica, que se movimenta *pulsionalmente*, a partir de uma estrutura que é dada pelas configurações de domínio manifestas por impulsos que, no caso dos seres humanos, também constituem as ilusões da consciência.

Essa história natural da moral que nasce dos impulsos, destinada a evidenciar os erros que a metafísica havia cometido até então (erros dos quais não é possível escapar), é capaz de propor um novo papel para a filosofia, com o auxílio de um método que pressupõe a fisiologia do corpo como uma “economia” que lida com a “superficialidade” e o “excesso” da consciência de vários modos. Esse mal-estar presente em todo ser vivo domesticado como é o caso dos seres humanos, sujeitos às demandas de um outro que lhe constitui, revela-se como um motor sem *telos* que produz a história humana. E a ideia de mundo como um devir é resultado de um pensamento que, ao tratar a gênese das questões metafísicas como um problema fisiológico, não desvincula a razão do conceito de vida e de vontade de poder, que, como buscamos argumentar, é essencialmente experimental. Como observamos no §20 *de Além de bem e mal*, a crítica de Nietzsche não recusa a pergunta pela origem e pelo significado das representações metafísicas, mas a conduz para seu lugar adequado, afastando-a do paradigma da dicotomia entre sujeito e objeto para privilegiar a questão sobre as forças das ilusões que, em determinando momento da história, tornaram possível o nascimento dessas crenças. Assim, uma das preocupações de sua filosofia é mostrar como a fisiologia (ou a natureza ou a “animalidade”) e a razão



nunca estiveram separadas, tornando, assim, fundamental investigar de que modo a vontade de poder é capaz de historicamente produzir uma forma de saber se quisermos compreender a origem dos erros da consciência.

## Capítulo 5: O parentesco dos conceitos

### 5.1. Desinteresse e a fisiologia da negação

A terceira dissertação da Genealogia da Moral, cujo título é “o que significam ideais ascéticos? (*was bedeuten asketische Ideale?*)”, poderia ser lida como uma investigação sobre *o que significa o significar*, delineando como a genealogia é também um método que busca a multiplicidade de sentido dos signos. A pergunta, que aponta para o protagonismo dos “ideais ascéticos” (o plural indica a diversidade de sua ocorrência histórica e de seus significados), é capciosa, pois, na realidade, ela também visa responder o que significa o *verbo* que a estrutura, e os ideais ascéticos são o meio para Nietzsche atingir esse objetivo. Ao responder à pergunta pelo sentido do significar, Nietzsche relaciona a fisiologia, interpretando seus sintomas, com a produção do “vazio” sob o qual circula a consciência, que precisa adquirir um sentido e dar-lhe um significado logo que é formada por meio da constituição dos signos: “a [vontade humana] preferirá ainda *querer o nada ao nada querer*” (GM, III, §1, KSA 5).<sup>111</sup>

Para tratar dessa questão e localizar o ponto de vista de sua própria filosofia, Nietzsche aborda como certa tradição do pensamento estético alemão inibe o prazer como elemento constituinte do pensamento sobre o belo, privilegiando em seu lugar a atitude de contemplação. A sua escolha pela história de um pensamento sobre o belo para responder à questão sobre o significado também indica como os signos se formam na fisiologia do corpo a partir do campo das imagens, relacionando-as com representações a partir de sensações fisiológicas, em uma complexidade que articula o impulso formador da consciência aos demais impulsos, considerando dor e prazer como sintomas que devem ser interpretados nessa economia do corpo que só pode ser interpretada *a posteriori*. Na genealogia que identifica o parentesco entre conceitos que se organizam pela linhagem do “querer o nada”, Nietzsche, então, traça uma descendência que se inicia com a última ópera composta por Wagner, *Parsifal*, obra em que o artista “rende homenagem à castidade em um sentido ascético” (GM, III, §2, KSA 5), passa por Schopenhauer e Kant, cujo conceito de desinteresse, necessário ao juízo de gosto, é fundamental para Nietzsche

---

<sup>111</sup> Quanto ao “vazio” do querer criado pela consciência, lembremo-nos do §354, de *A gaia ciência*, comentado do capítulo 3: o signo se forma na comunicação, ou seja, na demanda que um indivíduo dirige a alguém, que lhe dá um significado. O vazio, portanto, é pressuposto no próprio signo e no querer fisiológico que ele representa – ainda que, como visto no capítulo 2, a consciência de que esse querer será preenchido por um objeto determinado é ilusória.

reconstruir essa história, para, enfim, alcançar o sacerdote ascético, sua origem primordial, a partir da qual Nietzsche interpreta a história do tipo europeu (Stegmaier, 2004). Arte, Filosofia e Religião, portanto, como manifestações que se caracterizam como sintomas, identificáveis a partir de um exercício de controle sobre corpo que dispensa o prazer para se constituírem como práticas sociais.

Para reconstruir uma fisiologia do desinteresse presente nessa genealogia do pensamento alemão, abordaremos brevemente características do tipo “filósofo” a partir os fundamentos da necessidade do desinteresse no âmbito do belo na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Afinal, como nota Gérard Lebrun, a “Analítica do belo”, ao analisar os fundamentos *a priori* do juízo estético, propõe-se a *extrair o sentido* e não a forma do juízo, como é o caso da “Analítica dos conceitos” da *Crítica da Razão Pura*: “É como se, em lugar de perguntar: ‘Sob que condições tenho o direito de admitir como universal a proposição: ‘todos os corpos são pesados?’’, eu colocasse a questão: ‘O que significa a palavra pesado quando eu a atribuo a um corpo?’” (2002, p. 412). É na filosofia transcendental do gosto, portanto, que Kant responde à pergunta que Nietzsche se faz no título da terceira dissertação da *Genealogia*, o que nos fornece alguns indícios de seu significado.

Quanto ao juízo de gosto, interessa-nos destacar somente seu caráter *puro* ou transcendental. O juízo de gosto importa a Kant na medida em que ele também pode ser pensado como um julgamento *a priori* ou puro, cujo fundamento não se baseia na sensibilidade, mas em princípios encontrados formalmente na razão. No entanto, diferentemente do juízo de conhecimento circunscrito na *Crítica da Razão Pura*, o juízo de gosto não se refere às categorias do entendimento para ser formado e, portanto, não almeja o tipo de universalidade determinante que os juízos de conhecimento apresentam, assim como também não dizem respeito à universalidade da lei moral determinada no âmbito da razão prática. Os juízos sobre o gosto (assim como os juízos teleológicos da natureza) não são determinantes, mas *reflexionantes*, ou seja, não supõem nenhum conceito dado – por isso eles não são lógicos –, mas refletem certa capacidade de julgamento sobre determinados objetos que operam justamente sem uma lei anterior que os determine. No entanto, não é por não possuírem uma validade universal baseada em conceitos que os juízos reflexionantes não possuem também um princípio *a priori* e universal como fundamento, obtido por meio de um movimento que, por meio de sua atividade reflexiva, dá regra a si mesmo.

A referência a um *gosto*, e, de forma mais específica, ao gosto diante do belo, a ideia de um elemento *a priori* nesse tipo de juízo pode causar certa estranheza – afinal, como é possível pensar um elemento universal *a priori* no juízo de gosto, a princípio, tão pessoal? A própria noção de gosto, em seu senso comum, remete ao sentimento de prazer no contato com um objeto que causa uma sensação “agradável”, definida por Kant no § 3, como aquilo que “apraz aos sentidos na sensação” (2016, p. 101). Ou seja, ao declarar que determinado objeto é agradável, o sujeito demonstra um interesse por esse objeto, uma inclinação não apenas para contemplá-lo, mas que necessariamente serve como um guia de orientação para certa ação que depende da relação entre a existência do objeto e o estado interior do sujeito, uma relação que, quando realizada, revela-se como um contentamento ou fruição: Kant não usa palavra “felicidade”, mas é nisso que Nietzsche está pensando, pois lhe interessa mostrar como o desinteresse é um recurso do pensamento que justifica a *ilusão* da existência de uma autonomia diante de uma demanda fisiológica, pelo qual os indivíduos abrem mão de uma realização do corpo para acessar uma forma de poder sobre si. Para Kant, no caso da fruição não há sequer a existência de um juízo de fato: ele é dispensável quando depende da existência do objeto para agradar ou quando direciona o sujeito para uma determinada ação. E aqui reside justamente o elemento *a priori* do juízo de gosto: ele não deve ser interessado, ou seja, não deve se relacionar com a existência do objeto, nem determinar uma ação do sujeito por meio da faculdade de desejar, mas deve se relacionar com o julgamento sobre esse objeto em um estado contemplativo ou reflexivo, que também está ligado a um sentimento de prazer (pois é impossível pensar um gosto sem prazer), mas, nesse caso, de um *prazer puro*.

Mas como é possível que um sentimento de prazer seja puro ou universalizável para todos os seres racionais? Ora, a própria existência de um juízo reflexionante pressupõe a prova de um prazer puro, que não manifeste nenhum interesse em se realizar em um objeto, em consumi-lo ou fruí-lo. Trata-se de um prazer que não determina patologicamente nenhum sentido, a não ser o sentido da reflexão. Nesse caso, o sujeito que julga não depende da existência de uma coisa, pois sua satisfação está apenas, como afirma Kant no §5, na contemplação da representação do objeto, que o vincula ao sentimento de prazer de forma desinteressada “pois não há nenhum interesse, seja dos sentidos ou da razão, coagindo ao assentimento” (Kant, 2016, p. 106), o que permite que o juízo sobre o objeto seja racionalmente livre. Ele não se vincula, portanto, a nenhuma necessidade fisiológica, de modo que Kant afirma que o gosto culinário, por exemplo, apenas surge quando não há mais fome, como uma espécie de *excesso* que ultrapassa as

necessidades básicas do corpo. O desinteresse seria, então, uma atitude, que adquire neutralidade em relação ao objeto e não impõe a ele um sentido dado por direções fisiológicas, mas antes subtrai dele, de forma *a priori*, uma camada de sentido que sempre caminha com esse objeto e que todo ser racional é capaz de reconhecer e julgar. Por isso o julgar segundo o gosto opera como se essa satisfação pudesse ser estendida a todos os outros seres racionais. Assim, o prazer do juízo reflexionante de gosto, nos termos do §9, não vem de um prazer com um objeto, mas da “comunicabilidade universal do estado mental na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto, tem de servir a este como fundamento e ter como consequência o prazer com o objeto” (2016, p. 119). Essa *comunicação* não tem como fundamento o conceito do objeto, mas o *estado mental* “encontrado na relação das faculdades de representação entre si quando estas relacionam uma representação dada ao conhecimento em geral” em um “jogo livre” entre a imaginação e o entendimento. É esse estado mental diante do jogo livre que é comunicado no juízo mesmo que subjetivamente, dado por uma sensação que anima as duas faculdades para uma atividade indeterminada, mas sentida por um prazer puro. Esse prazer transcendental é, portanto, uma fonte criadora de signos; porém, ele também indica, aos olhos de Nietzsche, as fronteiras de um sintoma de um tipo social, que encontra no conceito de “prazer puro” as origens dos efeitos da consciência sobre a fisiologia do corpo: a consciência se satisfaz pulsionalmente ao negar a coerção de outras demandas corporais, dominando-as.

Quanto a Schopenhauer e o papel do desinteresse em seu pensamento sobre o belo, já expusemos, no primeiro capítulo, como a atitude que renuncia as ações motivadas pelo egoísmo é apresentada por ele como negação da Vontade, capacidade humana que lhe dá o poder de suspender o princípio de individuação momentaneamente em ocasiões específicas. Em sua metafísica do belo, a justificativa da suspensão do *principium individuationis* não é diferente. Nietzsche interpreta que Schopenhauer empresta a concepção kantiana de desinteresse, porém, “não a contempla com olhos kantianos”. A resposta à pergunta pelo sentido em Kant é dada por um estado mental que é *comunicado*, ou, compartilhado, ainda que subjetivamente, por um *comum*, por um “espectador” que irá dar, a partir da reflexão, um sentido para a qualidade do belo (GM, III, §6, KSA 5): ao afirmar “esta rosa é bela”, há uma abstração da relação com o entendimento, extraindo não a forma do juízo, mas seu sentido – mesmo que esse sentido seja dado transcendentalmente ou desinteressadamente. Já Schopenhauer utiliza a lógica kantiana da pureza do desinteresse, mas

ele interpretou a expressão “sem interesse” da maneira mais pessoal, a partir de uma experiência que para ele devia ser das mais regulares. Sobre poucas coisas Schopenhauer fala de modo tão seguro como sobre o efeito da contemplação estética: para ele, ela age precisamente contra o interesse sexual, assim como lupulina e cânfora; ele nunca se cansou de exaltar esta libertação da vontade como a grande vantagem e utilidade do estado estético. Seríamos mesmo tentados a perguntar se a sua concepção básica de ‘vontade e representação’, o pensamento de que uma salvação da vontade é possível somente através da ‘representação’, não teve origem numa generalização dessa experiência sexual (Em todas as questões relativas à filosofia de Schopenhauer, diga-se de passagem, não se deve perder de vista que ela é concepção de um jovem de 26 anos; de sorte que não participa apenas do que é específico de Schopenhauer, mas também do que é específico dessa idade da vida). (GM, III, §6, KSA 5).

Em um passo que surpreende o leitor, Nietzsche, então, relaciona os impulsos que se satisfazem com certa pureza alcançada a partir do pensamento sobre o belo aos impulsos sexuais e a certa forma da “experiência” que é originada na negação da fisiologia, em uma articulação que precisa ser adequadamente interpretada. Além disso, lembremo-nos aqui de que Nietzsche conhece muito bem a representação estética em Schopenhauer, uma vez que seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, publicado em 1872, quando ainda era um jovem professor de Filologia na universidade da Basileia, é estruturalmente baseado não apenas na divisão entre representação e Vontade de Schopenhauer, mas no modo como o campo da estética é pensado por ele – e, de fato, quando Nietzsche avalia a psicologia de Schopenhauer na *Genealogia*, não deixa também de se analisar e de se afastar de si mesmo.

Não é o caso, neste momento, de nos aprofundarmos na questão da metafísica do belo, como exposto em *O mundo como vontade e representação*; basta-nos apenas indicar que, de modo análogo à metafísica da moral e da natureza, o âmbito do belo também remete ao desinteresse e ao modelo de suspensão da fisiologia que o acompanha, pois a representação estética tem o poder de suprimir, temporariamente, o princípio de razão suficiente e apresentar a objetividade da Vontade, viabilizando um conhecimento verdadeiro do mundo (*O mundo*, I, p. 247): se em Kant o desinteresse relaciona-se a uma indiferença em relação à existência em si do objeto, mas que pode ser identificado, no juízo de gosto, pelo ponto de vista transcendental por meio de um prazer puro que se origina no jogo entre as faculdade, em Schopenhauer, o desinteresse está na radicalidade da própria negação da Vontade – compartilhando, portanto, seu fundamento com a origem da moralidade. Diferentemente de Kant, que concentra o juízo estético no “espectador”, em Schopenhauer o juízo sobre o belo está no “gênio artístico” que, ao contemplar o mundo para além de sua individualidade, torna-se um puro sujeito desinteressado do

conhecer. Esse prazer negativo interrompe o ciclo das carências, das necessidades fisiológicas e das satisfações que expressam o sofrimento do mundo, acessando apenas o que há de imutável e de uno, fora do tempo e do espaço.

Nietzsche assinala, genealogicamente, a diferença entre as teorias de Schopenhauer e Kant, destacando que o sentido ascético dado por Schopenhauer é particularmente reveladora sobre a disposição pulsional de sua personalidade: diferentemente de Kant, que permaneceu a vida toda em Königsberg, Schopenhauer viajou por inúmeros museus nos diversos países que conheceu (era portanto, mais europeu do que alemão, como Nietzsche aponta no §357, de *A gaia ciência*), e era alguém com maior experiência sensível, que olhava para o belo por “interesse”, inclusive pelo “mais forte e mais pessoal” interesse. Por que, então, ele escolheu remanejar a pureza transcendental do desinteresse kantiano na direção de uma completa negação da sensibilidade? Para Nietzsche, trata-se de um signo ou um sintoma que será explorado ao longo da terceira dissertação, um efeito de uma transfiguração de seus impulsos que não apenas revela algo de sua personalidade, mas um caráter próprio do ideal do *tipo filósofo*, ao qual Schopenhauer, a partir dos sintomas de sua filosofia, aproxima-se mais do que Kant. Assim, uma primeira pista sobre a pergunta “o que significa um filósofo render homenagem ao ideal ascético”? Está nessa primeira indicação, “ele quer se livrar de uma tortura” (GM, III, §6, KSA 5):

Interpretemos agora o caso de Schopenhauer, mencionado acima, conforme estas observações: evidentemente a visão do belo atuava nele como estímulo liberador (*auslösender*)<sup>112</sup> da força principal de sua natureza (a força da reflexão (*Besinnung*) e do olhar aprofundado); de modo que esta explodia (*explodirte*) e de imediato dominava sua consciência. Com isso não se deve em absoluto excluir a possibilidade de que a peculiar doçura e plenitude própria do estado estético tenha origem precisamente no ingrediente “sensualidade” (*Sinnlichkeit*) (assim como da mesma fonte vem o “idealismo” das moças núbéis) – e de que, assim, a sensualidade não seja suspensa (*aufgehoben*) quando surge o estado estético, como acreditava Schopenhauer, mas apenas se transfigure (*transfigurirt*) e já não entre na consciência como estímulo sexual. (GM, III, §8, KSA 5).

É preciso notar, primeiramente, que a análise de Nietzsche se instala em um campo diferente daquele do problema da representação estética propriamente: ele não avalia se as teorias de Kant e Schopenhauer são verdadeiras ou adequadas, nem sequer está preocupado com a análise da obra de arte em si, mas antes busca identificar no

---

<sup>112</sup> Mencionamos como Nietzsche utiliza o conceito de “*Auslösung*” desde 1880, extraído da hipótese do físico Robert Mayer, no item 2.1.1.

“desinteresse”, presente nessas análises dos juízos estéticos, a expressão de um sintoma, de um signo de certa satisfação da fisiologia de um tipo social. Ora, essa satisfação não se relaciona a um impulso qualquer, pois se trata particularmente do impulso formador dos sentidos criadores da consciência: Nietzsche indica que esses impulsos, possuem a peculiaridade de não realizarem efetivamente, pois são capazes de se *transfigurarem* (*transfiguriren*). Como os impulsos sociais (formadores da consciência) se satisfazem na relação de um corpo com o outro, esses impulsos podem ser uma forma de satisfação relacionada, ainda, a um desejo sexual, que, ao não ser realizado, busca outra forma de se efetivar: o desinteresse, portanto, é o efeito de uma transformação dos impulsos a partir de um sentido criado pela consciência de si. Por isso o privilégio dado ao juízo de gosto na interpretação do sentido do prazer: a análise do gosto é particularmente reveladora na capacidade de transfiguração e inversão da satisfação de impulsos, pois o encontro com o belo – seja o belo natural ou o artístico – é representativo por ser um estímulo que pode ser pensado de maneira análoga ao sexual, capaz de incitar reações corporais que, por sua vez, estimulam determinadas ações, que podem ser ou não realizadas ou “castradas” após o advento da consciência de si e, conseqüentemente, de uma moral ascética.

### 5.1.1. O idealismo do sacerdote ascético

O exemplo do tipo filósofo fornece indícios de como a tipologia da moral de Nietzsche diferencia-se, como método, da tipologia da moral de Schopenhauer, que tinha no asceta, o negador da Vontade por excelência, um tipo ideal a partir do qual a moralidade e seus diferentes caracteres eram derivados. Apesar de Nietzsche, assim como Schopenhauer, buscar, empiricamente, sinais que indiquem a origem da consciência a partir de seus efeitos sobre a fisiologia do corpo humano, Nietzsche não forma um tipo social tendo como referência da fixidez de uma Ideia, pois a realização dos impulsos é histórica e variável, observável no tempo na diversidade de suas modificações. Nietzsche interpreta sintomas, efeitos de impulsos que, ao se realizarem, indicam um modo típico de satisfação da consciência, hábitos e modos de vida que são incorporados e fixados em grupos humanos, mas que possuem maleabilidade, podendo também desaparecer ou, por meio de um cultivo (*Züchtung*), serem aptos a permanecerem como valores de uma sociedade.

O sacerdote (*Priester*) finalmente se revela, a partir do §10 da terceira dissertação, como sendo o tipo a partir do qual o filósofo e o artista estruturados no “desinteresse”



emergem como parentes próximos de uma mesma linhagem de impulsos. Schopenhauer que, a partir de sua personalidade conflituosa, dá origem a uma metafísica baseada na negação da fisiologia, é quem torna possível essa passagem do tipo religioso ao tipo filósofo: “todo aquele que alguma vez construiu um ‘novo céu’, encontrou o poder para isso apenas *no próprio inferno...*” (GM, III, §10, KSA 5). Assim como no tipo filósofo Schopenhauer, é a “hostilidade à vida” do sacerdote, ou seja, é a negação das demandas fisiológicas, que, em suas práticas, dão o sentido moral para a vida humana. No entanto, se Schopenhauer encontra nessa negação de si um fundamento para a moral, Nietzsche interpreta-a como signo de um longo processo histórico que marca a entrada da consciência de si no corpo, um efeito de um poder exercido por ela ao ingressar na luta entre impulsos, dispondo o indivíduo a suportar a dor com o fim de obedecer a ordem desse sentido “alheio” que penetra no corpo e se constitui na economia de seus impulsos.

A filosofia, portanto, é descendente conceitual do ascetismo, uma “consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu (...) durante muitíssimo tempo, *não teria sido absolutamente* possível filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético.” (GM, III, §10, KSA 5). O sacerdote ascético é um tipo historicamente anterior e mais fundamental, e, ao filósofo, coube imitá-lo e servir-se de suas práticas conservadoras como condição de manutenção de sua forma de vida. Ao tratar a sexualidade e a mulher como inimigos, Schopenhauer enquadra-se em um sintoma desse ideal, de onde é possível extrair a regra da desconfiança diante de seu próprio corpo: “todos os animais e também o filósofo buscam expandir sua força e aumentar seu sentimento de poder – na maioria das vezes, levando à infelicidade: por isso o filósofo escapa do casamento, obstáculo para o Optimus” (GM, III, §7, KSA 5). A renúncia ao ato sexual torna-se um modo de interpretar um impulso ligado à consciência, próprio do mistério de uma vontade de poder sacerdotal, que adquire força ao, paradoxalmente, negar a vida. Por tal razão, ao interpretar as inversões típicas dos impulsos da consciência (ao quais, não podemos nos esquecer, são sempre impulsos sociais), Nietzsche elabora a hipótese de que o exercício da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) não é exatamente o oposto da castidade: na verdade ambas são apenas faces diferentes e transfiguradas de um mesmo impulso, porém, no estado “estético”, ele “se transfigura e já não entra na consciência como estímulo sexual” (GM, III, §8, KSA 5).

Na origem conjectural do sacerdote ascético, seu nascimento confunde-se com o de certa cultura violenta, em um processo de domesticação e de redirecionamento das funções dos próprios impulsos que se resumiam ao estado da luta de uns contra os outros

pela sobrevivência: é o contexto histórico do longo período da “moralidade dos costumes” (GM, II, §2, KSA 5). Em um “ato de valoração”, descrito como uma comparação negativa em relação ao estado guerreiro, o tipo ascético surgiu assim como surgem as novas espécies para Darwin: por uma mera contingência de um *novo* sentido pulsional, uma nova variedade de indivíduo e de forma de vida. Inicialmente, eles, “sendo homens de tempos terríveis, fizeram com meios terríveis: a crueldade consigo, a automortificação inventiva”, pois “tinham necessidade de primeiro violentar dentro de si mesmos os deuses e a tradição, para poderem eles mesmos *crer* em sua inovação” (GM, III, §10, KSA 5). Esse grande “experimentador de si mesmo” (GM, III, §13, KSA 5), após cultivar suas forças contra si e aumentar seu sentimento de poder, alcançou certo equilíbrio contemplativo, tornando-se “o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso” (lembremo-nos que eles também exerciam funções que poderiam ser atribuídas, analogamente, a atividades típicas de um juiz de direito, aproximando-os à genealogia da segunda dissertação).

Como criador na crença da existência do dualismo metafísico, o sacerdote ascético sustenta também uma contradição que é misteriosa a Nietzsche, que a expõe em termos explicitamente darwinianos: afinal, como o sacerdote foi historicamente tão bem-sucedido? Como uma vida que é “por eles colocada em relação a uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*” (GM, III, §11, KSA 5), pode ter prosperado tanto, a ponto de ter força para, após séculos, ter tido a força para criar o tipo europeu? Como essa forma de vida que, ao contrário do modelo conceitual da luta pela sobrevivência exposta por Darwin, que premia aqueles que são capazes de transmitir sua variedade bem adaptada a seus descendentes, mantém-se mesmo sem se reproduzir? Afinal, eles têm “em geral um profundo instinto lhe proíbe a procriação. Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser interesse da vida mesma, que um tipo tão contraditório não se extinga.” (GM, III, §11, KSA 5).

A resposta de Nietzsche é também darwiniana: “o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida” (GM, III, §11, KSA 5). Essa contradição resume os efeitos vantajosos da consciência de si na “luta pela sobrevivência”, incluindo o homem na economia da natureza ao mesmo tempo em que marca e assimila a função da consciência de si na peculiaridade de satisfação de seus impulsos constituintes: os impulsos sociais, como vimos, criam hábitos, formas de vida que são construídas, incorporadas e experimentadas, e que podem trazer uma *vantagem* para a vida de certo grupo social

mesmo sendo baseada em uma vontade de poder que, na prática, adoece e ataca a vida dos seres humanos. Assim, ao dar inteligibilidade à vida pelo princípio da conservação, da eternidade, da imutabilidade, da castração dos impulsos, o ideal ascético também prospera, pois “nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência.” (GM, III, §11, KSA 5). Assim, apesar da cultura não se confundir com a lógica propriamente biológica, há também uma vantagem evolutiva única do animal-homem constituído como um tipo sacerdote: a sua negação dos prazeres, da vida afirmativa, conserva a sua vida, protege e garante a seus seguidores uma vida mais acolhedora, regrada e sem grandes transformações: sua vida não é a vida terrena, em seus riscos e prazeres, mas uma vida que, ao negar ela mesma, é projetada em um além-mundo, e esse deslize para formas espirituais exigia uma primeira condição: a rejeição à sensibilidade/sensualidade, ou, nos termos de Nietzsche a castração (*castrieren*) do intelecto.

O tipo sacerdote é, portanto, extremamente persuasivo em sua forma de vida e, portanto, ele não precisa se reproduzir para ser imitado, pois adquire seguidores facilmente. Suas práticas e discursos prometem ao seu rebanho uma direção: ele não apenas seduz indivíduos e grupos para a obediência que se propõe – tipicamente ressentidos, que buscam alguém para culpar pelo seu desprazer –, como reverte a culpa para o próprio sujeito, tornando-o culpado pelo seu próprio sofrimento: “descarrega esse explosivo: a descarga de afeto (*Affekt-Entladung*) é para o sofredor a maior tentativa de alívio (...) ele se entorpece mediante uma emoção mais violenta (...) e há certo alívio em retirar de sua consciência aquela dor primeira, ainda que temporariamente (GM, III, §15, KSA 5). O efeito da consciência de si no corpo, portanto, desvia o olhar do rebanho, impedindo-o de ver a origem primeira de seu mal-estar, provavelmente, induzindo um estado entorpecente e maquinal de plena obediência e de felicidades breves, como a “pequena superioridade” da compaixão, como a de causar alegria para o outro e não a si:

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho é o instinto de fraqueza que o quis e a sabedoria do sacerdote que o organizou. Pois atente-se para isso: os fortes buscam necessariamente dissociar-se, tanto quando os fracos buscam a associar-se; quando os primeiros se unem, isto acontece apenas com vista a uma agressão coletiva, uma satisfação coletiva da sua vontade de poder, com muita oposição da consciência individual; os fracos, ao contrário, se agrupam, tendo prazer nesse agrupamento. (GM, III, §18, KSA 5).

Trata-se da origem conjectural de um tipo social que, em sua constituição inconsciente, manifesta historicamente uma contradição que dá sentido às suas ações: imerso na ilusão de que é *detentor* de seu “eu”, proprietário de seus atos e responsável sobre as motivações de suas atitudes, esse tipo, que Nietzsche identifica com o europeu e com sua origem niilista (Stegmaier, 2004, p. 150-154), na realidade de suas ações, manifesta apenas a vontade do grupo a qual pertence, adaptando-se às formas dos hábitos que propiciaram a força da culpa cristã ou aos arranjos institucionais do Estado moderno.

A Europa, essa sociedade que se caracteriza por querer “se tornar uma” (ABM, §256, KSA 5), revela, em vários textos de Nietzsche, a identificação de uma repetição nas condutas sociais como método para interpretação de um signo, de um sintoma que satisfaz um impulso. O europeu, portanto, é um tipo cujo sentido da satisfação do “eu” encontra-se no sintoma de uma racionalidade, que satisfaz um “isso pensa” (“*es denkt*”, na famosa fórmula do §17, de *Além de bem e mal*), cuja vontade de poder é fundada na crença na liberdade do sujeito que nasce, genealogicamente, com a história pulsional da consciência de si e de sua incorporação no corpo por meio das práticas ascéticas, que adquiriram força excepcional no advento da rebelião escrava da moral que, na Europa, confunde-se ao domínio cultural do monoteísmo cristão. A interpretação de um tipo, como o europeu, portanto, não se confunde com um problema de nacionalidade, pois sua classificação é dada genealogicamente pelo modo de atuação de uma vontade de poder, que emerge como sintoma de uma satisfação pulsional. No caso dos europeus, seu sintoma é um efeito das práticas ascéticas e de seu desejo pela conservação da vida (projetando-a, inclusive, em um “além” com o fim de controlá-la na “Terra”): esse desejo adquire um poder ambicioso e o europeu é marcado pela vontade de incorporação de culturas que se deparam com ele e que adquirem os hábitos de sua população ao reproduzir uma necessidade (*Bedürfnis*) da fisiologia do tipo europeu, do “isso pensa” que se suporta na racionalidade ancorada na crença do poder de agência do indivíduo e dos modos de organização social que nascem dessa ilusão.

