

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

Salomão dos Santos Santana

**CLÍNICA E MORAL EM NIETZSCHE: PSICOLOGIA MORAL COMO
EXPERIÊNCIA DE SI**

SÃO CRISTÓVÃO/SE
2014

Salomão dos Santos Santana

**CLÍNICA E MORAL EM NIETZSCHE: PSICOLOGIA MORAL COMO
EXPERIÊNCIA DE SI**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção título de Mestre em Filosofia, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia, do Centro de Educação e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Sergipe.

Orientador: Prof. Dr. Romero Junior Venâncio
Silva

SÃO CRISTÓVÃO/SE
2014

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

S232c Santana, Salomão dos Santos

Clínica e moral em Nietzsche: psicologia moral
como experiência de si / Salomão dos Santos Santana;
orientador Romero Junior Venâncio Silva. – São
Cristóvão, 2014.

108 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Federal de Sergipe, 2014.

1. Filosofia. 2. Saúde. 3. Psicologia e filosofia I.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. II. Silva,
Romero Junior Venâncio, orient. II. Título

CDU 1(430)

FOLHA DE APROVAÇÃO

Salomão dos Santos Santana

Clínica e Moral em Nietzsche: Psicologia Moral como Experiência de Si

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia, do Centro de Educação e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Sergipe para a obtenção título de Mestre.

Área de concentração: Filosofia

Aprovada em: / /2014

Banca Examinadora

Prof. Dr. Romero Júnior Venâncio Silva

Instituição: Universidade Federal de Sergipe

Assinatura

Prof. Dr. André Luis Mota Itaparica

Instituição: Universidade do Recôncavo da Bahia

Assinatura

Prof. Dr. Kléber Jean Matos

Instituição: Universidade Federal de Sergipe

Assinatura

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Prof. Dr. Romero Junior Venâncio Silva, pelo constante apoio e amizade, assim como pela liberdade e pela confiança constantes, a partir das quais foi possível encontrar o caminho e a perspectiva para elaboração deste trabalho de pesquisa.

Ao professor André Luis Mota Itaparica, pela contribuição na minha qualificação e pela prontidão quando solicitada ajuda.

Ao professor e amigo Kléber Jean Matos pela confiança e, sobretudo, pela valiosa contribuição na qualificação.

Aos meus amigos, Wanderlin e Weider, que sempre estiveram presentes nas horas em que este mestrado se mostrava pesado e cansativo, proporcionando horas de divertimento e desabafo.

Ao amigo, Luiz Eduardo Dutra, pela amizade e sinceridade, pela escuta sempre atenta, pelo apoio e incentivo, qualidades de uma amizade sincera.

A minha mãe, obrigado pela fé, preocupação e carinho, todo sentimento de mãe verdadeira e presente em minha vida.

Por fim, um agradecimento especial ao filósofo Nietzsche, pois sua filosofia tem sido uma verdadeira terapia para mim.

RESUMO

Esta dissertação tem a tarefa de evidenciar o papel da experiência de vida de Nietzsche diante de sua produção filosófica e psicológica. Dando importância como o filósofo se autoentendeu, em seu livro *Ecce Homo*, nos *Fragmentos póstumos* e em sua correspondência, e interessando-se por sua “Clínica Moral”, enquanto fundamento da crítica à moral, a presente pesquisa tem por objetivo demonstrar o que a Filosofia de Nietzsche deve ao seu encontro com a sua vivência e, sobretudo, a doença. Procurou-se mostrar que o filósofo, ao atribuir sua “psicologia moral” à sua doença, relacionando, assim, como nenhum outro filósofo, vida e obra, explicita que a enfermidade é o nexo entre uma e outra, podendo-se, dessa forma, desdobrar o tema em saúde e doença de Nietzsche para saúde e doença em Nietzsche e, mais, a psicologia em Nietzsche para psicologia de Nietzsche. Evidencia-se, assim, que o primeiro impulso e inspiração para o filosofar nietzschiano surgiu da necessidade de cuidar da própria saúde, transformando toda a sua obra em prontuário médico, uma terapia que ele próprio usou. Entendendo a clínica, espaço onde se procura a cura, como técnica de restaurar o equilíbrio do corpo e considerando o corpo como a essência da natureza (*physis*) existente, pode-se tomar a filosofia de Nietzsche como o engendramento de uma nova terapia: técnica de manutenção da grande saúde, a partir de uma nova proposta moral; a moral da superação de si.

Palavras-chave: Filosofia, Saúde, Doença, Moral, Clínica, Psicologia.

ABSTRACT

This dissertation has the task of highlighting the role of Nietzsche's life experience in view of his philosophical and psychological production. Giving importance on how the philosopher understood himself, in his book *Ecce Homo*, in the *Fragmentos Póstumos* and in his correspondence, and taking an interest in his "Clínica Moral" as a foundation for moral criticism, the present research aims at to demonstrate what Nietzsche's philosophy owes to the meeting of his life's experience and, especially, the disease. One sought to show that the philosopher, by imputing his "moral psychology" to his illness, relating as well, like no other philosopher life and work, states that the illness is the nexus between one and another, being thus able to unfold the theme of Nietzsche's health and disease to health and disease in Nietzsche and, more, psychology in Nietzsche to Nietzsche's psychology. It is evident, therefore, that the first impulse and inspiration for Nietzsche's philosophy arose from the need to take care of his own health, transforming all his work in medical records, a therapy that he himself used. Understanding the clinic as a space where one seeks healing, as a technique for restoring balance to the body and considering the body as the essence of nature (*physis*) that exists, one can take the philosophy of Nietzsche as engendering a new therapy: technique for the maintenance of the great health, departing from a new moral proposal, the moral of overcoming oneself.

Keywords: Philosophy, Health, Illness, Moral, Clinic, Psychology.

NOTA SOBRE OS CRITÉRIOS DE CITAÇÃO

Para as citações das obras de Nietzsche, adotou-se a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras completas do filósofo. Os textos de Nietzsche serão citados a partir das traduções de Paulo Cesar de Souza, pelas siglas dos títulos seguidas de um algarismo arábico, que indicará o aforismo:

- NT - Nascimento da Tragédia. 1872.
- CoExt - Considerações Extemporâneas. 1873-6.
- HH - Humano demasiado Humano. Vol. I. 1878.
- AS - O Andarilho e sua Sombra. 1879.
- OS - Miscelâneas de opiniões e sentenças. (Humano, demasiado humano. Vol. II.) 1879.
- A - Aurora. 1881.
- GC - A Gaia Ciência. 1882.
- ZA - Assim Falava Zaratustra. 1883-5.
- BM - Para Além do Bem e do Mal. 1886.
- GM - Para Genealogia da Moral. 1887.
- CI - O Crepúsculo dos Ídolos. 1888.
- CW - O Caso Wagner. 1888.
- AC - O Anticristo. 1888.
- EH - Ecce Homo. 1888.

No caso de *Assim Falava Zaratustra*, um algarismo romano indicará a parte do livro seguido do título do discurso. Depois, outro algarismo romano indicará a parte do discurso (quando repartido) e o arábico que a ele seguir remeterá ao parágrafo.

No caso de *Para a Genealogia da Moral*, o algarismo romano indicará a parte do livro e o arábico indicará o aforismo.

No caso de *O Crepúsculo dos Ídolos*, o algarismo romano indicará a parte da obra e o arábico indicará o aforismo.

No caso de *Ecce Homo*, o algarismo romano indicará a parte do livro e o arábico indicará o aforismo. Os capítulos em que Nietzsche passa em revista suas obras serão citados pelas abreviaturas e o arábico que a elas se seguir remeterá ao parágrafo.

No caso dos Fragmentos Póstumos (1878-88), o algarismo romano indicará o volume e os arábicos sua numeração.

No caso das obras de Schopenhauer *O Mundo Como Vontade e Representação*, usamos a sigla MVR, e a sigla SVN para a obra *Sobre a Vontade na Natureza*.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. CAPÍTULO 1 - REFERÊNCIAS DA GÊNESE DO PSICÓLOGO.....	21
2.1 A VIDA COMO INSPIRAÇÃO: ALGUNS ASPECTOS BIOGRÁFICOS.	21
2.1.1 A dor e o sofrimento.....	21
2.1.2 O fundamento: a experiência de si	24
2.2 A EXPERIMENTAÇÃO NA PSICOLOGIA	27
2.2.1 A Psicologia e a Fisiologia.	29
2.2.2 A Psicologia para Nietzsche e a Psicologia em Nietzsche.	31
2.3 A METAFÍSICA DA VONTADE	34
2.3.1 O corpo na Metafísica de Schopenhauer.	36
2.4 A PSICOLOGIA DE NIETZSCHE	39
3. CAPÍTULO 2 - A VONTADE DE PODER: NÚCLEO FISIOPSICOLÓGICO DAS INTERPRETAÇÕES	41
3.1 ACONTECIMENTOS DE CORPO: O CORPO COMO UMA RELAÇÃO DE FORÇAS.....	41
3.2 A METÁFORA NIETZSCHIANA: A FILOLOGIA COMO INSTRUMENTO DE INTEPRETAÇÃO PSICOLÓGICA.	47
3.3 O MUNDO INTERIOR COMO NÚCLEO FISIOPSICOLÓGICO.....	49
3.4 O INDIVÍDUO COMO MULTIPLICIDADE DE FORÇAS	52
3.5 PSIOLOGIA MORAL: A MORAL COMO SINTOMA DE DOENÇA.....	60
3.6 A DOENÇA COMO VIA DE ACESSO À GRANDE SAÚDE	67
4. CAPÍTULO 3 - A CLÍNICA MORAL NIETZSCHIANA	74

4.1 A ESCRITA COMO EXPERIÊNCIA DE SI	74
4.2 A AURORA DE UMA NOVA EXPERIÊNCIA MORAL	80
4.3 PRÁTICA CLÍNICA: A MORAL COMO SUPERAÇÃO DE SI.....	84
 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	 94
 REFERÊNCIAS	 104

1. INTRODUÇÃO

Nietzsche é um filósofo cujas obras deram margem a vários tipos de interpretação. Muitas dessas interpretações foram “objeto de apropriações políticas, literárias, artísticas e mesmo filosóficas” (MARTON, 2010, p. 17). Em vida, Nietzsche teve poucos leitores com os quais pudesse dialogar ou mesmo que pudessem servir de adversário diante de suas reflexões, como se exige de toda atividade filosófica. Por não ter adversários, o filósofo afirma que seus escritos teriam nascido póstumos. Sem ter com quem dialogar, Nietzsche lança mão de uma diversidade de estilos, adotando estilo aforismático, metafórico, poético e excessivamente sedutor. Em virtude dessa pluralidade estilística, a filosofia de Nietzsche serve de abrigo para interpretações diversas e contestadas. Karl Lowith, com efeito, recomenda compreender o autor como ele mesmo se compreendeu:

Nietzsche é o tipo de pensador que sempre tentou ele próprio, fazer o balanço de seu pensamento. Em *Ecce Homo* visão retrospectiva de sua obra, constata, surpreso que escreveu coisas, mas ignorava sua própria unidade e era inconsciente de sua coerência, que só lhe aparecia no fim. A questão é saber se não se deve, ao menos no caso de Nietzsche, dar crédito a essa interpretação do pensador por ele mesmo, mais que à dos exegetas ulteriores que pretendem compreendê-lo melhor do que ele próprio se compreendeu (LOWITH, 1989, p. 159).

Tomando como fio condutor a interpretação que Nietzsche faz de sua filosofia, são várias as passagens de suas obras em que o filósofo insiste em denominar-se psicólogo e chega a encarar essa ciência como a mais importante de todas: “Rainha das ciências (...) a psicologia é o caminho para os problemas fundamentais” (BM§23, p. 30). E, noutro lugar, discrimina os problemas fundamentais da psicologia: “um psicólogo conhece poucas questões tão atraentes quanto a relação entre saúde e filosofia, e para o caso em que ele próprio ficar doente, ele traz toda sua curiosidade científica consigo para sua doença” (GC. Pról. 2, p. 10). É o que Nietzsche afirma ter feito:

De fato, assim me parece agora aquele longo tempo de doença: descobrir a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não teriam sabido saborear – fiz de minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia... pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que deixei de ser um pessimista: o instinto de autorrestabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo...(EH §2 p. 25).

A questão da saúde não é ocasional ou marginal no projeto filosófico e psicológico, na medida em que Nietzsche apresenta sua filosofia como uma “doutrina da saúde” (HH. Passim). O termo psicologia nomeia mesmo alguns de seus livros: o subtítulo do livro *Nietzsche contra Wagner* é “Dossiê de um psicólogo”, e a primeira versão do título de *Crepúsculo dos Ídolos* era “Ociosidade de um Psicólogo”. Na autobiografia, Nietzsche afirma que a Terceira Extemporânea é “um acre fragmento de psicologia do erudito” (EH§3, p.71); que *Para a Genealogia da Moral* contém “três decisivos trabalhos de um psicólogo”: uma “Psicologia do cristianismo”, uma “Psicologia da consciência”, uma “Psicologia do sacerdote” (EH, p.97-98); que em *O Crepúsculo dos Ídolos* expressou o “conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia” (EH§3, p.63); que Zaratustra é o “primeiro psicólogo dos bons” (EH§5, p.113). No prefácio de *Humano demasiado Humano*, o filósofo pergunta-se “onde há hoje psicólogos?” e responde: “na França, com certeza; talvez na Rússia; seguramente não na Alemanha” (HH, Prol,§8, p.14). Esse juízo é reafirmado em *Ecce Homo*:

Não vejo absolutamente em que século da história se poderia por lado a lado psicólogos tão inquiridores e ao mesmo tempo tão delicados, como na Paris de hoje: menciono como amostra – pois seu numero não é pequeno – os senhores Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaitre, ou para destacar um da raça forte, (...) Guy de Maupassant (...) Stendhal, um dos mais belos casos de minha vida (...) é absolutamente inestimável, com seu antecipador olho de psicólogo, com sua garra para o real que lembra a proximidade do grande realista (EH§3,p.41).