O método que desvela o tipo europeu também fornece uma nova história para a filosofia (Stegmaier, 2004, p. 151), uma vez que a ideia fixa da pureza, tão bem percebida no pensamento estético alemão, remonta a um sintoma mais primordial, referente a uma histórica vontade de verdade e a uma satisfação na descoberta de um “mundo inteligível”. Retomando Kant e as origens fisiológicas do tipo filósofo, Nietzsche conclui que a busca pela pureza do transcendental, levada ao limite no caso do juízo estético e do “prazer puro”, revela, em sua razão de ser, também certo sentido dado pela história genealógica

da própria consciência de si: o apreço pela pureza do gosto é a expressão de uma valoração da verdade e do estado de “segurança” que a estabilidade de uma verdade proporciona. Nietzsche identifica no prazer puramente sensível do gosto uma espécie de forma de um impulso fisiológico que, ao não se realizar, transfigura-se em especulação, em pensamento puro e desinteressado que, em sua expressão limite, volta-se até mesmo contra a própria razão, assim como o asceta volta-se contra a vida: “caráter inteligível significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreender apenas que é, para o intelecto, *absolutamente incompreensível*” (GM, III, §12, KSA 5).

Ao expor manifestações da vontade de verdade como um modo de satisfação de impulsos que, agonisticamente, constituem-se atacando e preservando a vida por meio de práticas que criam condições para que a consciência de si se manifeste no corpo e se imponha sobre outros impulsos, Nietzsche também explica sua concepção de vida como vontade de poder. Essa noção, denominada por ele como “minha tese” (ABM, §36, KSA 5),<sup>113</sup> acentuando que se trata de *sua* perspectiva, só é possível de ser lida e interpretada pelo olhar histórico, manifestação *a posteriori* de uma economia pulsional que apenas se revela na interpretação dos efeitos dos impulsos.

No §36, Nietzsche apresenta algumas consequências que essa concepção histórico-fisiológica da vida e da diversidade de suas manifestações traz para sua interpretação:

---

<sup>113</sup> Ao traçar o inventário das anotações póstumas que serviram como preparação para o §36, de *Além de bem e mal*, Sommer (2016, p. 273-286) acentua como Nietzsche, inicialmente, pensou o conceito a partir de um mundo cosmológico de forças pela perspectiva do eterno retorno: “Este mundo: uma enorme força, sem começo, sem fim, uma sólida quantidade de força, que não aumenta, não diminui, que não se consome, mas apenas se transforma, e é imutável em seu todo (...) como um jogo de forças e ondas de forças, um e ‘muitos’ ao mesmo tempo, acumulando-se aqui e simultaneamente diminuindo ali, um mar de tempestades e inundações de forças, para sempre mudando, sempre recuando, com imensos anos de retorno (...) Este mundo é a vontade de poder - e nada mais! E vocês também são essa vontade de poder - e nada mais!” (FP 1885: 38[12], KSA 11). No texto publicado em *Além de bem e mal*, porém, a doutrina do eterno retorno não é mencionada, assim como a visão cosmológica; em seu lugar, Nietzsche traduz a vontade de poder como uma hipótese, como expressa a sua escolha pelo uso do verbo no *Konjunktiv II* (“supondo que se conseguisse...”): a vontade de poder assume um caráter condicionado e propositalmente tautológico (vontade de poder = vontade de poder), e Sommer interpreta que se trata de uma “paródia” do conhecimento científico – recurso bastante utilizado por Nietzsche: “mesmo os esforços combinados de interpretação filosófica ‘*contre-texte*’ não fazem desaparecer o fato de que o §36, de *Além de bem e mal* não oferece uma teoria geral nem uma ideia vinculante da vontade de poder como uma forma do mundo” (Sommer, 2016, p. 277). A conclusão cética de Sommer parece-nos revelar a coerência de Nietzsche diante dos empréstimos e conclusões extraídas da Fisiologia e da Biologia, identificando seus limites quando se trata da tarefa de interpretação dos impulsos que operam o funcionamento do corpo, considerando principalmente os efeitos da consciência de si em seu conjunto. A própria divisão que buscamos esclarecer entre impulsos singulares (animal de “rapina”) e impulsos sociais (“rebanho”) refere-se a hipóteses sobre o modo de satisfação de cada um desses impulsos, mas reconhece seus limites ao sublinhar as dificuldades em transpor essa hipótese para um pensamento objetivo; a tautologia vontade de poder = vontade de poder poderia ser interpretada como reflexo de um pensamento que se vê conscientemente condicionado pelas perspectivas singulares dos impulsos. Como mostra essa versão anterior do §36, o próprio Nietzsche parece ter reconhecido esse problema e optado por uma exposição cautelosa da “sua tese”.

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos (*Triebe*) entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva (*Triebleben*), em que todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida? – Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa, é algo imposto pela consciência do *método*. (...) *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (*Stoffe*) (sobre “nervos”, por exemplo –):<sup>114</sup> em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua (*wirkt*) sobre vontade. – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda nossa vida instintiva (*Triebleben*) como a elaboração (*Ausgestaltung*) e ramificação (*Verzweigung*) de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é minha tese –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontra também a solução para o problema da geração e nutrição – é só um problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforma o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. –

Novamente Nietzsche sublinha seu pressuposto filosófico de que a avaliação da vida depende da compreensão do que *são* os impulsos em sua relação com os impulsos formadores da consciência de si e com conceitos que pouco alcançam seus “efeitos”, como o de “aparência” ou de “representação”. Qualquer manifestação em termos do querer, sentir e pensar, funções associadas à reflexão em geral, são expressões das relações dos impulsos entre si, e dependem de uma estratégia para serem adequadamente interpretadas em seus modos de satisfação fisiológico. A rejeição ao conceito de fenômeno (a “aparência” ou a “representação”), e à possibilidade da existência de uma realidade estanque que o fundamente (a coisa-em-si), é consequência de uma concepção de vida que está em pleno vir a ser, algo “da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos”, reflexo da “vida pulsional” (*Triebleben*) da fisiologia do corpo. Além disso, duas

---

<sup>114</sup> Nesse parêntese Nietzsche critica o modelo fisiológico que corresponde à metafísica da Vontade de Schopenhauer, que considera a “matéria” em sua relação com a Vontade, e os “nervos” como um meio fisiológico para que essa Vontade constitua as representações e o princípio de razão suficiente. O método de Nietzsche, pelo contrário, elabora hipóteses por meio de *sintomas* fisiológicos, e a vontade de poder é um método de interpretação de valorações do corpo a partir de diagnósticos relativos à saúde e à doença, sem o objetivo de igualar-se, na medida de seu valor, ao conhecimento científico.

funções do corpo humano são particularmente importantes: geração e a nutrição surgem como o problema central da vontade de poder; campos da fisiologia relacionados à satisfação de impulsos que condicionam as relações humanas, elas estão no centro do processo que Nietzsche procura avaliar, determinantes para que as ações sejam interpretadas a partir de um sentido de uma orientação *valorada* de uma ação. Cumpre notar que, se seus textos desconsideram a relação entre fisiologia e anatomia, é porque Nietzsche não está interessado em olhar para o corpo como um cientista que pretende compreendê-lo ou examiná-lo em favor de um conhecimento objetivo sobre a vida; as formas anatômicas não são uma “condição de existência” do organismo, e a anatomia nada informa sobre a vontade de poder e os tipos de conduta orientados por ela.

A Fisiologia é a ciência que analisa as funções das estruturas que constituem os organismos, e, portanto, seu estudo envolve uma análise sobre os fins e as operações de cada parte, membro, órgão, célula ou qualquer outro elemento que constitua um corpo organizado considerado em sua totalidade. Portanto, a análise das funções do corpo também é uma análise sobre imperativos de operações fisiológicas ligadas ao seu funcionamento, que, no plano da vida animal e vegetal, também podem ser pensados como instância de uma série de orientações para as ações: e aqui podemos mencionar, por exemplo, o batimento cardíaco, a respiração, os reflexos, etc., além daquelas funções que incitam, no caso dos seres humanos, por meio do prazer, a realizar alguma atividade como a nutrição e a reprodução. Há, portanto, uma continuidade percebida no fato social que remete ao plano fisiológico, pressuposto necessário para Nietzsche reconhecer os limites de um conhecimento sobre os impulsos dos organismos e, principalmente, a dificuldade de proceder uma transvaloração dos valores que cultivaram a metafísica e a crença na representação. Trata-se, portanto, de encontrar, na Fisiologia, tomada por ele em significado, a nosso ver, que ultrapassa as pretensões exclusivamente científicas, uma condição de existência *extramoral* com o fim de interpretar certo sentido das organizações humanas, sua linguagem, instituições, modos de administração etc., que só pode ser encontrado na construção hipotética acerca de sua origem genealógica. A ligação entre funções fisiológicas e as condutas que prometem realizar essas necessidades do corpo expressa a dimensão propriamente interpretativa dos seres vivos, e o fato dos seres humanos serem animais-gramaticais, ou seja, animais que se relacionam entre si e se organizam por meio de signos, indica que suas interpretações exigem a constituições de ordens, signos, finalidades, permissões e proibições, enfim, *sentidos comuns* sem os quais

as funções orgânicas que permitem que os homens possam transmitir alguma forma de comunicação entre si não seriam possíveis.

Por fim, considerando a hipótese da vontade de poder, nota-se que o tipo sacerdote será avaliado como um “doente” por sua capacidade de desviar os impulsos de seus destinos efetivos, ligados, por Nietzsche, à coragem, ao orgulho, à afirmação do desejo, enfim, ao próprio “direito à felicidade”: ele não pode ser confundido com um médico porque seu papel é o de cultivar a vida doente. Assim como Claude Bernard identificou que o corpo humano, sem interferências externas, pode desenvolver uma doença como o diabetes (o excesso crônico de açúcar no sangue), Nietzsche diagnostica que sociedades também podem ser conviver com tipos doentes, e, nesse caso, o doente será o tipo fisiológico interpretado como normal – “e não há como contestar essa normalidade” (GM, III, §14, KSA 5) – o médio, o mais recorrente, o que também não impede que uma variedade de indivíduos sadios venham a surgir, “os casos raros de pujança da alma e do corpo, os acasos felizes do homem”. A avaliação de determinado valor deve ser dada pelo tipo de transfiguração dos impulsos sociais, que podem assumir diversos contornos de conduções da vida; o problema encontra-se, aos olhos de Nietzsche, na obstrução da felicidade individual, impedindo que o sujeito, na peculiaridade de seus impulsos, torne-se quem ele é. Assim, a fórmula ética da afirmação da vida pode ser pensada, curiosamente, também como a da “vida contra a vida”; pensada, porém, do ponto de vista da vida individual que pode emergir contra determinada orientação moral dada pela vida doente da consciência de si. A tarefa da transvaloração também exige uma reflexão sobre essa dificuldade: como tratar essa valoração relativamente doentia, mas que traz vantagens que “preservam” a vida? O processo de construção social da consciência e da formação de rebanho parece ser inevitável, uma vez que constitui a própria operacionalidade dos impulsos: no entanto, em outros textos, Nietzsche indica meios terapêuticos para se alcançar formas de vida mais saudáveis, que dependem justamente de um certo cultivo de si como forma constituinte da cultura (a “grande saúde”). Para além de possíveis terapêuticas, a tarefa que Nietzsche parece prescrever é a da necessidade da interpretação de processos sociais como manifestações de certas disposições pulsionais que podem conduzir a sociedade a um estado doente, disposições estas relacionadas diretamente com o campo da experiência caracterizado por ele como o da sexualidade, cujo reflexo, ainda que de forma precária e instável, podem ser percebidos em todas as áreas da vida, afinal, como ele afirma no §75 de *Além de bem e mal*, “o tipo e o grau da sexualidade de um homem atingem os cumes mais altos do seu espírito”.



## 5.2. Genealogia de Darwin e a tipologia da história natural da moral

Para entendermos como a fisiologia do corpo se efetiva em relações que nascem da vontade de poder e como Nietzsche as avalia, tomemos como exemplo uma das relações que predominam na análise sobre o ascetismo e a castidade, a relação entre homem e mulher:

A diversidade (*Verschiedenheit*) dos homens se mostra não apenas na diversidade das suas tábuas de bens, isto é, no fato de que tomem bens diversos como desejáveis (*erstrebenswert*) e que estejam em desacordo quanto ao valor maior ou menor ou quanto à hierarquia dos bens reconhecidos por todos – ela se mostra mais ainda no que consideram que é *ter e possuir* (*Besitzen*) efetivamente um bem. No tocante à mulher, por exemplo, o homem mais modesto acha que dispor do corpo e gozar sexualmente (*die Verfügung über den Leib und der Geschlechtsgenuss*) já é signo (*Anzeichen*) suficiente o bastante de que a tem e possui; um outro, com uma sede de posse (*Durste nach Besitz*) mais exigente e desconfiada, vê um “ponto de interrogação” no que há de tão-só aparente nesse ter o bem, e quer provas mais sutis, sobretudo para saber se a mulher não só se entrega a ele, mas se também renuncia, por ele, ao que ela tem ou gostaria de ter – apenas assim ele a (*es*) tem por “possuída”. Um terceiro, porém, não detém a sua desconfiança nesse ponto e, em sua vontade de ter o bem (*Habenwollens*), ele se pergunta se a mulher, ao renunciar a tudo por ele, não o faz talvez por um fantasma (*Phantom*) dele: deseja antes ser conhecido a fundo, em suas profundezas, para poder ser amado; ele ousa deixar-se ser solucionado (...) Os pais fazem dos filhos, involuntariamente, algo semelhante a eles – a isso denominam “educação” –; nenhuma mãe duvida, no fundo do coração, que ao ter seu filho pariu uma propriedade; nenhum pai discute o direito de submeter o filho aos seus conceitos e valorações (...) E assim como o pai, também a classe, o padre, o professor e o príncipe continuam vendo, em toda nova criatura, a cômoda oportunidade de uma nova posse. De onde se segue que... (ABM, §194, KSA 5).

O texto é particularmente esclarecedor para diferenciarmos três pontos importantes da filosofia de Nietzsche: a) sua diferença em relação ao conceito de valor na tradição do utilitarismo; b) o modo como os impulsos se manifestam em cada indivíduo sob a forma de um sentido que indica a constituição de uma relação de dominação; c) como impulsos individuais transformam-se em fenômenos sociais.

a) No início do texto, Nietzsche aponta para uma diferença importante entre o seu conceito de valor daquele presente, por exemplo, nas vertentes do utilitarismo que atrela valor à utilidade de um bem, ou seja, à realização de uma satisfação ou ao seu mero consumo. Tal pensamento pressupõe uma racionalidade universal a todos os homens, um critério comum – no caso do utilitarismo, uma racionalidade típica do empirismo inglês – que reconhece a avaliação moral em um cálculo de utilidade (para conseguir algo, tenho que agir para conseguir o que quero, que será avaliado como bom): ora, se se supõe que o “bom” é engendrado pelo “útil”, é porque já se perdeu de vista a origem da moral,

localizada em um campo que não se confunde com o do cálculo ou de qualquer razão universalizável; pelo contrário, como vimos, o campo da moral deve investigar a partir de uma interpretação da singularidade de cada fisiologia, das pulsões determinadas por ela e das relações de dominação que ali se formam, constituindo o campo social. O conceito de valor de Nietzsche não diz respeito à formação de uma hierarquia de bens mais ou menos valorizados em uma sociedade, mas a como os indivíduos, em suas relações interpessoais, estabelecem entre si relações que alimentam certas pulsões e sentimentos a ela atrelados.

b) O parágrafo anuncia a importância que os conceitos de diversidade e hierarquia dos valores adquirem na avaliação fisiológica: eles também estão presentes na diversidade dos desejos humanos por bens, mas a razão da existência de uma hierarquia dos valores reside não no bem desejado em si, não no objeto, mas no *modo* como esse objeto deve ser possuído – no caso, na relação amorosa entre homem e mulher – o que envolve certa subordinação da outra parte à determinada orientação externa (pressupondo também que o conceito de sexualidade é uma crítica à crença de que indivíduos representam o que pensam desejar): nesse sentido, as relações humanas e seu potencial de moralização dos indivíduos se dá pela lógica do comando e da obediência, ou seja, pelo modo como um sujeito é capaz de orientar a ação de outro sujeito, em relações que se constroem por meio de diferentes tipos e graus de orientação para dominação. O exemplo dado da relação homem e mulher não é aleatório: o exemplo da manifestação de uma determinada forma de dominação que envolve o impulso relacionado ao prazer sexual é, como vimos, fundamental para compreensão da manifestação de determinados hábitos – e importa aqui mostrar que seu sentido não é dado pelo objeto, mas em como esse objeto será *ilusoriamente* realizado por meio de uma ação. No texto mencionado, há uma evidente variedade pulsional, uma série de diferentes representações do desejo: no primeiro caso, apenas a relação sexual basta para que a relação se constitua; no segundo, há a necessidade de uma contraparte da mulher, que deve renunciar aos seus desejos como prova da relação; por fim, um terceiro indivíduo deseja que a mulher por quem se interessa o conheça profundamente; e Nietzsche poderia prosseguir infinitamente nesta lista. Não se trata, portanto, de uma valoração em relação a um bem, mas a uma fantasia sobre esse bem, ou seja, como ele cria a expectativa diante de quem desperta seu desejo.

c) Por fim, o texto indica um terceiro passo que nos interessa explorar, o da passagem de certa constituição pulsional de um indivíduo para a formação do social, ou

seja, como a singularidade de uma determinada forma de dominação é capaz de se multiplicar, formando, efetivamente, uma massa ou um rebanho?

Um pouco antes, no §188 de *Além de bem e mal*, a moral é contraposta ao “*laisser aller*” observado nos instintos dos seres vivos na natureza, pois

o essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção (*Zwang*): para compreender o estoicismo ou Port-Royal, ou o puritanismo, recorde-se sob que coerção toda língua obteve até hoje vigor e liberdade – a coerção métrica, a tirania da rima e do ritmo (...) o essencial no céu como na terra, ao que parece, é, repito, que se obedeça por muito tempo e numa direção: daí surge com o tempo e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como a virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca e divina. (ABM, §188, KSA 5).

Nietzsche nos descreve como é possível adquirir e incorporar hábitos, aqui pensados como forma de se relacionar com os impulsos sociais e dominá-los em proveito de uma nova satisfação pulsional possível, encontrada, por exemplo, na expressão artística. Esse cultivo, que depende da experiência para ser conhecido em seus efeitos, é uma relação de luta dos impulsos e dominação de si que não se esgota na pura e simples imposição de um enunciado de comando, mas sim na durabilidade e na natureza que esses comandos assumem e no refinamento de sua capacidade de persistir. O exercício da dominação se traduz, se realiza, se materializa na tomada de iniciativa na imposição inconsciente de uma obediência, mas também na aceitação de uma certa orientação de conduta dada por uma vontade de poder. Quem dá o comando guia e orienta o comandado, em um dinâmica que mobiliza mais do que paralisa; constituir um sentido para a ação, ou seja, como esses sujeitos conduzem seus atos e atribuem sentido para seus atos. Assim, relações de dominação não se confundem com relações de violência: ela pode ser violenta se a ação for orientada pelo propósito de impor sua própria vontade contra a resistência dos outros; por outro lado, a coerção também é fonte de criação de um modo habitual de conduzir a vida. A dominação, nesse sentido, não se traduz apenas em coerção ou obediência conscientes, mas também habituais, que envolvem a capacidade de influir, de modo persistente e sistemático, na condução da vida de outros, e ser dominado é aceitar certo modo de condução da vida determinado por outro. A dominação bem-sucedida infunde nos sujeitos determinadas formas de conduzir a vida e a naturaliza, e há, portanto, uma incorporação de determinadas diretrizes de condução da vida, persistindo em certa moral que é aceita como válida ou natural, tornando-se objeto de uma fundamentação.

É possível identificar, pelos diferentes modos de satisfação dos impulsos, como a noção de luta está presente no modo como Nietzsche interpreta os efeitos da fisiologia. Na medida em que as relações humanas se intensificam, os impulsos sociais se estabelecem e formam padrões, que podem ser igualmente modificáveis com o tempo. Para abordarmos a genealogia de Nietzsche como método de interpretação de formação de condutas que tipificam grupos sociais é relevante compará-la com outra genealogia praticada na época, originada a partir da teoria da seleção natural das espécies apresentada por Charles Darwin (que, é relevante destacar, não localizou o homem em sua hipótese genealógica em *A origem das espécies*). Nietzsche, em algumas de suas anotações feitas após 1885, buscou mediar sua relação com Darwin e com o darwinismo, que se tornou objeto de disputa entre estudiosos.<sup>115</sup>

Quanto à diferença na economia pulsional criada pela vontade de poder no caso dos seres humanos, em que Nietzsche considera, principalmente, os efeitos dos impulsos sobre a história da moral, ele conclui que o processo de “seleção” que estabelece qual conduta irá “preservar” a vida não reflete apenas lógica malthusiana da escassez de recursos da natureza e sua consequente disputa por ele – que existe e é importante –, mas é antes resultado da própria variedade dos valores e na força que uma forma de vida possui para impor-se socialmente. É considerando essa diferença entre os dois métodos que ele

---

<sup>115</sup> A nosso ver, Müller-Lauter (1978) privilegiou o contato de Nietzsche com a teoria lamarckista de Roux com o fim de encontrar evidências de que a vontade de poder não deveria ser abordada como um método que possa ser confundido com uma variação de certo darwinismo social – considerando o histórico das interpretações de Nietzsche, era também uma maneira de se voltar para os aspectos biológicos de Nietzsche sem confundi-lo com as teorias sociais derivadas de um darwinismo vulgar. Assim, ao sublinhar que a “luta interna” dos processos orgânicos advinda da teoria de Roux teria sido incorporada por Nietzsche ao longo da década de 80, Müller-Lauter tinha em seu horizonte o objetivo de afastar confusões entre Nietzsche e o darwinismo. No entanto, apesar da “luta” darwinista se restringir às relações do vivo com seu meio, a noção de variedade (ou de mutação) presente em Darwin pressupõe uma potência da vida em criar formas diversas, o que poderia ser caracterizado também pela perspectiva de uma criação “interna”. Stegmaier (1987) responde ao artigo de Müller-Lauter e encontra mais aproximações do que diferenças entre Nietzsche e Darwin, iniciando um debate sobre o quanto Nietzsche poderia ser considerado um “darwinista”. A partir dos anos 2000, a pergunta sobre a relação entre Nietzsche e Darwin adquire outro viés, pois passa a ser debatida pela tradição anglo-saxã no contexto de um projeto “naturalista” em Nietzsche; poder-se-ia aqui citar Moore (2002); Richardson (2004) e Endem (2014). No Brasil, seguindo o ponto de vista de Müller-Lauter, há o trabalho de Frezatti (2014). Na tese, esforçamo-nos em mostrar como Nietzsche pode ser aproximado da teoria exposta por Darwin em *A origem das espécies* especialmente se considerarmos a relação de Schopenhauer com as ciências naturais e o modo como Nietzsche afasta-se dessa tradição, de modo que, ao criticar concepções teleológicas da vida e tratar a vontade de poder como conjunto de impulsos em luta que deve ser interpretada a partir de seus sintomas, seu método adquire, ainda que sem intenção, pressupostos semelhantes à genealogia de Darwin.

estabelece sua crítica à “Escola de Darwin” no §14 de *Crepúsculo dos Ídolos*, “Anti-Darwin”:<sup>116</sup>

No que toca à célebre “luta pela vida”, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento — quando se luta, luta-se pelo poder... Não se deve confundir Malthus com a natureza. — Mas, supondo que haja essa luta — e, de fato, ela ocorre —, infelizmente ela resulta no contrário do que deseja a escola de Darwin, do que talvez se poderia desejar juntamente com ela: ou seja, em detrimento dos fortes, dos privilegiados, das felizes exceções. As espécies não crescem na perfeição: os fracos sempre tornam a dominar os fortes — pois são em maior número, são também mais inteligentes... Darwin esqueceu o espírito (— isto é inglês!), os fracos têm mais espírito... (...) Entendo por espírito, como se vê, a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande autodomínio e tudo o que seja *mimicry* [mimetismo] “(esse último compreende boa parte do que se chama virtude).<sup>117</sup>”

Ao aventar a hipótese de que natureza há uma disputa em torno do “poder”, fonte da “riqueza”, “exuberância” e “esbanjamento” – nesse aspecto, Nietzsche pressupõe o grande poder adquirido pelas práticas ascéticas, seu poder fundamentalmente conservador, acumulador, que anseia para “preservar” a vida e dar-lhe um caráter fixo –, cujos reflexos são o efeito de lutas que tem como vencedores justamente os “mais fracos” (rebelião escrava da moral), Nietzsche entende que a “luta pela vida” não poderia ser uma regra universalizável se observada a história natural da moral. Assim, ele associa a “escola de Darwin” à “luta pela vida” e a um processo de seleção dos “mais fortes”, que, ao longo do tempo, preservaria aqueles mais próximos da “perfeição”, um pressuposto equivocado ao se comparar com a teoria exposta na *Origem das espécies*. No entanto, ele encontra um ponto de diferença relevante ao destacar que a “mediania” dos ingleses impediu

---

<sup>116</sup> Sommer (2009, p. 33) destaca que o texto se encontra no capítulo “Incursões de um extemporâneo”, em que Nietzsche debate com autores que lhe eram contemporâneos; porém, é o único parágrafo em que ele utiliza o prefixo grego “αντι”, palavra “anfíbia”, que não significa apenas “contra”, mas também “no lugar de”. O título, portanto, indicaria a pretensão de Nietzsche: substituir a “luta pela vida” pela hipótese da “vontade de poder”, porém, mantendo a luta como condição que torna possível se pensar os fenômenos da “vida” pela observação de sua história. Sommer também observa que Nietzsche, provavelmente, ao criticar a “escola de Darwin”, tem em mente a teoria de William Henry Rolph, que identifica, na luta pela vida, não uma disputa pela sobrevivência, mas uma luta pelo poder, porém, guiada em uma busca teleológica pela “perfeição” (p. 37) – um evidente alvo da crítica de Nietzsche. Para Sommer, diante da exposição cuidadosa do §14, Nietzsche antes reconhece um problema e abre espaço para expor dúvidas e conjecturas, sem encerrar uma opinião definitiva quanto a Darwin e suas teorias, o que corroboraria sua tese de que não seria possível taxar Nietzsche de “darwinista” ou “não-darwinista”, pois Nietzsche utiliza-se de conceitos de Darwin conforme o problema filosófico que se dispõe a enfrentar. A nosso ver, essa posição parece ser verdadeira se considerarmos as intenções de Nietzsche diante da teoria de Darwin; no entanto, se comparados os modelos teóricos da genealogia de Nietzsche e de Darwin, parece-nos ser possível encontrar pontos de identificação, principalmente quanto à crítica à teleologia como condição de possibilidade da emergência de um pensamento histórico sobre os seres vivos – no caso de Nietzsche, também da história natural de sua moral.

<sup>117</sup> Quanto à relação entre imitação, criação de hábito e virtude, cf. item 2.3.

Darwin de observar a luta em torno do “espírito”, ou seja, em torno do processo de seleção dos indivíduos, se considerada a hipótese da vontade de poder. A emergência da consciência de si como impulso constituinte da fisiologia do corpo humano é fundamental para Nietzsche observar que a mera “sobrevivência” não explica a história natural da moral: a luta dos corpos humanos ocorre em torno do poder, de uma vontade de persuadir e de impor um modo de vida ao grupo, uma vontade criadora de novos hábitos que passam a integrar grupos que os reproduzem.

A hipótese da vontade de poder, portanto, afasta-se da lógica da seleção natural e de sua condição da “sobrevivência”, porém, *mantém a crítica à teleologia feita por Darwin em A origem das espécies*, pois em Nietzsche também se trata de um processo *cego*, sem um sentido que o oriente *a priori* ou que possa ser intencionalmente alcançado pelas populações e por suas culturas e hábitos. E é esse aspecto da luta entre impulsos e da contingência de seus efeitos que torna possível traçarmos semelhanças entre as genealogias de Nietzsche e Darwin.

Darwin reconhece que o que o permitiu reconhecer uma operacionalidade esvaziada de intenção na natureza foi a teoria econômica de Malthus, cuja famosa tese sobre as consequências drásticas do crescimento populacional, segundo Young (1969), é signo de um processo do pensamento que, lentamente, passa a não distinguir as esferas do biológico e do social, e, conseqüentemente, não diferencia humanos e não-humanos: “Malthus altera a imagem da natureza como entidade harmônica para um inexorável desequilíbrio entre a capacidade da natureza de oferecer o que os seres vivos demandam e a necessidade humana por comida e sexo.” (Young, 1969, p. 112). É a identificação da escassez, portanto, que possibilita que a luta pela vida tanto explique quanto produza adaptação.

Logo nas primeiras páginas da introdução de *A origem das espécies* há uma referência a Thomas Malthus (*Origem*, p. 43), cuja obra *Essay on the principle of population* (1798), lida por Darwin em 1838, tornou possível que os princípios da seleção por domesticação (ou seleção artificial) também fossem aplicáveis aos seres na natureza pelo conceito de luta pela vida. Portanto, a teoria da seleção natural é também reflexo do grande impacto que a leitura do clérigo economista exerceu sobre o pensamento de Darwin: já ciente do poder da variedade na transformação entre os seres e do papel que as mudanças geológicas exercem nesse processo, o desequilíbrio entre força reprodutiva e capacidade de produção de alimentos presente no modelo social de Malthus era a peça que restava para que o naturalista elaborasse a hipótese de que na natureza existe uma

seleção entre as variedades dos seres vivos, sobrevivendo apenas os mais bem adaptados ao meio em que se encontram.

O caminho que conduz à tese fundamental de *A origem das espécies* inicia-se com a descrição do funcionamento da seleção artificial (primeiro capítulo, “Variação sob domesticação”) com posterior analogia em relação à seleção natural (segundo capítulo, “Variação na natureza”). O primeiro capítulo descreve um poder de seleção do homem – ainda que limitado, uma vez que muitas variações não são perceptíveis à observação – capaz não só de diferenciar as formas vivas que ocasionalmente surgem ao longo dos processos de reprodução, mas de direcioná-las ao encontro de seu interesse por meio de cruzamentos que resultam em determinadas variedades que podem ser transmitidas a proles futuras, condição igualmente fundamental para a existência da seleção. Além disso, a rapidez com que o homem consegue produzir uma variedade que lhe seja útil também forneceu a Darwin uma espécie de laboratório experimental capaz de tornar visível certas peculiaridades de um processo que na natureza pode durar centenas ou milhares de anos, podendo, ainda, estender-se pela imensidão dos continentes, o que dificulta muito seu exame: a seleção artificial revela uma *organização plástica* dos seres vivos que se origina nos cruzamentos e na transmissão das variações aos descendentes, desvinculando, portanto, qualquer relação imediata de demanda entre estrutura e seu meio, como no modelo de seu antecessor, o naturalista francês Lamarck. De fato, não há muito espaço para especulações sobre caracteres adquiridos; pelo contrário, nota-se o peso que Darwin atribuiu, principalmente no plano da botânica, no primeiro capítulo d’*Origem*, aos tipos “exóticos” (algo que atualmente costuma-se denominar “mutações”). Ainda que as causas dessa plasticidade sejam obscuras quando Darwin as notou (os primeiros passos da genética seriam dados por Mendel pouco depois, ainda na década de 60), essa constatação empírica sustentou suas hipóteses sobre como os passos para a domesticação de animais e plantas, principalmente a alimentação em “excesso” (o que remete a Malthus e também a Nietzsche e à constatação de que a autodomesticação dos homens tem como efeito, na economia dos impulsos, um “supérfluo” que forma sua consciência) – e o cuidado necessário para que certa variedade seja preservada ao longo dos cruzamentos, de algum modo afetaria a reprodução dos organismos, provocando o *aumento da diversidade* das formas que ele observa nos seres domesticados.

No entanto, se a existência da seleção artificial depende da satisfação dos interesses humanos e, portanto, de criação de finalidades que não correspondem à realidade de uma natureza que não se confunde com um sistema de fins, como é possível

a analogia entre os dois processos?<sup>118</sup> De fato, trata-se de uma passagem complexa e meticulosa. A resposta à questão envolve os fundamentos da teoria da seleção natural de Darwin, que questiona uma visão baseada na existência de um “sistema harmônico da natureza” (Ospovat, 1995, p. 67) em favor de um modo histórico, dinâmico e contingente de se pensar a relação entre os seres vivos. Darwin estava convencido de que a variação não era somente um fato, – são muitos os exemplos de espécies com indivíduos tão diversos que, se observadas atentamente, assemelhavam-se mais, em sua funcionalidade, a “raças” domésticas, como, por exemplo, o caso da primula e da primavera – como era essencial para que “o mistério dos mistérios”<sup>119</sup> não se mostrasse mais de modo tão distante à razão humana.

Em analogia com a seleção por domesticação, Darwin explica como as mudanças observáveis nas espécies ocorrem na natureza, identificadas pelas variedades e por modificações nas proles, mudanças que não são apenas físicas, mas aparecem também em seus atributos “mentais”. Para fundamentar sua tese, recorre tanto à geologia quanto ao modelo malthusiano da competição entre seres vivos pelos recursos para sobrevivência. Portanto, a ideia de *escassez* foi fundamental para encontrar na natureza uma “função” relativamente análoga àquela ocupada pelo homem na seleção artificial, ressaltando a evidente diferença entre as duas: apesar da inexistência de uma “intenção” na modalidade natural de seleção, o mecanismo de variação torna possível que, nos períodos de escassez, assim como em qualquer outra mudança relevante no ambiente onde os seres vivos se encontram, as características mais vantajosas sejam selecionadas ao longo da luta pela vida, sobrevivendo as formas mais bem adaptadas. Assim, os indivíduos menos adaptados são seres que, em algum grau, são menos ajustados nas relações formadas em seu entorno, e referem-se essencialmente às formas progenitoras, que, diante da propagação de descendentes com caracteres mais vantajosos, tendem a desaparecer. Logo, na natureza as adaptações são diferenciáveis, apresentam diferentes graus, e, no processo de seleção natural, as modificações formam-se de maneira contingente.

---

<sup>118</sup> Sobre o uso da seleção artificial por Darwin e sua diferença em relação ao uso da analogia técnica pela tradição da história natural, cf. Pimenta, 2018, p. 423-440.

<sup>119</sup> O termo é mencionado na introdução de *A origem das espécies* e refere-se à expressão utilizada pelo físico inglês John Herschel ao comentar os avanços que os *Princípios de geologia* (1830-33), de Charles Lyell, oferecem para a resolução do problema da “substituição de certas espécies por outras”, o “mistério dos mistérios”.



Pela coerência do método, Darwin ignorou, em suas observações, as “condições de existência”, como pensadas por Georges Cuvier em sua justificação, lógica e empírica, de certa disposição anatomofisiológica do organismo. Ao dispensar a fixidez da economia fisiológica pensada como “condição de existência” para vida (apesar de colher os frutos das descobertas da Anatomia Comparada), Darwin abre seu olhar para os meios pelos quais indivíduos são selecionados pela vida da natureza. Os fenômenos orgânicos internos e suas relações complexas com o mundo exterior podem, desse modo, serem pensados como mutáveis, o que imbuí à vida significado histórico por meio da atuação, no campo das populações, do surgimento de variedades, que, por menores que sejam, podem tornar esses novos seres mais aptos do que seus predecessores a sobreviver em meio à escassez de recursos (e à disputa gerada pela seleção sexual, também notada por Darwin). Distanciando-se de uma disciplina que até então dedicava-se principalmente à descrição e à taxonomia, a Biologia adquire, nas mãos de um investigador preocupado com as razões de ser da estrutura e dos comportamentos dos seres vivos, outra finalidade teórica ao olhar para seres orgânicos como se olha para uma produção que possui uma história.

Voltemos a Nietzsche, que sugere que a genealogia da moral também deve observar cuidadosamente as formas de vida dos homens: parece-nos que, se seguirmos o exposto no §14 de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche discorda de Darwin justamente no aspecto malthusiano de sua tese, fundamental para a hipótese d’*Origem*, pois ele vê, na natureza, “excessos” que produzem uma disputa por “poder”, e não uma escassez que justifique uma luta pela vida (apesar de não negar sua existência). Essa discordância significa que a genealogia de Nietzsche se contrapõe à de Darwin em seus preceitos fundamentais? Ou, ainda, em outros termos, pode-se pensar que em Nietzsche também haveria uma “teleologia disfarçada”, como ele havia identificado em Schopenhauer (FP 1880: 4[310], KSA 9), considerando a crítica de que os fortes, ao longo do tempo, cedem aos fracos, e que haveria, então, uma teleologia do declínio ou da decadência (ou *décadence*, como comumente por Nietzsche nos textos de 1888)?<sup>120</sup> Restringindo nossa análise a *Além de bem e mal* e a *Genealogia da moral*, a resposta seria não. Pelo contrário, é por meio de um diagnóstico “econômico” e “biológico”, porém modulado aos impulsos humanos, que Nietzsche consegue, do mesmo modo, conceber seu projeto de crítica à

---

<sup>120</sup> Por escapar do escopo da tese, não abordaremos alguns textos de 1888 à luz do problema da genealogia de Darwin, pois eles trazem elementos, como o próprio conceito de *décadence*, que mereceriam desenvolvimento cuidadoso e posterior comparação com a genealogia como um método de prescindir de análises teleológicas para interpretar a história.

metafísica e, assim, integrar o homem às disputas na natureza, diagnosticando que a “preservação”, no caso da *espécie humana* e das condições dadas por suas perspectivas, deve observar as contradições que as práticas ascéticas colocam como *problema* para a mera aplicação da grade da “luta pela sobrevivência” na interpretação da história da moral. Assim, Nietzsche interpreta que a complexidade das diversas formas de constituição das ilusões do “eu” e das disputas em torno desse poder devem ser reavaliados pela “vida” por indicarem que, pela perspectiva da história da moral, a mera luta pela vida não explica adequadamente o processo de adaptação e normalização do tipo “doente” e “fraco”, que deveria, se considerado pelos olhos malthusianos, historicamente ter sido derrotado e desaparecido. Sem o recurso a conceitos que explicam a economia fisiológica da entrada da consciência no corpo e seus efeitos sobre os impulsos, como “poder”, “excesso” e “supérfluo”, que interpretam as lutas que envolvem a ilusão da produção do “eu”, esse processo não poderia ser compreendido sem o amparo de uma teleologia. Trata-se, portanto, de um “excesso” não apenas como fonte de recursos para a preservação da vida presente na natureza, como fonte de alimentação, mas um excesso produzido pelas ilusões, como a necessidade *essencialmente conservadora* da vida criada pelos ideais ascéticos, que induzem, por exemplo, os indivíduos para uma acumulação de bens que, do ponto de vista genealógico, apresenta-se como sintoma de um impulso referente à consciência.

Por se tratar de uma história natural da moral, Nietzsche interpreta o modo como cada conjunto de seres humanos que formam uma comunidade constituem a economia de sua “metafísica”, ou sua vontade de verdade, relacionando-as entre si por meio de interpretações que identificam processos de dominação e obediência, que regulam e tornam possível a vida em comunidade, formando tipos sociais. Para entendermos essa tipologia da moral, e mostrarmos em que momento ela se diferencia da genealogia da natureza de tipo darwinista, remetemo-nos ao seguinte parágrafo de *Além de bem e mal*:

Na Europa de hoje, a sensibilidade moral é tão sutil, tardia, múltipla, excitável, refinada, quanto a ‘ciência da moral’ que lhe corresponde é ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar – um atraente contraste, que às vezes se faz visível e toma corpo na pessoa mesma de um moralista. (...) Deveríamos, com todo o rigor, admitir o que se faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma tipologia da moral. (ABM, §186, KSA 5).

A tarefa do genealogista é interpretar, em um lento processo de identificação de semelhanças e diferenças, os *tipos* e os sintomas que refletem determinadas ações – nesse sentido, em seu fundamento empírico, Nietzsche se aproxima do método da antiga História Natural ou da recém desenvolvida Biologia. Trata-se de encontrar um encadeamento coerente de orientação pulsional das ações que confere às diversas linhas de formas de vida uma crescente nitidez, ou seja, uma crescente *repetição* de certas condutas na experiência social que permite ao genealogista identificar o sintoma de um tipo individual que possui certas características singulares e que domina ao oferecer, em suas práticas, certa vantagem que persuadem, inconscientemente, os indivíduos. Há uma lógica interna a ser observada pelos sujeitos que orientam suas ações a uma direção cada vez mais nítida, mais unívoca, com mais repetições, em um processo de rigidez que Nietzsche identifica que se intensifica nas “ideias modernas” e na pretensão da existência de uma “sociedade livre”, que se tornaria um “rebanho autônomo” (ABM, §203, KSA 5).

### **5.2.1. População e variedade, condições genealógicas**

A história do sacerdote ascético revela como os impulsos “naturais” (o que comumente é denominado “instinto”) foram desviados de seus fins na espécie humana. O surgimento da consciência de si e da ilusão de um sujeito metafísico que dela nasce foi capaz de deslocar as satisfações do corpo que, então, não mais corresponderiam, em absoluto, ao corpo puramente instintivo ou “natural”, uma vez que depende da vontade de outro corpo para se realizar. Como visto, a constituição do “eu” a partir da relação com o outro, como descrita de forma hipotética no §354 de *A gaia ciência*, integrou e modificou uma natureza “perdida” dos impulsos, e essa capacidade de criação de signos tornou-se uma característica hereditária dos descendentes da espécie. É por meio das mudanças que a existência da capacidade de comunicação gera na satisfação e no exercício da dor e do prazer do corpo que Nietzsche pensa os impulsos como meros movimentos, cuja busca pela realização de um *algo* é explicada pela contingência do processo de sua seleção, desvinculando-os de um plano teleológico de explicação: do mesmo modo, os “fins” dos impulsos do homem moralizado não se confundem com a realização de um “bem” direcionado pela consciência, daí a importância metodológica de localizar a interpretação dos impulsos para além de teleologias e escapar da ilusão de que há um progresso observável tanto na fisiologia quanto em seus reflexos nas condutas. A

moralidade é, assim, uma mera realização de impulsos cegos, como tantos outros que se movimentam em outros sentidos.

Como visto, a presença do método de Darwin em Nietzsche, observado em seu pensamento mesmo com suas críticas à “escola de Darwin”, encontra respaldo em um modelo de ajustes, remanejamentos e vantagens de modificações na satisfação da fisiologia e seus efeitos sobre as populações e suas culturas, a partir de um corpo que, inconscientemente, seleciona o modo de vida que melhor resolve as demandas das ilusões dos impulsos da consciência que acomodam as fantasias da conservação e da previsibilidade, suspendendo o sentimento de medo – daí o uso recorrente da noção de “vantagem” por Nietzsche: trata-se de uma vantagem tanto ilusória e extramoral, que alimenta a vontade de poder do homem por meio da fantasia teleológica da conservação, quanto biológica, pois, como visto, a contradição oferecida pelo modo de vida do sacerdote ascético, que dispõe a vida contra a vida, favorece a preservação da espécie humana; e a “vantagem”, em sentido biológico e darwiniano, apenas possui um senso heurístico, pois deve ser tomada como princípio de inteligibilidade da transformação das espécies. Não se trata, portanto, de uma atividade da “vida” como produtora de certa intencionalidade que dá forma à história conforme um fim, mas de criações e tentativas de modos de vida e de uma economia do prazer e desprazer que emergem de forma contingente, a partir de certa configuração populacional e cultural dada pelo sentido de determinada satisfação em comandar e obedecer.

Stegmaier (1987), em resposta à Müller-Lauter (1978), argumenta que, de modo geral, em seus escritos após *Humano, demasiado humano*, mesmo de modo não-intencional, Nietzsche mais confirma a teoria da evolução de Darwin do que suspeita dela, destacando como Nietzsche, em vários momentos de sua obra, concorda com pontos importantes do pensamento de Darwin, como a crítica ao pensamento teleológico (p. 269), e a relevância da variedade dos indivíduos nas transformações das formas vivas (p. 270). Também Emden nota que Nietzsche, de maneira geral, critica o “darwinismo popular, particularmente suas conclusões sociais e políticas” (2014, p. 164), ou seja, sua grande objeção focava tanto o progressismo de Spencer quanto o “forte programa teleológico que parece ter permeado a recepção alemã de Darwin”, mencionando principalmente a teoria do desenvolvimento de Haeckel, inspirada em von Baer, e seu impacto sobre as ciências naturais alemãs (Emden, 2014, p. 96).

O próprio caráter da história elaborado por Darwin, que rechaça que a lógica da vida deve ser extraída da ideia de um germe primordial único, está presente na história

pulsional de Nietzsche: a genealogia não se fundamenta em modelos metafísicos que pressupõem uma origem ou um princípio fundador a partir do qual, logicamente, ordena-se uma sociedade. Por exemplo, Nietzsche explica as mudanças de “traços típicos de caráter” por meio de disputas pulsionais inconscientes e seus efeitos nas condutas, cujos efeitos podem ser percebidos nas lutas em torno do domínio da palavra “bom” (ἔσθλος [bom, nobre]) (GM, I, §5-§7, KSA 5), supondo uma *ramificação* (*abzweigen*), “com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode derivar daquele cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto” (GM, I, §7, KSA 5), que dá um novo significado para a palavra, que, então, deixaria de se referir ao caráter da nobreza do “guerreiro” para tornar-se sinônimo de um atributo de alguém subjogado, expressão da dominação da moral escrava por meio da transvaloração realizada historicamente pelo povo judeu. Essa interpretação de um processo histórico-pulsional e genealógico de Nietzsche, que descreve como significados e valorações partem de uma mesma matriz, ocorrendo cegamente (sem efetivamente *demonstrá-lo*), assemelham-se, nos *aspectos antiteleológicos de sua operacionalidade*, mais às exaustivas descrições de Darwin, cujas hipóteses revelam o efeito do tempo nas formas vivas a partir da capacidade de certos indivíduos, ocasionalmente, serem mais adaptados a certas circunstâncias do que outros, do que a qualquer teoria evolucionista sobre a moral da época, que fornece, por exemplo, um motivo “evolutivo” para a preservação do altruísmo. Em outros termos, tanto Nietzsche quanto Darwin praticam métodos que apenas obtêm sucesso em perceber as variações da “vida” no tempo se dispensarem o princípio teleológico que fundamentara taxonomia dos seres vivos até meados do século XIX. Assim, as condutas não precisam mais ser explicadas supondo a lógica finalista de interdependência funcional dada pela forma fixa da espécie, adquirindo capacidade interpretativa *independente* em relação a relação entre partes e todo do organismo.

Ao abdicar de uma teoria dos seres vivos como unidades com funções que solidariamente se intercomunicam, a genealogia diferencia-se de outros modelos explicativos da vida em dois aspectos essenciais: como não se trata “mais de ver nos seres vivos individuais a especificação de uma estrutura geral que os perpassa e os condiciona” (Pimenta, 2018b, p. 20), a genealogia não pressupõe a necessidade de se pensar uma *origem* como lei fundamental para compreensão da história dos seres vivos, e, como consequência, o próprio conceito de espécie torna-se apenas uma convenção, que identifica uma capacidade de permanência de caracteres semelhantes, pois “tudo são indivíduos em constante variação, que compõem grupos, integrados em populações que

vivem em proximidade e competem umas com as outras, sofrendo mutações” (Pimenta, 2018b, p. 20). Nesse sentido, é preciso também investigar as fronteiras estabelecidas entre as noções darwinianas e o que Nietzsche entende por “raça”, “povo” ou “população” (ou mesmo “espécie”, como em §261, de *Além de bem e mal*), pois nos interessa traçar até que ponto a teoria da seleção natural e seu aparato conceitual foi instrumento importante na criação de um método de investigação da história dos valores – não se trata, portanto, neste item, de considerar o que Nietzsche, de fato, leu ou não leu sobre Darwin e o darwinismo, mas de tentar trabalhar com aproximações conceituais entre os dois autores, considerando *apenas* a teoria exposta por Darwin na primeira edição de *A origem das espécies*<sup>121</sup> (obra que, provavelmente, não foi lida originalmente por Nietzsche).

A teoria da seleção natural permite a Nietzsche realizar seu objetivo de investigar as origens não-metafísicas da metafísica ao inserir a razão em uma história do homem como um objeto que pode ser pensado do ponto de vista biológico. Trata-se, porém, de uma crítica num sentido pronunciado, que se move em um contexto estritamente histórico e voltado para a questão da faculdade cognitiva como realização de um impulso que pode se modificar ao longo do tempo. Ou seja, a teoria da evolução de Darwin torna-se uma espécie de prova científica do devir, com força suficiente para criticar filosofias ancoradas na concepção metafísica de ser (Stegmaier, 1987, p. 266). Assim, Nietzsche, desde a década de 70, trata a lógica não apenas como fonte de erros intrínsecos à fisiologia da constituição da consciência de si (como visto no cap. 2), mas como algo que, se tomado em si, torna-se um obstáculo ao pensamento que pretende investigar a origem da moral: A lógica, portanto, adquire um ponto de vista histórico, considerando suas vantagens para a espécie: sua usabilidade prática, sua utilidade, sua capacidade de moralizar: “Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o ‘igual’, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis (...) tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo” (GC, §111, KSA 3). Nietzsche, então, concluiu que “Todo elevado grau de cautela ao inferir, toda propensão cética, já constitui em si um grande perigo para a vida.”, justificando, biologicamente, a razão pela qual a visão de mundo cética torna-se um problema e enfrenta resistência nas lutas que perpassa a história das ideias. É em uma contínua

---

<sup>121</sup> Darwin modificou o texto de *A origem das espécies* em suas cinco edições posteriores, e sua disposição em provar suas hipóteses com cada vez maior número de exemplos, além de sua preocupação em discutir com teorias que se contrapõem à sua, acabaram por distorcer a simplicidade da exposição original de seu argumento (Pimenta, 2018b, p. 36).

transformação do mundo, descrito pela hipótese da seleção natural, que humanidade e animalidade definitivamente se comunicam. Trata-se de uma consequência deduzida da teoria da seleção natural, pois, ao se tomar como parte da história da “animalidade”, o homem poderia renunciar à sua condição presente equipada com um “sentido absoluto”, e encontrar outro sentido para sua história: “O sentido histórico: a faculdade de adivinhar rapidamente a ordem dos valores segundo a qual um povo, uma sociedade, uma pessoa vive – a relação dessas estimativas de valor com as condições de vida (*Lebens-Bedingungen*)” (FP 1885: 3[35], KSA 11).

Apoiado pela Medicina Experimental, Nietzsche explora os limites do processo que analisa os corpos pelos seus sintomas, esvaziando-os de finalidade: a determinação do sentido de uma função é, então, transferida para *quem valora* o vivo, incluindo o sentido dado pelo experimentador na rede de sentidos de funções do organismo. É por causa da existência da contradição de que o sentido do “eu”, fisiologicamente, é dado pela sociabilidade, que o aspecto inconsciente e pulsional torna-se parte do conhecimento perspectivista da vida, e a unidade da vontade de poder, imersa na multiplicidade conflituosa dos impulsos que valoram, é possível mesmo como hipótese, dispensando conceitos que pensavam o mundo pela lógica da representação e do princípio de identidade que a fundamenta. Assim ao interpretar uma função do ser vivo, ou seja, ao julgar a atividade de um órgão ou de um conjunto deles, o experimentador *intervém* no vivo, e, como vimos, não há outra maneira de conhecê-lo; é preciso interpretá-lo, agir sobre ele, testá-lo, cultivá-lo e, desse modo, se tornar parte dele, integrando, ali, a sua intenção – mesmo que inconsciente.

É a desconfiança diante da Fisiologia que vê o corpo apenas pelo viés teleológico da relação entre partes e todo que Nietzsche expressa no §12 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*:

Mesmo tendo-se compreendido bem a utilidade de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua origem (*Entstehung*): por mais molesto e desagradável que isto soe aos ouvidos mais velhos – pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua origem, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins (*Zwecke*), todas as utilidades são apenas indícios (*Anzeichen*) de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o

“desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças - mas sim a sucessão de processos de subjulgamento que nela ocorrem (...). Se a forma é fluida, o sentido é mais ainda.... (GM, II, §12, KSA 5).<sup>122</sup>

Como exposto no campo da Fisiologia Experimental, também se encontra no texto de Nietzsche uma crítica a interpretações teleológicas do vivo e maneiras de se esquivar da condição teleológica dos “indícios” do discurso: ao relacionar um órgão a um fim, ou seja, ao cumprimento de uma função que mantém o organismo funcionando, a consciência o vincula a uma totalidade incondicionada ilusória, que nada informa sobre sua origem, mas antes a preenche com um conteúdo moral (seja a inteligibilidade da conservação, da manutenção das formas ou mesmo da sobrevivência). A crítica a “escola de Darwin”, e seus representantes, como Herbert Spencer, que identificam o desenvolvimento ao aumento de funções do organismo (ou aumento de funções sociais), visa mostrar que esse juízo carrega em si um sentido, ou uma vontade de poder, que pretende se impor ao atribuir uma gênese incondicional a certo fim, interpretação que apenas cessará quando outra, com mais força, emergir. A crítica à ideia de desígnio da

---

<sup>122</sup> Pela perspectiva da crítica da utilidade como fio condutor interpretativo da vida, poder-se-ia comparar o §12, da segunda dissertação da *Genealogia*, com o fragmento póstumo 7[25], de 1886 (KSA 12), mencionado por Müller-Lauter como exemplo da leitura de Nietzsche realiza de Wilhelm Roux (1978, p. 220): “Contra o Darwinismo. — o que é, em última análise, “útil”? Deve-se perguntar: “Útil em relação a quê?” Por exemplo, que é útil para a *duração* do indivíduo, pode ser desfavorável à sua força e magnificência; o que o indivíduo obtém pode, ao mesmo tempo, reter e silenciosamente ser posto em desenvolvimento. Por outro lado, um *defeito*, uma *degeneração*, pode ser de grande utilidade na medida em que atua como estímulo para outros órgãos. Da mesma forma, uma *situação de emergência* (*Nothlage*) pode ser uma condição de existência na medida em que pode reduzir o indivíduo a um nível em que ele se conserva unido e não é desperdiçado.; – O próprio indivíduo como luta entre as partes (por comida, espaço, etc.): seu desenvolvimento está ligado à *vitória*, *domínio* de partes singulares, à atrofia, a um ‘torna-se órgão’ de outras partes.; – a influência de ‘circunstâncias externas; é *superestimada* em D<arwin> até o absurdo, a essência do processo da vida é precisamente o tremendo poder formativo que cria a forma a partir de dentro, que *usa e explora* as ‘circunstâncias externas’ ...; – que as *novas* formas formadas de dentro *não* são formadas de acordo com um fim (*Zweck*), pois, na luta entre as partes, uma nova forma não durará por muito tempo sem uma relação com um uso parcial, e, então, passa a se desenvolver cada vez mais perfeitamente de acordo com o uso.; – se apenas o que permanece no tempo é o que consistentemente provou ser útil, então, em primeiro lugar, as habilidades prejudiciais, destrutivas e de dissolução, o sem sentido, o acidental,---”. O texto reflete como Nietzsche contrapõe a noção de “luta interna” de Roux aos problemas atribuídos ao termo geral “Darwinismo”, sem especificar um autor. O problema do “darwinismo” encontra-se no método que busca a origem das formas preservadas à sua “utilidade”, e, assim, as formas que são “degeneradas”, desapareceriam. Assim, ao “darwinismo”, Nietzsche parece atrelar a seleção a um processo que gratifica os seres mais próximos de uma perfeição. Ora, essa hipótese é estranha à tese de *A origem das espécies*, que não julga a “utilidade” das partes em sua relação com organismo (talvez Nietzsche tivesse em mente a obra *The descent of men* (1871), em que Darwin justifica, pela seleção natural, a preservação do altruísmo pelos benefícios trazidos pelo sentimento de simpatia, de forma semelhante à realizada posteriormente por Spencer em *The data of ethics* [cf. Richardson, 2004, p. 155-156]). Darwin também não “superestima” as “circunstâncias externas”, pois sua tese também considera que as variações “internas” dos seres vivos são fundamentais para maior ou menor adaptação. Em resumo, o que Nietzsche descreve como “darwinismo”, acusando sua teleologia, pouco reflete o modelo de ajustes ocasionais da natureza d’*Origem*.



natureza descreve não somente os limites que a interpretação ultrapassa ao entender os seres vivos e suas partes como técnica da natureza, moralizando-os, mas também a sua própria condição interpretativa, que precisa de uma instância pré-moral, um “*es denkt*”, para conceber algo como uma *experiência* envolvendo seres vivos.

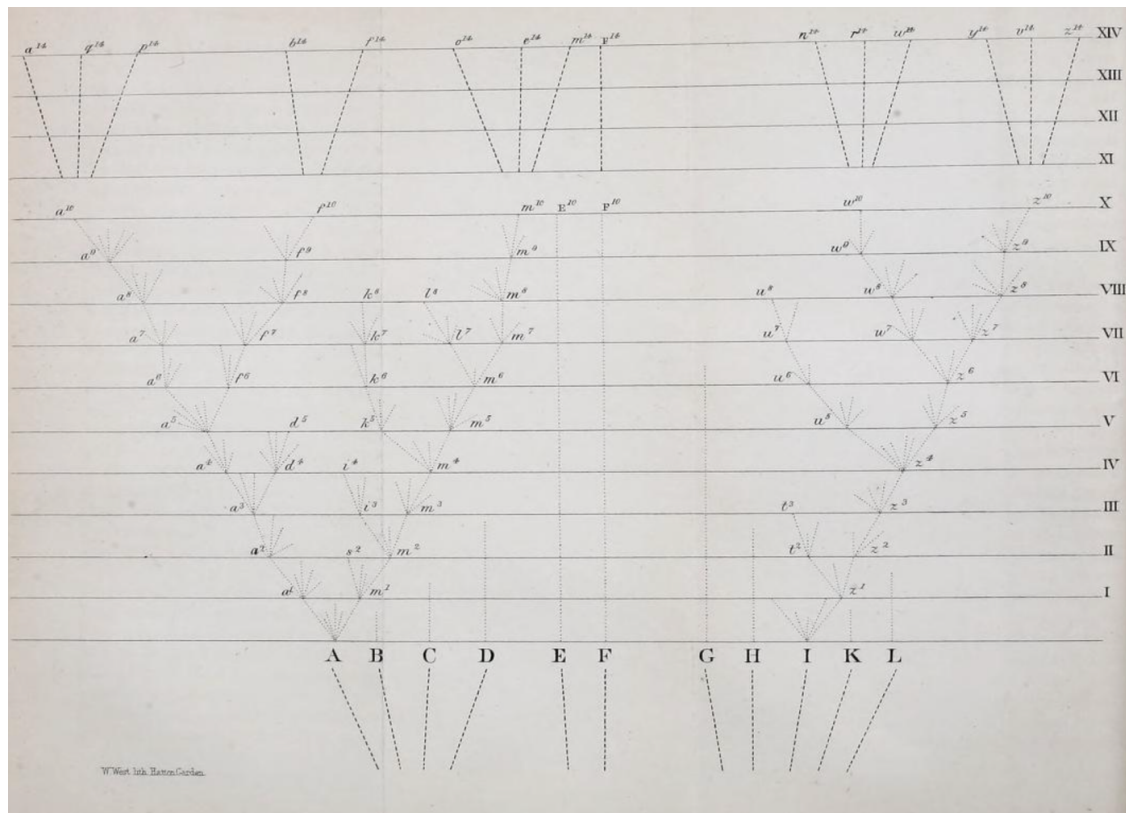
É preciso, portanto, descolar o sentido da noção de intenção, por isso a crítica da utilidade, seu modelo exemplar. A utilidade varia de acordo com a interpretação, que depende da perspectiva em que está inscrita e que é sempre relativa a uma avaliação preliminar, uma vez que cada vida, cada ser orgânico em sua singularidade possui sua própria “tábua de bens” (ABM, §194, KSA). A utilidade é, em si, sempre dependente e correlativa a uma intenção, a uma apreciação do bem e do mal, uma vez que qualquer determinação do útil “necessariamente” implica a do prejudicial. Ela não pode ser avaliada pela sua origem, mas sim pela sua “transformação conceitual”, ou seja, pela luta pelo sentido que está por trás de sua determinação. Se a determinação do útil é, antes, a expressão de ato de comando e de vontade de dominação, e se é neste último que se encontra a “essência” da vida como vontade de poder, a utilidade em si deve ser interpretada pelo primado da avaliação da vida. É na vontade de poder, como princípio interpretativo que permite avaliar a moral na efetividade de sua história, que se encontra tanto a explicação para a formação de “órgãos” do corpo quanto a das instituições, dos costumes, assim como a origem suposta da criação de sua utilidade.