Os psicólogos nomeados são todos escritores ou críticos literários. Aliás, entre os filósofos, Nietzsche vangloria-se de ser o primeiro: “... quem entre os filósofos, foi antes de mim psicólogo, e não o seu oposto, “superior embusteiro”, o idealista? Antes de mim não havia absolutamente psicologia” (EH§6, p. 114). Nietzsche opõe sua psicologia à filosofia idealista alemã de Leibniz a Schopenhauer e os responsabiliza pela inexistência desse gênero de reflexão em seu país:

Os alemães acham-se inscritos na história do conhecimento apenas com nomes ambíguos, jamais produziram senão falsários “inconscientes” (- Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher merecem o mesmo termo tanto quanto Leibniz e Kant; não passam todos de “fabricantes de véus”-): jamais terão a honra de ver associados ao espírito alemão o primeiro espírito reto da história do espírito, o espírito no qual a verdade leva a julgamento a falsificação de quatro milênios. O “espírito alemão” é o meu ar ruim: respiro com dificuldade na vizinhança dessa impureza inpsychologicis tornada instinto, que cada palavra e cada gesto de um

alemão revelam. Eles nunca passaram por um século dezessete de duro exame de si mesmo como os franceses – um La Rochefoucauld, um Descartes são cem vezes superiores em retidão aos primeiros alemães –, até hoje jamais tiveram um psicólogo. Mas a psicologia é mais que a medida do asseio ou desasseio de uma raça... (EH§3p.105).

Se Nietzsche constata que na Alemanha nunca houve psicólogos foi porque toda a sua filosofia esteve desencaminhada pela moral: “A circe da humanidade, a moral, falseou de ponta a ponta – moralizou – todos os psychologica [as questões psicológicas] (sic!) ”(EH§5, p.58). Por essas razões, torna-se importante investigar o que Nietzsche entende por psicologia, qual o projeto psicológico desse filósofo que insiste em ser reconhecido como primeiro psicólogo e por que a questão da experiência do filósofo com sua doença assume nesse empreendimento uma posição central¹. A presente dissertação tem como tarefa analisar o projeto clínico e moral na psicologia de Nietzsche, a partir de sua filosofia e vivência com a doença.

O fio condutor de nossa investigação serão os conceitos de saúde e doença, sofrimento e dor presentes em suas obras e biografia, sobretudo na obra *Aurora* e, apoiando-nos na reflexão que o filósofo faz de sua própria vida, adotaremos a autointerpretação presente em *Ecce Homo* e em sua correspondência. Pretendemos demonstrar, assim, o projeto psicológico de Nietzsche. Este objetivo torna-se fundamental para a compreensão de nosso tema principal: Clínica e Moral.

Em seu último livro, *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault descreve três sentidos para o termo *Therapeúein* em grego. O primeiro sentido é o de “realizar um ato médico cuja destinação é curar”, portanto está associado a práticas que visam a cura. O segundo sentido é aquele vinculado ao escravo, “é a atividade do servidor que obedece às ordens e que serve seus mestres”. Nesse sentido, o conceito está vinculado ao ato de servir. Por último, o conceito *Therapeúein* é prestar ou realizar um culto. Portanto, *Therapeúein* significa “ao mesmo tempo: cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 120).

No livro *De vita contemplativa*, Fílon de Alexandria distingue o resultado que se busca pelas práticas filosóficas e aquele alcançado pelo exercício da medicina. Para o primeiro, se utiliza o termo *Therapeutiké*; para o segundo, *Iatriké* (ibidem, p. 121).

¹ A palavra psicologia aparece na obra de nosso filósofo em sentido diverso, tentaremos demonstrar que essa polissemia do conceito psicologia assume em Nietzsche um caráter crítico e terapêutico.

Esse primeiro modo de terapia se ocupava menos com o corpo como objeto, mas, sobretudo, com aquilo que anima o corpo: a alma. Na Grécia antiga, portanto, *Therapeia*, “terapia”, significa antes de tudo “velar pelo ser”, opondo-se a *Iatriké*, “medicina”, que significa “cuidar do próprio corpo”, é o “cuidado de si”. Assim, o papel do terapeuta é o de observar, a partir do que ocorre em nossa mente, as tensões, barreiras, que impedem a manifestação da saúde no corpo, e tentar “desatar” os nós da “alma”, os entraves à vida e à inteligência criadora no corpo, a partir de suas vivências mais íntimas, pois estas vivências é que animam o homem e impulsionam a vida. Para curar alguém, é preciso fazê-lo falar e observar o que impede essa palavra se manifestar no corpo.

Em *O Nascimento da Clínica*, Foucault vai desenvolver uma análise de como as práticas do cuidado do corpo se desenvolveram. A clínica responde, a partir dessa investigação, não a uma descoberta do valor da observação e ao fortalecimento da objetividade, mas a uma reestruturação das formas do ver e do falar. Segundo Foucault, “antes de ser um saber, a clínica era uma relação universal da Humanidade consigo mesma: idade de felicidade absoluta para a medicina” (FOUCAULT, 2003, p. 60).

A busca de métodos que pudessem restaurar no corpo a saúde e de práticas que concebiam um saber positivo sobre ele fez nascer a clínica. O debruçar-se sobre o corpo, não só dá sentido à clínica, como também fundamenta a medicina:

A medicina moderna fixou sua própria data de nascimento em torno dos últimos anos do século XVIII. Quando reflete sobre si própria, identifica a origem de sua positividade com um retorno, além de toda teoria, à modéstia eficaz do percebido. De fato, esse presumido empirismo repousa não em uma redescoberta dos valores absolutos do visível, nem no resolutivo abandono dos sistemas e suas quimeras, mas em uma reorganização do espaço manifesto e secreto que se abriu quando um olhar milenar se deteve no sofrimento dos homens (Foucault, 2003, X).

A clínica, que surge no séc. XVIII como um conjunto de prática de intervenção que pretende dar conta da singularidade do sujeito, será a mesma com que Nietzsche se defrontará e na qual se inspirará para se autointitular “médico da cultura”. Dessa forma, tomamos como clínica o espaço de observação e as práticas de intervenções, território de investigação da moral em Nietzsche, constituindo-se, assim, em olhar clínico da moral. É o que o filósofo parece ter feito em suas observações filosóficas sobre a moral, sobretudo na autobiografia *Ecce Homo*.

A obra autobiográfica *Ecce Homo* é polêmica. Depois do colapso de Turim, em 1889, realizaram-se muitos estudos que buscavam a estrutura patológica, sintomas de sua doença mental, que está oculta nos últimos textos do filósofo. Muitos viram na última obra de Nietzsche sintoma claro de sua doença psíquica. A consequência imediata da patografia (redução da obra a um sintoma patológico e da investigação à busca das marcas de uma neurose ou psicose) foi motivo de descrédito da autobiografia junto à maioria das interpretações que dela se fizeram.

Essa rejeição de *Ecce Homo* foi sempre motivada pela associação com a loucura. Freud foi de posição contrária ao dizer que “é bastante contestável responsabilizar a paralisia pelo conteúdo de *Ecce homo* (...) o trabalho de Nietzsche é plenamente válido e deve ser levado a sério...” (NUNBERG, 1972, p. 35-37).

A exemplo de Freud, Michel Foucault irá notar e destacar a relevância de *Ecce Homo*, ao declarar que “a doença mental, quaisquer que sejam suas formas, os graus de obnubilação que comporte, implica sempre uma consciência da doença: o universo mórbido não é jamais um absoluto no qual se aboliriam todas as referências ao normal” (FOUCAULT, 1988, P. 61). Parece-nos que um dos escopos principais de *Ecce Homo* é esclarecer a participação da doença na vida e na obra de Nietzsche.

Demonstraremos que nessa obra o filósofo se compreende enquanto doente (e médico) e enquanto autor. A hipótese que nos guia é a de que, quando se investiga o papel da doença e da convalescença na vida de Nietzsche, percebe-se melhor a amplitude e importância desses conceitos em seu empreendimento filosófico e, sobretudo, psicológico.

Para Foucault, a questão de saber se os livros de 1888, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*, são obras de um louco não tem a menor importância e não faz nenhum sentido, visto que a obra, por definição, é “não louca” (ibidem). O que nos parece mais importante do que atestar se a obra é ou não fruto de uma loucura, é evidenciar que, na autobiografia do filósofo, surge uma experiência nova de escrita, tão radical e soberana que chega a fazer face ao mundo da psicologia ou mesmo da psicoterapia posterior a ele: a escrita como remédio, com efeito, uma espécie de prescrição médica.

Adotando o autoconhecimento de Nietzsche presente nessas obras como princípio de leitura de sua produção filosófica, uma posição de fundo nos orienta: a teoria da vontade de poder é uma hipótese psicológica e, enquanto tal, descreve a especificidade da região orgânica. É também por isso que em seus escritos, principalmente naqueles em que o esforço de autocompreensão adquire maior clareza, Nietzsche se autodenominará psicólogo². Nossa investigação, inicialmente, segue essas pistas em todos os seus aspectos sinuosos, cujo objetivo é averiguar se a imensa curiosidade de um psicólogo que Nietzsche afirma ter³ vai mais além do ponto de destruir a antiga aspiração da filosofia metafísica, ou simplesmente possui a função de, através da análise da doença, edificar uma psicologia.

Nietzsche revela em seus escritos de autocompreensão uma meditação exaustiva sobre um fato vivido, até transformá-lo em premeditação sistemática: a doença e sua convalescença. O filósofo afirmará no seu livro *O Caso Wagner*: “minha maior vivência foi uma cura” (CW/NW, Prefácio). Desse modo, quando se lê Nietzsche orientado pelos escritos autobiográficos não se está cego para aquilo que sua filosofia deve ao questionamento sobre a doença e passa-se a pensar de outro modo a relação de médico (psicólogo) com o filósofo e a do biógrafo com o teórico.

Percebe-se que os conceitos saúde, doença, sofrimento dor, vivência e psicologia estão na base das preocupações desse psicólogo (filósofo). Nietzsche serve-se deles para distinguir os sistemas filosóficos em duas categorias; recorre a eles para diferenciar a filosofia pessimista de Schopenhauer e a arte de Wagner e, com efeito, do seu projeto dionisíaco. Não obstante, servem ainda para classificar as morais entre nobre e escravo⁴, assim como para criticar a cultura de um modo geral.

Tomando o autoentendimento de Nietzsche como fio condutor e tendo por foco de interesse sua “Filosofia Clínica” “Filosofia terapêutica” enquanto fundamento da crítica à moral (moralkritik), nossa investigação assume a tarefa de compreender o que o pensamento de Nietzsche deve ao seu encontro com a doença. Não é preciso relembrar as múltiplas ocasiões em que o filósofo relata esse encontro com profunda gratidão e

² Além de *Ecce Homo* e dos prefácios dos livros já publicados, a correspondência e vários aforismos autopsicológicos publicados ou póstumos.

³ Na sua autobiografia o filósofo afirma “tão longe vai em mim a curiosidade de psicólogo” § 6, p. 45.

⁴ A esse propósito consultar os prefácios da *Gaia Ciência*, *Humano Demasiado Humano* e *Para Genealogia da Moral*.

vincula toda sua reflexão à experiência do adoecer. Convém reler aqui apenas uma dessas passagens capitais: “quando estava quase no fim, por estar quase no fim, pus-me a refletir sobre essa radical insensatez de minha vida – o idealismo foi a doença que me trouxe a razão” (EH§2).

Queremos demonstrar que nosso filósofo, ao tributar sua psicologia à sua doença, relaciona vida e obra como nenhum outro o fez e, com efeito, demonstra que a enfermidade é o nexo entre uma e outra. Através do desdobramento do tema em saúde e doença de Nietzsche para saúde e doença em Nietzsche, demonstraremos que o primeiro impulso para o filosofar nietzschiano surgiu da necessidade de cuidar da própria saúde, tornando, assim, toda a sua obra um prontuário médico, uma terapia que ele aplicou em si mesmo.

A concepção psicológica da vida/obra de Nietzsche opera com os estados de debilidade causados pela doença. Estas duas afecções, ainda que recebam sua legitimidade na psicologia, sofrem uma restrição ética: a fisiologia que Nietzsche associou ao seu conceito de vontade de poder dá base à crítica da moral e dessa maneira impugna as pretensões da patologia na criação de valores.

O exame da importância relativa que se apresenta na doutrina da vontade de poder à saúde e doença é uma questão difícil, mas decisiva para compreensão da própria obra e projeto psicológico de Nietzsche. O dilema pode ser assim formulado: o conjunto dessas noções (saúde e doença, sofrimento e dor e vivência), derivadas da vontade de poder, constitui um instrumento válido e suficiente para uma psicoterapia, ou esses conceitos fornecem um instrumento utilizável com condições de formular ou desenvolver um discurso psicoterápico?

À primeira vista parece insensato pensar que esse tema constitua um problema maior para a psicologia, ou mesmo para a filosofia. Com efeito, a filosofia quase não se serve da dualidade das palavras saúde e doença, vida e obra, vivência e escrita, sendo, por isso, um pouco surda no que refere a temas tão numerosos na medicina, em que esta distinção é bem nítida e central. Muitos já trataram do tema “Nietzsche como psicólogo” ou “a psicologia de Nietzsche”⁵, o que podemos constatar, porém, é que

⁵ Temos duas interpretações clássicas, as de Walter Kaufman: “*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*”, e a de Paul – Laurent Assoun: *Freud e Nietzsche - Semelhanças e Desseselhanças*. Entre

ainda não houve uma demonstração do Projeto Psicológico de Nietzsche e, sim, apenas uma explicação do que vem a ser Psicologia para Nietzsche.⁶

E na busca de uma “demonstração” da psicologia de Nietzsche, pouquíssimos comentadores estabeleceram ligação fundamental entre vida e obra de Nietzsche⁷. Nessa zona fronteira, a doença aparece como nexos entre a obra e a vida, sendo tomada como fio condutor de uma biografia que atesta uma filosofia profundamente comprometida por ela. Muitos até partilham a fecunda articulação entre biografia e sistema, ainda que este tenha que ser construído. Lou Salomé, que vivenciou breves momentos com o filósofo, insiste no condicionamento biográfico da elaboração da obra de Nietzsche;

Por motivo de saúde, Nietzsche foi obrigado a tomar a si mesmo como matéria para seus pensamentos, a submeter a sua própria vida à sua concepção filosófica de mundo e a desenvolvê-la a partir de seu próprio interior. Em outras circunstâncias não teria produzido algo tão singular e, portanto, tão original. (SALOMÉ, 1992, p. 95).

Contudo, o que chama atenção é que os melhores comentadores e intérpretes não tomaram em consideração as noções de saúde e doença na produção teórica de Nietzsche, tanto aqueles que o estudaram na esfera filosófica quanto os que o fizeram na esfera psicológica. Enquanto alguns não falaram delas, outros viram nelas um sintoma de um termo mais profundo, concedendo-lhes maior importância, todavia indireta.

As razões disso são fáceis de entender. Primeiramente o tratamento dessas questões põe em cena o problema da articulação entre vida e obra, o que causa grande embaraço, ao mesmo tempo em que enseja abordagens paralelas e rivais na história da recepção de Nietzsche. Desde o início da recepção da obra de Nietzsche, brotaram muitos trabalhos sobre a questão da “saúde e doença de Nietzsche”. Consistiam basicamente em estudos “patográficos”, que buscavam na obra a marca de uma neurose ou psicose, e em estudos de “caso” médicos ou psicológicos, que procuravam definir a essência e a etiologia da doença do filósofo (GOULD, 1975, p. 85).

nós temos dois trabalhos ótimos *Nietzsche como psicólogo* do professor Oswaldo Giacóia e do psicólogo Alfredo Naffah Neto *A psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud*.

⁶ O que nos chama atenção é que todos que procuraram estudar o pensamento de Nietzsche na perspectiva da psicologia não fizeram mais que apresentar as semelhanças, ou uma adequação de seu modelo teórico com as abordagens psicológicas já existentes. Inclusive aqueles estudos que se consagraram por desenvolver novas abordagens terapêuticas; como no caso de Deleuze e Guattari com a “esquizoanálise” e entre nós a “psicoterapia genealógica” de Naffah Neto.

⁷ Como Lou Andréas-Salomé por quem Nietzsche se apaixonou. Escreveu “*Nietzsche em suas obras*”. Traduzido por José Carlos Martins Barbosa. São Paulo, Brasiliense, 1992.

Decerto não há como reatar com essas interpretações que procuram ver nas obras de Nietzsche sintomas de uma patologia e, com efeito, investigam sua doença como justificativo descrédito do filosofar de Nietzsche. Essas posturas interpretativas nos conduzem a resultados estéreis: desqualificação da obra – deve-se dar crédito às ideias de um louco? – aplicação rasteira da psicologia de Nietzsche contra ele próprio, apontando uma suposta contradição entre sua doutrina afirmativa dionisíaca e sua vivência, e as ideias de vivência e doença não sendo objeto de definição nem de demonstração. Em contraposição a essa perspectiva, certa leitura dos sistemas filosóficos nos ensina a neutralizar a redução psicologista dos comentários clínicos.

No momento em que o intérprete de um sistema filosófico pretende proteger o sentido ou o valor de uma obra contra reduções psicomédicas, o comentário assim compreendido deveria se abster de tudo o que se denomina “referência biográfica” com intuito de reduzir uma a partir da outra. A redução psicologista deve ser neutralizada por comentário que trata de compreender um discurso a partir de uma estrutura. O grande comentário em seu nascimento⁸ consagrou a cisão entre vida e obra - apresentando, não obstante, um perfil biográfico “decorativo” – e lançou as suspeitas de que saúde e doença e seus derivados sofrimento e dor são conceitos provenientes de uma noção fundamental: a vontade de poder.

Com efeito, os temas saúde e doença nas obras de Nietzsche designam estados do corpo e este é o modo de ser da vida. A essência da vida é vontade de poder. A pergunta pela saúde e doença remete à busca por uma “terapia” que atue no corpo e no espírito, que, por sua vez, ao que nos parece, pergunta pelo projeto psicológico de Nietzsche. A relevância de nossa investigação consiste em mostrar que a hermenêutica que Nietzsche faz da cultura, a partir de sua psicologia (filosofia) e da sociedade, proporciona um giro sobre si, problematizando os sentidos possíveis da saúde e da doença, vida e obra no mundo contemporâneo e as formas de constituição de um novo sentido de terapia.

⁸ Os estudos consagrados a apresentação global do pensamento de Nietzsche vicejaram nas primeiras décadas do século. Não obstante, o direito a cidadania filosófica foi conquistada graças às monografias de Jaspers e Heidegger nos anos 30. Hannah Arendt, não sem algum exagero chegou a afirmar que “*não houve estudo sério sobre o pensamento de Nietzsche antes dos livros de Jaspers e Heidegger*” (*A vida do espírito* p. 203). Concebida como resposta as interpretações nazistas, esses trabalhos inauguraram uma nova fase na literatura sobre Nietzsche; abrindo espaço para grandes interpretações marcadas pela originalidade e abrangência total. Nos anos 70 a 80 surgem interpretações consagradas, como as de Deleuze, Foucault e outros. Hoje temas específicos parecem dominar os estudos sobre Nietzsche.

Realizaremos nosso trabalho a partir da análise da obra de Nietzsche, *Aurora*, escrita em 1881, momento crucial na vida de filósofo, por estar centrado em sincronia com os acontecimentos biográficos relacionados à sua vivência, mais ainda por causa da nitidez dos contornos da problemática central da filosofia de Nietzsche – a contradição entre Moral e Vida. Como o filósofo mesmo diz é “... Com *Aurora* iniciei a luta contra a moral da renúncia de si” (EH, A, p,80). E *Ecce Homo*, pelas razões já expostas acima, por dar crédito à interpretação que o filósofo tinha de si mesmo, pois compreendê-lo melhor do que ele próprio se compreendeu é uma tarefa de que pretendemos nos distanciar. Essa tarefa contará com o apoio de alguns comentadores recentes – notadamente Foucault e Deleuze – que consideraram, mesmo que indiretamente, as ideias de saúde e doença a partir de Nietzsche.

No primeiro capítulo de nossa dissertação, procuramos esclarecer o pensador a partir de suas vivências. Ancoramo-nos em sua correspondência para traçar um perfil do filósofo e as preocupações diante de sua doença e como ela foi fundamental para engendrar seus principais temas filosóficos. Dedicamo-nos também a apresentar breve relato do surgimento da psicologia experimental, para salientar suas bases filosóficas, a fim de que, assim, possamos distinguir a psicologia de Nietzsche das demais formas de psicologia. Ainda nesse capítulo, demonstramos as bases da psicologia de Nietzsche, a filosofia da vontade de Schopenhauer, o papel do corpo no projeto schopenhaueriano metafísico, que se converte em psicologia da vontade, que vem a ser psicologia para Nietzsche. Respondemos a pergunta: qual a principal preocupação de Nietzsche psicólogo? No segundo capítulo, procuramos explicitar o conceito de Vontade de Poder e sua importância nuclear para o projeto psicológico de nosso filósofo, explicitando o núcleo de suas investidas fisiopsicológicas e o conceito de mundo interior. E, por último, procuremos demonstrar no que consiste a “clínica” da moral em Nietzsche e como ela se executa dentro da filosofia/psicologia de Nietzsche. Demonstramos nesse último capítulo que a clínica nietzschiana se assenta em uma nova proposta moral; a moral da superação de si.

2. CAPÍTULO 1 - REFERÊNCIAS DA GÊNESE DO PSICÓLOGO

2.1 A VIDA COMO INSPIRAÇÃO: ALGUNS ASPECTOS BIOGRÁFICOS.

Escreve com sangue e aprenderás que o sangue é espírito. (Z II, p.34)

2.1.1 A dor e o sofrimento.

A vida de Nietzsche, logo cedo, é marcada pelo sofrimento e pela dor. Em julho de 1849, quando o filósofo tinha 5 anos de idade, perde o pai. Logo em seguida, em fevereiro do ano seguinte, morre o irmão Joseph. Essas mortes deixaram marcas profundas na criança, que passa a ser criada por sua mãe, avó e tias em Naumburgo. A morte se apresenta novamente no ano de 1855, levando a tia Auguste e, no ano seguinte, a avó. Somados a esses acontecimentos, Nietzsche conhece os primeiros sofrimentos relacionados à sua doença. Em 1856 sofre as primeiras dores de cabeça e as dores profundas nos olhos o forçam a pedir licença escolar.

Aos 14 anos, Nietzsche ingressa no ginásio de Pforta, permanecendo durante aproximadamente seis anos longe da família. Nesse período, estuda cultura clássica, obtendo assim uma sólida formação humanística. Nietzsche enfrenta a solidão escrevendo diários e algumas autobiografias: “durante seus tempos de colégio e universidade, entre 1858 e 1868, Nietzsche escreve nove esboços autobiográficos, que quase sempre resultam em um romance de formação (Bildungsroman)” (SAFRANSKI, p 19).

Nessas autobiografias, suas experiências e “estados psíquicos” são os principais temas. As vivências do estudante Nietzsche serão encaradas como elementos de reflexão para serem retomadas no futuro, quando, já maduro, lhes dará nova forma e estilo. O filósofo e professor Nietzsche se manterá fiel a esse método de dar nova forma à vida. A vida como arranjo experimental, como laboratório para o pensar.

A preocupação inicial do jovem Nietzsche é a formação e o fortalecimento do seu espírito através de seus apontamentos. Assim, lê escritores que fortaleceram, na visão do jovem estudante, seu caráter na produção literária. Hölderlin, Lord Byron serão suas companhias nos seus momentos de solidão.

O jovem Nietzsche, que no palco interior dos diários gostaria de conferir importância à própria vida, admira aqueles gênios que não apenas internamente, mas também para o público, puderam se tornar formadores do seu eu, autor da própria vida (SAFRANSKI, 2001, p. 20).

Esses escritos possuem função terapêutica na vida do futuro filósofo. Longe do ambiente familiar, e tendo experimentado o luto, o pequeno Nietzsche processa as suas experiências dolorosas através da expressão escrita. Ao que nos parece, escrever sobre as experiências adversas ajuda Nietzsche a assimilá-las. A primeira dessas escritas terapêuticas foi *Minha vida*, escrita em 1858; a última, *Ecce Homo*, escrita trinta anos depois. A doença e a morte do pai são a catástrofe inicial, o acontecimento traumático, a experiência dolorosa que o inspira a escrever. Porém, todas essas expressões escritas das emoções dolorosas vividas ainda na juventude ficam inacabadas, com exceção daquela produzida na última fase produtiva, *Ecce Homo*, que exploraremos mais à frente.

Na escola, Nietzsche se destaca como excelente aluno. Contudo, a doença, que irá persegui-lo durante toda a vida, se apresenta já nos anos de ginásio. Com a dissertação intitulada “*Sobre a história da coleção de sentenças de Teognis*”, Nietzsche termina o ginásio em 1864. Em 1867 é convocado a servir ao exército prussiano. Em 1868, sofre uma queda de cavalo e, em virtude de ferimento no peito e fratura na costela, é afastado do serviço militar. Esse episódio é relatado em significativa carta a Rodhde:

Passei dez dias amarrado ao duro leito, no pior sentido da palavra, ou seja, imóvel, como cravado e atado com cordas, com terríveis dores, febre continuada, sem poder descansar nem de dia nem de noite, com compressas de gelo. (...) a isso veio unir-se, como funeste companheiro, uma tenaz gastrite catarral. (...) ao cabo desses dez dias me fizeram por fim uns cortes no peito e desde esse momento tenho tido o prazer filoctético de uma forte supuração.(...) Se te digo que já retiraram quatro ou cinco taças de pus dessa ferida, não exagero um ponto (Carta a Rodhde, 13.04. 68).