Nietzsche sublinha que a utilidade não permite acessar a origem de um órgão porque ela simplesmente não é em si a origem do vivo. Ela não poderia ser um princípio explicativo porque ela é apenas a consequência derivada de uma valoração, ou seja, de uma interpretação: “é preciso entender que uma ação *nunca é causada por um propósito* (Zweck); esse propósito e meios são interpretações (*Auslegungen*), com certos pontos de um evento sendo sublinhados e selecionados (*herausgewählt*), às custas de outros” (FP 1886: 7[1], KSA 12). Nenhum sistema de fins determina o homem, pois o todo só existe em um valor dado de forma inconsciente, pulsional e sem origem definida.

A noção de interpretação transfere uma atividade que até então era exclusiva da consciência a todo movimento inconsciente do vivo: todo ser vivo interpreta o tempo todo, ou seja, valoriza ao impor, contingentemente, a sua vontade de poder. Se a moral é um fenômeno que reflete as situações e lutas de diferentes grupos humanos, como efeito dos impulsos que caracterizam os movimentos da vida, como consequência do método, um órgão é também resultado de uma interpretação e determinado pela hierarquia do organismo vivo a qual pertence. Portanto, assim como Darwin explica a eficácia da

polinização de trevos-vermelhos pelas abelhas mamangabas, que possuem uma estrutura que alcança perfeitamente o néctar em suas flores, sem recorrer ao raciocínio da utilidade e do encaixe harmônico entre funções, (*Origem*, p. 134) Nietzsche também encontra, no exemplo do sacerdote ascético, uma “espécie” criadora de uma moral sem encontrar nele um “fundamento” demonstrável de uma origem de valorações de bem e mal percebida até o presente.

Por se tratar de um método capaz de interpretar uma história apenas a partir de suas evidências e indícios, Darwin escolhe não representar uma suposta origem primordial da vida na ilustração que acompanha *A origem das espécies* desde sua primeira edição:



*Ilustração de Origem das espécies (1ª. Edição).*

O diagrama mostra mudanças de direções abstratas do tempo e linhas hipotéticas de desenvolvimento de espécies fictícias, refletindo o fato de que Darwin não indica uma *origem*, assumindo os limites da história que pretende reconstruir. Os caminhos de desenvolvimento de onze espécies fictícias (A – L), “grandes espécies em seu país de origem” (*Origem*, p. 185), que, por sua complexidade fisiológica, apresentam maior probabilidade de criarem variedade, são igualmente abstratos. E cada linha horizontal corresponde a uma mudança de tempo, cujos intervalos são projeções que servem para

imaginarmos mudanças evolutivas em períodos incomensuráveis, em um amplo espaço histórico, pois as variações alcançam a camada X após cerca de mil gerações, apesar de Darwin afirmar que elas poderiam representar 100 milhões de gerações, “ou mesmo uma seção dos sucessivos estratos da crosta terrestre com vestígios de extinção” (*Origem*, p. 195). A partir da camada XI há um salto no tempo e as espécies reaparecem representadas de forma condensada e simplificada.

As diferentes distâncias entre as letras A - L pretendem expressar a suposição de que essas espécies são semelhantes em graus desiguais. A e I criam mais variedade, pois se trata de hipóteses acerca de variações de espécies maiores, formas complexas que povoam densamente regiões onde a seleção natural atua escolhendo e privilegiando formas que possuem alguma vantagem em relação a outras. O constante estado de competição entre as espécies também faz com que as variações provoquem a extinção de seus predecessores menos adaptados. As espécies vêm de algum lugar, mas o diagrama não indica se elas compartilham um ancestral comum e primordial, apesar de Darwin sugerir, com os ângulos de inclinação, que as linhas convergem para um único ponto inicial. Ele escolhe não iniciar o diagrama com a origem comum a todas as espécies, uma vez que ele encontra ali justamente um limite: nada poderia ser dito nem demonstrado a respeito da origem primeira da vida, e nem precisa ser, pois o método de análise da história da transmutação entre as espécies depende de um olhar para os efeitos desse processo, funcionando perfeitamente sem a pressuposição de um “motor” inicial, que indicaria um começo ou origem a partir da qual uma lógica operacional do vivo seria deduzida. Apesar de Darwin declarar que logicamente faz sentido se pensar uma fonte comum para todos os seres vivos, ele abstém-se de qualquer declaração definitiva sobre o tema.

Portanto, no diagrama, a observação imaginária começa com uma geração no não-lugar que o zero romano inexistente não pode designar. E segue-se que as linhagens A e I continuam a se ramificar através das gerações, enquanto as outras se reproduzem inalteradamente para mais cedo ou mais tarde desaparecerem. Somente E e F chegam sem alterações à décima camada; lá E desaparece enquanto F continua vivo, ainda que numa forma diferente da forma do momento anterior, pois os desvios das linhagens pontilhadas indicam modificações em suas formas.

A história da vida elaborada por Darwin desloca-se tanto da ordem natural que estabelece um quadro geral e fixo das espécies na natureza, como na Anatomia Comparada de Cuvier, quanto da história serial que cientistas como Lamarck havia

pensado até então. Não se trata mais de uma multiplicidade contínua cujos elementos são necessariamente sucessivos e relacionados à origem que dita a lei de seu engendramento, uma determinação estrutural que fundamenta infinitamente a reprodução da mesma relação entre as partes e o todo e torna possível a existência das formas na natureza. Pelo contrário, a seleção pela variedade destacou a descontinuidade entre os seres e tornou possível que a vida seja explicada como uma luta após observar que organismos não são constituídos linearmente, mas se proliferam de maneira aleatória e conforme as circunstâncias, de forma que se torna imperceptível à observação humana se ela se restringir a tentar entendê-lo por uma origem logicamente deduzível do organismo.

Após determinar que o que torna possível a seleção natural é a variedade, Darwin relativiza seu ponto de vista a ponto de assumir que manteve o conceito de espécie em seu livro apenas para questões de ordem metodológica, como algo que facilita modelos classificatórios:

(...) considero o termo 'espécie' arbitrário, dado por conveniência a um grupo de indivíduos muito semelhantes e que, nessa medida, não difere essencialmente do termo "variedade", dado a formas menos distintas e mais oscilantes. O termo variedade, por sua vez, em comparação a formas meramente individuais, também se aplica arbitrariamente por mera conveniência. (*Origem*, p. 105).

Ao observar a natureza, Darwin se surpreendeu com a dificuldade que algumas regiões trazem ao observador, como as ilhotas da Madeira ou as diferentes ilhas do arquipélago de Galápagos. Nelas o alto grau de variedade das formas dos seres vivos dificulta sua definição como espécie ou como variedade, pois a variedade é tão grande que a definição a partir da quantidade de indivíduos aptos a reproduzir descendentes férteis é dificultada. Espécie, portanto, é apenas um nome convencional dado a uma população, um conjunto de indivíduos que, apesar de suas semelhanças e capacidade de se reproduzirem, também variam entre si, a é a singularidade dos indivíduos que é determinante para explicar a seleção natural. Quanto à explicação da variedade, afirma Darwin:

as diferenças individuais, geralmente menosprezadas pelos sistemáticos, parecem-me extremamente importantes. Elas são o primeiro passo rumo a variedades que, de tão pequenas, não são consideradas dignas de notas nas obras de história natural. Quanto a variedades em algum grau mais bem definidas e mais estáveis, vejo-as como passos que levam a outras, ainda mais bem definidas e mais estáveis, que, por sua vez, levam a subespécies e espécies. (*Origem*, p. 104).

O modelo da genealogia de Darwin, portanto, apesar de reconhecer a formação de padrões na natureza, que poderiam ser classificados, por questões de praticidade, como espécies, não pode ser confundido com um destino à “mediania” ou à “monotonia”, como muitas vezes Nietzsche o interpretou (Sommer, 2009, p. 43). E é o conceito de indivíduo, como fonte de variedade que possibilita as mudanças observáveis nos fenômenos vivos ao longo do tempo, que pode ser interpretado como ponto de inteligibilidade da história da vida como história genealógica – ainda que, se em Darwin a lógica de que certos ajustes sejam mais *eficientes* que outros é aplicada para explicar a sobrevivência de certos indivíduos diante do desaparecimento de outros, em Nietzsche essa “eficiência” não é considerada em relação à sobrevivência, mas à capacidade de persuasão de uma forma de vida, que se torna capaz de prescrever um modo de vida voltado para a conservação. O indivíduo, para Nietzsche, é, assim, fundamental, pois é uma particularidade de disposição de impulsos que não se confunde com um sujeito portador de uma consciência que o comande, e é nessa previsão de excepcionalidades pulsionais individuais, que podem não se adaptar às regras morais do rebanho, que também reside a esperança de Nietzsche de operar sua transvaloração dos valores dominantes da moral europeia. Trata-se de tarefa que ele impõe a si mesmo, afinal “o grande homem é grande porque é diferente de todos os outros, porque não se funde na mesma espécie, na mesma coisa. O nivelamento da diferença individual, a fusão do indivíduo na mesmice da espécie, é uma das provocações criadas pelo darwinismo.” (Sommer, 2009, p. 44).

Esse modelo pode ser assimilado, com os devidos ajustes, à explicação dada por Nietzsche aos agrupamentos humanos e à constituição mutável dos “rebanhos”, que pode ser correlacionado a termos gerais usados por Nietzsche para se referir a grupos humanos, como “raça”, “povo” ou “população”:

A inserção de uma população (*Bevölkerung*) sem normas e sem freios numa forma estável (*feste*), assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. (...) Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas – (GM, II, §17, KSA 5).

Nesse exemplo, Nietzsche traça uma analogia entre a formação do “Estado”, pensado, então, como uma prática, relacionando-o a uma arte de governar (mesmo que de forma “involuntária” e “inconsciente”), e o processo de conquista e controle de uma população hipotética ainda “sem forma”, que foi dominada por uma “raça de conquistadores e senhores”. O indivíduo, antes nômade, que era parte de uma população que determinava suas condutas, é submetido a novas condições de criação de valores que estão ao seu redor. A sua história, portanto, condiciona-se às diferentes ordens de valores que lhe são submetidas, sendo um elemento que possui uma plasticidade pulsional que permite que certa população seja identificada como grupo que compartilha valores, que também formam, por sua vez, a consciência de cada indivíduo que é parte do grupo.

Deixemos as questões sobre a origem do valor da justiça e do direito que podem ser extraídas do texto para destacarmos como Nietzsche elabora sua hipótese em torno de conceitos como “população” e “raça”<sup>123</sup>, que representam um conjunto de indivíduos não como unidades substanciais, mas como corpos que possuem uma fisiologia própria, com certa disposição pulsional que lhe permite sofrer variações: no caso, a maleabilidade dos impulsos humanos torna um determinado grupo apto a ser dominado por outro diante de uma guerra pelo poder. Pela perspectiva da história genealógica como tentativa de reconstrução das lutas que envolvem a história das diferentes formações da consciência, esse processo poderia ser pensado, feitas as devidas considerações quanto ao modo particular de dominação dos impulsos sociais, de modo análogo ao que Darwin descreve como “seleção artificial” ou “variação sob domesticação”, cujo processo é capaz de transformar animais “nômades” (ou selvagens) em animais com uma vida sedentária, que se sujeita à forma de vida daquele que os domesticou.

Esse grupo conjectural que domina ao selecionar outros grupos conforma-se a uma linha temporal dada por uma história essencialmente genealógica: se o homem seleciona e domestica para uma multiplicidade de fins é porque a atividade também lhe

---

<sup>123</sup> De Launay (2020) argumenta que é no contexto histórico de enfrentamento de teorias antisemitas que Nietzsche usa com maior frequência o conceito de raça. Especialmente no Livro VIII de *Além de bem e mal*, “Povos e pátrias”, Nietzsche se opõe de forma aos fundamentos das teorias racistas (no caso alemão, especialmente antisemitas), revelando, por exemplo, que sua voz se encontrava na contracorrente do meio intelectual alemão ao publicar textos que não somente negavam a possibilidade de existência de “raças puras”, mas também ressaltavam o “gênio” do povo judeu na história da criação de valores. A conclusão converge com a de outros comentários que trataram do problema da raça, como o de Gerd Schank (2000), reforçando a tese de que o uso do conceito por Nietzsche não cria um nexo de causa e efeito entre biologia e cultura, mas, pelo contrário, esvazia essa possibilidade ao articular a cultura ao processo inconsciente de determinação dos valores, restando à noção de “raça” exprimir somente uma variedade contingente de uma cultura, assim como fazem outros conceitos genéricos também utilizados por Nietzsche, como “povo”, “país” ou “população”.

dá uma vantagem, e, em vez de gastar suas energias caçando e dispondo-se aos sabores das imprevisibilidades da vida, os indivíduos trocam a contingência pela certeza e pelas vantagens da vida doméstica, em uma espécie de “trabalho” de si mesmo pelo outro – uma vez que apenas é capaz de domesticar quem já está domesticado. Além disso, como notam comentadores, é também por essa perspectiva que Nietzsche elabora sua hipótese de “seleção” de hábitos e culturas, “*Zucht und Züchtung*”, que tornaria possível a criação de uma sociedade que transvaloraria as “ideias modernas”.<sup>124</sup>

A história genealógica extraída da seleção natural, pela ótica complexa de seus efeitos sobre a moral, que exige uma elaboração de seus conceitos, adequando-os ao processo de formação de “consciências”, é também determinante para a interpretação dos conflitos em torno do que uma sociedade considera valioso moralmente em suas convenções. Como a consciência humana é criadora de fins ilusórios, a existência regulada da vida é alcançada através da orientação comum a objetivos determinados pelos “senhores” e dos criadores de forma – que poderíamos pensar aqui como aqueles valores que, ocasionalmente, surgiram e tiveram força para determinar o sentido de certa adaptação, sempre provisória, de uma disposição social. É preciso, então, abordar como Nietzsche interpreta esses processos, e, para tanto, o conceito de “ressentimento” surge como elemento fundamental na interpretação dos impulsos sociais.

---

<sup>124</sup> É conhecida a história do livro publicado como parte da obra de Nietzsche, *A vontade de poder*, cujos fragmentos foram selecionados e organizados por Heinrich Köselitz (Peter Gast) e seu irmão, e supervisionados por Elizabeth Förster-Nietzsche. Após o colapso mental do seu irmão em Turim em janeiro de 1889, Elizabeth tornou-se responsável por seus escritos e, após a morte de Nietzsche, ela decide reconstruir o livro que ele havia somente esboçado em suas anotações e, provavelmente, desistido de levá-lo como projeto. Os capítulos de ambas as versões se baseiam no fragmento 7[64], de 1887, em que Nietzsche projeta um livro em quatro partes, a primeira dedicada ao “Niilismo europeu”, a segunda, à “Crítica dos mais elevados valores”, a terceira ao “Princípio de uma nova instituição de valores”, e a quarta e última ao “*Zucht und Züchtung*”. Nietzsche utiliza “*Zucht und Züchtung*” em alguns textos, como, por exemplo, no §203 de *Além de bem e mal*, e lá podemos ler que Rubens Rodrigues Torres Filho escolheu por traduzir a expressão como “disciplina e aprimoramento”, e Paulo César de Souza, por “disciplinação e cultivo”. De fato, como o referido parágrafo se refere à importância do florescimento de filósofos para a humanidade conseguir transvalorar as ideias modernas, as traduções escolheram subtrair o sentido mais comumente utilizado dos termos na língua alemã, o de cultivo e criação de espécies através de processos de seleção artificial de plantas e animais (Kaufmann, 1968). Para uma interpretação que relaciona como, para Nietzsche, uma cultura apenas pode ser modificada por meio de um cultivo (*Züchtung*), relacionado principalmente à capacidade de disciplina e criação de hábitos, cf. Richardson, 2004, p. 190-199 e Patrick Wotling, 2008, p. 36-50.

## Capítulo 6: Do pulsional ao social

### 6.1. Estrutura social (*Gesellschaftsbau*) e ressentimento

Neste capítulo, retomaremos o problema da articulação entre a constituição da consciência (sob a forma da ilusão do “eu”) e a estrutura social,<sup>125</sup> sob a perspectiva dos encadeamentos ilusórios que lhe dão sentido. A hipótese da vontade de poder, ao aproximar a fisiologia e seus impulsos da própria trama da história humana em torno das ilusões produzidas pela consciência, interpreta as realizações das demandas dos impulsos sociais, relacionados à construção da consciência e às redes de significação das relações que os seres humanos constroem uns com os outros, fazendo-os agir conforme a instituição de comandos e obediências e adquirindo a forma do que comumente se denomina sociedade. Essa articulação complexa deve ser tomada como paradigma das distinções também pensadas por Nietzsche para elaborar suas hipóteses sobre a genealogia da moral e seus tipos particulares, ultrapassando a metafísica ancorada no duplo indivíduo-sociedade, falsamente antinômico, que toma uma das pontas como o lugar da organização e a outra como elemento ou parte isolada que se refere ao todo sintético para ter sentido, ou o lugar do “doente”, não adaptado, e do indivíduo “saudável” e adequado. Esses conceitos rígidos e atomizados são, em sua realidade ilusória, perspectivas de pontos de vista metafísicos, e o “indivíduo”, esse corpo e seu conjunto plural de impulsos, é antes um instrumento da dinâmica de forças dispostas nas trocas humanas, um suporte para uma satisfação fisiológica que adquire características próprias por satisfazer não apenas um corpo, mas uma série de corpos que se comunicam observando as mesmas regras morais. Assim, os laços de encadeamento que identificam, nos costumes, uma lei que dispõe sobre o que deve ser obedecido como um “bem” indica ao genealogista o modo como o sintoma da adaptação (ou da não-adaptação, no caso de indivíduos refratários à consciência do “rebanho”) a esse “bem” satisfaz certos impulsos essencialmente sociais da fisiologia humana.

Essa articulação entre impulsos inconscientes, seus efeitos na formação das ilusões da consciência e encadeamento social permite também lançar luz sobre um dos

---

<sup>125</sup> Ou edifício social, tradução alternativa para a expressão “*Gesellschaftsbau*”, utilizada por Nietzsche em §12 e §19 de *Além de bem e mal*, que contemplaria a metáfora contida no uso do termo “*Bau*”, referente à edificação, prédio, construção, noções metafóricas que se referem à serialidade fictícia construída pela consciência, um reflexo do modo como as relações entre os homens se formam ao satisfazer impulsos sociais.



conceitos mais célebres de Nietzsche, o ressentimento, como ele o expõe principalmente em *Para uma genealogia da moral*, mantendo a tradição alemã de se referir ao termo original francês, “*ressentiment*”. O mal-estar inerente à experiência humana e às coerções da domesticação dos impulsos pode ser pensado como parte do processo fisiológico que relaciona a emergência histórica da consciência e a sua necessária referência a um outro que lhe forma: o ressentimento é parte da formação da consciência, e seria o efeito, no campo dos sentimentos morais, das necessidades que se satisfazem na sociabilidade. É preciso detalhar alguns aspectos dessa hipótese fisiológica geral e sua concretização em algumas de suas formas particulares: estabelecidas as direções do método da genealogia dos tipos da história natural da moral no capítulo anterior, interessa-nos, então, descrever como alguns desses tipos são pensados por Nietzsche, e, para tanto, é fundamental relacionar algumas de suas genealogias dos tipos, como o “europeu” e o “alemão”, ao modo como o mal-estar produzido pelo ressentimento assume diferentes sentidos históricos: ao reagir contra o método da fisiologia que resulta em uma tipologia da moral, como pensada por Schopenhauer, em que se presumia, em suas diferentes manifestações, uma fixidez da organização de uma “vontade de vida” dada pela forma da espécie e a necessidade da idealidade ascética como tipo ideal a partir do qual outros tipos são derivados, a genealogia de Nietzsche leva a uma reflexão individualizante e a uma temporalidade variável, tendente a mover-se de acordo com o curso imprevisível da história – é a partir desse pressuposto geral da variedade que o ressentimento, como regra geral dos impulsos que agem sobre a consciência, pode assumir inúmeras facetas.

Que o ressentimento e a má consciência são duramente criticados por Nietzsche, não há dúvidas. No entanto, ele também não trabalha com a possibilidade de um homem livrar-se de todo ressentimento, mas com a tomada de consciência de seus efeitos por meio da experiência de si, e com a eventual diminuição de seu potencial destrutivo.<sup>126</sup> Assim, parece-nos que essas noções são próprias à experiência da fisiologia humana e um efeito intrínseco à operacionalidade da linguagem e à criação dos signos: lembremo-nos aqui que, ao anunciar o eterno retorno, Zarathustra dispensa a linguagem, e, com ela, a própria consciência: “como haveria um fora-de-mim? Não existe um fora! Mas isso esquecemos a cada som; como é agradável que esqueçamos!” (ZA, III, “O

---

<sup>126</sup> Não iremos tratar dessa questão aqui em sua profundidade, porém, a noção de além-do-homem, que pode ser pensada também como um ser livre de ressentimento (e, assim, livre de má-consciência), é descrito por ele, ironicamente, como um tipo de outra espécie: “Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem [*Übermensch*]: uma risada, ou dolorosa vergonha”. (ZA, Prólogo, §3).

convalescente”, §2). Portanto, a tarefa de localizar o ressentimento em fenômenos sociais que nos parecem corriqueiros, desmitificando o peso de sua presença no cotidiano humano e a ilusão de que seja possível se livrar totalmente de seus efeitos em uma sociedade, parece-nos ser essencial para a compreensão das inversões necessárias para interpretar os sentidos em torno dos quais o homem se organiza como animal social. Nossa intenção, portanto, é destacar as determinações desse homem “comum”, habitual e recorrente criado pelo ressentimento, partindo de sua ideia geral, neste item, para então abordarmos como Nietzsche interpretou alguns tipos sociais que surgiram no curso da história.

O problema do ressentimento recebeu grande atenção dos estudiosos e, como a costumeira exposição “polêmica” dos conceitos por Nietzsche, cheia de armadilhas e ambiguidades, manteve-se também no caso do ressentimento, não surpreendem as disputas em torno do seu significado. No entanto, apesar das divergências interpretativas, pode-se dizer que, de maneira geral, os intérpretes concordam que, por meio do ressentimento, Nietzsche traça uma ponte direta entre o fisiológico e o social, considerando-o como parte de um circuito que conecta o processo do nascimento da consciência em cada corpo e o modo como esses corpos se relacionam e convertem o sofrimento tipicamente social do ressentimento em formas de vida modeladas por ele. O fenômeno do ressentimento, portanto, é pensado não apenas como uma determinada emoção específica, ou um mal-estar pertencente a alguns sujeitos reativos, que internalizam sua inatividade diante de algo que desperta uma ação, convertendo essa raiva em sentimentos reprimidos, como o rancor, mas como um fenômeno fisiológico *geral* dos seres humanos, como uma *necessidade* do processo de formação da consciência de todos os indivíduos moralizados. Para mencionarmos os comentários mais recentes que corroboram esse aspecto de ligação fisiológico-social do conceito, alguns intérpretes, como Marco Brusotti (2001), contextualizam o ressentimento no conjunto de problemas da *Genealogia*, e, na contramão da interpretação de Deleuze, que trabalha com o dualismo da ideia de “forças ativas e reativas” singulares, Brusotti interpreta o ressentimento não como efeito da qualidade de forças diferentes, mas como destino de impulsos que conduzem a busca da consciência por um sentido ao sofrimento fisiológico, identificando nessa procura a origem de sentimentos como a vingança e a culpa, que operam como uma espécie de “hipnose” no corpo (2001, p. 121-132), anestesiando-o de sua dor original. A comparação com a “vontade de nada”, da terceira dissertação, é um passo evidente no argumento de Brusotti, pois os ideais ascéticos e as práticas religiosas de abnegação

seriam instrumentos para dessensibilizar o corpo e escapar da dor, cujos reflexos em atividades modernas encontram-se, por exemplo, no efeito de dessensibilização do corpo do trabalho maquinal (GM, III, §18, KSA 5).

Edmilson Paschoal (2015) mapeia a história e esgota as nuances e a complexidade do debate proposto por Nietzsche com a obra *O valor da vida* (1865), de Eugen Dühring, interpretação pretensamente universalizante sobre a origem do ressentimento do economista alemão, baseada em uma antropologia que elabora o ressentimento como uma forma originária de sentir que se concretiza na busca justa pela compensação por um dano sofrido, articulando, assim, a demanda social por justiça com o ressentimento e a vingança. Paschoal nota que Nietzsche também relaciona o ideal de justiça a certa necessidade social de vingança, como exposto principalmente na segunda dissertação da *Genealogia*, porém, sua origem não é neutra e equivalente em todas as sociedades, mas se particulariza conforme a realização concreta das lutas dos impulsos fisiológicos e suas consequências nas disputas que ocorrem no contexto da multiplicidade de vontades de poder.

O ressentimento é, portanto, uma espécie de “prestação de contas” que todo indivíduo pratica ao se tornar parte de um rebanho gramatical (a “metafísica do povo”, nos termos do §354, de *A gaia ciência*)<sup>127</sup>, desviando e distorcendo impulsos de “ave de rapina” e de sua “nobreza” (GM, I, §11, KSA 5), metáfora utilizada por ele para se referir aos impulsos e ao modo de satisfação da animalidade, ou seja, do corpo biológico e puramente instintivo, ainda sem os efeitos da moral sobre sua fisiologia. A história do

---

<sup>127</sup> Em relação à expressão “metafísica do povo”, surge mais uma diferença em relação a Schopenhauer: se este recorre ao aforismo “A religião é a metafísica do povo” (*O mundo*, II, cap. 17) para ilustrar que o acesso religioso a uma compreensão e a um sentido do mundo é simplificado pelo uso de alegorias, associada à menor capacidade de compreensão das coisas quanto se considera uma massa de pessoas, Nietzsche, ainda que sem mencionar seu mestre, mantém os termos da expressão, porém, substitui “religião” por “gramática”, em alusão irônica ao fato de que o ser humano pratica metafísica em seu dia-a-dia, mesmo em atividade tão recorrente quanto o simples ato de falar, ou qualquer outro que dependa da mera *expressão de uma linguagem*. A crença metafísica no signo está pressuposta em todo momento que o utilizamos sem saber de sua origem histórica e das lutas fisiológicas que o criaram (nos moldes apresentados por Nietzsche na primeira dissertação da *Genealogia*), fato que ocorre na imensa maioria das vezes, no cotidiano de qualquer ser humano no mundo. Por tal perspectiva, apesar de Nietzsche ser um filósofo que busca a diferença pela hierarquia dos valores, pode-se afirmar que em seu pensamento existe um nivelamento inerente a todos os seres humanos: na medida em que são seres que produzem signos, todos acreditam nas metafísicas presentes nesse *produto* fisiológico que usam recorrentemente, metafísicas que indicam os valores, este sim, hierárquicos, da fisiologia dos corpos que deram origem a esses signos. A moralização, portanto, confunde-se com o nascimento da própria linguagem, em um processo demarcado pelas direções tomadas pelos impulsos relacionados à consciência. E, ao substituir “religião” por “gramática”, Nietzsche remete a uma origem da moralidade anterior à da crença religiosa, como se esta dependesse dos caminhos percorridos pela linguagem e por sua medida de valor dada pelo “comum” da gramática, tão bem marcada pela metáfora do “rebanho”.

ressentimento confundir-se-ia com uma história da consciência e sua formação como “rebanho”, um reflexo da “moral escrava” e de suas rebeliões: “– a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores” (GM, I, §10, KSA 5). Micro e macro, consciência e sociedade, portanto, em uma dinâmica de referências que, em sua disposição histórica, revelam um modo de realização da fisiologia e seus impulsos que se permitem aparecer conforme o sentido dado por certa repetição ou hábito nos costumes detectada pelo olhar do genealogista, em torno do qual ele investiga a dinâmica de certa direção do desejo de um grupo.

Vejamos como Nietzsche descreve o ressentimento em passagem ilustrativa da primeira dissertação de *Para uma genealogia da moral*:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante dizer Sim a si mesmo, já de início a moral escrava diz Não a um “fora” (“*Ausserhalb*”), um “outro” (*Anders*), um “não-eu” (“*Nicht-selbst*”) – e *este* Não é seu ato criador. Essa inversão (*Umkehrung*) do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se (*nothwendige Richtung*) para fora, em vez de voltar-se para si (*zurück auf sich*) – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, fisiologicamente falando, um estímulo exterior (*Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize*), para poder agir em absoluto (*um überhaupt zu agiren*) – sua ação é no fundo reação (GM, I, §10, KSA 5).