A recuperação é demorada e sofrida. Nietzsche é levado a procurar médicos que lhe aconselham outras formas de cuidado e sugerem intervenção cirúrgica, caso o ferimento não melhorasse.

É importante salientar que esse período de convalescência é muito produtivo: redige inúmeras resenhas, notas e observações sobre a filosofia de Schopenhauer e Kant. Como veremos mais detalhadamente adiante, os anos de menos vitalidade física impulsionaram sua produtividade e criatividade.

Em 1870, já como professor da Universidade de Basileia, licencia-se para servir como enfermeiro no exército prussiano em guerra contra a França. Contrai difteria, doença altamente contagiosa:

Aqui estou de cama, enfermo de disenteria: mas o pior já passou (...) cheguei a Metz, que dali conduz um trem de feridos até Karlsruhe. Nele, vedando continuamente feridas, gangrenosas as vezes, dormindo no vagão dos animais, onde seis feridos graves repousavam na palha, colhi o gérmen da disenteria; (...) o médico me diagnosticou ademais difteria, que provém do mesmo (Carta à mãe, 11 de set) .

Nietzsche nunca se recuperará totalmente das enfermidades que sofre nesses períodos. As mortes do pai, irmão, tia e avó, somadas às doenças ainda na infância e àquelas contraídas já como professor e no serviço militar, farão da dor um modo de vida. Alguns biógrafos⁹ relatam que o sofrimento passa a ser uma constante a partir de então.

Em 1871, escreve à sua família quando as perturbações e fraqueza da vista e males do estômago se tornam insuportáveis:

Meu estado de saúde piorou muito: insônias terríveis, afecções hemorroidais, grande debilitamento, etc. tratam-me Liebermeister e Hoffman: parece que se trata de uma infecção de estômago e de intestino, provocada por um excesso de trabalho. Já estou farto desse professorado de Basileia. Os médicos exigem agora que abandone Basileia até a páscoa, e me recupere em um ar mais meridional sem fazer absolutamente nada (carta à mãe e à irmã, 06 de fevereiro).

Essa carta atesta a preocupação de Nietzsche em se afastar de seus compromissos como professor e dedicar-se mais à saúde. Em fevereiro de 1871, atormentado por insônias, perturbações e fraqueza nos olhos, males estomacais, crises de icterícia e as desordens surdas que tomaram formas agudas, fazem os médicos aconselharem-no a tirar algumas semanas de repouso e distração, longe de perturbações que venham a piorar sua doença. A carta desse período é bastante sintomática:

Tenho sofrido com frequência de um humor pesado e deprimido. Mais de uma vez, porém, a inspiração voltou: meu manuscrito beneficiou-se disso. (...) mergulho cada dia um pouco mais no meu domínio filosófico e começo a acreditar em mim; (...). Orgulho, loucura, são palavras fracas para meu estado de “insônia” mental. Ah, como desejo a saúde! Tão logo nos propomos alguma coisa que deve durar mais do

⁹ Os biógrafos Daniel Halevy e Curt Paul Janz. .

que nós mesmos – como agradecer cada noite boa, cada cálido raio de sol, e até mesmo cada digestão regular!(carta a Erwin Rohde).

Nietzsche sofre com a falta de saúde e mesmo assim escreve. O manuscrito a que se refere na carta faz parte da composição do livro que será lançado em dezembro de 1871, *O Nascimento da Tragédia*, livro que o coloca em um isolamento acadêmico.¹⁰

2.1.2 O fundamento: a experiência de si

Marcado pela saúde frágil, que se deteriora ao longo dos anos, Nietzsche se encontra na condição de filósofo errante: solitário, na medida em que encontra o ostracismo acadêmico em virtude de suas publicações, afasta-se de seu lar em busca de melhores condições climáticas para sua saúde. Em seu livro, *Nietzsche em suas obras*, Lou Salomé descreve a “essência” do filósofo Nietzsche, oculta em suas obras. Ela afirma: “a história desse ser único é do princípio ao fim uma história de sofrimento...” (SALOMÉ, p. 41). Nenhum comentador conseguiu entrever, a partir de sua doença, uma tributação da vida do filósofo e suas produções teóricas e, com efeito, desacreditam as outras por terem sido escritas na fase de enfermidade ou sob o efeito da loucura. Existem aqueles que afirmam que a vida e a obra não podem ser estudadas separadamente.¹¹

Segundo o filósofo e psiquiatra Karl Jaspers, podemos interpretar Nietzsche a partir de duas maneiras: uma, ordenando seus escritos em um conjunto, em uma unidade só, ignorando a sua cronologia; outra, estudando sua filosofia em segmentos de dez anos, pois essa é a periodicidade em que se expressa a evolução do pensamento e da descrição da vivência do filósofo. No primeiro ordenamento, a produção de Nietzsche se apresenta de forma não temporal, conduzindo a pesquisa de cada obra independentemente. No segundo, é levado em consideração o desenvolvimento da vida, da reflexão e da enfermidade que permite situar historicamente cada pensamento no conjunto de seu processo. Esses dois modos de interpretar a produção nietzschiana não se completam e devem ser tomados separadamente, sendo que a maneira não temporal do sistema não admite a ordem cronológica e tampouco a biográfica. Esses dois métodos sugeridos mostram-se ineficazes quando percebemos, a partir de sua

¹⁰ A esse respeito é de muita importância a obra organizada por Roberto Machado *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*, nela são reunidas as resenhas e textos de filólogos entorno da obra de Nietzsche.

¹¹ Foucault, Deleuze e Jaspers, entre outros.

correspondência, que em Nietzsche existem pensamentos que acompanham as suas reflexões desde a juventude, e os que surgem de repente e caem no esquecimento, não sendo levados mais a cabo.

Por essas razões, não deveríamos tomar o seu pensamento de forma sistemática e biográfica simultaneamente? Acreditamos que sim. Os biógrafos que se ocuparam da vida do filósofo alemão apenas descreveram o seu desenvolvimento cognitivo, sua formação gradativa de filólogo a filósofo, os conflitos de seus relacionamentos em suas amizades, o percurso de seu isolamento em função da doença e, por fim, sua solidão e enfermidade. Alguns comentadores de fato viram a relação intrínseca entre a vida e a obra de nosso filósofo. Contudo, ao verem essa conexão, muitos apontam a enfermidade como fio condutor para desacreditar a obra ou vêem na doença o ponto de ruptura em sua vida, em seus laços sociais, nas mudanças de temperamento, no estilo de expressar suas ideias e, de forma moderada, no conteúdo das ideias. Lou Salomé, no entanto, vê um condicionamento profundo na produção filosófica e nas vivências do filósofo:

Por motivos de saúde Nietzsche foi obrigado a tomar a si mesmo como matéria para seus pensamentos, a submeter seu próprio eu à sua concepção filosófica de mundo e a desenvolvê-la a partir de seu próprio interior. Em outras circunstâncias não teria produzido algo tão singular e, portanto tão original (SALOMÉ, 1992, p. 95).

Seguindo a mesma linha interpretativa, Jaspers afirmará, adotando o segundo método de interpretação proposto por ele, que a doença de Nietzsche possui um papel bastante significativo na vida produtiva do filósofo:

Em maio de 1879, Nietzsche renuncia a seu cargo de professor por motivos de saúde, e iniciou sua existência de viajante. (...). No inverno seguinte, que passou em Naumburg, na casa de sua mãe, seu estado piorou tanto, que esperou o fim de sua vida (...). Não obstante, em fevereiro de 1880, Nietzsche retorna ao sul, começando novos esboços que, ao passar dos anos conduziram à publicação de *Aurora*. No entanto, produziu-se, espiritualmente, uma evolução que foi como um novo nascimento de suas ideias. Só agora teve uma consciência peculiar de sua tarefa, aparecendo junto com ela uma autoconsciência *sui generis*. Podemos observar essa transformação a partir de agosto de 1880 até chegar a sua culminação entre os meses de julho e agosto de 81, e inclusive a advertimos também nos estados de inspiração dos anos 1882 e 1883 (JARSPEERS, 1972, p. 151).

Para nós, fica clara a conexão entre a enfermidade e a inspiração produtiva de Nietzsche. Os encadeamentos presentes em suas obras só tomam forma se buscarmos o

seu ponto de partida na vida e na personalidade do autor. É evidente que toda vivência do filósofo foi tão profunda que procurou externar como expressão escrita. A vivência das ideias, em Nietzsche, adquire o significado de autoconfissão.

A filosofia de Nietzsche está intimamente ligada a sua vida, contudo, a sua biografia não limita a obra. Podemos ver seu pensamento emergir gradativamente de sua vida pessoal, não obstante a sua obra, que é fruto de reflexões sobre a experiência, tomar dimensões ainda maiores. O conteúdo e o sentido da obra não podem ser separados de seu fundamento, que é a vida pessoal; tanto o pensamento quanto a vivência que o engendrou devem ser compreendidos num processo de repetidas reflexões e esclarecimentos mútuos. Nietzsche afirma: “gradativamente foi se revelando para mim que toda grande filosofia foi até o momento a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas.”. Em outro momento, denuncia:

Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas desse tipo: - eles nunca fizeram de suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento. (...) mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias (GC§319).

O filósofo toma a sua vivência e enfermidade como objetos de pesquisa e investigação e, com efeito, funda sua filosofia sobre a interpretação progressiva dessas vivências. Durante os dias de licença médica, para tratar dos sintomas que agravavam seu estado de saúde, Nietzsche procurou vários médicos da Europa, submeteu-se a vários diagnósticos e, para cada um deles, a uma terapia diferente. Os resultados não são satisfatórios ou não se apresentam. Nosso filósofo, então, se interessa por medicina e, sobretudo, por fisiologia, que é colocada no centro de suas reflexões. O fragmento da carta a seguir, endereçada a sua mãe, demonstra a preocupação de Nietzsche em relação aos médicos e a si:

(...) Minhas cefaleias são de difícil diagnóstico e, no que diz respeito aos métodos científicos necessários para isso, estou mais informado do que qualquer médico. É isso mesmo, meu orgulho científico fica ofendido quando vocês me propõem novos tratamentos e parecem acreditar que vou “deixar minha doença avançar”. Confiem em mim também quanto a isso! Sigo meu próprio tratamento há um ano apenas e se cometi alguns erros antes foi somente por ter experimentado o que os outros me aconselhavam com insistência e eu acabava cedendo. De agora em diante, serei meu próprio médico e ainda por cima quero que digam que fui um bom médico – e não apenas para

mim mesmo. (...) aqueles que observarem discretamente a maneira pela qual sei reunir os cuidados necessários a minha cura e as condições favoráveis para realizar minhas grandes tarefas, não deixariam de me elogiar. (carta à mãe).

A decepção do filósofo com a medicina de sua época é evidente nessa carta. Ele toma para si os cuidados sobre a sua própria enfermidade, depois de constatar que os “métodos científicos”, aplicados a sua enfermidade, não são eficazes. Suas obras assumem, com efeito, um caráter confessional, podemos nos reconhecer a partir de suas dores. Suas descobertas filosóficas foram extraídas a partir da experiência de si. Desapontado com a medicina a que foi submetido e apoiando-se nas observações de sua própria vivência, tomou em suas próprias mãos o tratamento e fez de sua produção filosófica um prontuário médico.

2.2 A EXPERIMENTAÇÃO NA PSICOLOGIA

(...) Pois muito bem! Vamos lá, experimenta-te. Mas não quero voltar a ouvir falar de nenhuma questão que não autorize a experiência. Tais são os limites da minha ‘veracidade’ (FP, 34).

Para que se estabeleça melhor qualquer diálogo entre a psicologia convencional e a psicologia proposta por Nietzsche, é necessário visualizar o contexto em que cada uma se inscreve. Para contrapor as diferentes posições frente à relação de Nietzsche com a psicologia, devemos levar em conta as principais influências responsáveis pela construção de uma psicologia nietzschiana. Somente desse modo podemos vislumbrar em que medida essa psicologia se distancia da psicologia racionalista e da psicologia experimental. É elucidativo verificar resumidamente como a psicologia chegou ao estatuto de experimental, despreendendo-se assim das suas raízes filosóficas.

O século XVII é muito importante para o florescimento da psicologia experimental. O comportamento humano era estudado pelas especulações e intuições vindas das reflexões filosóficas. O método de investigação era oriundo das ciências exatas, pois essas ciências se mostravam eficazes na obtenção de resultados metodológicos e efetivos. A psicologia começa a se apoiar em observações e experimentos controlados, criando, assim, uma identidade que a distingue da filosofia e, sobretudo, da metafísica.

O empirismo se torna dominante no século XVII, fazendo surgir uma desconfiança em relação ao conhecimento metafísico, ao qual a ciência estava até então presa. Ainda nesse período de transição, a filosofia metafísica fornecerá as bases para a psicologia experimental. A filosofia cartesiana que simboliza a transição da renascença ao período moderno da ciência, representará para a psicologia um marco importante. Aliás, não só para a psicologia, mas para a ciência de modo geral, pois é com Descartes que as ciências alcançarão o caráter objetivo da razão, na medida em que sua filosofia indicará as regras que devemos seguir para atingir a objetividade (REALE, 1990, p, 361).