A interpretação da astúcia do texto exige atenção às escolhas estilísticas de sua construção. Qual a diferença essencial entre a nobreza do dizer “sim a si mesmo” e o ressentido dizer “não ao não-si mesmo”? Frente à definição sintética dada por Nietzsche à criação pela afirmação do “si mesmo” nota-se uma multiplicidade de descrições para a negação do “não-eu”: a criação de valores pela negação parte de um dizer “não” ao “fora”, ao “outro”, ao mundo “oposto e exterior”, ela é sempre “reação” (*Reaktion*).<sup>128</sup> Em resumo, a criação pela afirmação é imediata, unívoca, apresenta-se como efetividade da ação, já o valor que cria pela negação é mediato, múltiplo e divisível. A possibilidade da

---

<sup>128</sup> É interessante comparar a divisão negação-afirmação de Nietzsche à que Schopenhauer apresenta na *Fundamentação*: “[O mau caráter] sente, em toda parte, uma barreira entre si e tudo o que está fora de si. O mundo é para ele um não-eu absoluto, e sua relação com o mundo, absolutamente hostil (...). O bom caráter, ao contrário, vive num mundo exterior homogêneo a seu ser: os outros não são para ele nenhum não-eu, mas ‘eu mais uma vez’” (*Fundamento*, p. 220). Em sua tipologia do caráter, Schopenhauer diferencia o caráter do indivíduo mau do indivíduo bom a partir do grau de diferença que os indivíduos alcançam quando agem motivados pelo outro: quanto mais próximo da misteriosa ação compassiva, menor a diferença entre si e os outros, entre o eu e o não-eu, a ponto dessa diferença ser totalmente superada no ato da compaixão. O “não-eu”, portanto, também *pode* ser parte do “eu”, porém apenas na identidade misteriosa da compaixão, quando o princípio de individuação é suprimido. Já em Nietzsche essa identidade alcançada pela supressão do indivíduo é apenas uma ilusão, porém, esse processo é necessário para que o corpo individual tome consciência de si e se moralize. Assim, o “não-eu” é sempre parte do indivíduo, que nega a si mesmo em prol da satisfação do outro, desencadeando uma luta pulsional no âmbito do corpo individual.

existência da criação pela negação depende, portanto, necessariamente, de um *mais um*, ou seja, de ao menos dois elementos para que algo como um “outro” ou um “oposto” possa agir e, assim, suscitar uma reação que assuma o caráter de um ressentimento. O prefixo “re”, de origem latina, sugere a repetição, o voltar, o recomeço de uma série; assim, a produção do “si mesmo” do ressentimento nunca é “pura” ou mediada por uma relação que ele trava consigo mesmo a partir de uma forma ideal, pois ela se realiza em uma espécie de intercâmbio contínuo como outro que lhe dá um sentido de uma satisfação “interna” ou corporal – falsamente “interna”, pois, nesse caso, o “fora” pertence ao “interior” do corpo e apenas pode ser conhecido por meio dessa ilusão da realidade. É nessa satisfação mediada por outro corpo que reside a essência de sua “inversão” (*Umkehrung*), uma vez que, nessa dobra fisiológica feita pelo impulso ressentido, o corpo satisfaz a si mesmo satisfazendo também o outro que o constitui; uma satisfação peculiar, pois é dada pelo conjunto do laço social. Em síntese, uma diferença identificável entre os dois impulsos, considerando apenas a leitura desse pequeno trecho, está na constatação de que, na criação pela afirmação, trata-se da ação efetivada por um impulso fisiológico que não depende de signos para se realizar, sendo satisfeito por um mero movimento fisiológico que se impõe; na negação, pressupõe-se uma ação que depende de um impulso que incita e realiza a criação de signos, que necessariamente pressupõe *uma relação entre impulsos que se originam de indivíduos diferentes*, relacionando, portanto, *mais de um corpo* e produzindo uma rede de significados para se realizar.

A criação pela negação e pela afirmação não constituem, na avaliação do tempo presente realizada por Nietzsche, indivíduos puramente afirmativos ou negativos (a ocorrência “pura” da afirmação da nobreza seria rara e sua existência genealógica hipotética remonta a tempos antigos – Nietzsche menciona, por exemplo, os “nobres da Grécia antiga” e sua crença em um “nós, verdadeiros” em oposição ao “mentiroso” do povo comum [ABM, §260, KSA 5]). De maneira geral, afirmação e negação são diferentes modos de satisfação fisiológicas presentes nos corpos humanos em geral; eles indicam, assim, dois tipos de interpretação quanto às ações realizadas por um corpo moralizado:

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na Terra, encontrei **certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si** (...) Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescido de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda mais frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até

mesmo num homem, no interior de *uma só* alma (ABM, §260, KSA 5, grifo nosso).

“Alma”, portanto, adquire um peso genealógico ao tornar-se um conceito histórico, especialmente rico para a interpretação dos efeitos dos impulsos sobre o pensamento – seja do corpo individual ou de uma alma “social” –, observando as marcas ou signos que “retornam”, indicados por relações que se repetem na observação genealógica. “Vontade” e “alma”, portanto, descolam-se e se permitem ver sem um núcleo de um suposto comando da consciência:

Observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento (*Zwinges, Drängens, Drückens, Widerstehens, Bewegens*), que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade (*Zweiheit*), através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer basta para agir (ABM, §19, KSA 5).

Nietzsche retoma nesse texto seu deslocamento em relação à “dualidade” metafísica, retomando o pressuposto do “erro” e sua crítica à intencionalidade da vontade, que já comentamos como é elaborada desde *Aurora*. A única “dualidade” possível na genealogia diz respeito às ações como satisfação de impulsos: em sua pluralidade pulsional, todo corpo humano é capaz de efetividade e mediação, afirmação e negação, nobreza e escravidão, ser comandante e obediente. No entanto, esses movimentos são manifestações não apenas inconscientes do corpo, mas involuntárias, que se opõem à identidade pensada como unidade sintética – esta é antes um dos efeitos do inconsciente. A afirmação e a negação não são abstrações, conceitos dados por uma lógica em sua idealidade formal, mas noções essencialmente *fisiológicas*, e referem-se às interpretações da experiência originada nos “estímulos” que afetam os impulsos. A peculiaridade do ressentimento consiste no sentido do impulso que o produz, uma vez que ele não satisfaz um comando fisiológico *efetivo* (como *Wirklichkeit*) mas seu destino adquire a forma da inversão (*Umkehrung*), noção essencial, que indica o efeito da sociabilidade nos impulsos da consciência e na criação das ilusões que a sustentam.

Para referirmo-nos a essa inversão a partir de um exemplo concreto, Nietzsche indica, na terceira dissertação, que o tipo sacerdote e seu ideal ascético são o tipo mais geral dessa inversão fisiológica sob a perspectiva genealógica: a “vontade de nada” do

sacerdote ascético assume a forma da “encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar” (GM, III, §13, KSA 5), e, portanto, suas ações se satisfazem dirigindo-se ao “outro” representado pelo “nada” ou pelo desejo pelo “vazio”. Como manifestação mais radical do ressentimento, o “outro” criador do valor do ideal ascético é o oposto da vida, um ideal de negação do corpo em direção à completa ausência de demanda fisiológica e sua realização na eternidade da alma, o “repouso no nada”. Assim, o sacerdote ascético nega a vida, e, portanto, nega seu próprio corpo; o “alheio” que constitui a consciência ascética é a ausência da vida. Sua realização fisiológica encontra-se na fantasia da salvação em um além que se opõe às necessidades dos impulsos e à imediatez de sua efetividade, negação materializada nas práticas que recusam a existência do corpo: ele percebe o seu corpo e suas demandas fisiológicas como algo alheio, sua vontade e desejos são um perigo ou uma ameaça para si e que, por tal razão, eles devem ser regulados. Assim, o sacerdote dispensa ou recorre apenas ao mínimo necessário quanto a atividades básicas da vida humana, como a alimentação e o convívio social, isolando-se em rituais de neutralização das sensações – a contradição é observável na luta que esse tipo criou entre os valores, uma vez que a consciência do “rebanho”, produzida essas condutas do indivíduo asceta, podem ser também típicas da “ave de rapina”, que o levaram a se destacar do grupo formado pela “moralidade do costume”. É sustentando esses antagonismos valorativos que Nietzsche reconhece, por exemplo, que o povo judeu, criadores do ascetismo, a forma mais poderosa de ressentimento, também são “a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que atualmente vive na Europa” (ABM, §251, KSA 5).

O ideal ascético do sacerdote, portanto, é o tipo mais geral de ressentimento apresentado por Nietzsche, criado pela identificação radical com o desejo pelo *nada*, o avesso da efetividade da vida, e revela o sentido de uma das crenças mais fortes já criadas pela moral, que obteve a admiração e a adesão histórica de grandes populações. Desejar o nada é também um meio eficiente de criar a ilusão de nivelamento absoluto dos valores, e nessa sensação de poder e ilusão de pertencimento concentra-se a força da aceitação involuntária de sua *persuasão*: considerando que Nietzsche dedicou a maior parte de seus textos à história europeia e as especificidades de seus subtipos, ao localizar e interpretar uma diversidade de modos de satisfação, sob diferentes tipos sociais, o genealogista encontra também a provável origem histórica do fortalecimento da crença de que todos os homens possuem uma alma substancial que pode ser salva, nivelando os valores de todos os corpos: “se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! Jamais um povo teve missão maior da história universal. ‘Os senhores’ foram abolidos, a moral do homem

comum venceu” (GM, I, §9, KSA 5). A força das religiões monoteístas, portanto, é destacada nessa história, pois seu conjunto de crenças e práticas, que divulgou e espalhou a negação do corpo como fonte da virtude, transfiguraram as satisfações e modos de sentir dor e prazer, cujos efeitos são percebidos principalmente em sintomas presentes no pensamento: no caso particular do cristianismo, o mal-estar criado pela noção de “carne” é a principal fonte da “violência” das “ideias fixas”, que, no tempo em que Nietzsche escreve, aparece sob a forma do “desinteresse” ou do “não-egoísmo” (GM, I, §2, KSA 5).<sup>129</sup>

É a partir desse tipo geral do “homem comum” e do fortalecimento dos impulsos que se satisfazem com a economia da moral escrava que Nietzsche ramifica esse tipo geral e desenha sua árvore genealógica descrevendo outros subtipos dele derivados ao longo da *Genealogia*, como o tipo filósofo, representado por Kant e Schopenhauer, o tipo Wagner e sua metafísica do artista, as identidades nacionais, como expostas no Livro IX de *Além de bem e mal*, ou o caso específico do ascetismo peculiar do cristianismo n’*O Anticristo*. No entanto, a partir da generalidade ascética, Nietzsche também descreve os efeitos desse ideal sobre a fisiologia humana de modo geral, revelando os modos pelos quais a consciência remodela a economia pulsional do corpo humano. Ao considerar o ressentimento como parte do processo de criação de toda consciência, a interpretação de Éric Blondel encaminha-nos para essa hipótese, mostrando como Nietzsche considera a má-consciência e o ressentimento como efeitos intrínsecos ao nascimento da consciência nos corpos:

Se observarmos a imagem de Nietzsche, iremos perceber que o “trabalho” da má consciência é descrito como *repressão originária* (*refoulement originaire*), por meio da *interiorização* do corpo e da “liberdade” dos instintos. Esse retorno sobre si da “animalidade” implica também uma *cisão*: ele rompe com a unidade instintiva do corpo, quebra a unidade pulsional do corpo, quebra o imediatismo dos “guias de outrora: esses instintos reguladores, inconscientemente infalíveis” (GM, II, §16). Nasce assim, por um movimento paradoxal de uma repressão, a falibilidade da consciência: “Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – os infelizes estavam reduzidos a pensar, inferir, calcular, combinar causas e feitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível!”

---

<sup>129</sup> Ao esboçar um “Tipo de sermão do ressentimento”, no fragmento póstumo 10[179], de 1887 (KSA 11), Nietzsche destaca trechos da primeira epístola aos Coríntios, em que o apóstolo Paulo relaciona a preferência de Deus pelo o que é “vil no mundo”, “para que nenhuma carne se vanglorie diante dele”. Os efeitos fisiológicos da sujeição do corpo pressuposta nesse sistema de crenças aparecem principalmente na consciência: o pecado surge como “causa única do sofrimento” e Deus é uma “ideia fixa”, noção que também aparece na *Genealogia* como uma “violência” criadora de uma *obsessão*, ou seja, uma coerção fisiológica que leva o indivíduo à repetição do pensamento, como uma espécie de “doença do cérebro” (GM, I, §2, KSA 5).



(GM, II, §16). A consequência da repressão dos instintos, de sua separação no inconsciente, é efeito do nascimento da consciência: “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua alma” (GM, II, §16). (Blondel, 1971, p. 318).

A expressão “repressão original” de Blondel sintetiza como a consciência possui impulsos peculiares na economia fisiológica do corpo humano. Se ela pode assumir uma diversidade de formas que se satisfazem de múltiplos modos, por outro lado, pode-se encontrar uma regra geral de sua satisfação: inversamente ao impulso “instintivo”, ela *nega* a singularidade do corpo que a sustenta e *afirma* o outro que lhe dá um sentido pela linguagem. É em torno da relação do corpo e seus impulsos e a introdução na consciência nessa dinâmica que o sentido da negação ressentida a tudo que ela sente como um “não-eu” se organiza: a posição particular do ressentimento coloca o problema da representação em destaque, revelando uma natureza recoberta pela história da consciência como uma história da negação da singularidade dos corpos, seu posterior sintoma do sofrimento, e da busca por um comum que lhe ofereça uma “cura” ascética, que apenas acentua seu sintoma. Assim, a moral ressentida (ou escrava) não é uma mera imitação que dilui, em um pacto organizado, a singularidade pulsional e seus traços particulares, pois seu caráter é conflitivo, e sua manutenção também exige, em contrapartida, uma resistência dos impulsos “nobres”: “É somente com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição ‘egoísta’ e ‘não egoísta’ se impõe mais e mais à consciência humana – é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho* (*Heerdeninstinkt*), que com ela toma (*kommt*) finalmente a palavra (e *as palavras*)” (GM, I, §2). Desse modo, Nietzsche compreendeu e formulou a estrutura da linguagem como a estrutura da consciência, segundo a qual os elementos colocados em jogo no inconsciente se ordenam.

Seguindo as caras lições da Medicina Experimental e da Biologia, Nietzsche não trata o advento da consciência como uma espécie de “queda” do corpo às avessas, secularizada, pois antes integra seus efeitos à economia fisiológica do corpo. A “negação da negação” do ressentimento não é uma afirmação, mas uma dobra ou um desvio do destino dos impulsos tipicamente sociais: o “si-mesmo” reflexivo, é a condição para a criação de ilusões e fantasias do “eu”, criadores de desejos e objetos correspondente que apenas são idealmente realizados se atravessada a distância infinita ideal do tempo cronológico, das mediações, da objetividade, ficções criadas pelo advento da consciência, necessárias para que ela floresça fisiologicamente. O ressentimento, a necessária mediação que nasce do dizer “não ao não-eu”, cria todos os ídolos das ficções das divisões

sujeito e objeto, cuja força é capaz de dar-lhes uma ilusão de autonomia e realidade, como é o caso das trocas comerciais, da propriedade, da linguagem etc. Essas criações, tão bem exploradas e investigadas por Nietzsche em vários de seus textos, constituem também uma temporalidade, um laço serial, que encadeiam a cada ato as coordenações, e, serialidades de suas consequências.

A ilusão do “eu” é, portanto, *condenada* por Nietzsche? Pode-se afirmar que essa mediação ficcional é objeto de duras críticas, porém, antes de ser um alvo de objeções ingênuas, a consciência reflexiva fornece material para o escrutínio da genealogia, que revela não a incapacidade da razão de cumprir ou não com as suas promessas, mas a medida do sofrimento gerada por esses horizontes de futuro e seus efeitos sobre um corpo que se direciona para um outro tempo, distante das demandas do presente. Já amparado desse saber, a consciência reflexiva não é para ele um “mal” ou um “pecado” que deve ser condenado e extirpado em oposição à pureza dos impulsos afirmativos e “naturais”: definitivamente, a crítica de Nietzsche ao idealismo deve ser considerada ao intérprete que busca desvendar o que *é possível* fazer diante do caráter escravo da consciência e de seus efeitos sobre o corpo e, nesse sentido, sonhar em voltar a ser um ser “selvagem”, absolutamente efetivo e espontâneo, é tão ideal quanto desejar o “nada” ou desejar criar artificialmente outra espécie. É preciso se expor e correr os riscos da “grande saúde” para experimentar outros valores e relativizar o peso de certas mediações tornadas ídolos, e, para tanto, é preciso também tolerar as ambiguidades e contradições dos impulsos, intrínsecas a qualquer experiência, de fato, vivida.

Como, então, Nietzsche articula a fisiologia que torna possível a linguagem, seu caráter essencialmente ressentido, sobre o fundo da organização social? A linguagem, como visto, está carregada pela força do direito do senhor de nomear, ou seja, de atribuir sentido às palavras e assim interpretá-las. Esse momento interpretativo da nomeação se impõe aos impulsos “nobres” e “aristocráticos” do corpo e os conquista, subjugando-os ao que lhe convém como “útil” e transportando todos os que se utilizam dos sentidos desses signos para o universo do discurso e de seu bom uso. Nesse sentido, a linguagem para Nietzsche é essencialmente persuasiva e retórica, pois implica uma identidade entre força e capacidade de manutenção da moral escrava por meio de certa persuasão de um modo de vida cuja origem exata é perdida e não pode ser fisiologicamente demonstrada, mas que tem seus efeitos percebidos sobre os signos: nota-se um prazer que nasce da obediência, da coação, da “repressão originária”. Aí também reside as origens do sofrimento humano, fonte das grandes preocupações de Nietzsche, pois a obediência ao

“senhor” da moral escrava só é possível ao custo do enfraquecimento do corpo e de sua perda da capacidade de agir conforme os impulsos “nobres” que restaram. Portanto, não há em Nietzsche um dualismo entre violência e linguagem ou entre a desorganização e a sociedade, pois todo corpo consciente apresenta essas duas formas de criação básicas da vida, nobre e escrava. É essa a direção do fio que une a fisiologia ao homem social, e a natureza de seu conflito aparece sob diferentes graus de complexidade:

Desse modo o querente junta as sensações de prazer (*Lustgefühle*) dos instrumentos executivos bem-sucedidos (*erfolgreichen Werkzeuge*), as “subvontades” ou sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effet c’est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina (*entsteht*) o fenômeno “vida”. – (ABM, §19).

O parágrafo introduz, como elemento essencial na determinação da “estrutura social”, as “muitas almas” que ela contém, e é desse modo que Nietzsche também afirma inaugurar um novo caminho de interpretação da filosofia: “Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência” (ABM, §12, KSA 5). Assim, ironicamente, Nietzsche substitui “*L’État*”, da famosa expressão atribuída a Luís XIV, por “*L’effet*”, revelando que todo núcleo substancial, seja de um “Leviatã” estatal ou de um sujeito possuidor de uma “alma”, é antes um produto fisiológico, resquício de uma luta inconsciente, complexa e opaca, que apenas pode ser interpretada por meio de seus vestígios, como é o caso da ilusão da unidade do “eu”. Assim, a função da “*Gesellschaftsbau*” não é simplesmente a de formação de um circuito de signos, mas ela aparece, nesse nível, como um desdobramento da fisiologia. Essa “estrutura”, portanto, é o que permite a Nietzsche traçar uma história do sujeito e de suas “almas” ilusórias, uma vez que ela é edificada e construída sob a serialidade de uma linguagem, sob a qual ela necessariamente se refere.

O parágrafo, portanto, apresenta o paradoxo dos impulsos da *Gesellschaftsbau* estarem no próprio lugar onde reina a articulação dos impulsos criadores da consciência, sendo também o lugar onde se produz todo fenômeno *errado* da percepção, da falsa realidade à qual o organismo humano a partir do qual o ser humano é predestinado a se

guiar. É nesse mesmo lugar que se formam, e de uma maneira inconsciente, os processos orientados e dominados pela realidade, uma vez que se trata desse indivíduo fragmentado reencontrar o caminho da satisfação: Nietzsche encontra nesse nó a experiência que se torna moral. Essa é a analogia entre, de um lado, a busca de uma origem fisiológica, que pode ou não indicar tanto dor quanto prazer, que anima toda os impulsos inconscientes, e, do outro lado, o que pode haver nisso de realizável e de satisfatório no sentido que pode se adquirir uma qualidade moral como tal. É o relevo que dá articulação dos signos como o que dá a verdadeira estrutura da consciência, em referência ao aparato inconsciente que a tornou possível.

Cabe ao “filósofo”, esse senhor a qual cabe “arrogar o direito de situar o querer no âmbito da moral” localizar, no destino dos signos, a estrutura que torna possível que a linguagem e a sociedade sejam a expressão de um mesmo processo. A distância que se manifesta no homem entre os “instrumentos executivos bem-sucedidos” e a articulação do anseio que ocorre quando seu desejo toma o caminho de realizar-se é o que produz o “supérfluo” do “eu” e da sociedade que o constrói; em resumo, é o espaço aberto para que Nietzsche possa compreender a luta dos impulsos como uma luta pelo poder. A difícil ligação entre a linguagem e o modo como Nietzsche apresenta os tipos sociais é instrutiva a esse respeito: tentaremos apontar essa reciprocidade no item 6.2; antes, porém, é importante apontar questão metodológica fundamental que pode ser extraída dessa conclusão.

### **6.1.1. O claro e distinto como alheio**

Construindo o pensamento até o limite de contradições que, muitas vezes, revelam-se contraditórias apenas no exame *superficial* quanto à origem fisiológica das ideias, mas que se apresentam de maneira coerente pelo ponto de vista da interpretação das valorações que impulsionam os corpos vivos, Nietzsche produziu um desses paradoxos aparentes ao sugerir, em alguns de seus textos, que as coisas mais comuns, habituais e recorrentes da vida humana, em geral, são as menos adequadamente *compreendidas*:

Nossa necessidade de conhecer (*Bedürfnis nach Erkennen*) não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo o que é estranho inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? Não seria o instinto de medo (*Instinkt der Furcht*) que nos faz conhecer? (...) os mais cautelosos entre eles acham que ao menos o familiar é mais facilmente

cognoscível do que o estranho; que o método exige, por exemplo, que se parta do “mundo interior”, dos “fatos da consciência”, pois este é o mundo *mais familiar para nós!* Erro dos erros! O familiar (*bekannt*) é o habitual (*Gewohnte*), e o habitual é o mais difícil de “conhecer” (*erkennen*), isto é, de ver como problema, como alheio, distante, “fora de nós” (*ausser uns*) ... A grande segurança das ciências naturais (*natürlichen Wissenschaften*) em relação à psicologia e à crítica dos elementos da consciência – ciências *não naturais*, poderíamos talvez dizer –, reside justamente no fato de tomarem o estranho (*Fremde*) por objeto: enquanto é quase contraditório e absurdo (*Widersinniges*) querer tomar por objeto o não-estranho... (§355, GC).<sup>130</sup>

O que é certo ou conhecido, ou seja, o conteúdo do que é revelado pelos costumes ou pelo hábito de cada indivíduo e das relações humanas nas quais ele está inserido, seus ritos, crenças, atitudes recorrentes, sua lógica gramatical, enfim, constituem um material farto para Nietzsche avaliar os valores sob os quais as sociedades se orientam, interpretando-os para além do sentido evidente dado por esses costumes. O perigo da crença de que o “familiar” já seja algo propriamente conhecido, como um ponto de partida seguro pelo qual é possível extrair um conhecimento a partir da dedução de seus supostos princípios primeiro, portanto, reside na ilusão de que o indivíduo é constituído por um “si mesmo” primordial. Esse erro leva ao conhecimento apenas do “supérfluo” do “eu”, e ignora a origem pulsional dessa fantasia, que indica como ela é antes um desdobramento de um “instinto do medo” que coage e leva o homem a necessitar de certo “conhecimento”.

A ilusão da segurança e da previsibilidade trazida pelo que se julga ser o conhecido, o certo, o claro, o evidente, o acomodado etc., também indica aspecto fundamental do método da genealogia e da necessidade de Nietzsche qualificar o vir-a-ser da consciência de si como uma “má consciência” ou “ressentimento”: desse modo, ele também busca afasta-se de si mesmo, tornando-se capaz de olhar para esse “estranho” que o constitui ao dar o sentido de sua consciência, como um elemento alheio que, em sua relação com os impulsos, constrói uma história própria, típica de uma economia

---

<sup>130</sup> Paulo César de Souza nota que verteu “*bekannt*” para “familiar” em vez de “conhecido” com o fim de diferenciar “*bekannt*” de “*erkennen*”, termo que também pode ser traduzido por “conhecido” (ou “reconhecido”). A tradução do parágrafo §355, intitulado *Der Ursprung unsres Begriff “Erkenntniss”* (A origem do nosso conceito de “conhecimento”), traz essa dificuldade, pois Nietzsche trabalha com a ambiguidade da noção de conhecimento (*Erkenntniss*) e o problema que ela cria ao se constituir como ilusão: o conhecimento, para Nietzsche, depende de todo reconhecimento, pois os seres humanos apenas conhecem por meio de uma linguagem, cujo sentido sempre será dado pela relação com o outro, com o *reconhecido* como um igual, nivelando, ilusoriamente, impulsos que, em sentido fisiológico, são múltiplos e criam hierarquias nas relações humanas. Todo conhecimento é um reconhecimento que cria a ilusão do “*bekannt*”, ou seja, de que aquilo que é conhecido é algo que nos é familiar, próximo, certo, seguro – o problema está em tomar esse conhecido como solo fixado de algo essencial ao sujeito (um “eu penso”, por exemplo), e não como algo alheio ao indivíduo, dado pelo outro, e que deve ser, portanto, tomado como estrangeiro para ser corretamente interpretado.

fisiológica do corpo humano. Como consequência, a formulação de Nietzsche desconfia tanto do filósofo em busca de “solos” basilares para sustentar os edifícios do pensamento quanto do cético fiado pelas indicações dadas pelo “senso comum”; em ambos os casos o “habitual” não é investigado em seu sentido devido, ou seja, o da fisiologia e seus efeitos, interpretativo ou fora do fio condutor dos fins indicados pelos usos recorrentes e fixados dos signos.

A vantagem do método das “ciências naturais” reside no pressuposto de que seu objeto é algo alheio e estranho, “não-humano”, o que permite a Nietzsche usufruir de métodos como o da Medicina Experimental e da Biologia sem se confundir com sua pretensão de objetividade: “Eu sei tão pouco sobre os resultados da ciência. E, no entanto, mesmo esse pouco me parece inesgotável em iluminar a escuridão e eliminar as formas anteriores de pensar e agir (FP 1880: 4[290], KSA 9).”. Dessa forma, a divisão subjetiva, correlativa à introdução da história da consciência de si como realização de uma satisfação inconsciente e sua verificação pelas manifestações que a produzem, pode ser interpretada genealógicamente, tomando a razão como um objeto estrangeiro, que se forma no contato com corpos diversos e com a rede de signos que nasce dessas relações. Assim, o “claro e distinto” de um filósofo como Descartes, que poderia ser elencado na crítica ao conhecimento filosófico exposta no §355, não há neutralidade, pois é, antes, fruto de interpretação do corpo, criadora de hierarquias, um nome de uma atividade e sua concretização ou realização do sentido dado por um impulso social. Partindo desse princípio do sujeito e do mundo como um devir, imposto, entre outras fontes, pelo diálogo com as ciências naturais de seu tempo, a saída metodológica de Nietzsche encontra-se na criação de uma forma de pensamento que é capaz de iluminar genealógicamente a constituição dessas objetividades, descrevendo o modo como a objetividade nasce dessa operação das forças pelas quais o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e historicamente introduziu nas coisas errôneas concepções fixas do mundo.

Nietzsche nos dá aqui um bom exemplo de como esse método opera as linhagens que formam a possibilidade de uma história: ele localiza na história o sentido de uma dominação que deve ser interpretada como sintoma, como signo de um comando ou de uma “*necessidade de conhecimento*” (*Bedürfnis nach Erkennen*) que se realiza com certa *satisfação* de lidar com algo “que estamos habituados, de modo que não mais nos admiramos, nosso cotidiano, alguma regra em que estamos inseridos, toda e qualquer coisa em que nos sentimos em casa” (§355, KSA 3). É essa necessidade, de origem fisiológica, que Nietzsche busca identificar com o fim de interpretar, no campo das ações

humanas, qual atitude tenta apaziguá-la. A genealogia, portanto, é a história que dá sentido a um impulso identificável na experiência por se repetir, denunciando um pensamento, uma ideia e sua rede de parentesco, uma conduta, um comportamento, uma atitude etc., que faz funcionar esse impulso, anunciando que *algo* se realiza nessas manifestações da cultura humana. Esse “algo”, porém, não é, evidentemente, um sujeito portador de uma vontade controlada por ele, crença que se torna fonte dos “erros” que levam a inferir que a obra foi causada pelo autor ou que o ato se sucedeu após o agente querer ter agido de tal modo – tal fantasia de “sujeito” é, antes, um instrumento de uma *valorização* dada pela fisiologia, um meio, um suporte para que a constância de certa insatisfação mantenha-se à revelia desse sujeito, e é por meio dele (e de sua ilusão) que opera a necessidade que os impulsos denunciam.

O prazer e a dor na identificação revelada pela linguagem não é um efeito de uma mera sensação do conforto trazido pelo pertencimento a um grupo, mas também a expressão de um *esforço de adequação* do corpo à presença do “eu” alheio, cujo sentido é sempre dado pelo outro, resultante da persecução de fins primários da fisiologia que se reflete nos enunciados. Em outros termos, seu sentido é dado pela constância de uma necessidade ou insatisfação gerada por esse “eu” estrangeiro, que remaneja a economia fisiológica do corpo, levando-o a buscar se adequar aos fins demandados por suas ilusões, cujos efeitos são percebidos nesses signos produzidos pelos indivíduos: entre a relação imediata do corpo com o mundo e a unidade do “eu” estão os signos. Assim, as necessidades fisiológicas dos indivíduos espelham, em um contexto populacional de busca por identificação, a linguagem que acompanha a trajetória social e o destino do ressentimento que forja a unidade de um povo.

O mundo em que os homens se movem é um mundo significativo, que busca interpretar o que ocorre no universo humano circundante. Essa malha de significados, que vai associando os homens entre si, tende a se tornar cada vez mais densa, criando um ambiente “seguro” e de grande previsibilidade ao qual os homens se encontram abrigados. No entanto, esse ambiente nunca é tão seguro quanto pensam esses homens, pois o ambiente é sempre o do campo de forças, da disputa, da competição que constituem o ambiente dos homens, enfatizando que a sociedade não há como encontrar um tipo de objetivo último, pacificado. Assim, se a moral é definida como a “teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida” (ABM, §19, KSA 5), a vida é dada a posteriori, uma condição de possibilidade, um valor justamente. A vida também é interpretação: A noção de interpretação, transfere um ato, que até então era exclusivo da

consciência, a toda atividade do vivo: todo ser vivo interpreta o tempo todo, ou seja, valoriza ao impor e adequar sua vontade de poder enquanto ser vivo. Há, portanto, um campo de instabilidade constante, e a estabilidade é sempre delicada e precária – o oposto da segurança ilusória do “claro e distinto”, do familiar, do conhecido, ou do habitual. O desequilíbrio é a regra, assim como a assimetria entre as relações: alguns tomam a iniciativa e outros as seguem. Portanto, há uma imagem da sociedade que se constrói em dimensões complementares: o paralelo com a linguagem é possível pois viver em sociedade envolve atribuir significados, em um ajuste recíproco em que homens vão construindo e tecendo uma malha sob a qual reside o que se costuma denominar como consciência.