Descartes tentará resolver a dicotomia entre o corpo e a mente, que gravitava na órbita da filosofia desde a antiguidade. O corpo e a mente eram entendidos como uma única e mesma entidade, uma visão que irá dar lugar à posição dualista mente e corpo, que são de natureza distinta. Ao adotar posição dualista, a filosofia cartesiana tentará responder algumas questões: Como se dá a relação entre mente e corpo? A mente influencia o corpo ou o corpo influencia a mente? Para a filosofia cartesiana, essas duas entidades mantêm uma mútua influência, ou seja, tanto o corpo influencia a mente como a mente também exerce domínio no corpo. A visão interacionista promovida pela filosofia cartesiana será importante para a psicologia. A mente possui uma única função, que é engendrar o pensamento, sendo todos os outros processos realizados pelo corpo. Entretanto, apesar de serem entidades diferentes, são capazes de exercer influências mútuas e interagir no organismo humano como explica Reale.

O corpo analisado separadamente da mente é uma entidade física e, portanto, deve obedecer às mesmas leis às quais a matéria está submetida. Sendo assim, conclui-se que o corpo é uma máquina, podendo ser explicado pelas leis mecânicas da física. Em contrapartida, a mente, por não ser da mesma matéria que o corpo, possui a função de gerar o pensamento e a consciência. Sendo, dessa forma, a mente livre, imaterial e reflexiva, (*res cogitans*) (REALE, 1990, p, 385).

Essa interação existente entre essas duas entidades leva o filósofo francês acreditar que há um ponto no corpo onde essa interação acontece. Imaginou que o ponto de encontro entre mente e corpo era a glândula pineal. Em sua obra *Discurso do Método* afirma que a razão é a única fonte segura de se obter a verdade das coisas. Ao contrário da razão, os sentidos nos conduzem ao erro.

Em meados do século XIX, a Europa estava impregnada pelo espírito do empirismo. Os empiristas investigavam como a mente adquire o conhecimento e diziam ser somente através da experiência sensível que o conhecimento é testemunhado e adquirido pelo espírito humano. A filosofia empirista torna-se alicerce psicológico para a nova psicologia. Os fenômenos psicológicos passam a ser observados e mensurados agora pela experiência sensível. Essa postura vai se confrontar com as teorias de Descartes que afirmava a existência de algumas ideias inatas. David Hume (1711 – 1776), com sua obra, *Tratado sobre o Entendimento Humano*, escrito em 1739; David Hartley (1705 – 1757) com a obra, *Observações sobre o Homem, sua Constituição, seu Dever e suas Expectativas*, e a obra, *Análise dos Fenômenos da Mente*, de James Mill (1773 – 1836) trouxeram grande contribuição para a psicologia se encontrar como uma ciência experimental.

2.2.1 A Psicologia e a Fisiologia.

A psicologia sofre influência da fisiologia no final do século XIX. Os investigadores fisiológicos passam a observar os órgãos dos sentidos, através dos quais recebemos as informações acerca do mundo externo e construímos nossas sensações e percepções. Quatro nomes são importantes como os primeiros a aplicarem esse método experimental; Herman Von Helmholtz, Ernest Weber, Gustav T. Fechner e Wilhelm Wundt. Todos ligados à pesquisa fisiológica e a sua relação com as investigações psicológicas.

Através dos experimentos com rãs, Helmholtz se notabilizou pelas investigações sobre os impulsos nervosos e a velocidade com que estes respondem a alguns estímulos. Weber, com suas pesquisas sobre as sensações cutâneas e musculares, foi de muita importância para a psicologia experimental. O trabalho chamado de *Limiar de Dois Pontos* leva as investigações de Weber à popularidade científica. Fechner, por ser o mais teórico dos quatro, formulou várias teorias sem grande relevância científica. Contudo, em 1833, mergulha em uma depressão profunda. Ao sair da depressão, formula a teoria que o consagra como um dos pioneiros da psicologia científica com *O Limiar Absoluto de Sensibilidade* e *O Limiar Diferencial*. Ambas as teorias versam sobre os estímulos produzidos pela mudança de sensação. A pesquisa de Fechner foi

chamada de Psicofísica, fazendo referência aos dois mundos: o físico e o mental. A eficácia de suas pesquisas ainda é percebida até os dias atuais (ARAÚJO, 2012, p, 59).

É com Wilhelm Wundt que a psicologia recebe o estatuto de ciência. Apesar da importância desses predecessores, é Wundt quem veio a ser considerado o primeiro psicólogo experimental. Usando os métodos experimentais das ciências naturais e algumas técnicas usadas pela fisiologia e as observações biológicas, desenvolve o método da Introspecção Analítica, inspirado na filosofia socrática. Wundt considerava formas elementares da experiência a sensação e os sentimentos e tinha a mente e o corpo como sistemas ligados, contudo não interligados entre si. Ao inferir que a mente não depende do corpo, era possível estudá-las eficazmente em si mesma. Em 1879, Wundt funda o primeiro instituto de psicologia experimental e se torna professor da universidade de Leipzig, onde permanece até a sua aposentadoria.

A revolução provocada pela psicologia experimental de Wundt ocorre durante o período de efervescência intelectual de Nietzsche. O livro *Princípios de Psicologia Fisiológica*, que dará notoriedade a Wundt e mudará o panorama da psicologia moderna, é escrito em 1873, ano em que Nietzsche escreve as *Considerações Extemporâneas*. É o ano também que marca o início das complicações com saúde do filósofo. Após a criação do primeiro laboratório de psicologia no Instituto Experimental de Psicologia da Universidade de Leipzig, em 1879, o nosso filósofo publica “*Opiniões e Sentenças*” e escreve “*O Andarilho e sua Sombra*” e abandona a universidade em virtude das complicações com a saúde que se grava, passando a viver de uma pensão anual. Nietzsche, no ano seguinte, escreve ao médico:

Minha existência é um fardo terrível: Há muito teria me livrado dele, se não fizesse os mais esclarecedores experimentos, no campo moral – espiritual precisamente neste estado de sofrimento e quase absoluta renúncia (Ao médico Otto Eisler, início de 80).

Nesse período, em que se encontra convalescente, o filósofo passará 118 dias incapacitado de fazer qualquer atividade, chegando mesmo a se ausentar das notícias de sua época, como registra ele próprio “vivo como se os séculos nada fossem, e persigo meus pensamentos, sem me preocupar com o dia ou com os jornais” (a Overbeck, novembro de 80). Contudo, o filósofo não é alheio aos experimentos psicológicos de seu tempo. Encontram-se em sua biblioteca pessoal algumas obras de fisiologia e psicologia que atestam isso. Segundo Giacoia (2001), Nietzsche não desconhecia que a

psicologia racional - como doutrina da alma, da psique – é oriunda do saber filosófico e, por sua vez, considerada parte essencial da metafísica, assim como todo o desenvolvimento da psiquiatria e da psicologia empírica do século XIX.

Como se demonstrou, a psicologia experimental encontra suas bases na filosofia empírica. Podemos verificar que a psicologia científica apresenta indícios de confirmação de suas construções teóricas na filosofia metafísica. Por esse breve histórico da psicologia, podemos nos perguntar: onde se assentam as bases da psicologia nietzschiana? Quais são os seus fundamentos teóricos?

Na sua última obra, Nietzsche afirma “(...) nos meus escritos, fala um psicólogo sem igual, é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor...” (EH, III,§5.). Essa não é a única passagem, como vimos, de suas obras em que o termo psicologia aparece e que o filósofo se autodenomina psicólogo. Podemos constatar nesse aforismo de sua autobiografia que o filósofo busca, ao mesmo tempo, fazer uma provocação aos dois campos de investigação, o filosófico e ao saber psicológico. Assim, o objetivo de pensar Nietzsche e a psicologia ou mesmo a psicologia nietzschiana não é o de estabelecer um diálogo entre a psicologia e a filosofia nietzschiana, mas buscar uma possível resposta para a pergunta do que seria a psicologia para ele, quais os seus fundamentos e suas bases.

2.2.2 A Psicologia para Nietzsche e a Psicologia em Nietzsche.

De modo polêmico, Schopenhauer gosta de repetir que o cérebro é o parasita do organismo, mantido em troca de seus serviços (Marie-José Pernin, p,79).

Em 1876, de licença em virtude da saúde que se fragiliza, Nietzsche começa a escrever *Humano, Demasiado Humano*. A obra, concluída em 1879 com a publicação da segunda parte, possui dupla importância no conjunto de sua produção, porquanto marca o rompimento com duas grandes influências que o filósofo até então sofreu: Wagner e Schopenhauer e marca adoção do estilo aforismático como exercício de experimentação de seus pensamentos. Em sua autobiografia, *Ecce Homo*, o filósofo diz que aquele livro “é o momento de uma crise” (EH, - *Humano Demasiado Humano*. § 1), pois é o momento em que abandona antigas influências, possibilitando que se torne um espírito livre, é o instante em que o filósofo se liberta do que não pertence a sua natureza,

libertando seu espírito daquilo que não lhe pertence, “um espírito tornado livre, que de si mesmo de novo tomou posse” (ibid). É a partir desse rompimento que começaremos a analisar a psicologia de Nietzsche e a relação entre clínica e moral, tendo como base a “química das reapresentações e sentimentos morais”.

Nietzsche conhece a filosofia de Schopenhauer em uma loja de livros usados, em 1865, ano em que deixa os estudos de teologia e passa a se dedicar às leituras de filosofia e se inscreve nas aulas de Filologia. Impressionado com a visão de um mundo onde a razão e a moral não representam o verdadeiro mundo, pois, atrás ou debaixo dele, pulsa a verdadeira essência da vida denominada por Schopenhauer de “vontade”.

A metafísica da vontade de Schopenhauer nos conduz as reflexões do filósofo acerca da fisiologia e da psicologia humanas. O esforço de compreensão da subjetividade e das potências inconscientes subjacentes em cada atividade psíquica, que secretamente determinam a nossa mente, fará de Schopenhauer um psicólogo cujas bases de reflexão estão na vontade. Como um boneco e seu manipulador, em um teatro de marionete, a vontade mantém os indivíduos em um cenário onde ela é o centro das motivações que determinam as ações humanas.

O papel da racionalidade no psiquismo humano é secundário, sendo apenas um de seus aspectos e, portanto, não um fundamento. Quem capta e dá forma ao mundo é o entendimento humano, através da intuição intelectual promovida pelas formas básicas *a priori* do tempo, do espaço e da causalidade. Na base das intuições intelectuais, estão os aspectos afetivos, que direcionam o intelecto e determinam sua inclinação frente à afetividade. A psicologia de Schopenhauer promove uma desconstrução do primado da consciência. A consciência sempre esteve no centro do domínio psicológico, mas é possível reconhecer e atestar um vasto campo do psiquismo que não está na esfera da consciência.

O reconhecimento e a valorização de um vasto e inaudito psiquismo inconsciente determinado por um caráter originário que só pode ser conhecido através de seus atos sucessivos no tempo. Disso resulta a proposta de um novo conceito de unidade subjetiva, isto é, processos que resultam na unidade fisiopsicológica do Eu, que se orienta por uma compreensão ampliada do corpo e da racionalidade.

Essas preocupações psicológicas de Schopenhauer procuram estabelecer os domínios da Vontade e da Representação no campo psíquico e um dos modos de buscar, na ciência da época, a confirmação empírica da metafísica. É o que fica claro, por exemplo, em *Sobre a Vontade na Natureza*, no qual afirma que:

Através disso, minha metafísica se afirma como sendo a única que tem efetivamente uma fronteira (Grenzpunkt) com as ciências físicas, um ponto (Punkt) em que estas por seus próprios meios vão ao encontro dela, de modo que efetivamente elas terminam nela e concordam com ela: e, na verdade, isto não é feito torcendo-se e coagindo as ciências empíricas em direção à metafísica, nem antes abstraindo em segredo esta daquelas e, então, à maneira schellingiana, ela encontra a priori o que teria aprendido a posteriori; mas, antes, ambas se reencontram no mesmo ponto e sem compromisso (SVN p.40-41).

Fica clara a preocupação de Schopenhauer de buscar uma coerência entre a metafísica da natureza e a ciência empírica. Em sua obra máxima, essa preocupação se apresenta sob o duplo ponto de vista do mundo: o da representação e o da vontade.

É a preocupação que aponta para uma passagem ou mesmo um ponto de ligação “oculto” entre os pontos de vista da representação e da vontade, no que concerne à natureza íntima de nosso psiquismo de fundo orgânico.

Assim como no movimento de passagem da psicologia metafísica para a psicologia experimental, a fisiologia ocupa lugar de central nas pesquisas filosóficas de Schopenhauer. Por um lado, o organismo é a corporeidade de uma vontade individual; por outro, o cérebro e o sistema nervoso como um todo se apresentam como se fossem um parasita que recobre a estrutura do corpo e possui uma função determinada, que é justamente a de servir de olhos e ouvidos à vontade. Schopenhauer apresenta a metáfora do intelecto como um jovem parálítico sentado sobre os ombros da vontade cega. É dessa interação, existente entre o intelecto e a vontade, que o filósofo escreverá, especialmente na parte II de seu livro capital, *O Mundo como Vontade e Representação*, uma obra que traz considerações psicológicas importantes para Nietzsche, pois valoriza sobremaneira os atos não conscientes e a relação de dependência entre o intelecto e a vontade, enquanto força orgânica e psíquica.