## 6.2. Resposta à pergunta “o que é o alemão?”

Se partimos da inversão proposta por Nietzsche, a de que tudo que julgamos ser habitual, familiar e conhecido (a ilusão do “eu penso”) é, do ponto de vista pulsional, alheio e estranho a nós, e que, portanto, os sentidos da identidade são dados pelo que é estrangeiro ao corpo ilusoriamente identificado consigo mesmo pelas “malhas da gramática”, um modo de investigar o “*Nicht-selbst*” que constitui qualquer identidade, principalmente se a biografia de Nietzsche for aqui considerada, encontra-se em seus textos dedicados a interpretar a “*sub specie speciei*” alemã,<sup>131</sup> “nossa alegre patrioteirice, que muito resolutamente considera todas as coisas segundo um princípio bem pouco filosófico (‘Alemanha, Alemanha acima de tudo’)” (GC, §357, KSA 3). A referência irônica ao primeiro verso de “*Das Lied der Deutschen*”, hino composto em 1841 para glorificar a unidade da Alemanha e que percorreu um longo caminho até se tornar o atual hino do país, dá o tom desse exemplo, entre outros, das interpretações que Nietzsche dá ao sentido da unidade de uma população que, no momento em que ele escrevia seus livros, encontrava-se recentemente unificada como um Estado após a vitória na Guerra Franco-

---

<sup>131</sup> A expressão “*sub specie speciei*” [do ponto de vista da espécie], como nota Paulo César de Souza, é uma referência ao célebre “*sub specie aeternitas*” [do ponto de vista da eternidade], cunhado por Espinosa na *Ética* (2001, p. 330). “*Specie*” (em português, “vista”, “aparência”, “fantasma”, “imagem”), denota o caráter de finitude do ponto de vista do olhar, daí a astúcia da expressão de Espinosa, que refere esse olhar a um modo que é expressão da infinitude da substância; finitude como expressão do infinito, portanto. Vemos aí a ironia de Nietzsche: Se em Espinosa as coisas, mesmo possuindo uma duração, são também modos da substância, podendo ser pensadas não apenas pela finitude, mas pela necessidade do que é eterno, no caso dos alemães de Nietzsche, a perspectiva pode se referir apenas a ela mesma, sem subterfúgios metafísicos para se fundamentar. Assim, “*sub specie speciei*” poderia ser traduzido como “do ponto de vista do ponto de vista”, não possuindo qualquer sentido de uma participação metafísica ou de uma “essência” nessa interpretação, reduzindo o “olhar” à perspectiva que a ele condiciona.



Prussiana em 1871, com uma que população se encontrava contaminada pelos fervores que despertam a vitória em uma guerra e a crescente pujança do reino da Prússia e, afinal, do 2º Reich.

Ainda o fim do mesmo §357, o otimismo dos alemães se contrasta com o pessimismo do “europeu” Schopenhauer, em uma oposição que precisa ser adequadamente interpretada sob o ponto de vista genealógico: “os alemães de hoje *não* são pessimistas! E Schopenhauer era pessimista, repito, como bom europeu e *não* como alemão. —” (GC, §357, KSA 3), pessimismo resumido da seguinte maneira: “seu olhar de horror a um mundo desdivinizado, que se tornara estúpido, cego, louco e questionável, seu *honesto* horror...”. Ainda que seja sob outro momento histórico, Nietzsche herda essa distinção e o olhar crítico de Schopenhauer diante do otimismo ingênuo dos nacionalistas alemães. E é também como partícipe desse cenário histórico de entusiasmo do sentimento de poder de um povo que Nietzsche escreve críticas duras ao seu país de origem, como exemplificado acima. E, se considerarmos a questão do método e a necessidade de se tomar a consciência dada pelo habitual como estranho, nenhuma outra sociedade poderia ser mais habitual a Nietzsche do que a dos alemães, povo ao qual a linhagem de sua família se identificava (sua genealogia revela que ele era filho, neto e bisneto de pastores luteranos) e que lhe deu a língua com a qual escreveu todos os seus textos, além das bases de sua cultura filológica, musical e filosófica.

A questão do hábito remete, ainda, ao fato de que Nietzsche passou boa parte da vida adulta, principalmente a partir de 1879, sem fixar residência por mais de alguns meses em lugar algum e, em geral, distante de seu país de origem. O nomadismo, costume tão marcante de sua personalidade, não deixa de ser também reflexo de uma necessidade pessoal de alcançar esse afastamento, de se distanciar geograficamente do que lhe era habitual ou familiar para interpretar adequadamente os costumes que o constituíram, como se criasse, por meio dessa experiência, um estrangeiro de si mesmo no próprio corpo: se nos perguntarmos se essa distância geográfica se impõe como necessidade metodológica,<sup>132</sup> ou seja, se a distância deve ser um imperativo *sine qua non* do pensar genealógico, não nos parece ser o caso, pois a produção da ilusão do “eu” que a genealogia mapeia não inclui o deslocamento físico do intérprete para ser decomposta e interpretada. No entanto, Nietzsche cultivava essa necessidade da viagem e das distâncias geográficas de modo tão sintomático que, às voltas com a escrita de *Aurora*, chegou a pensar em se

---

<sup>132</sup> É o caso, por exemplo, de Goethe, célebre por argumentar que as viagens são essenciais para a formação e educação do sujeito.

mudar para Túnis, pois imaginava que apenas imerso em uma cultura distante da europeia, como é o caso da cultura árabe e muçulmana da Tunísia (recém-anexada pela França em 1881, é preciso dizer), ele poderia olhar de forma “aguçada” para o continente europeu.<sup>133</sup>

Interessa-nos sublinhar que Nietzsche considerou o caso da unidade da Alemanha como paradigmático, retomando o tema com frequência em seus textos, pois, para além de sua complexa relação com a cultura alemã, o entusiasmo observado ao longo do processo de unificação do país desvela como toda e qualquer construção de identidade, seja no âmbito da singularidade do “eu” como “*Nicht-selbst*” com o qual se identifica cada comunidade e seus indivíduos, realiza-se por meio do ressentimento ou da má-consciência. Isso significa que está em jogo uma unidade do eu (no caso que abordaremos, a história genealógica da identidade do nacionalismo alemão) que se relaciona necessariamente com o outro, pois está ligada a uma necessidade ou comando dado por esse “alheio” que o indivíduo, na singularidade dos impulsos de sua fisiologia, assume, ilusoriamente, como parte do que ele julga como “*bekannt*”, como “familiar” ou “conhecido” (GC, §355, KSA 3). Ainda que o ressentimento seja, em si, criticado e enfrentado por Nietzsche, por ser fonte da constituição das ilusões que sustentam a crença em um “eu” substancial e do conseqüente sofrimento fisiológico que essa ilusão implica para aqueles que estão imersos nela, trata-se de um processo necessário para que os indivíduos se moralizem e se tornem seres gramaticais, ou seja, “entrem” na linguagem e organizem, fisiologicamente (por meio de certo sentido dado pela dor e pelo prazer que caracteriza os impulsos e a fantasia de “eu” que lhe dá suporte), a necessidade imposta pelo corpo humano de usar a linguagem e se submeter às suas normas e seus efeitos sobre os impulsos – ainda que seja por meio das falsificações criadas pela ilusão do “eu”.

Os alemães, em seu processo de construção de identidade, são um reflexo desse processo, e nunca são interpretados por Nietzsche como povo que possui essencialidade, originalidade ou substancialidade nacional (assim como nenhum outro “povo”). Pelo contrário, ele indica como essa suposta crença na pureza da identidade é antes originada na necessidade de se reconhecer no outro e, portanto, no confronto com outros tipos sociais, sejam eles franceses, ingleses ou, o tipo mais geral, detentor de grande poder, já

---

<sup>133</sup> Cf. carta de Nietzsche a Köselitz: “Pergunte a meu velho camarada Gersdorff se ele teria vontade de ir para Túnis comigo e ficar lá de um a dois anos. O clima é ótimo, não quente demais, a travessia de Livorno, passar Cagliari, é muito curta, e a vida lá é barata. Quero viver um bom tempo entre muçulmanos, e quero fazer isso lá onde a fé deles é a mais rigorosa: decerto assim meu juízo e meu olhar sobre tudo que é europeu vão ficar mais aguçados [...]. Peço que, por enquanto, você e o amigo Gersdorff não falem de meu plano de viagem para outras pessoas – Um pintor do gênero encontra em Túnis sua terra prometida: é só com base nisso que faço esta proposta ao amigo”, Janz, 2016, p. 57.

estabilizado entre os séculos XVII e XVIII, os europeus; em outros termos, por uma questão pulsional, não há outra maneira do indivíduo se identificar com uma gramática da identidade a não ser pela via do ressentimento. É por tal razão que Nietzsche nota que os alemães são um povo não se cansam de se perguntar “o que é o alemão?” (ABM, §244, KSA 5).<sup>134</sup>

No âmbito de uma população identificada a uma nacionalidade, que se confunde, na era moderna, com a construção de um Estado que impõe sua força e governa um conjunto de indivíduos que compartilham o sentido de certos valores, os impulsos típicos do ressentimento emergem ao interpretarem as formas de constituição dessa identidade necessariamente como “não-eu”: no caso dos alemães, em certo momento histórico, a população manifestou, em seus hábitos, sintomas que se espelham na identificação desses indivíduos por meio do juízo “eu sou alemão (*Ich bin ein Deutscher*)”, que, para se criar, assume historicamente sua forma negativa, sob um prisma que evidencia seu ressentimento, como na fórmula da negação ao “*Nicht-selbst*” (já comentando, referente ao termo presente no §10 da primeira dissertação da *Genealogia*): “eu não sou um não-alemão”, ou “eu não sou francês”, “eu não sou europeu”, etc. O prazer e a satisfação na identificação revelada pela linguagem não é um efeito de uma mera sensação do conforto trazido pelo pertencimento a um grupo, mas a expressão de um *esforço de adequação* do corpo à presença do “eu” de um alheio, cujo sentido é sempre dado por esse outro (no caso, do “estrangeiro” europeu – ser alemão *já é* ser um europeu às avessas em sua relação pulsional com o outro que lhe constitui).

### 6.2.1. Abundância e empobrecimento de vida

É preciso dar elementos concretos para que essa necessidade (*Bedürfniss*) de identificação adquira sentido. Delineando os termos do problema, desde seus textos da década de 1870, ainda sob a máscara de filólogo, Nietzsche sempre teve o horizonte alemão sob a avaliação de seu olhar. Apesar dos efeitos de seu entusiasmo com a cultura wagneriana estarem presentes em seu pensamento de juventude, como em *O nascimento da tragédia* e nas *Considerações Extemporâneas*, principalmente as duas últimas,

---

<sup>134</sup> Sobre a resposta à pergunta “o que é o alemão?”, Rupschus (2013, p. 101-103) aponta ser uma espécie de confissão de Nietzsche, uma vez que a pergunta jamais deixou de ser posta e respondida por ele ao longo da obra, de modo que ele mesmo seria um alemão ao não se cansar de se perguntar sobre sua própria identidade e origem – nem que seja para oferecer uma identidade alternativa aos sintomas do povo alemão, tão criticado por ele.

dedicadas a Schopenhauer e Wagner, ao revisitar e reavaliar seu otimismo de juventude no §370 do Livro V de *A gaia ciência*, Nietzsche sugere que talvez suas “experiências pessoais (*persönlichen Erfahrungen*)” (ele não especifica que experiências foram essas) levaram-no a compreender o “pessimismo filosófico” de Schopenhauer e a música de Wagner como um “luxo”:

Eu compreendi – quem sabe a partir de que vivências pessoais? – o pessimismo filosófico do século XIX como sintoma (*Symptom*) de uma mais elevada força de pensamento, de mais ousada valentia, de mais vitoriosa plenitude de vida, do que a que caracterizara o século XVIII, a era de Hume, Kant, Condillac e os sensualistas: de forma que o conhecimento trágico pareceu-me o característico *luxo* de nossa cultura, sua mais preciosa, mais nobre, mais perigosa espécie de esbanjamento, mas ainda seu *luxo permitido*, em razão de sua opulência (GC, §370, KSA 3).

O ponto de partida dessa reflexão conecta historicamente o suposto “luxo” da cultura alemã do século XIX, ligado principalmente ao “conhecimento” sobre o trágico e à sua expressão filosófica em Schopenhauer e na magnitude da ópera wagneriana, à opulência do “luxo” europeu do século XVIII, como uma continuidade da “plenitude de vida (*Ueberfülle des Lebens*)” que conduzia o tipo europeu. Não à toa, Nietzsche indica no texto um filósofo de cada nacionalidade, respectivamente, escocês, prussiano e francês, para exemplificar o alcance supranacional do intelectual no Iluminismo, com força para ser pensado como tipo social específico, o europeu, que se forma no período por compartilharem valores que, em determinado momento, estavam para além das diferenças relacionadas às práticas das culturas nacionais.

Seguindo o §370, o diagnóstico de juventude de Nietzsche sobre a cultura alemã do século XIX, porém, em seu olhar retroativo, é corrigido, e o “pessimismo romântico” de Schopenhauer e Wagner é, sob o ponto de vista genealógico, remanejado, tornando-se sintoma não do luxo ou da “plenitude de vida”, mas do seu oposto, do “empobrecimento da vida”, de certo sofrimento que se resolve não por meio do esbanjamento, mas por meio do refúgio ou do entorpecimento. A forma do sentido do sofrimento do pessimista romântico, portanto, é dado pela *forma ascética* que tipifica o europeu, porém, atualizada na disposição das forças do século XIX, essa forma adquire um sentido dado pelo ressentimento do alemão diante do europeu de seu tempo, uma *inversão* que se resolve como ascetismo frente ao luxo europeu e de seus gastos exuberantes. Antes de comentarmos a questão em sua complexidade pulsional, vejamos como Nietzsche interpreta esse problema sob o ponto de vista do pessimismo romântico:

Vê-se que então compreendi mal, tanto no pessimismo filosófico como na música alemã, o que constitui seu caráter peculiar – o seu *romantismo*. O que é romantismo? Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão (*Ansicht*) e compreensão (*Einsicht*) trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. À dupla necessidade (*Doppel-Bedürfnisse*) desses últimos responde todo o romantismo nas artes e conhecimentos, a eles responderam (respondem) tanto Schopenhauer como Richard Wagner, para mencionar os dois mais famosos e pronunciados românticos que foram então *mal compreendidos* (*missverstanden*) por mim – aliás, *não* em prejuízo deles, como pode me ser concedido de maneira justa (...) De tal forma aprendi gradualmente a entender Epicuro, o oposto de um pessimista dionisíaco, assim como o “cristão”, que na realidade é somente uma espécie de epicúrio e, como este, essencialmente um romântico – e meu olhar tornou-se cada vez mais agudo para a difícil e insidiosa *inferência regressiva* (*Rückschlusses*), com a qual se comete a maioria dos erros – a inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que *dele necessita* (*nötig*), de todo modo de pensar e valorar (*Denk- und Werthungsweise*) a *necessidade* (*Bedürfniss*) que por trás (*dahinter*) dele comanda. – (GC, §370, KSA 3).

Como consequência do método histórico, os pessimistas românticos e o conhecimento trágico que caracteriza sua produção, nessa genealogia da luta entre a opulência e o empobrecimento de vida, expressariam, assim, um sentido dado a um sofrimento que se relaciona diretamente com o ressentimento que se contrapõe à vida afirmada do esbanjamento europeu do século XVIII. Pertencendo à continuidade histórico-pulsional dos cristãos, que, por sua vez, apresentariam um parentesco pulsional com os epicuristas, os pessimistas românticos Schopenhauer e Wagner são comandados pelo *prazer no cultivo da escassez* típica da moral ascética pensada e interpretada por eles. O sintoma localiza-se, portanto, no alento que o sofrimento da privação ascética fornece para quem busca fugir de um sofrimento que o antecede e o justifica, o de um desejo que é impossível de ser realizado: o pessimista romântico, em sua fantasia de identidade que se realiza no contraponto impossível com a fantasia do europeu e de seus luxos, “se vinga de todas as coisas, ao lhes imprimir, gravar, ferretear, a sua imagem (*Bild*), a imagem de *sua* tortura” (GC, §370, KSA 3).<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> Lembremo-nos aqui de que Nietzsche contrapõe a função do desinteresse na metafísica do belo, presente na filosofia alemã, ao belo como “promessa de felicidade” do francês Stendhal. Ele também menciona o fato de Schopenhauer ser um “torturado” (GM, III, § 6), qualificando sua produção filosófica como representativa de um dos sentidos dos “ideais ascéticos”: “render homenagem” ao ideal ascético significa, então, uma representação do desejo de “livrar-se de uma tortura”, no caso, representado pelo *desinteresse* na metafísica do belo como espécie de vontade que nega o interesse sexual na atração exercida no contato com a beleza física. O ideal ascético pode ser interpretado, nesse contexto, como forma de ressentimento: dizer “não” ao “não-eu” é negar a satisfação fisiológica por meio de um ideal impossível de anulação das volições do corpo, barrando a realização do desejo sexual.

É esse sentido de abnegação pressuposto na emergência do ressentimento que possibilita que Nietzsche trace, no referido §370, uma história que parte dos epicuristas, conforma-se nas práticas dos cristãos e reapareça no romantismo alemão. O resumo desse sintoma que se apresenta como fio condutor dessa história é descrito, por exemplo, no §6, da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, em que Nietzsche cita um elogio ao epicurismo em *O mundo como vontade e representação*: “Esse é o estado sem dor que Epicuro louvava como bem supremo e estado dos deuses; por um momento nos subtraímos à odiosa pressão da vontade”, e, ainda, no §375, de *A gaia ciência*, denominado “Por que parecemos epicúrios”: “uma aversão às grandes palavras e gestos morais, um gosto que rejeita todos os opostos pesados e grosseiros e com orgulho está cômico de exercitar a reserva (...) esse autocontrole do cavaleiro em suas mais selvagens cavalgadas”. Trata-se de uma necessidade física de *afastamento* das perturbações, privação do desejo e equilíbrio nos gestos que, quando posto em prática, pode surgir como exercício do ascetismo, como negação das coerções da fisiologia e do conjunto dos impulsos que traçam a singularidade da dor e do prazer dos indivíduos.<sup>136</sup>

### 6.2.2. A querela do luxo e seus impulsos

Para que o sentido da satisfação que rege a história dessa genealogia emergja de forma mais clara, circunscrevendo também como Nietzsche interpreta os atributos com os quais elabora a categoria social “alemão”, é preciso abordar alguns aspectos do problema da materialidade do luxo em sua perspectiva pulsional. A oposição feita por Nietzsche entre empobrecimento e esbanjamento de vida traduz algumas das questões que atravessaram a denominada querela do luxo, bastante debatida entre o século XVII e XVIII. Isso significa que Nietzsche articula duas questões importantes: o tipo europeu, que adquire formas mais sedimentadas nesse período histórico, possui como traço característico a necessidade do consumo do supérfluo, do gasto que extrapola as necessidades básicas do corpo, manifestado, nesse período, como luxo; já o tipo alemão, ao se deparar com esse processo, precisou se relacionar com esse signo típico do europeu

---

<sup>136</sup> “Os ascetas atingem um tremendo senso de poder; os estoicos também, porque devem sempre se mostrar vitoriosos, inabaláveis. Não os epicuristas; eles encontram felicidade não em sentir poder sobre si mesmos, mas em destemor em relação aos deuses e à natureza; sua bem-aventurança é negativa (como o prazer é suposto ser, de acordo com E<picur>). Contra os sentimentos de poder, ceder a sensações prazerosas é quase neutro e fraco. Faltava-lhes o domínio sobre a natureza e o senso de poder que dela emanava. Naquela época o conhecimento ainda não era construtivo, mas ensinava a se classificar e a se divertir tranquilamente” (FP 1880: 4[204], KSA 9).

para formar sua identidade, adquirindo as formas do ressentimento, ancorada no desejo de ser igual ao outro e assumindo a identidade de seu avesso, incorporando-o em seu discurso e, conseqüentemente, em seu corpo. Na letra de Paulo Arantes, Nietzsche é quem percebe, tomando como modelo do desejo de nivelamento pressuposto na “ironia de Sócrates”, uma “expressão do ressentimento de um plebeu revoltado”; transposto o problema da revolta do “plebeu” para a particularidade alemã, ele conclui que, para Nietzsche, “o desvio encarnado pela revisão do neo-helenismo de clássicos e românticos mal disfarçava uma perene modulação de males congênitos da *intelligentsia* alemã. Aliás, seu tirocínio de filólogo ensinava-lhe que a dialética tinha a mesma idade da democracia” (1996, p. 215). Nessa genealogia do ressentimento alemão, o pessimismo romântico é um parente sintomático próximo ao ressentimento popular que se voltou contra os fracassos distributivos da sociedade do luxo europeia, desembocando na Revolução Francesa (A, §132, KSA 3); consideradas as peculiaridades das relações sociais sob as quais surge esse ideal romântico, que assiste e acompanha os efeitos da Revolução, o pessimismo alemão realiza-se, pulsionalmente, como um ideal ascético, o avesso da fantasia do “luxo” em relação ao qual ele deseja “vingar-se”.

Nietzsche circunscreve um excesso na produção de abundância de produções humanas que apenas é possível em sociedades cuja produção de riqueza é signo de uma rede de relações estáveis de dominação, ou seja, da garantia que de as satisfações fisiológicas necessárias para a manutenção da população serão observadas. Estabelecida certa satisfação social que equilibra o corpo e acalma diante de perspectivas seguras, a produção da cultura destinar-se-ia para o esbanjamento, opulente e orgulhoso de sua organização. Como se trata de um processo histórico complexo, cujos desdobramentos estão para além do escopo da discussão proposta, destacamos três questões essenciais da querela do luxo para o aprofundamento da interpretação de Nietzsche quanto aos fenômenos ligados ao ressentimento alemão:

a) Como aspecto historicamente distinto de um período de transição para o que convencionou-se denominar “mundo moderno”, o luxo, considerado como a manifestação da propriedade do supérfluo ou de todo consumo que está além das necessidades básicas da manutenção da vida, propicia que esse excedente alcance uma horizontalidade, incitando um aumento do consumo de todas as classes.<sup>137</sup> Ao longo dos

---

<sup>137</sup> Paul Veyne, na obra *Pão e Circo*, contrapõe-se a Weber, para quem a Antiguidade restringia-se à mera administração de patrimônio que “visa à consolidação e ao aumento do patrimônio e das receitas”, e, quanto

séculos XVI e XVII e culminando em sua plena realização no século XVIII, as práticas sociais europeias, na esteira na mudança nos costumes principalmente na França e na Inglaterra, vão fixando e codificando a maior capacidade de produção de bens materiais, e a amplitude de sua distribuição é sentida como “luxo” ao ganhar o conjunto do tecido social que forma, sob a ótica genealógica (portanto, pulsional, e não econômica), um novo tipo de sociedade, atrelada ao cultivo do supérfluo e suas modificações trazidas pelo consumo e seus modos de satisfação do corpo, opostos à satisfação da economia da lógica da rareza, com conseqüente impulso para a acumulação.

Essas transformações materiais e históricas são o espelho de um lento processo de mudança também observado na história do pensamento, estruturado na separação entre a economia, ou seja, a capacidade humana de produção e distribuição de bens, e o campo da moralidade. Como também mostra Michel Foucault na sua hipótese sobre as origens da biopolítica, ao longo do século XVIII, com o nascimento do pensamento “populacional”, a “natureza” deixa de ser pensada pelo ponto de vista de sua integração moral com a humanidade, nos moldes de um desígnio divino em sua infinitude, e passa a ser vista pelo ponto de vista da escassez (Foucault, 2004, p. 31-42). Atinge-se, assim, o núcleo da suposta harmonia entre a crença em uma ordem da natureza que fornece aos homens o necessário para a vida e certa disposição virtuosa do mundo e seus recursos (que também podiam ser elaborados como castigos, no caso de desastres naturais); como resultado dessa secularização da natureza, o conceito de indivíduo moldado em uma *natureza egoísta*, que age conforme a disposição de seus interesses, floresce no debate filosófico, descolando o estático mundo da moral das virtudes de seu lugar antes impenetrável, e fazendo nascer e reinar um sujeito de desejo que busca, em si e não em uma ordem do mundo, realizar o seu prazer.

Luiz Roberto Monzani, que dedica o primeiro capítulo do livro *Desejo e prazer na idade moderna* à querela dos modernos em torno do problema do luxo, atenta para a reação imediata que essa mudança nos costumes provocou no debate filosófico: por exemplo, a disputa travada entre François Fénelon, defensor da virtude ascética diante do

---

aos modernos, predominaria “a empresa capitalista com fins lucrativos, que visa à consolidação e ao aumento da rentabilidade e da posição de força no mercado” (2014, p. 144). Para Veyne, todas as “atitudes” típicas da “burocratização” da vida moderna também podem ser encontradas na Antiguidade, inclusive a distribuição de excedente e o que caracterizaria o “luxo” como produção do supérfluo: “Não é impossível estimar qual foi o nível de vida nas diferentes épocas da Antiguidade; temos textos, ruínas e até mesmo dados numéricos. Em termos de país, quando passamos do século de Péricles, antes do início do evergetismo, ao século dos Antoninos, quando evergetismo está em seu apogeu, é como se, em valor absoluto, passássemos do século de São Luís ao de Luís XIV”. (Veyne, 2014, p. 150).



processo de distribuição do luxo, e Pierre Bayle, que apontou para a questão da “pobreza” material na antiguidade, que não dava aos habitantes do mundo antigo escolha diante das restrições impostas pelas condições precárias da materialidade da vida, é um efeito da “inexorável laicização do pensamento ocidental – sem implicar um retorno aos antigos – que afetou, no âmago, nossa compreensão do mundo e dos homens” (Monzani, 1995, p. 50). Interessante notar que o problema do luxo é concomitante a outros fenômenos que são consequência dessa “laicização”, como a defesa da felicidade como finalidade dos indivíduos, ponto de apoio do que irá se tornar o pensamento utilitarista – e, pode-se dizer, de seu contraponto, o pensamento da transvaloração dos valores de Nietzsche.

É nesse cenário intelectual que tem como disputa duas formas de vida se opõem em sua relação com os prazeres do mundo material oferece que Mandeville escreve *Fable of Bees*. Em seu sentido polêmico, Mandeville argumenta que, para avaliar corretamente a apologia do luxo, seria necessário pensar em uma mudança na escala de valores que lança as ações e a moral do homem “comum” à esfera material; são as ações egoístas que tornam possíveis fenômenos como a dimensão do “público” ou do “social”, como observado no comércio, nas profissões cotidianas e nas trocas em geral, que existem para satisfazer as necessidades humanas, a maior parte delas, supérfluas. No plano de fundo da obra, portanto, encontra-se a mencionada separação entre mundo econômico e mundo moral, entre felicidade e moralidade, tão bem expressa pelos diferentes pontos de vista em torno da querela do luxo. Essa ruptura entre o mundo da satisfação de um sujeito que escapa da dor e busca um prazer e de leis que fundamentam os juízos acerca do bem e do mal traduz a emergência de questão fundamental do período: a da noção-chave de um novo conceito de indivíduo como sujeito de desejo e de sua realização pela ideia geral do cálculo da busca do prazer e fuga da dor que o pressupõe. Em uma origem que remonta a Hobbes, a divisão entre esses dois mundos com fronteiras nebulosas, sendo algo de frequente disputas, fornece um fio condutor para se ler o longo e complexo movimento da história das ideias entre o fim do século XVII e meados do século XVIII. É, ainda, no contexto histórico dessa disputa que Monzani localiza uma obra como a *Crítica da Razão Prática*, de Kant, que expõe como a pureza da razão prática e a tarefa de realização da lei moral desvincula-se absolutamente da realização da felicidade – algo impensável para um homem da antiguidade. Provavelmente, é por tal razão que Nietzsche o elenca junto a Hume e Condillac no referido §370, de *A gaia ciência*, como exemplos de filósofos em que a querela do luxo pode ver seus efeitos de modo mais bem realizado, como uma forma de pensamento que reflete a satisfação pulsional no esbanjamento econômico e a ruptura,

que o tornou possível, com a moralidade que nasce a partir de um ideal cosmológico de natureza.

b) Outro argumento, igualmente importante, encontra-se no *Le mondain*, de Voltaire, que, em um golpe de mestre, equipara o excesso do luxo ao excesso da frugalidade (ou excesso do ascetismo), mostrando, então, como se trata, em ambos os casos, da *manifestação de extremos fisiológicos*, seja do ascetismo ou do esbanjamento, os apologistas da frugalidade não poderiam mais apontar seus dedos para esse argumento. Escreve Monzani, de forma categórica, que “a partir desse momento, a causa está perdida” para aqueles que criticavam o luxo (1995, p. 39). O problema do luxo, torna-se, então, uma questão de medida, adequando-o ao bom uso virtuoso do consumo, e Monzani dá como exemplo dessa consequência a filosofia de Hume, como aquele que toma como problema a questão da razoabilidade da medida ao analisá-la sob o ponto de vista adequado à preocupação com os excessos. O luxo é resultado das tendências das paixões dos seres humanos – desejo de ação, de prazer e de consumo – que se realizam no desenvolvimento da agricultura, da indústria e do comércio.

Percebe-se, nesse resumo superficial, uma perspectiva que fornece a Nietzsche as razões pelas quais seu paradigma para compreensão do tipo europeu é o ideal ascético: como já notado por Voltaire, o sintoma presente na atitude que toma o próprio corpo e sua fisiologia como objeto de experiências muitas vezes extremas é fundamental para que o *excesso* permaneça como sintoma mesmo no caso do esbanjamento do luxo, o oposto do ascetismo, o que torna possível que Nietzsche disponha, em uma mesma linhagem genealógica, a vontade de raridade ou de opulência, o ressentimento dos escravos que pretendem dominar e a exuberância daqueles que *já dominam*.

c) O luxo também pode ser interpretado como sintoma da presença da consciência de si no corpo, criadora de demandas a partir de fantasias sobre o “eu” e sua vontade de poder que não cessa de se manifestar. É novamente Voltaire que encontra na imaginação a fonte do desejo pelo supérfluo, centralizada no poder criador de demandas advindo da fantasia: “é a fantasia dos homens que dá valor a essas coisas frívolas; é esta fantasia que faz viver cem operários que emprego; é ela que me dá uma bela casa, uma carruagem cômoda, cavalos; é ela que excita a indústria, sustenta o gosto, a circulação e a abundância” (Voltaire, *Le Monde comme il Va*, XXI, p. 9. *Apud*, Monzani, p. 50), ou, na bela paráfrase de Monzani: “O luxo é o efeito dessa inclinação natural que os homens têm de antecipar, pela imaginação, através daquilo que a razão lhe trouxe de novo no seu plano, bens que até agora haviam lhe escapado. Ela é uma consequência da nossa

capacidade de fantasiar” (Monzani, 1995, p. 50). É também esse sentido que o sociólogo Werner Sombart (que empresta de Nietzsche o conceito de vontade de poder em suas análises), explica o fenômeno do luxo como um efeito das relações sociais em que há demanda por distribuição, como é o caso das relações amorosas, que florescem sob formas livres justamente entre os séculos XVII e XVIII:

O sentimento de amor é o que, de forma mais ou menos consciente, impulsiona e fomenta o luxo. Por isso falamos que o luxo domina em todos os lugares em que a riqueza se desenvolve e a vida amorosa recebe formas livres. Do contrário, ali onde as relações de amor são pobres e diminuídas, a riqueza não é dispendiosa e dá-se seu oposto, acumula-se bens sob a forma mais abstrata: metais preciosos sem cunhar e, em épocas posteriores, dinheiro. (Sombart, 1958, p. 89).

Ao tratar do luxo, Nietzsche não trata propriamente de um problema econômico ou moral, mas localiza neles um *efeito* dos impulsos, seja pelo sentido da acumulação ou da distribuição, procurando interpretar a satisfação de um impulso que caracteriza um “comum” que será considerado como marca da tipologia europeia, ou seja, aquilo que se apresenta como hábito, como conduta recorrente. Como efeito dessa perspectiva, o problema do luxo é pensado como o sintoma da necessidade fisiológica por um objeto, que lança o homem em sua direção, tornando o luxo possível ao se resolver como uma busca constante da satisfação de uma *fantasia* que, no fundo de sua idealidade, é o que sustenta a ilusão do “eu”. Vemos aqui novamente a metáfora econômica para explicar como o fluxo fisiológico do “supérfluo”, constituinte do fundamentalmente social, apresenta-se; considerando que, como visto no capítulo 2, Nietzsche trata a construção do “eu” como processo fisiológico, em si, superficial, o luxo pode ser pensado não apenas como mais um sintoma entre tantos, mas como o sentido da construção do fulcro da sociedade europeia, tratada, então, como organização social que alcança seu auge entre o século XVII e meados do século XVIII.

É claro que esse sumário da genealogia do luxo que tipifica a sociedade europeia não esgota a discussão. O que gostaríamos de delinear, na contracorrente de certo senso comum contra o qual o pensamento de Nietzsche se insurge, é que é preciso remeter a linguagem da identidade, criadora as fantasias que solidificam o desejo de ser “alemão”, ou qualquer outra identidade, à fisiologia e seu conjunto de movimentos pulsionais: todo impulso social encontra satisfação na crença de um sujeito responsável por suas ações e, portanto, “culpabilizável”. Nesse sentido, a sociedade europeia do luxo é fruto de uma bem-sucedida dominação que se constituiu a partir da rebelião escrava cristã, corroborando a ideia de Voltaire de que frugalidade e esbanjamento são apenas

manifestações de uma mesma necessidade de satisfação pelo excesso, seja de raridade ou de opulência.

O sintoma da história dos excessos das práticas de abnegação e seus efeitos sobre a fisiologia do corpo humano foram descritos em profundidade por Nietzsche, estando no fulcro de sua genealogia da moral europeia. Ele mapeia esse sintoma na busca pela previsibilidade e pelo maior controle nas relações sociais que tecnologias como o Estado trouxeram, descrevendo o aumento da vontade de poder e a crença no atomismo do “eu” na formação de tal ilusão: o cálculo sobre as ações humanas apenas é possível por meio de uma economia pulsional que administra as demandas dos impulsos originadas da fantasia do controle sobre si presente na ilusão do “eu” como substância, cujas origens, como já visto, remetem à força dos sacerdotes e suas práticas criadoras do ideal ascético. Assim, uma genealogia que dispõe, em uma mesma linhagem histórico-pulsional, o europeu e o alemão, apesar desses tipos estarem em lados opostos quanto ao tipo de excesso que os constitui nos séculos XVIII e XIX, é capaz de iluminar que ambos pertencem a uma mesma vontade de poder que se satisfaz na fantasia do supérfluo “eu”, seja o da raridade, sintoma típico da moral escrava, ou o da opulência, momento em que essa moral já está constituída, tornando-se apanágio de uma dominação. Trata-se, assim, de uma mesma linhagem pulsional do excesso dado pela crença na intencionalidade do indivíduo que se forma com o fortalecimento da vontade de poder no processo de dominação do cristianismo e a popularização de suas práticas ascéticas.

Acentuando que o excesso pela via da raridade é um modo de satisfação típico do “eu” que se crê detentor de sua própria vontade (ou de seu próprio desejo), Nietzsche detecta que o “alemão” pertence a essa mesma rede de parentesco que se forma em torno da ilusão do “eu” e de sua origem ascética e cristã. Se voltarmos aos alemães e ao pessimismo romântico, munidos da ideia de que a fantasia do luxo se impôs como forma de dominação que a sociedade alemã deveria enfrentar, o sentido desse ressentimento torna-se mais evidente: por não possuir as condições materiais de realização da fantasia do luxo<sup>138</sup> e desejando a inclusão nesse mesmo sintoma do “excesso” europeu, os alemães

---

<sup>138</sup> Pode-se afirmar que esse é o ponto de vista genealógico do tão debatido “atraso” alemão (é preciso dizer, trata-se de perspectiva estranha ao pensamento de Nietzsche). Aqui basta-nos mencionar o primeiro capítulo da obra *Os alemães*, de Norbert Elias, que avalia a cultura alemã pelo seu *habitus*, o que nos dá informações importantes, pois resguarda certa semelhança com o método de interpretação de Nietzsche, ainda que sem seu aparato conceitual fisiológico-pulsional: ao pensar os nexos entre o processo de formação do Estado, por um lado, e o desenvolvimento do *habitus*, por outro, ou seja, mudanças na estrutura da sociedade e na estrutura da personalidade, Elias observa como a sociedade alemã era estruturada basicamente em torno de soldados e pastores, sendo refratária aos costumes das trocas comerciais que

românticos, de forma inconsciente, buscaram o oposto, a fuga pelo ideal ascético, um retorno ao ponto de partida pulsional que deu origem ao tipo europeu. Nesse sentido, Schopenhauer e Wagner já são europeus “do avesso” (é como Nietzsche interpreta no §357, de *A gaia ciência*), porém, como pessimistas românticos, são ressentidos, a origem fisiológica necessária e imposta pelo caminho pulsional percorrido pela sociedade europeia.

### 6.3.3. Inversões do pensamento alemão

Outro exemplo em que Nietzsche toma o tipo europeu realizado no luxo encontra-se no §358, também de *A gaia ciência*, em que a Reforma Luterana é interpretada como *reação* a um processo de produção do luxo, que já se manifestava, sob o ponto de vista da “corrupção” dos costumes da Igreja, na Europa do século XVI:

O mais extraordinário, porém, é o seguinte: os que mais tiveram empenho em segurar e conservar o cristianismo foram justamente os que mais o destruíram – os alemães. (...) A Reforma luterana foi, em toda a sua amplitude, a indignação da simplicidade contra algo “múltiplo”, falando cautelosamente, um grosseiro e virtuoso mal-entendido, no qual há muito o que perdoar – não foi compreendida a expressão de uma Igreja *vitoriosa* e viu-se apenas corrupção, entendeu-se mal o ceticismo nobre, o luxo de ceticismo e tolerância que toda potência vitoriosa permite a si mesma... Podemos hoje enxergar bem como Lutero era desastrosamente limitado, superficial e imprevidente nas questões cardinais do poder, como homem do povo que era, a quem faltava toda a herança de uma casta dominante (...) sua vontade de restaurar aquele edifício romano, veio a ser apenas o início de uma obra de destruição, sem que ele o quisesse e o soubesse. (...) Ele entregou os livros sagrados a todo mundo – assim caíram eles finalmente nas mãos dos filólogos, ou seja, dos aniquiladores de toda fé que repousa nos livros. Ele destruiu a noção de “igreja” ao rejeitar a crença na inspiração dos concílios (...) Ele restituiu ao sacerdote a relação sexual com a mulher (...) Após dar ao sacerdote a mulher, Lutero teve que tirar-lhe a confissão, o que foi psicologicamente acertado: mas com isso, no fundo, estava abolido o sacerdote cristão, cuja utilidade mais profunda sempre foi a de ser um ouvido sagrado (...) “Cada qual seu próprio sacerdote” – sob tais fórmulas e sob a astúcia camponesa (*bäurischen Verschlagenheit*) que há nelas escondia-se em Lutero o ódio abissal para com o “homem superior” e o domínio do “homem superior”, tal como fora concebido pela Igreja: – ele destruiu um ideal que não podia alcançar (GC, §358, KSA 3).

Nesse caso, o ressentimento “alemão”, aqui em sua manifestação religiosa, nasce ao se deparar com os esbanjamentos de uma “Igreja *vitoriosa*” (e, pode-se dizer, europeia), cujos excessos de seu processo de dominação foram tomados, pelo movimento

---

constituíram a burguesia europeia. Nota-se aqui, no contexto de nossa discussão, como essa característica do alemão repele justamente a forma de vida que tornou possível a acumulação e o posterior luxo europeu.

protestante, como manifestação de distorções e desvios que corrompiam com a proposta original da fé cristã. Nietzsche dá um bom exemplo de como o mesmo impulso pode ser interpretado como a fonte de expressões que, ilusoriamente, se apresentam como opostos, quando, sob o ponto de vista pulsional, correspondem à realização que pode ser interpretada pela necessidade de ilusão de controle da vontade pela prática ascética: a força dessa Igreja dominante no século XVI, no processo de esbanjamento de poder, um efeito do ascetismo, suscitou e fez nascer, no seio dessa sociedade, o seu oposto, um “ceticismo nobre” (poderíamos pensar, no contexto histórico do §357, no *homme de lettres* Montaigne e no caráter de um cultivo já tipicamente moderno de seus ensaios, por exemplo), um espelho diante do qual ela apresenta “a tolerância que toda potência vitoriosa e segura permite a si mesma”. Essa multiplicidade de pontos de vista, expressão máximo do luxo, apenas é possível em sociedades que já possuem uma estabilidade trazidas pela lei moral de certa forma de vida que coage e demonstra seu poder nos modos de organização das ações humanas; sua vontade de poder autoriza e estimula a pluralidade e o conflito de ponto de vista e realização de si nos jogos de poder que se criam como expressão da satisfação do impulso fisiológico ligado à produção das ilusões da consciência.

Nesse ponto é necessário nos lembrarmos das origens genealógicas da “corrupção” e do “luxo” europeus em um plano histórico de muitos séculos: diante da força adquirida pela rebelião escrava cristã e a instituição de sua Igreja no núcleo da sociedade romana, que formou, em sua vontade de poder, uma magnitude exuberante no longo processo histórico que desembocou na sociedade europeia do século XVIII, “o conhecimento (*Kenntniss*) e a experiência (*Erfahrung*) do homem”, dado de modo diverso no “Norte”, levaram essa forma histórica do ressentido “alemão” a conceber uma Igreja com outras práticas, em uma “rebelião camponesa do espírito” (GC, §357, KSA 3). Pode-se afirmar que o pessimismo romântico e a Reforma são exemplos de fenômenos interpretados por Nietzsche como uma repetição da experiência de ressentimento que caracteriza a formação da identidade alemã, assumindo um sentido comum ao serem interpretados como formas de inversão de um modo de vida diante do “luxo” europeu e de alteração da economia da sensibilidade por meio do usufruto dos prazeres possibilitados pela distribuição da riqueza, capaz de alterar a economia pulsional (os modos de satisfação e a experiência de suas repetições) das populações. É nesse sentido que Nietzsche afirma que o “conhecimento” e a “experiência” do “Norte” produziu as inversões do protestantismo observadas por Nietzsche: “Norte” aqui não como referência

a uma peculiaridade populacional gerada pela geografia do lugar, mas a metáfora de um avesso da Europa que nasce da comparação com o “Sul”, esbanjadora de sua “abundância de vida”.

Quanto às inversões produzidas pelo povo do “Norte” na Reforma, assinalando a permissão do matrimônio e, conseqüentemente, da vida sexual ao pastor protestante, que teve como contraponto o fim do trabalho da escuta da confissão, o que essa troca significa pulsionalmente, na medida em que tais práticas remanejam a economia da dor e do prazer? É nessa inversão do controle dos prazeres que reside a “astúcia” do camponês e do ressentimento em geral: a autorização da vida sexual ao pastor não oferece uma satisfação apenas a esse novo tipo de sacerdote, que não precisa mais renunciar à vida conjugal para exercer seu poder pastoral, mas satisfaz a *todos* os homens que agora identificam sua vontade de poder, em sua mundanidade, à do pastor, um indivíduo com uma vida tão comum quanto a de seu “rebanho”, oferecendo uma *vantagem* pulsional dessa nova forma de vida, que recebe forte adesão em sua sedução persuasiva. O pastor protestante renuncia a seu *status* de poder, pois, como comenta Nietzsche no mesmo parágrafo, ao se igualar a todos os homens no exercício fisiológico da satisfação sexual, ele “destróçou um ideal que não podia alcançar”, uma das demonstrações de força ascética que dá o estatuto de “nobreza” ao padre católico, e, assim, o protestantismo subverte a economia pulsional original do sacerdote cristão que está na origem da economia pulsional que essa genealogia do ideal alemão busca reconstruir. Com nessa inversão, a Reforma atraiu o homem comum à ideia de que todo indivíduo poderia ter acesso à salvação por si mesmo, dispensando a mediação do sacerdote nesse caminho: essa estratégia com objetivo destrutivo (ainda que inconsciente), típica do ressentimento, anula o poder do padre da tradição católica e acelera o processo de denúncia de decadência da Igreja e da multiplicidade de seus luxos e poderes, caracterizando a ascendência da “agilidade e inquietude do espírito, a sua sede de independência, sua crença num direito à liberdade, sua ‘naturalidade’”. Assim, Nietzsche também conecta um processo social concomitante à revolta camponesa da moral e seu processo de nivelamento dos indivíduos ao “conceder-lhe [ao pastor protestante] o valor de ter preparado e favorecido o que hoje veneramos como ‘ciência moderna” (GC, §358, KSA 3).<sup>139</sup> Contra uma Igreja dispendiosa e perdulária, insurge-se outra Igreja, cujas práticas

---

<sup>139</sup> Com esse argumento, Nietzsche também inclui a Reforma na história genealógica que culminou na defesa da igualdade e da concepção metafísica do indivíduo como substância. Posteriormente, esse

suscitam uma individualização da crença, satisfazendo um indivíduo que, então, almeja ser detentor de um poder maior após o fim das exclusividades que davam ao padre católico alguma capacidade de diferenciação social em prol da crença de uma igualdade – a força do tipo de ponto de vista da “ciência moderna”, nesse contexto, insere-se nesse quadro social de fortalecimento da forma substancial do “indivíduo”, moldada sobre a promessa de nivelamento social no acesso a uma verdade universal.

Nietzsche observa, ainda, que o protestantismo acertou “psicologicamente” ao retirar a confissão das funções pastorais, em uma mudança na economia das práticas religiosas que alimentou a “rebelião escrava” que caracteriza o movimento pela Reforma. Sem o poder da escuta e do enquadramento do fiel aos preceitos morais da Igreja a partir de uma lei que depende da obediência à voz e à ordem que dela emana, a lei, então, passa a dispensar a relação social de subordinação ao sujeito que sacramente a detém em favor da capacidade individual e mais nivelada de acesso de cada fiel a partir de sua própria leitura da Bíblia. Nietzsche nota que, com a confissão, o fiel “pode impunemente abrir seu coração, nos quais pode se livrar de seus segredos, preocupações e coisas piores (– pois o homem que “comunica” livra-se de si mesmo (*“sich mittheilt”, wird sich selber los*); e quem “confessou” (*“bekannt”*) esquece)”<sup>140</sup> (GC, §351, KSA 3). Troca-se a fala e a escuta da confissão, seus modos de descarregar impulsos e o forte laço social produzido por sua prática periódica de adequação da vida por um novo conjunto de condutas: a interpretação solitária da escrita de um livro sagrado, acessível na tradução inédita para uma língua falada pelo homem comum, o alemão (ainda que seja em sua variedade de

---

indivíduo será também um detentor de direitos, protagonista da Revolução Francesa. Interessante notar como a noção de equilíbrio e o pressuposto da igualdade de forças são constituintes do ideal de justiça e da constituição dos direitos. Nesse sentido, o próprio ressentimento poderia ser pensando como um desejo e certa satisfação encontrada no equilíbrio, aqui, no caso, que reage aos exageros do luxo. Um exemplo de como os impulsos sociais podem ser pensados pelo ponto de vista da satisfação com um equilíbrio encontra-se na genealogia da justiça em Giacoia, 2003, p. 86-90.

<sup>140</sup> Paulo César de Souza, no contexto do parágrafo, escolhe verter “*bekannt*” para “confessou”, expressando a forma de um conhecimento de si que ocorre sob a particularidade de uma prática religiosa. No entanto, o termo também remete ao §355, em que “*bekannt*” foi traduzido por “conhecido”, como já comentado no item 5.1.1. deste trabalho. Nesse parágrafo, Nietzsche revela como o “*bekannt*” habitualmente é tomado como o seguro, o familiar, o conhecido, o estável: “O familiar (*bekannt*) é o habitual (*Gewohnte*), e o habitual é o mais difícil de “conhecer” (*erkennen*), isto é, de ver como problema, como alheio, distante, “fora de nós” (*ausser uns*)”. Por tal razão, quem “conhece a si mesmo”, normaliza sua fisiologia, *torna-se habitual a si mesmo, e, nesse sentido, esquece-se de si mesmo*. A confissão é um meio de criar uma familiaridade, um saber sobre si que se adequa aos preceitos morais de uma instituição e de sua forma de estabelecer vínculos sociais por meio de práticas rígidas, que moldam principalmente os impulsos sexuais e as modalidades possíveis de sua realização. A ignorância em relação ao “fora” refere-se também à fórmula do ressentimento, que molda o “si mesmo” pelo “fora”, criando a ilusão de que esse “si mesmo”, na realidade, é uma substância pura, sem esse “fora” que a constitui. Ao renunciar à confissão e ao estatuto de poder do sacerdote, o protestantismo, no fundo, troca uma forma de ressentimento por outra, mais *individualizada*, acentuando ainda mais a crença na substância do “eu”.



expressões regionais).<sup>141</sup> As consequências fisiológicas para os impulsos sociais e, portanto, morais dessa inversão dão o sentido da inversão do tipo alemão, imerso na crença do acesso à verdade produzida por si mesmo na busca de uma fé para si, fazendo nascer dessa inversão moderna uma cultura fundamentalmente *escrita*: ao alimentar a vontade de poder do “rebelde” camponês por meio de uma leitura disponível a todos que quiserem praticá-la, dispensando a autoridade religiosa no acesso ao reino da salvação, a Reforma, inconscientemente, também desmonta a razão de ser do luxo da Igreja de origem romana, pois a tarefa da interpretação da Bíblia, além de não ser mais uma atividade exclusiva da nobreza de uma Igreja, revela, principalmente na atividade da tradução, os impasses filológicos que atacam diretamente os fundamentos do credo religioso católico romano. Por tal razão, afirma Nietzsche no parágrafo citado, que os filólogos (não obstante, trata-se de sua formação universitária), são os “aniquiladores de toda fé que repousa nos livros”: em favor da clareza e da complexidade lógico-gramatical que prepondera na língua escrita em comparação à língua falada, os indivíduos que emergem dessa prática adquirem um saber etimológico que destrincha a origem secular dos signos, a experiência acumulada da tradição e de suas gerações, oferecendo um aprofundamento linguístico que revela a diversidade de transmissão de sentidos que antes eram exclusivas da religião. A genealogia do tipo alemão revela, assim, algumas das principais fontes que abalaram os fundamentos da crença religiosa:

Apenas o pregador sabia, na Alemanha, o quanto pesa uma sílaba, uma palavra, até que ponto uma frase golpeia, salta, se precipita, corre, conclui; somente ele tinha consciência nos ouvidos, não raro uma má consciência: pois não faltam motivos para que um alemão dificilmente, quase sempre tarde demais, conquiste habilidade na oratória. É então natural que a obra-prima da prosa

---

<sup>141</sup> Quanto à questão da estabilização de um padrão linguístico, por exemplo, Eric Hobsbawm aponta que a regra geral da história é a coexistência de pessoas que falam diferentes línguas e pertencem a diferentes culturas; o problema da identificação com uma língua nacional e de sua relação com a formação dos Estados nacionais surge historicamente apenas quando cidadãos comuns passaram a demandar serem parte do Estado. No caso alemão, a língua padrão, o *Hochdeutsch*, até o fim da República de Weimar, era a única via pela qual a diversidade de identidades culturais do país encontrava uma homogeneidade nacional: “Todo alemão no passado, e ainda hoje de forma vestigial, tinha simultaneamente duas ou três identidades: como membros de uma tribo – os saxões, os suábios e os francos; por meio de um principado ou estado alemão; e por uma cultura linguística que combinava um único padrão da língua escrita para todos os alemães. Estes possuíam uma variedade de dialetos falados e alguns também começaram a desenvolver uma literatura escrita (a Reforma trouxe não apenas uma, mas várias traduções da Bíblia para as línguas alemãs). De fato, até Hitler, as pessoas eram consideradas alemãs em virtude de serem bávaros, saxões ou suábios, que muitas vezes só conseguiam se entender quando falavam o padrão escrito da língua” (Hobsbawm, 1996. p. 1067-1068). Para a discussão que aqui reconstruímos, sobre como Nietzsche interpreta a identidade alemã por meio do ressentimento diante do tipo europeu, evidencia-se os custos da construção da identidade para a economia pulsional da população alemã: a violência e a rapidez do nivelamento político que nasce do abrupto processo de criação do Estado alemão, orientado pelo padrão europeu, marca um grupo tão diverso e com história tão irregular quanto a alemã por meio de um alto custo fisiológico, sendo fonte de grande sofrimento – eis as origens do pessimismo romântico.

alemã seja a obra-prima do seu maior prosador: a Bíblia foi, até hoje, o melhor livro alemão. (ABM, §247)

Nota-se que Nietzsche não elabora o problema da fala e da escrita abstratamente, mas seu esforço de interpretação contextualiza o exercício dessas atividades como resultado de uma luta entre poderes concretos: o problema da prevalência da palavra escrita em uma sociedade como a alemã está em sua origem estancada em uma espécie particular de “má consciência”, que se propôs como inverso de atividades antes exclusivas aos padres católicos com o fim de desarticular e diminuir o poder pastoral praticado no restante da Europa. Como consequência, ficam enfraquecidos os afetos estimulados pela oralidade, os ritmos e afetos extraídos dos sons que a voz humana é capaz de produzir, a eloquência que arrebatava o público e mobiliza paixões, o convencimento pelo olhar de quem fala, enfim, o conjunto de gestos que acompanham os discursos quando proclamados: perde-se a força originada pelas satisfações que a prática da oratória fornece em troca do que viria a ser uma sociedade da prosa. Para compensar as perdas da ausência do corpo falante, a prosa exige clareza, rigor gramatical e descrições pormenorizadas para transmitir informações, esvaindo-se qualquer preocupação semelhantes às dos textos escritos para serem declamados: com o advento da máquina de imprensa e a facilidade de distribuição de livros, o homem protestante (e alemão), paradigma do processo de modernização da vida, volta-se ainda mais para si, mudando toda lógica de difusão da informação.

Nesse contexto, Nietzsche ainda identifica no pensamento alemão outra espécie de inversão, que nasce dessa indagação sobre a fé realizada por Lutero, com força para dar o tom de um avesso que se realiza na invenção de uma nova lógica, apropriada às novas práticas sociais que nascem com o protestantismo:

Lutero, esse outro grande pessimista, que, com toda a sua luterana audácia, indagou certa vez aos amigos: “se pudéssemos apreender pela razão como pode ser justo e misericordioso o Deus que mostra tanta ira e maldade, para que necessitaríamos da fé?”. Até hoje nada causou mais funda impressão na alma alemã, nada a “tentou” mais do que essa perigosíssima conclusão, que para todo verdadeiro romano é um pecado contra o espírito: *credo quia absurdum est* [creio porque é absurdo] – com ela, a lógica alemã surge pela primeira vez na história do dogma cristão; mas ainda hoje, um milênio depois, nós, alemães atuais, alemães tardios em todo sentido, aventamos um quê de verdade, de possibilidade de verdade, por trás do famoso princípio dialético-real com que Hegel, em seu tempo, ajudou o espírito alemão a conquistar a Europa – “a contradição move o mundo, todas as coisas contradizem a si mesmas” – somos, precisamente, até dentro da lógica, pessimistas (A, Prólogo, §3).

O problema com o qual iniciamos o item retorna sob outro ponto de vista: o pessimismo, como forma de ressentimento tipicamente alemão, que alimenta o sofrimento gerado pela identificação de certa contradição no mundo, encontra suas raízes na teologia, apresentando-se como a solução para o problema teológico proposto por Lutero: ele ressalta a necessidade do “*absurdum*” para justificar a existência da fé, uma contradição sustentável e coerente ao modo de vida alemão, permitindo-se permanecer no pensamento por satisfazer um impulso que se realiza como produto da consciência. Portanto, trata-se de mais uma inversão da cultura alemã como sintoma de integração ressentida ao tipo europeu, um avesso que ocorre em relação à lógica ancorada no princípio de identidade, tipicamente europeia, que deseja, pelo contrário, livrar-se de toda contradição.

Por fim, ainda sobre a questão da peculiaridade das formas lógicas no pensamento alemão, se avançarmos no tempo cronológico e retomarmos o problema da identidade nacional e a origem do “pessimismo” que sustenta a contradição na vida (e que alimenta o sofrimento), Nietzsche acentua como a história da filosofia alemã possui também um caráter invertido, como exposto em conceitos centrais de Leibniz, Kant e Hegel:

Foram os filósofos alemães realmente – alemães filosóficos? – Recordarei três casos. Primeiro, a incomparável percepção de *Leibniz*, com a qual ele teve razão não só perante Descartes, mas antes todos os que haviam filosofado até então – de que a consciência é tão-só um *accidens* [acidente] da representação, não seu atributo necessário e essencial; que, portanto, isso que denominamos consciência constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez um estado doentio) e *de modo algum ele próprio (selbst)*: – existe nesse pensamento, cuja profundidade até hoje não foi esgotada, algo de alemão? Existe razão para supor que um latino dificilmente chegaria a esta inversão da aparência (*Umdrehung des Augenscheins*)? – porque é uma inversão. Lembremo-nos, em segundo lugar, da enorme interrogação de *Kant*, por ele aplicada ao conceito de “causalidade” (...) ele começou a delimitar cautelosamente o âmbito no qual esse conceito faz sentido (*Sinn*) (ainda hoje não se terminou com essa demarcação). Em terceiro lugar, tomemos o espantoso golpe com que *Hegel* abalou todos os hábitos (*Gewohnheiten*) e vícios (*Verwöhnungen*) lógicos, ousando ensinar que os conceitos de espécie (*Artbegriffe*) desenvolvem-se (*entwickeln*) *um a partir do outro*: tese com a qual os espíritos europeus foram preparados para o último grande movimento científico, o darwinismo – pois sem Hegel não haveria Darwin. (...) nos três casos sentimos que algo em nós foi “descoberto”, adivinhado, e ficamos a um só tempo agradecidos e surpresos, cada uma dessas três teses é, para os alemães, uma grave parcela de autoconhecimento (*Selbsterkenntnis*), experiência (*Selbsterfahrung*) e compreensão de si (*Selbsterfassung*) (GC, §357, KSA 3).

Novamente a palavra-chave para compreensão do texto é “inversão”, tradução escolhida para “*Umdrehung*”. O termo, de difícil transposição para o português, remete a ideia de um giro, a um movimento de revolução com o fim de se situar no sentido oposto,

sugerindo um desvio. No parágrafo mencionado, Nietzsche retoma um conceito da filosofia de Leibniz tratado por ele no §354, do mesmo Livro V de *A gaia ciência* (já abordado no cap. 3): o conceito de percepção “inconsciente” (ainda que Leibniz, é evidente, não trate o inconsciente no sentido que o termo iria adquirir somente ao longo do século XIX) seria, aos olhos de Nietzsche, impensável por um filósofo de origem latina, tradição ancorada no domínio do “eu”, que une consciência e percepção de modo unívoco. Ao operar uma inversão, Leibniz diferencia percepção de apercepção, sendo esta a consciência efetiva, o que lhe dá abertura para que as mônadas tenham capacidade de infinidade de percepções, porém sem apercepção e sem reflexão: mudanças na própria alma, que as mônadas não notam, pelo fato de as impressões serem ou muito insignificantes e em número muito elevado. Trata-se de uma forma de pensamento diversa em relação à produção filosófica advinda da tradição da Europa romana, ancorada em um sujeito fundador de representações absolutamente consciente de si.

Nessa genealogia, Kant e Hegel também surgem como inversões que se conectam com a perspicácia da inversão lógica proposta por Leibniz: se o trabalho da crítica kantiana é localizar o “sentido” (*Sinn*) da causalidade, a ambivalência do termo remete também a um trabalho dispendioso de circunscrição do conceito de causalidade como aquilo que remete à “sensibilidade” (que também pode ser a tradução de “*Sinn*”), às representações sensíveis advindas dessa faculdade, e a própria consciência de si e o “eu penso” que a acompanha. Dessa forma, o pensamento de Kant, do seu ponto de vista lógico e, conseqüentemente, crítico, só foi possível porque respondia às conseqüências que o princípio da identidade dos indiscerníveis de Leibniz gerava às conclusões sobre o mundo sensível, ultrapassando os limites dados pela razão. Da mesma forma, a noção de “desenvolvimento” que nasce da lógica de Hegel também é tributária dessa “lógica invertida” que Nietzsche identifica na tradição alemã, uma vez que o espírito absoluto possui uma diferença absoluta de si em si mesmo, e que essa diferença interna pode ser identificada como posta pela “natureza” que atravessa o espírito, apontando para um movimento filosófico radical que relaciona finitude e infinitude a partir de uma relação de alteridade que pode e deve ser superada. É nessa derivação dos conceitos que a noção de espécie pode ser repensada e identificada a partir de um processo histórico, o que possibilita a Nietzsche, do ponto de vista genealógico e do fundo histórico que identifica ramificações que refletem relações de parentesco entre conceitos, que Nietzsche reconhece que Hegel pertence a mesma linhagem de pensamento que também construiu o pensamento de Darwin ao considerar a identidade lógica não como ponto estático, mas

como produto de uma consciência que possui uma história (ainda que Darwin, é evidente, não considere diretamente o pensamento de Hegel em sua tese). Trata-se, também, nessa relação, de uma integração da Alemanha à Europa, como espécie de incorporação da inversão proposta por Leibniz pouco mais de um século antes.