As análises de *O Mundo como Vontade e Representação* apontam para a compreensão de um psiquismo inconscientemente atuante e determinado por fatores que, parcialmente, escapam às formas de compreensão típicas do intelecto consciente.

Schopenhauer afirma que o querer é inconsciente e que as conclusões ético-morais são resultado do conflito do psiquismo em seu interior, assim como a posição secundária do Eu consciente, que entra em conflito com o psiquismo inconsciente e o mundo exterior.

2.3 A METAFÍSICA DA VONTADE

Na base da psicologia de Schopenhauer se encontra o conceito de vontade. Durante quatro anos, entre 1814 e 1818, ele se dedica à confecção daquela que seria a sua obra maior. Nela, o mundo é demonstrado de forma a possuir dois lados: o da representação, que consiste na maneira como as coisas se apresentam à nossa experiência, e o da vontade, que é o mundo em si. O livro não tem a popularidade que o filósofo almejou, passando despercebido à comunidade científica por anos após sua publicação. É certo que Schopenhauer se aprofundou tanto nas questões tratadas no livro que todos os trabalhos posteriores não passam de comentários dessa obra.

Desde os primórdios da filosofia, a vontade está presente como coadjuvante nas reflexões. Com esse termo sempre se designou, pela tradição, uma atividade superior da psique humana, orientada para a ação e entendida como capacidade de autodeterminar-se livremente através dos fins designados pela razão. A partir dessa perspectiva, o ato é entendido como efeito da vontade que, conseqüentemente, é livre e determinada por um sujeito. Essa noção de vontade repousa em um terreno racional e metafísico e tem suas raízes na filosofia do século XVIII, sobretudo na de Kant e dos idealistas alemães.

É preciso, segundo Schopenhauer, cumprir três exigências para compreender *O Mundo como Vontade e Representação* em sua totalidade: a primeira é estar em “guarda”, estar atento ao que importa verdadeiramente, para não se desviar do objetivo central do livro, que é desvendar o mundo em todos os seus preâmbulos. A segunda exigência é ler a sua tese de doutorado, *Sobre a quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, cuja importância é introduzir o que será tratado na sua obra capital. A terceira e última exigência é estar familiarizado com a filosofia de Kant, pois esta é, segundo o filósofo, “a operação de catarata em um cego,” e seu objetivo é “o de colocar nas mãos daqueles que obtiveram sucesso na operação um par de óculos de catarata, para cujo uso a operação mesma é condição mais necessária” (MVR. Prefácio, p.22).

A partir da declaração da tese kantiana de que o verdadeiro acesso à realidade não se faz por via do intelecto ou pela esfera cognitiva, nos resta apenas um mundo fenomênico. O conhecimento não possui abertura para o plano absoluto da verdade, a realidade não pode ser abordada em si mesma e, portanto, a verdade está definitivamente afetada por um relativismo insuperável. O conhecimento dá-se essencialmente como um projeto de realização, como um trabalho que o sujeito realiza sobre si mesmo, e, desse trabalho, é a vontade o seu executor. Portanto, o verdadeiro acesso à realidade se dá pela via da ação, pela vontade. Essa afirmação traz algumas consequências importantes, das quais podemos destacar a seguinte: essa concepção de vontade quer essencialmente constituir o sujeito por trás de toda ação e vontade.

O postulado do sujeito na filosofia tem em Descartes seu maior representante. Essa filosofia, que inaugura a modernidade filosófica, movimenta-se em terreno metafísico e racionalista e constitui, como vimos, uma das bases onde se funda a psicologia racionalista, cuja base metafísica será substituída pela metafísica imanente de Schopenhauer.

O filósofo pergunta “O que é a coisa-em-si ?”ele mesmo responde afirmando “ a Vontade” (MVR§24, p. 180). E afirma em outro momento:

Reconhecerá a mesma vontade como a essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, (...) a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, (...) tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme a sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se de VONTADE (MVR § 21, p. 168).

A razão, portanto, está subordinada à vontade e, sendo esta a coisa em si, não está submetida às determinações do fenômeno, ou seja, da representação:

Ao contrário, aquilo que no fenômeno NÃO é condicionado por tempo, espaço e causalidade, nem é remissível a eles, muito menos explanável a partir deles, é justamente aquilo pelo qual o que aparece, a coisa-em-si, dá sinal de si imediatamente (MVR,§24 p. 180).

Para Schopenhauer, não pode haver na vontade pura uma individuação, pois a vontade neste estado desconhece a pluralidade, uma vez que a pluralidade só existe na

objetividade da vontade e não ela em si. Por existirem graus determinados de objetivação da vontade, estes estão presentes só no fenômeno, a vontade é, portanto, indivisível e inteira em cada um deles. Por ser o entendimento incapaz de apreender o todo, modo pelo qual a vontade se manifesta em seus diversos graus, a vontade surge como pluralidade.

O mundo é minha vontade que representa. Portanto, a vontade, enquanto “coisa-em-si”, jamais pode ser plenamente FUNDAMENTADA”(MVR §24, p. 181). A vontade não é o princípio do mundo, sendo apenas sua expressão. Ainda sobre a vontade e os fenômenos, o filósofo diz:

Ela mesma, porém, é completamente diferente deles e, embora em sua aparição esteja integralmente submetida ao princípio da razão como forma da representação, ainda assim nunca é remissível a esta forma e, por conseguinte, não é etiologicamente explicável até o seu fundo, não podendo ser por completo fundamentada (MVR §24, p. 182).

Como podemos verificar, Schopenhauer opera mudança radical na filosofia existente. Primeiro, desloca a metafísica do mundo não sensível para uma imanência dentro de graus de objetivação. Segundo, afirma que a supremacia da vontade é uma subordinação irrestrita da razão à coisa-em-si. Para entendermos como a psicofilosofia de Nietzsche se apoia e, ao mesmo tempo, se distancia de Schopenhauer, urge entender qual é o papel do corpo nessa arquitetura teórica.

2.3.1 O corpo na Metafísica de Schopenhauer.

Toda a tradição filosófica caminhou na direção da supremacia da razão. O corpo, com efeito, sempre foi ignorado, pois era considerado o solo onde germinam todos os apetites humanos. Caminhando na contramão dessas afirmações, Schopenhauer destituirá a razão do lugar superior que ocupava até então, lugar de essência do mundo. Dos modos de objetivação da vontade, é somente no corpo que a vontade se objetiva de forma múltipla: como vontade e representação:

(...) Só ele é ao mesmo tempo vontade e representação, já os restantes, ao contrário, são meras representações, vale dizer, meros fantasmas. Com isso tem de assumir que seu corpo é o único indivíduo real no mundo, único fenômeno da vontade, o único objeto imediato do sujeito (MVR §19, p. 161).

O corpo é o que existe de mais real, e os demais objetos existem apenas como representação em nosso entendimento. No primeiro momento, o filósofo diz que o corpo é para o sujeito uma representação como qualquer outra, “um objeto entre objetos” (Cf. MVR, §18, p. 156). Mais adiante, afirma que “os atos da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes (...) mas são uma única e a mesma coisa” (MVR §18, p. 157). Como representação intuitiva, espaço-temporal e submetida a relações de causalidade, o nosso corpo é objetividade da vontade. Portanto, “(...) o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetiva, que se tornou representação” (MVR §18, p. 157). A partir do que se conclui que “por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo e o conhecimento *a posteriori* da vontade” (MVR, §18, p. 157).

O corpo não é apenas a representação da vontade, mas a própria vontade objetivada. A vontade age no corpo e está livre das interferências do intelecto. Como afirma o filósofo:

(...) A vontade é também ativa sem nenhum conhecimento. O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para os quais constrói um ninho. Nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia; nem a formiga-leão da formiga para a qual cava um buraco pela primeira vez. (...) Nas ações desses animais, bem como em outras, a vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem, no entanto ser conduzida por ele (MVR §24, p. 173-174).

A vontade está presente na natureza de um modo geral, contudo ausente de motivações. Pois, a vontade atua “cegamente como impulso e, de diversas maneiras.” No ser humano, na qual a vontade está objetivada também como representação, o intelecto não constituirá uma motivação, não dará um direcionamento a vontade:

(...) Em nós, a mesma vontade atua cegamente e de diversas maneiras; por exemplo, em todas as funções do corpo e não guiadas por conhecimento, em todos os seus processos vitais e vegetativos: digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução. Não só as ações do corpo, mas ele mesmo, (...) é no todo fenômeno da vontade; noutros termos, vontade objetivada, concreta. Portanto, tudo o que nele corre tem de ocorrer mediante vontade, embora aqui a vontade não seja conduzida por conhecimento, não seja determinada por motivos, mas atue cegamente segundo causas, nesse caso chamado EXCITAÇÃO (MVR §23, p. 174).

Diante do que foi exposto acima, surge uma pergunta: qual o papel do intelecto na filosofia da vontade de Schopenhauer? Sempre a serviço da vontade, o intelecto, na filosofia de *O Mundo como Vontade e Representação*, possui a função de “socorrer a vontade e prolongar o seu impulso” (PERNIN, 1995, p. 91). Sendo cativo da vontade, o intelecto constitui uma função secundária e, por vezes, sendo mesmo uma função da vontade. Dentre os graus de objetivação da vontade, o corpo possui variados graus de expressão dessas objetivações:

Desse ponto de vista, as partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta, têm de ser sua expressão visível. Dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada. Os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem (MVR§20, p. 167).

A vontade, em Schopenhauer, possui um caráter duplo: por um lado, é a coisa-em-si, é essência de todos os fenômenos e é um impulso cego que não possui nenhum telos, nenhuma direção; por outro lado, a vontade se encontra na vida como um puro preservar-se na existência. Como afirma o filósofo, “Onde existe vontade, existirá vida, mundo. (...) e, pelo tempo em que estivermos preenchidos de Vontade de vida, não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão da morte” (MVR§54, p. 358).

A vontade de vida se expressa em uma vontade de querer viver em todas as dimensões, sendo interrompida apenas pela morte, que consistiria no nada de vontade, no anular da vontade.

As observações psicológicas de Schopenhauer, com base na sua metafísica da vontade, serão a fonte de interpretações que influenciará a psicologia da Vontade de Poder de Nietzsche. As preocupações de Nietzsche e as conclusões a que chegou da psicologia o levaram a novas paisagens da fisiopsicologia e um novo posicionamento diante da moral e da metafísica. Concluídas as considerações acerca da vontade em Schopenhauer, assim como as observações em torno desse conceito, é chegado o momento de traçar os contornos que esse conceito assume em Nietzsche, e a importância dele para a construção da sua filosofia e psicologia.

2.4 A PSICOLOGIA DE NIETZSCHE

Em 1888, Nietzsche conclui sua obra autobiográfica, *Ecce Homo*, com a qual reinterpreta a própria vida produtiva, dando expressão a sua fórmula de encarar a vida como obra de arte. Ao afirmar a vida pelo modelo da arte, reivindica para a vida a ausência de fundamento, o estatuto de ser reinventada, tornando a existência o campo do provisório, da perspectiva e da transformação.

Ao afirmar que a existência só se justifica como fenômeno estético, a vida faz do sujeito não uma identidade fixa, essencial, mas uma criação provisória. O subtítulo de *Ecce Homo* é uma frase de Píndaro: “tornar-te aquilo que és”. Essa frase acompanhou nosso filósofo desde os anos de juventude, quando escrevia pequenas autobiografias. Ele a usou em muitos de seus trabalhos escolares. Em sua última obra, demonstra como essa máxima o conduziu e em que ela o transformou. Como Nietzsche se tornou o que foi? A resposta para essa pergunta se encontra na capacidade de transformar a filosofia em alquimia, de transmutar sofrimento em conhecimento.

O filósofo de Zarathustra se apoderou de sua doença e a transformou em saúde. Nietzsche afirma “E eu mesmo poderia ter me tornado afinal este caso, se a doença não me tivesse forçado à razão, à reflexão sobre a razão no real.” Ele escolheu, na trajetória de sua vida, sua própria “terapia”: “Sem considerar que sou um *decadent*, sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que intuitivamente sempre escolhi os remédios certos contra os estados ruins” e concluirá “Pois bem, eu sou o posto de um decadente: pois acabo de descrever a mim mesmo” (EH, I§2).

O sofrimento e a solidão fizeram Nietzsche alcançar um grau de introspecção nunca visto. Suas análises da cultura, da sociedade, da decadência, do ressentimento, da doença, das tipologias dos senhores e escravos possuem a profundidade típica de psicólogo. O próprio filósofo reivindica para si o tipo de leitor ideal: “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual, é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor – um leitor como eu mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam Horácio” (EH, III§5).

Ou seja, um leitor ideal irá perceber que em seus livros se expressa uma psicologia. O desejo de ser reconhecido como psicólogo é constatado pelo leitor atento

e, sobretudo, pelo resultado de uma leitura com o rigor de um filólogo. São várias as passagens em que Nietzsche se denomina psicólogo, em seu livro *Para além do Bem e do Mal* ele afirma que a psicologia é a “rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois, a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (BM §23). O nosso filósofo irá discriminar os problemas fundamentais da psicologia: “um psicólogo conhece poucas questões tão atraentes quanto a da relação entre saúde e filosofia, e para o caso em que ele próprio ficar doente, ele traz toda a sua curiosidade científica consigo para sua doença.” A esse respeito ainda:

A doença libertou-me lentamente: poupou-me qualquer ruptura, qualquer passo violento e chocante. Não perdi então nenhuma benevolência, ganhei muitas mais. A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos; ela permitiu, ela me ordenou esquecer; ela me presenteou com a obrigação à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente... Mas isto significar pensar!...(...) Nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida: basta olhar *Aurora*, ou “*O andarilho e sua sombra*”, para compreender o que foi esse “retorno a mim”: uma suprema espécie de cura!... A outra apenas resultou desta (EH, H§4).

Ao relacionar vivência e psicologia, define esta como “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais” (HH§37). Em seguida, nosso filósofo diz que esses sentimentos “são aqueles em virtude dos quais tornamos alguém responsável por nossos atos” (HH§39). Portanto, as “vantagens da observação psicológica” consistem em fazer “reflexão sobre o humano, demasiado humano” (HH§35). Ao recorrer novamente à literatura francesa, pois entre os alemães não houve ainda psicólogos, Nietzsche toma a psicologia em seu sentido etimológico de “estudo da alma” (HH§36). A psicologia, portanto, é “a rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências.” (HH§23). E a alma é entendida aqui como “todo o mundo dos estados interiores” (HH§100). Temos aqui o campo de investigação da psicologia: o mundo interior.

As investigações psicológicas de Nietzsche são direcionadas para as observações do mundo interior. É importante para nossa investigação entendermos o que ele toma por mundo interior e a importância desse conceito para o seu empreendimento psicológico.

3. CAPÍTULO 2 - A VONTADE DE PODER: NÚCLEO FISIOPSICOLÓGICO DAS INTERPRETAÇÕES

3.1 ACONTECIMENTOS DE CORPO: O CORPO COMO UMA RELAÇÃO DE FORÇAS

Para compreendermos o que Nietzsche chama de mundo interior, e como esse conceito se relaciona com a sua psicologia, é preciso compreender o papel que o corpo assume em seu empreendimento teórico.

O conceito “vontade de poder” é o centro organizador de sua noção de experiência. O conceito define a totalidade dos acontecimentos, pois o mundo é uma multiplicidade de vontades de poder: “Este mundo é a vontade de poder – e nada mais! E também vós mesmos sois estas vontades de poder – e nada mais” (FP,38 [12]). Um problema que se evidencia a partir desse fragmento póstumo, é o da possibilidade de uma ontologia diante da vontade de poder.

Muitos comentadores, a exemplo de Heidegger e Müller-Lautter, já discutiram o tema da existência ou não de uma ontologia em Nietzsche. Não pretendemos abordá-lo aqui, pois estaríamos fugindo de nosso objetivo principal. Entretanto, em nosso percurso, deveremos responder a uma pergunta que se impõe: O filósofo pretende impor uma verdade com sua doutrina da vontade de poder? Nos apontamentos que iriam compor a sua obra *A Vontade de Poder* ele fornecerá as pistas para o que pretendemos demonstrar e responder em relação a esse ponto.

O subtítulo dessa obra inacabada é “Tentativa de uma nova interpretação de todo acontecer” (FP, 39 [1] [2]), e, ainda nesse fragmento, consta: “A vontade de potência, tentativa de uma nova interpretação de mundo [Welt-Auslegung]” (FP,2 [73]). O que podemos constatar é que o termo *Auslegung* (interpretação) é empregado em todos os títulos do livro e pontuações da obra *A Vontade de Poder*, o que nos leva a concluir que ele estabelece a doutrina da vontade de poder como um núcleo a partir do qual fazemos interpretações e que sua própria teoria é mais uma interpretação dentre muitas. No aforismo 22 de *Para além do Bem e do Mal*, Nietzsche ilustra o modo como deve ser concebida sua doutrina da vontade de poder:

Mas, como disse, isso é interpretação, e não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de potência – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas não porque nele vigoram leis, e sim porque faltam absolutamente as leis, e cada potência tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (BM § 22).

Este aforismo atesta o caráter essencial da vontade de poder como uma interpretação. O filósofo apresenta a sua doutrina não como uma verdade, mas como mais uma proposta de interpretação: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (BM § 22).

Ao afirmar esse conceito como uma interpretação, gera um fortalecimento dessa doutrina, uma vez que a vontade de poder não é apenas uma interpretação qualquer, mas é, sobretudo, a arte da interpretação. Dessa forma, essa teoria, por não ser dogmática, permite a emergência de várias e distintas interpretações de todo acontecimento do mundo, as quais jamais foram criadas, possibilitando novos experimentos do pensamento e novos sentidos para a existência humana (GC §374). Mas, mesmo que a vontade de poder possibilite a criação de novas perspectivas da experiência no mundo, todas elas, no limite, serão subjugadas por ela, na medida em que deverão reconhecer o caráter interpretativo de toda experiência de vida.

A interpretação está presente em todo acontecimento e é um ato humano, demasiado humano. Isso significa que a interpretação está presente em todos os processos da experiência do existir e constitui sua própria efetividade. Podemos extrair dessa afirmação que deveria haver um sujeito responsável pelo ato de interpretar. Sendo esse mundo uma multiplicidade de vontades que interpretam, o mundo não é apenas interpretação, mas se constitui de múltiplos sujeitos que o interpretam. Não existe um sujeito responsável pela interpretação – como causa do ato de interpretar –, pois nesta teoria não existe espaço para o sujeito metafísico.

A filosofia metafísica postula um sujeito por trás de todo ato, um sujeito responsável pela organização do pensamento. Segundo nosso filósofo, não se deve buscar um sujeito que

interpreta “não se deve perguntar: “então, quem interpreta?” (FP,2 [151]), atrás de uma subjetividade.

Ainda no fragmento póstumo do outono de 1885 a outono de 1886, Nietzsche fornece uma resposta a sua própria pergunta: “Quem interpreta? – Nossos afetos”. O termo *Affekte* é a estratégia conceitual utilizada como resposta à exigência metafísica de um sujeito responsável pela ação. Cabe, contudo, compreender o que ele quer dizer quando afirma que nossos afetos são responsáveis por nossas interpretações. É importante lembrar que os termos afeto (*Affekte*) e impulso (*Trieb*) não se relacionam à noção ontológica de “Ser” ou a uma “unidade”. Eles estão intimamente relacionados ao processo de transitoriedade dos acontecimentos do corpo, ao vir a ser no mundo, e o “interpretar mesmo, enquanto uma forma da vontade de poder tem existência, mas não como um ‘Ser’, e sim como um processo, um devir como um afeto” (FP,2 [151]).¹²

Os afetos estão no registro do orgânico, são atributos do corpo. Nesse sentido, o filósofo alemão afirma:

A vontade de potência interpreta: a formação de um órgão se trata de uma interpretação; a vontade de potência delimita graus, diferenças de potência. Meras diferenças de potência não poderiam ainda sentir-se como tais: é necessário haver ali um algo que quer crescer, que interprete a todo outro algo que quer crescer sobre seu valor. Na verdade a interpretação é ela mesma um meio de fazer-se senhor de algo. (O processo orgânico pressupõe um permanente *interpretar*) (FP, 2 [148]).

O organismo, em sua menor partícula, participa do processo interpretativo. A vontade de poder está na formação e no desenvolvimento de todo organismo. Nietzsche compreende toda interpretação como uma atividade reguladora das relações de domínio que constituem o corpo. “Interpretar” significa delimitar graus, perceber diferenças de poder para poder dominar. A argumentação fundamental exposta no fragmento póstumo acima consiste em que o conceito de “interpretação” não se constitui apenas em uma experiência psicológica, mas assume todo ato de efetividade das atividades constitutivas do corpo, que sofre transformação constante. Essa “efetividade” da interpretação pode ser mais bem elucidada nos organismos vivos, especialmente no homem: “O homem é o testemunho das enormes forças que podem

¹² Podemos inferir que não existe espaço para uma interpretação ontológica na teoria da vontade de poder em Nietzsche, pois essa teoria exclui qualquer possibilidade de existência de um onto regulador. Essa teoria revela um processo que se encontra no orgânico, no corpo e, enquanto tal, nada pode se fixar, tudo é transitório. Sobre essa questão, conferir Müller-Lauter e a obra *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*.

ser postas em movimento por um pequeno ser de caráter múltiplo (ou por uma luta perene concentrada em muitos seres pequenos) (FP, 1 [124]).

Nesse ponto, o conceito de força está sendo atrelado ao de vontade de poder, do qual as forças são sua particularização. Segundo Deleuze: “A vontade de poder é, portanto, atribuída à força, mas de um modo muito particular: é simultaneamente um complemento da força e qualquer coisa de interno” (DELEUZE, 2001, p.76).

Essas forças possuem uma dinâmica de conflito entre si, que por sua vez ocasiona a mudança de sentido de todo acontecer e, conseqüentemente, gera novas formas de interpretação. Nessa direção, afirma nosso filósofo: “o essencial do ser orgânico é uma nova interpretação do acontecer, a interna multiplicidade de perspectiva que é ela mesma, um acontecer” (FP, 1 [128]). Ou seja, o organismo não apenas interpreta em sua menor parte que é sua célula, que possui uma dinâmica de constante embate de forças em seu interior, mas sua multiplicidade já é, ela mesma, uma interpretação, fato que nos leva a concluir que o caráter interpretativo está presente em toda constituição fisiológica.

Nessa perspectiva, há que se considerar uma multiplicidade de configurações de forças que se ajustam e se agrupam, transformando-se em novas interpretações em nosso corpo. Todas as forças atuantes em um corpo são expressões de experiências internas e sempre novas possibilidades de interpretação. Essa perspectiva filosófica estende seu olhar para uma diversidade de possibilidades que tratam do sentido de um evento e seus valores. Segundo Deleuze: “(...) toda a interpretação é determinação do sentido de um fenômeno. O sentido consiste precisamente numa relação de forças, segundo a qual algumas agem e outras reagem num conjunto complexo e hierarquizado” (DELEUZE, 2001 p. 21).

O corpo é, portanto, uma “relação entre forças”, havendo as “forças dominantes”, chamadas “ativas”, e as “forças dominadas”, “reativas”. Essas forças entram em relação segundo uma “hierarquia” que estabelece sua “qualidade” conforme uma “diferença de quantidade”. Ao analisarmos essas forças, partirmos do pressuposto de que elas são iguais, apenas com “sentidos opostos”, e obtemos o seguinte resultado: uma “anulação da diferença” em uma relação de “compensação”. Dessa forma, segundo Deleuze: “A qualidade distingue-se da quantidade, mas apenas porque é o que há de inequalizável na quantidade, de impossível de anular na diferença de quantidade” (*sic*) (DELEUZE, 2001, p.68).

Dessa forma, podemos concluir que as forças são de qualidades distintas, mas que isso não implica uma dualidade, pois as forças reativas são também forças, tanto quanto as ativas.

Assim:

Nenhuma força renuncia ao seu próprio poder. Do mesmo modo que o comando supõe uma concessão, admite-se que a força absoluta do adversário não é vencida, assimilada ou dissolvida. Obedecer e comandar são as duas formas de um torneio. (DELEUZE, 2001, p.64).

Aqui se constitui um diagnóstico das forças corporais, que são expressão da vontade de poder que interpreta. Nessa mesma direção, Müller-Lauter afirma que:

(...) o mundo, concebido como soma de forças, seria uma interpretação perspectiva do mundo, ao lado de inúmeras outras, [...] sob esse critério fica colocada a “infinita interpretabilidade do mundo”. Nele deve fazer prova de si “toda interpretação como um sintoma de crescimento ou de declínio” (MULLER – LAUTER, 1997, p.126).

Todo sintoma procura estabelecer um diagnóstico. Em toda interpretação (sendo esta um sintoma de crescimento ou declínio), estão presentes sinais de saúde e de doença que a engendram. Para o filósofo alemão, a pluralidade de interpretações é um caminho para pensar e criar novos conceitos e valores morais, que são fruto de sintoma de abundância ou de declínio. Para ele, existem incontáveis possibilidades de interpretações em toda experiência de vida:

(...) Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações (GC, § 374).

O corpo, portanto, é o fio condutor para a análise de qualquer interpretação que ocorre no mundo e suas respectivas perspectivas. Sendo o corpo uma relação de forças atuando enquanto vontade de poder, constitui, assim, núcleo de interpretações infinitas oriundas de nossas experiências na vida. Nietzsche considera que a história da filosofia revela uma má interpretação do corpo:

(...) e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras (GC, pr.2).

Essa má compreensão está a serviço de um tipo de interpretação da vida que é a metafísica, originada em Sócrates e Platão, que propõe um esquecimento e ocultamento do corpo. Sendo o mundo uma pluralidade de forças atuantes no corpo que interpreta e engendra uma perspectiva, a metafísica proposta pelos filósofos gregos é uma perspectiva dos depreciadores do corpo.

Ao combatê-la, Nietzsche critica a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Ele interpreta o mundo como uma pluralidade de forças, cada qual com sua perspectiva de interpretação. Para Scarlett Marton, “se a metafísica postula a existência de um mundo verdadeiro, é por desprezar o que ocorre aqui e agora; se opõe aparência e realidade, é por ignorar que esta nada mais é que um feixe de perspectiva” (MARTON, 2000, p.212).