Como visto, no §370, o entusiasmo do jovem Nietzsche com a cultura alemã é criticado pelo Nietzsche de 1887 como algo ingênuo, incapaz de perceber, por exemplo, que a teatralidade de Wagner era sintoma da fisiologia do “otimismo” de um povo, dando o caráter “histriônico” do movimento que culminou na sua “*Mimomane*”<sup>142</sup> (GC §368). Nietzsche identifica duas linhagens pulsionais opostas em suas leituras sobre os alemães, sendo ambos reflexos de uma reação de sua integração ao tipo europeu: o otimista, esse nacionalista e algo que busca a pureza de uma origem de um povo, e o pessimista, identificado como o alemão que se identifica com o europeu. Wagner, em sua grandiosidade artística, pode ser lido por ambas as perspectivas.

E como Nietzsche se posiciona nesse cenário? Em oposição aos ressentidos românticos, Nietzsche almeja ser “clássico”. É nesse sentido que ele distingue, na mencionada citação do §370, de *A gaia ciência*, o pessimista romântico, ressentido, do pessimista dionisíaco, mais próximo do “luxo” europeu, pois também sofre de “abundância de vida”, “expressão da força abundante, prenhe de futuro” (*zukunftsschwangeren Kraft*). É, ainda, nesse sintoma que Nietzsche localiza seu próprio pensamento: “que ainda possa haver um pessimismo bastante diferente, clássico – tal intuição (*Ahnung*) e visão (*Vision*) pertence a mim, é inseparavelmente minha (...) A este pessimista do futuro – pois ele virá! Já o vejo vindo! – eu chamo de pessimismo *dionisíaco*” (GC, §370, KSA 3). A genealogia, portanto, se considerada como método do “pessimista dionisíaco”, não deixa de estar inserida como uma ramificação da história dos sintomas do tipo europeu. Ela, porém, é interpretada como reflexo de um excesso próximo ao do luxo e de sua “abundância de vida”, como expressão de uma força que já

---

<sup>142</sup> Nietzsche reproduz parte desse parágrafo em *Nietzsche Contra Wagner*, esclarecendo o problema fisiológico do artista Wagner, que, antes de um músico, é principalmente um ator: “Wagner era mesmo um músico? Em todo caso, ele era outra coisa: a saber, um *histrio* incomparável, o maior mímico, o gênio teatral mais surpreendente que os alemães tiveram, nosso encenador por excelência” (CW, §8). *Mimomane* pode ser comparado a palavras como *Egomane* ou *Pyromane*, com “mane” como um sufixo que forma substantivos compostos com o sentido de “pessoa que tem mania de”. Já “mimo” é derivado da palavra latina *mimus* (ator), portanto, Nietzsche conclui que Wagner é um maníaco por atuação e pelo teatro (algo que deve ser levado em consideração com o §356, de *A gaia ciência*, em que Nietzsche equipara o processo de sociabilidade ao trabalho do ator). O “histriônico” Wagner seria, então, o artista que não se satisfaz com os prazeres gerados apenas pela música, pois recorre ao drama teatral para complementar seus “excessos”: ele quer satisfazer o “povo” e representar os “excessos” otimistas que formam o “alemão”.

é capaz de dominar e suscitar a forma da multiplicidade de seus opostos, pois não se permite dispor sob o comando ilusório da crença em uma identidade.

### **Considerações finais**

No §109 do Livro III de *A gaia ciência*, Nietzsche expressa algumas de suas ideias sobre o conceito de ser vivo: “Sabemos aproximadamente o que é o orgânico; e o que há de indizivelmente derivado, tardio, raro, acidental, que percebemos somente na crosta da terra, deveríamos reinterpretá-lo como algo essencial, universal, eterno, como fazem os que chamam o universo de organismo? Isso me repugna.”. Aqueles que afirmam que o mundo e o universo devem ser compreendidos pelo modelo do ser vivo enganam-se, pois pressupõem, nessa interpretação, uma concepção essencialista, universal e eterna do vivo. O mundo também não deve ser tomado como “máquina”, pois essa analogia, típica da metafísica clássica, remete ao objeto técnico cujo sentido é dado por um construtor inteligente. A “formação do elemento orgânico (*die Bildung des Organischen*)” é uma “exceção entre as exceções”, cujo acontecimento acidental só foi possível pelo caráter caótico do universo. Não há qualquer razão para se pensar numa “ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria” no mundo, e tomar o organismo como modelo de um objeto ordenado pelo qual o mundo pode ser pensado é mais uma forma de “antropomorfismo”, e, estrategicamente, ao afirmar que o vivo é apenas uma variedade de morto, Nietzsche ainda se resguarda de afirmar que o mundo se reduz à “matéria” ou a um dogmatismo ingênuo: “Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo, Não há substâncias que duram eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas.”

Ressaltando a importância de que devemos *experimental* uma ideia de natureza sem um criador inteligente em sua origem, Nietzsche escolhe usar recorrente no parágrafo o verbo *sich hüten* (tomar cuidado) no imperativo, dando um conselho a seu leitor. Ressaltando o problema da origem do organismo como questão que, intrinsecamente, por levar a respostas que incluem a busca por certa finalidade, fundamenta-se necessariamente em saídas de ordem moral, ele prescreve cautela – esta, porém, como um cuidado interpretativo de um plano de fundo extramoral. No resumo de Christian Emden: “Da perspectiva de Nietzsche, a intencionalidade deveria ser considerada como secundária: a intenção, ou o desejo, de fazer algo e, portanto, da agência humana como um todo, é a manifestação de processos naturais que precedem essa intencionalidade. O erro da metafísica seria reunir a teleologia com a intencionalidade.” (2014, p. 80).

“Tomemos cuidado”, portanto, para que o investigador da vida não caia nas próprias armadilhas dadas pelos *signos* e, assim, pensar que a perspectiva humana determine todas as interpretações existentes, algo que pode aparecer, silenciosamente, na simples atividade de atribuição de sentido para os fenômenos que remetem às peculiaridades do objeto vivo.

Desse modo, Nietzsche parece responder a uma questão que havia feito a si cerca de dois anos antes da primeira publicação de *A gaia ciência*: “Como conceber a desumanização (*entmenschte*) do homem se ele é o animal desanimalizado (*entthierte*)?” (FP 1880: 2 [45], KSA 9). Como consequência desse desenraizamento do lugar privilegiado do homem, conclui-se que no mundo existem apenas *necessidades* (*Nothwendigkeiten*), ou seja, impulsos, “não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida, e apenas por esse ponto de vista o homem pode ser “*naturalizado* (*vernätürlichen*)” (CG, §109, KSA 3), ou seja, deve se tomar como um ser livre de interpretações que projetam no mundo julgamentos antropocêntricos, que o fazem crer na existência de apenas um significado para as coisas, dado pelo sentido unívoco do humano.

A presente tese reconstruiu alguns caminhos possível que levaram Nietzsche a criar hipóteses que respondem ao problema que ele se impôs diante da tarefa da “desumanização” do homem. Para tanto, evidenciamos sua sensibilidade frente a questões que as ciências naturais de seu tempo lhe impuseram, especialmente a Fisiologia, a Medicina Experimental e a Biologia, e às consequências filosóficas desse debate. Esse caminho nos surpreendeu com duas consequências mais gerais, que puderam enriquecer alguns dos temas filosóficos expostos na tese: ao longo desse percurso também foi possível tratar de seu conceito peculiar de indivíduo, determinado pela experiência da saúde e da doença, e o modo como esse indivíduo e sua variedade pulsional é integrado às construções e teias que, de forma imanente, também moldam as sociedades humanas. Em segundo lugar, o retorno necessário e contextualizado à filosofia de Schopenhauer também foi particularmente revelador sobre os cuidados que Nietzsche tinha em seus manejos interpretativos, um trabalho paciente e obstinado, que ensina como é possível praticar filosofia ao se *ler* um filósofo e dele saber extrair problemas e conceitos como efeito de *elaboração* de certa leitura. Assim, é preciso dizer que foram muitos os problemas e possibilidades de leitura que se abriram após o contato com um autor tão instigante, erudito e divertido, e nenhuma dessas perspectivas pretende se mostrar definitiva.

Finalizo, então, com um exemplo desse trabalho interpretativo de Nietzsche, que ilumina questão que nos parece relevante para entender os pressupostos de seu método de “desumanização” do homem. O Livro IV de *A gaia ciência* era, originalmente, o único que possuía um título, “Sanctus Januarius” (o Livro V, acrescentado na segunda edição, publicada somente em 1887, acabou também ganhando um título, “Nós, os sem medo”). Na avaliação de sua obra em *Ecce Homo*, Nietzsche nota que o Livro IV merece especial atenção: “Todo o livro é um presente do santo, e os versos introdutórios expressam minha gratidão pelo mês de janeiro mais maravilhoso que já passei” – ele fala, é provável, de uma de suas passagens, durante o inverno, em Gênova ou em Nice, na França. Januarius, janeiro, mudança e renovação; Nietzsche, na contramão do prestígio dado à eternidade para a filosofia, coloca-se no tempo do calendário. E é assim, por meio de um santo, que o autor que havia anunciado a “morte de Deus” na mesma obra propõe uma imagem intermediária, como uma despedida tanto de seus invernos felizes quanto de sua jovem vida adulta, consciente de que a partir dali, quando já contava com 37 anos, seus passos seriam outros.

O poema de Nietzsche que serve de epígrafe ao Livro IV é autobiográfico e descreve simbolicamente o processo que o levou a alcançar o conhecimento alegre que divulga no livro:

Ó tu, que com dardo de flama / Der du mit dem Flammenspeere  
Partes o gelo da minha alma, / Meiner Seele Eis zertheilt,  
Para que ela se lance fremente / Dass sie brausend nun zum Meere  
Ao mar de sua suprema esperança: / Ihrer höchsten Hoffnung eilt:  
Sempre mais clara e mais sã, / Heller stets und stets gesunder,  
Livre na lei mais amorosa – / Frei im liebevollsten Muss: —  
Assim ela exalta teus milagres, / Also preist sie deine Wunder,  
Belíssimo Janeiro! / Schönster Januarius!.

O sentido do poema é evidente; seu autor quer provar-se, quer um apoio que o afirme em sua eleição, e encontra essa sustentação na luz do fogo do sentido pelo qual conduz o dardo de Janeiro. A imagem do novo aparece no poema, adquirindo a dinâmica física do gelo rudemente cortado pela flecha em chamas, em uma previsão sem receio de sua própria condição de homem que agora afirma sua existência sob uma espécie de transe: “que nos tenham aqueles que não souberem aquecer-se e iluminar-se junto a nós” (GC, §293, KSA 3).

*San Gennaro*, padroeiro de Nápoles, é conhecido por ter um resquício de seu sangue guardado como relíquia. O ritual da igreja expõe o material para eventualmente se liquefazer junto ao público fiel, adquirindo a aparência de recém-derramado.



Certamente Nietzsche não tinha qualquer fé nos espetáculos promovidos pela igreja; seu olhar crítico para o cristianismo é bastante conhecido, mas justamente não é disso que se trata: ao se *explicar* algo, nos moldes da ciência tradicional, perde-se de vista a espécie de saber “alegre” que Nietzsche descobre e divulga no livro: “o pensar consciente, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento, e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer” (GC, §333, KSA 3). É esse sentido que tentamos mostrar, por pontos de vista diversos, como Nietzsche inverte o procedimento filosófico: não devemos partir das ideias “claras e distintas” para conhecer com segurança, como Descartes o fez, mas tomar a si mesmo, naquilo que há de mais certo e evidente, como o estranho, o confuso, o incerto, o estrangeiro, e a todo sentimento de medo que essa ideia envolve – é o caminho que ele propõe para que o conhecimento ocorra de forma vigorosa e, portanto, alegre. Isto significa que seu método prevê um mover-se dentro da consciência possível, de experiência a experiência, porém sem buscar uma regra geral, mas se contentar com o particular e partir em seguida para outro particular, em um eterno retornar, circular e infinito: mesmo seus livros expostos sobre a forma aforismática, em sua ausência de sistematicidade, convidam para essas tentativas – lembremo-nos de que, no §42 de *Além de bem e mal*, ao descrever o que denomina “filósofo do futuro”, Nietzsche joga com o duplo sentido da palavra *Versucher*: aquele que cria tentativas (*Versuch*), que ensaia, que testa suas hipóteses, mas também aquele que cria tentações (*Versuchung*), estando sempre prestes a romper com certo hábito moral estabelecido em seu tempo.

Em carta a Paul Rée, Nietzsche sugere ao amigo que “leia o *Sanctus Januarius* em seu contexto! Minha moral privada está lá reunida, como a soma de minhas condições de existência, que só prescrevem um dever se *eu assim quiser* (grifos do autor)” (Carta a Paul Rée de Agosto de 1882, KSB 6). A abertura para o novo é, portanto, símbolo do conhecimento produzido pela iluminação de um elemento que nasce, desta vez não mais do fogo do sacrificado Prometeu, mas da felicidade sentida após a batalha pelo florescimento do inconsciente. A interpretação dos signos e dos sintomas levam Nietzsche a um percurso próprio, sua “moral privada” – entendido como uma cura que nasce da educação não espiritual, mas sensorial. É claro, a noção de “gaia ciência” é um dos desdobramentos dessa descoberta, e torna-se interessante observar como às vezes o tempo de sua filosofia é, na verdade, a base dos anticorpos contra os golpes do tempo linear do calendário cristão. Janeiro surge, assim, não como parte do tempo cronológico,

mas símbolo de um espírito filósofo que não se cansa de buscar o novo em si mesmo, em uma nova relação com a perspectiva dada pela singularidade, um “novo infinito”.

A descoberta da sensualidade dos santos é a assunção também do abandono da espiritualidade cumprido pelo livro, que anuncia, enfim, um tornar-se um novo homem, um guerreiro, capaz de “inverter” o sentido do destino que lhe havia sido dado pela vida, para encontrar um sentido alternativo para os signos: como Nietzsche explica no último parágrafo do prólogo da *Genealogia*, a terceira dissertação, em seu conjunto, pode ser considerada um exemplo de interpretação do texto que lhe serve de epígrafe, extraído de *Assim falava Zaratustra*: “Descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer sabedoria: ela é uma mulher, ela ama somente um guerreiro (*Unbekümmert, spöttisch, gewalthätig – so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib, sie liebt immer nur einen Kriegsmann*)”. Nota-se que a oração se apresenta em ordem invertida, iniciando-se com uma multiplicidade de atributos, “descuidados, zombeteiros, violentos”, que, por fim, alcança um centro, o “guerreiro”, único tipo amado pela “mulher”, a “sabedoria” – o que remete ao prólogo de *Além de bem e mal* e a sugestão metafórica que o inicia: “*Supondo que a verdade seja uma mulher –*”. Essa “mulher”, porém, é específica, pois surge como uma ideia de verdade que “não se deixou conquistar”; ela nunca repousa, é refratária à conceitualização e suas definições. A “mulher” a que Nietzsche se refere, portanto, possui uma história, e essa é a sua “verdade”, que sustenta a instabilidade da experiência. Coerentemente ao núcleo da filosofia de Nietzsche, o “guerreiro”, que sintetiza a multiplicidade das qualidades apresentadas, é símbolo dos impulsos criados pelo valor da afirmação da experiência, o único tipo amado pela “sabedoria” da “mulher”, que dispensa qualquer recurso à idealidade na vida.

Ao reconstruir alguns dos percursos de Nietzsche que o levaram a essa conclusão, expondo as variações de sua crítica aos princípios teleológicos da conservação de si e da conservação da espécie que desembocam, por fim, na ideia síntese do “guerreiro”, a de que a consciência deve ser algo “estranho” e “alheio” não apenas para interpretação da vida e seus efeitos no método genealógico, mas para o estudo da filosofia e de sua história, esta tese pretendeu oferecer uma pequena contribuição para o dispendioso trabalho de interpretação dessa epígrafe.

## Bibliografia Primária

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (15 vols.). G. Colli und M. Montinari (Org.). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (08 vols.). G. Colli und M. Montinari (Org.). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.

\_\_\_\_\_. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. G. Colli und M. Montinari (Org.). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1963.

\_\_\_\_\_. *Œuvres philosophiques complètes: Aurore: pensées sur les préjugés moraux. Fragments posthumes (1880- 1881)*. Tradução de Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1970.

\_\_\_\_\_. *Œuvres philosophiques complètes: Le Gai savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*. Tradução de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1967.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. In: *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

## Bibliografia secundária

ABEL, G. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Auflage. Berlin, New York. Walter de Gruyter, 1998.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'- Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr”. *Nietzsche Studien*, 10/11, 1981, p. 348-368.

\_\_\_\_\_.; HEIT, H.; BRUSOTTI, M. (orgs.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen Und Aktualität: Nietzsche-Forschung 59*. Berlin / New York. Walter de Gruyter, 2012.

ANDRESKI, S. “Introduction”, in: Herbert Spencer, *Principles of Sociology*. Londres: Macmillan, 1969.

ANSELL-PEARSON, K. “Beyond compassion: on Nietzsche’s moral therapy in *Dawn*”, in: *Continental Philosophy Review* volume 44, 2011, p. 179–204.

ARANTES, P. E. *O ressentimento da dialética. Dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BERNARD, C. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Libraires de l'académie impériale de médecine, 1865.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris: Baillière, 1878.

BERRY, C. J. *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

BICHAT, X. *Anatomie générale apliquée à la physiologie et à la médecine*. Paris, 1801.  
\_\_\_\_\_. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris, 1800.

BLONDEL, E. “Nietzsche: la vie et la métaphore”, in: *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, 161, 1971, p. 315-346.

BRANDÃO, E. *A Concepção de Matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2009.

BROBJER. T. H. *Nietzsche and the English: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*. N.Y.: Humanity Books, 2008.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche’s Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview”. In: *Nietzsche and Science*. Hampshire: Ashgate, 2004.

BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin/ New York. Walter de Gruyter, 1997.

\_\_\_\_\_. “Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‘Aktiv’ und ‘Reaktive’ in Nietzsches Genealogie der Moral.”, in: *Nietzsche-Studien*, 30, Berlin: Walter de Gruyter, p. 107-132, 2001.

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

CAMPIONI, G. ‘Gaya Scienza’ und ‘Gai Saber’; in: *Nietzsches Philosophie*, 13, *Lecture della Gaia scienza*. [Nietzsche-anasaggi 14]. Pisa, 2010.

\_\_\_\_\_. (Org.) *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Theresa Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_. *La Santé: concept vulgaire & question philosophique*. Toulouse: Sables, 1990.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: ed. Cosac Naify, 2004.

COLEMAN, W. *Biology in the Nineteenth Century: Problems of Form, Function and Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D’Água, 2000.

CONSTÂNCIO, J; SOUSA, L. “On Consciousness. Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, in: *Nietzsche Studien* 40, 2011, p. 1-42.

\_\_\_\_\_. “On Nietzsche’s Conception of Philosophy in Beyond Good and Evil: Reassessing Schopenhauer’s Relevance”, in: M.E. Born and A. Pichler (org.), *Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in “Jenseits von Gut und Böse”*, Berlin/ Boston: De Gruyter, 2013, p. 145-164.

CORBANEZI, E. *Nietzsche e o problema da relação entre ciência e filosofia*. 340 f. Tese (Doutorado em Ciências) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

D’ALEMBERT & DIDEROT. *Enciclopédia*, vols. II e III. Tradução de Maria das Graças de Souza e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp, 2015.

DARWIN, C. *A origem das espécies por meio das seleções naturais, ou A preservação das raças favorecidas na luta pela vida*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

DECHER, F. *Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*. Amsterdam: Rodopi, 1984.

\_\_\_\_\_. “Nietzsches Metaphysik in der ‘Geburt der Tragödie’ im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers”, in: *Nietzsche- Studien* 14, 1985, p. 110-125.

DIHLE, A. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Los Angeles: University of California Press, 1982.

DIXON, T. *From passions to emotions. The creation of a secular psychological category*. New York: Cambridge University Press, 2003.

DUTRA, L. H. de A. “Claude Bernard e a Psicologia Experimental”, in: *Manuscrito* (CLE, Unicamp), vol. XXVI (1), 2003, p. 71-111.

ELIAS, N. *Os alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Tradução de A. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

EMDEN, C. *Nietzsche’s Naturalism - Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

FAUSTINO, M. *Nietzsche e a grande saúde. Para uma terapia da terapia*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. 2014.

\_\_\_\_\_. “Grande saúde e filosofia do futuro. Algumas notas sobre o parágrafo 382 da *Gaia Ciência*”. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 1, p. 08-30, jan./jun. 2016.

FORNARI, M. C. “Die Spur Spencers in Nietzsches ‘moralischem Bergwerke’”, in: *Nietzsche-Studien*, vol. 34, no. 1, 2005, p. 310-328.

\_\_\_\_\_. “Além do homem e evolução”, in: *Nietzsche no século XXI. Homenagem ao Grupo de Estudos Nietzsche*. (org.) Eduardo Nasser e Luís Rubira. São Paulo: Ed. Unifesp, 2017, p. 125-148.

FORSTER, M. *Claude Bernard*. New York: Longmans, Green & Co, 1898.

\_\_\_\_\_. *Lehrbuch der Physiologie*. Heidelberg: C. Winter's Universitätsbuchhandlung, 1880.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *La naissance de la clinique*. Paris: Presse Universitaires de France, 1963.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits I*. Paris: Ed. Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004.

FRANÇOIS, A. “Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia”, in: *Voluntas, Revista Internacional de Filosofia*. Tradução de Ana Carolina Soliva Soria. 2(2), 31–43, 2011.

FREEMAN, D. “The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer [and Comments and Replies]”, in: *The University of Chicago Press*, vol. 15, n. 3, 1974, p. 211-237.

FREZATTI JR., W. A. *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX*. São Paulo: Humanitas, 2019.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GERHARDT, V. *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ed. Reclam, 1988.

GIACOIA JÚNIOR, O. “A autossupressão como catástrofe da consciência moral”, in: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun.. 2010.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

GOLDSCHMIDT, V. “Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Le problème des causes finales”, in: *Écrits*. Paris, Vrin, 1984, Vol. II.

GUERVÓS, L. E. de S., “Physiology and Language in Friedrich Nietzsche: “The Guiding Thread of the Body”, in: *As the Spider Spins Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language* Berlin/Boston: De Gruyter, 2015, pp. 63-88.

GUILLO, D. *Les figures de l’organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au XIXe siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 2003.

HEIT, H. “Der Mensch als ‘Gesellschaftsbau’ – Nietzsches physio-politische Anthropologie der Freiheit”, *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*. Vol. 7/1, 2017.

\_\_\_\_\_; HELLER, L. (Orgs.). *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2014.

HOBBSAWM, E. J. *Language, culture, and national identity*. Social research, 1996, Vol.63(4), p.1065-1080.

HOFMANN, J. N. *Wahrheit, Perspektive, Interpretation: Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin, Boston: De Gruyter, 1994.

- HORKHEIMER, M. “O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião”. Tradução de Flamarion Ramos, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, nº 12, 2008, p. 115- 128.
- HUNEMAN, P. *Bichat. La vie et la mort*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- IOAN, R. “Philosophical Physiology: Schopenhauer and Nietzsche”, in: *Nietzsche, German Idealism and its Critics*, Berlin/Boston: de Gruyter, 2015, p. 208-223.
- JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- JANZ, P. C. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JANET, P. “Schopenhauer e a fisiologia francesa (Cabanis e Bichat)”, in: *Revista Voluntas*. Tradução de Caio Souto e Iasmin Martins, Santa Maria, v.12, n.1, p. 01-31, 2021.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Vintage Books, 1968.
- KAULBACH, F. “Nietzsches Interpretation der Natur”, in: *Nietzsche-Studien*, 10/11, 1981/82, pp. 442-481.
- KOBLER, M. *Empirische Ethik und christliche Moral: zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.
- LAUNAY, M. *Nietzsche et la race*. Paris: Seuil, 2020.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz Baraúna. Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
- LEMM, V. *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Fordham Univ. Press, 2009.
- LENOIR, T. “The Göttingen School and the development of transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era”, in: *Studies in History of Biology*. Baltimore e Londres: John Hopkins University Press, 1981, p. 111-205



- LOCKE, J. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo. Martins Fontes, 2012.
- LOUKIDELIS, N. *Es denkt: Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus "Jenseits von Gut und Böse"*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013.
- NETO E SILVA, L. F. *O método de Condillac como técnica simbólica*. 344 f. Tese (Doutorado em Ciências) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.
- MITTASCH, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952.
- MITTELMAN, W. "The relation between Nietzsche's theory of will to power and his earlier conception of power", in: *Nietzsche-Studien* 9, p. 122-141, 1980.
- MALTER, R. *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie Und Metaphysik Des Willens: 2 (Quaestiones)*. Stuttgart: frommann-holzboog, 1991.
- MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso/Unijuí, 2003.
- MARTON, S. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Desfigurações e desvios", in: *Nietzsche na Alemanha. Coleção sendas e veredas. Série recepção*. São Paulo: Discurso/Unijuí, 2005, p. 13-51.
- MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Unicamp, 1995.
- MOORE, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge University Press, 2002a.
- \_\_\_\_\_. "Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution", in: *The Journal of Nietzsche Studies*, 23(1), 2002b, p. 1-20.
- MÜLLER-LAUTER, W. "Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche". *Nietzsche-Studien* 7, 1978. p. 189-223.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.
- NANCY, J-L. "La these de Nietzsche sur la Téléologie", in: Nietzsche, *La téléologie à partir de Kant*. Paris: Associação Culturelle Eterotopia France, 2017.
- OFFER, J. *Herbert Spencer and social theory*. New York: Palgrave-Macmillan, 2010.
- OSPOVAT, D. *The Development of Darwin's Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PASCHOAL, E. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2015.

- PIMENTA, P. P. *A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da ilustração*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Apresentação: O grande livro de Charles Darwin”. In: C. Darwin. *A origem das espécies*. São Paulo: Ubu Editora, 2018b, p. 9-36.
- \_\_\_\_\_. *Darwin e a seleção natural: uma história filosófica*. São Paulo: Edições 70, Discurso Editorial, 2019.
- RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2004.
- RUPSCHUS, A. *Nietzsches Problem mit den Deutschen*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2013.
- RUSSELL, E. S. *Form and Function: a Contribution to the History of Animal Morphology*. Chicago: University of Chicago Press, 1916.
- SALAGUARDA, J. “Leib bin ich ganz und gar. – Zum ‘dritten Weg’ bei Schopenhauer und Nietzsche”. In: *Nietzscheforschung*, Band 1. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsches kritik der transzendentalphilosophie”. In: *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt: Verlag Josef Knecht, 1985, p. 27-61.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer”. In: Abel, G. & Salaguarda, J. (Org.) *Krisis der Metaphysik*. Berlin, New York: de Gruyter, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche und Lange”, in: *Nietzsche-Studien*, Berlin, Walter de Gruyter, n.7, p. 230-260, 1978.
- SCHACHT, R. “Das Leben lebenswert machen: Nietzsche über die Kunst in *Die Geburt der Tragödie*”. *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer - Schelling – Nietzsche*. Berlin, New York: De Gruyter, 2011, p. 497-530.
- SCHLIMGEN, E. *Nietzsches Theorie des Bewußtsein*. Berlin/New York, 1999.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a ética*. (Capítulos 8 a 15 de *Parerga und Paralipomena. Tomo II*). Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão, Porto Alegre: L&PM, 2018.

- \_\_\_\_\_. *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Tradução de D. Cartwright e E. Erdmann. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SCHANK, G. “Rasse” und “Züchtung” bei Nietzsche. Berlin, New York: De Gruyter, 2000.
- SCHUBERT, A. “Die Genesung des Zarathustra - eine Epikrise”, in: *Nietzscherforschung*, Volume 11, Issue JG, 2004, p. 265–278.
- SIMON, J. “Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff”, in: *Zur Aktualität Nietzsches, Zweiter Band*. Würzburg: Ed. Koenigshausen & Neumann, 1984, p. 17-33.
- SMALL, R. “Introduction”, in: *Paul Rée, Basic Writings*. Tradução de Robin Small. Champaign: University of Illinois Press, 2003.
- SOMBART, W. *Lujo y Capitalismo*. Tradução de García Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 1958.
- SOMMER, A. U. *Kommentar zu Nietzsches “Jenseits von Gut und Böse”*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Kommentar zu Nietzsches “Zur Genealogie Der Moral”* Berlin, Boston: De Gruyter, 2019.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche”, in: *Skepticism. From Antiquity to the present*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888”, in: *Nietzscherforschung*, v. 17, 2009, p. 31-44.
- \_\_\_\_\_. “Nihilism and Skepticism in Nietzsche”, in: *A Companion to Nietzsche*. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- SPENCER, H. *The Principles of Ethics*. Carmel: Liberty Fund, 1978.
- \_\_\_\_\_. *First Principles*. London: Williams and Norgate, 1867. <https://oll.libertyfund.org/titles/1390>. Acessado em 28/07/2023.
- STIEGLER, B., *Nietzsche e la biologie*. Paris: PUF, 2002.
- STEGMAIER, W. *Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation Des V. Buchs Der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin, New York: De Gruyter, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution”, in: *Nietzsche Studien*, n. 16, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal. Nietzsches ‘Theorie’ der Kultur Europas (III, §11-22)”, in: O. Höffe (org.), *Zur Genealogie der Moral, Klassiker Auslegen*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 149-162.

VEYNE, P. *Pão e circo*. Tradução de Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

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

\_\_\_\_\_. “La Culture comme Problème. La Redetermination Nietzscheenne du Questionnement Philosophique”, in: *Nietzsche-Studien*, 37, 2008, p. 1-50.

YOUNG, R. “Malthus and the Evolutionists: The Common Context of Biological and Social Theory”, in: *Past & Present*, Volume 43, Issue 1, 1969, p. 109-145.