Na construção filosófica proposta por Sócrates e seu discípulo, o corpo é uma parte inferior do homem em relação à alma;¹³ uma perspectiva que interpreta o homem a partir de várias divisões: corpo-alma, sentimento-razão, cópia-realidade, mundo verdadeiro e mundo das aparências. A alma está associada ao que é verdadeiro, eterno e perene, enquanto o corpo está vinculado ao que é falho, ao esquecimento, às paixões e ao transitório. Essa visão dualista do corpo abriga interesses valorativos da existência, negando a vida em virtude de outra existência.

Para Nietzsche, viver é se apropriar, é dominar tudo o que é mais fraco, é incorporar. Uma força, que é expressão da vontade de poder, “só pode se manifestar junto a *resistência*; ela procura aquilo que lhe apresenta resistência” (FP, 9(151)).

É por encontrar resistências que a vontade de poder se exerce; é nesse exercício que torna a luta inevitável. A associação e o agrupamento das células são antes de tudo um “querer-dominar (...) caso essa incorporação não tenha sucesso, então o constructo certamente se decompõe” (FP, 9(151)).

Podemos ver aqui que há um único e mesmo procedimento em Nietzsche, tanto na sua análise da vida social e psicológica quanto nas suas observações fisiológicas. O conceito de vontade de poder serve de elemento explicativo dos fenômenos biológicos, como serve de

¹³É no *Fédon* que Platão discute a relação entre corpo e alma. Nesse diálogo, Platão afirma que a alma se materializa no corpo e depende deste para se expressar. Com a morte, contudo, o corpo se extingue e a alma, sendo imortal, permanece.

parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais. Ele, com efeito, irá constituir a sua prática moral de superação de si, que abordaremos mais adiante.

A vontade de poder predomina na existência e toda interpretação é sempre imposição de uma perspectiva. É esse embate entre as forças e a vontade de poder que, quando interpretam e avaliam, introduzem estimativas de valor e expressam vivências.

3.2 A METÁFORA NIETZSCHIANA: A FILOLOGIA COMO INSTRUMENTO DE INTEPRETAÇÃO PSICOLÓGICA.

As obras de Nietzsche abrigam uma variedade de formas e estilos. Qualquer tentativa de penetrar em sua filosofia requer uma compreensão prévia dessa experiência de escrita. Como afirma Itaparica:

Qualquer tentativa de interpretação dessa filosofia tem de levar em conta o fato de que o estilo pelo qual ela se expressa não é acidental; é, ao contrário, consequência de uma série de reflexões a respeito da linguagem e da escrita que perpassa toda a sua obra. (ITAPARICA, 2002, p.11).

Essa multiplicidade de estilos permite ao filósofo comunicar suas vivências e, sobretudo, a experiência e estado interior. É em seus estilos que ele estabelece o liame entre o sangue e a escrita. Nesse sentido, afirma:

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha *arte do estilo*. *Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluindo o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos *gestos* – todas as leis do período são arte dos gestos. Nisso meu instinto é infalível. Bom estilo *em si* (...) (EH, III, § 4).

Essa diversidade de recursos abriga também o interesse de induzir seus leitores a serem mais cuidadosos com seus escritos. Apontando o leitor ideal como aquele como “bons filólogos de outrora liam o seu Horácio” (EH, III, §5), o filósofo alemão incita seus leitores a procederem da mesma forma diante de seus próprios escritos. Essa preocupação constitui, com efeito, uma teoria da leitura:

Pois filologia é a arte de venerável que exige de seus cultores uma coisa acima de tudo; pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento – como uma ourivesaria e saber da *palavra*, que tem trabalho sutil e cuidadoso a realizar, e nada consegue se não for *lento*. (...) Meus pacientes amigos, este

livro deseja apenas leitores e filólogos perfeitos: *aprendam a ler-me bem!*(A. pro§5).

Essa exortação - “aprendam a me ler bem!”– aponta para um procedimento metodológico que visa desencorajar o leitor apressado e aproximar os pacientes amigos leitores. Dessa forma, Nietzsche afirma que “todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra “os outros”. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência (...)” (GC§381). Seu estilo de escrita possui a dupla função: atrair leitores específicos, aqueles que não possuem pressa no trato com seus temas, e afastar os leitores apressados, superficiais. É preciso lê-lo, levando em conta suas recomendações, permanecendo fiel às virtudes que ele exigiu de seu leitor, sendo um leitor filólogo.

O recurso utilizado para expressar seu pensamento em uma forma de escrita que representasse suas vivências visa não só um recurso novo no campo filosófico, mas também uma linguagem nova: “uma linguagem nova, que fala, pela primeira vez, de uma nova ordem vivência” (EH, III,§ 3). Assim, o filósofo alemão lança mão de metáforas como ferramenta para exprimir em palavras suas ideias e experiências filosóficas.

Segundo Blondel, são quatro as linguagens metafóricas utilizadas por ele: a metáfora fisiológica, a metáfora política, a metáfora filológica e, por fim, a metáfora psicológica. Todas elas se organizam em uma outra que as sintetiza e as prolonga; a metáfora médica (Cf. WOTLING, 2013, p.149).

A filologia¹⁴ é uma das metáforas mais recorrentes na escrita nietzschiana. É um termo que assume um estatuto de destaque no conjunto de seu *corpus*:

A filologia, numa época em que se lê demais, é a arte de aprender e de ensinar a ler. Somente o filólogo lê lentamente e medita meia hora sobre seis linhas. Seu mérito não está no resultado obtido, mas nesse seu hábito (FP, 19[1]).

Para Wotling, duas são as tarefas que se impõem ao pesquisador do filósofo do qual nos ocupamos. A primeira consiste em:

Um esforço por elucidação daquilo que Nietzsche chama, não sem orgulho, de “nossa nova linguagem”. A segunda tarefa é de trazer à luz a coerência

¹⁴ No sentido comum e corrente, toma-se o conceito de filologia como o estudo de letras clássicas, das línguas e das literaturas grega e latina, particularmente ao trabalho de decifração e tradução. Portanto, é o estudo da língua em toda a sua amplitude e dos documentos escritos que servem para documentá-la.

especifica do texto a fim de seguir o rigor de seu pensamento e, através disso, pensar a lógica da nova significação, a da rede metafórica que substitui a lógica da demonstração conceitual (WOTLING, 2013, p.69).

A filologia é, segundo esse autor, a metáfora central na obra de nosso filósofo, na medida em que é um procedimento de significação fundamental, pois determina o trabalho filosófico por excelência, que é a decifração de textos, sem que “o fenômeno considerado seja, no sentido próprio, de natureza linguística” (WOTLING, 2013, p.72).

O alcance dessa questão se expressa na seguinte afirmação nietzschiana: “Quem explica a passagem de um autor mais profundamente do que sua intenção não explica o autor, mas o *obscurece*. Assim, estão nossos metafísicos para o texto da natureza; e pior ainda” (AS, §17).

Procurando evitar uma interpretação “mais profunda” do que gostaria, Nietzsche se autodenomina psicólogo. E chega mesmo a nomear alguns de seus antecessores nessa arte: Dostoiévski, Stendhal, Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meihac, Anatole France, Jules Lemaitre, Guy de Maupassant (EH,II,§3). É importante notar que todos os nomes citados são de escritores ou de críticos literários, mas aqui são apontados como psicólogos. Entre os filósofos, ele próprio seria o único a se inserir na categoria. A psicologia é tomada aqui como uma metáfora. Essa metáfora psicológica é fundamental para compreender sua clínica e o alcance teórico da mesma.

3.3 O MUNDO INTERIOR COMO NÚCLEO FISIOPSICOLÓGICO

Sendo a psicologia a “ciência que indaga a origem e a história dos sentimentos morais” (HH§39), e considerando o termo em seu sentido etimológico de “estudo da alma” (HH§36), Nietzsche identifica a “reflexão sobre o humano, demasiado humano” à “observação psicológica” (HH§35). O aforismo 100 é bastante elucidativo a esse respeito:

De modo semelhante, todo o mundo dos estados interiores, isto que se chama “alma”, é ainda hoje um mistério para os não filósofos, depois de por um tempo infinito a considerarem digna de procedência divina e de relações divinas: ela é um ádito, portanto, suscita pudor (HH§100).

O filósofo coloca como semelhantes “alma” e “mundo interior”, uma vez que a psicologia é a “consciência da alma moderna e como tal têm de possuir a ciência dela” (HH, pref., II §6), o seu domínio de investigação é o “mundo interior”. Nosso filósofo usa a

metáfora do navegador para definir o psicólogo, aquele que navega o “mar mediterrâneo ideal”:

Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* (GC§382).

Na cultura ocidental, o mar sempre foi o território do sombrio e do enigmático. Sobre seu simbolismo, Corbin diz que “a literatura antiga apresenta o mar – e depois o oceano Atlântico – como o lugar enigmático por excelência; faz dele o teatro privilegiado do sofrimento do sábio” (CORBIN, 1989, p.21). É importante salientar que a cultura religiosa, tanto a ocidental quanto a oriental, interpreta o mar de diversas maneiras, mas em todas elas adquire a dimensão do infinito. No que diz respeito à saúde e à doença, ele é, em alguns períodos da história, a “nave” que ameaça a saúde da cidade: “O mar faz apodrecer os marujos. A travessia provoca o escorbuto, a doença de alcance simbólico que deteriora a carne de suas vítimas.” Além disso, “o próprio mar putrefaz. O caráter malsão de suas exalações constitui uma das convicções enraizadas da medicina neo-hipocrática do século XVII e XVIII” (CORBIN, 1989, p.26).

A metáfora do mar é bastante conhecida por alguns filósofos. Safranski lembra que Kant, por exemplo, assume a metáfora do incognoscível (SAFRANSKI, 2001, p.68). E, em *Gaia Ciência*, Nietzsche usará uma definição que disso se aproxima:

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim, nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, *o nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto” (GC§343).

O mar, portanto, está associado à ideia de horizonte, de infinito e de Deus. Sobre a morte de Deus, o homem louco gritou “somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?” (GC§125).

Para Nietzsche, é no Mar Mediterrâneo que o psicólogo deve navegar metaforicamente a profundidade e a imensidão do horizonte das ações humanas. O filósofo anuncia, aos “(...) aventureiros e circunavegadores daquele mundo interior que se chama homem” (HH, Pref., I, §7), que a metáfora da profundidade deve nos conduzir ao ideal mais importante: a filosofia e a psicologia serão agora reconduzidas ao interior do corpo.

E afirma, em *Aurora*, que “despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois são, na verdade, ‘algo diferente’ – mas não podemos dizer; e todos os atos são essencialmente desconhecidos.” (A§116). O desconhecimento do nosso mundo interior se deve à ausência de interesse pelo corpo. A busca por questões suprassensíveis produziu poucas reflexões sobre ele, e, no entanto, “nosso mundo interior é muito mais rico, mais amplo, mais oculto” (A§357).

O conhecimento do mundo interior é tão múltiplo quanto o do mundo exterior, assemelhando-se a um texto que é comentado de várias formas:

Que também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? Que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não sabível, porém sentido? (A§119).

Podemos verificar neste aforismo a fórmula central da vida como um texto de infinitas interpretações: “o mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações” (A§374). Nesse sentido, Nietzsche afirma que “por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser” (A§119).

Nossas experiências são interpretações que fazemos e a partir das quais interpretamos. Pois “o que são então nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?” (A§119).

Portanto, o mundo interior é definido como associação de instintos em luta que condena o conhecimento de si a uma tarefa infinita e de constantes mudanças. A psicologia do autor de *Zaratustra* se constitui a partir do pluralismo e luta de forças que constitui o corpo. Ele afirma que:

O homem não é somente um indivíduo, mas um todo orgânico que continua a viver em uma única linha determinada. Que ele tenha sucesso é a prova de que um gênero de interpretação (embora sempre em construção) também teve sucesso, que o sistema de interpretação não mudou (VP, 678, p.343).

Nosso corpo é uma potência de ação e os seus componentes se reúnem como em um regime aristocrático: “O organismo é uma multiplicidade de seres animados que, por um lado se combatem mutuamente, e por outro, ordenados e subordinados como estão entre eles, fazem, sem querer, do seu ser individual uma afirmação do conjunto” (FP, 27[27]). Em outro fragmento, encontramos a explicação da constituição do indivíduo: “o indivíduo mesmo como luta das partes (por alimento, espaço etc.): seu desenvolvimento atado a um *vencer, dominar* partes isoladas, atado a um estiolar-se, a um ‘tornar-se órgão’ de outras partes” (VP, 647, p.329).

Aqui encontramos a origem do conceito de indivíduo em Nietzsche. Como esse conceito se articula em sua construção teórica da noção de psicologia e mundo interior?

3.4 O INDIVÍDUO COMO MULTIPLICIDADE DE FORÇAS

Nietzsche desfere golpes de martelada no atomismo, no conceito de unidade como formação de subjetividade. Em *Além de Bem e Mal*, § 12, afirma a necessidade de se declarar guerra ao “mais funesto atomismo” existente: “O atomismo da alma” (BM, § 12).

Na sequência do mesmo aforismo, diz que “essa crença deve ser eliminada da ciência” (idem). Ele pretende, com essa afirmação, abrir “... 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 a cidadania” (idem). Ao eliminar o atomismo presente no conceito de alma, o filósofo abre novas perspectivas interpretativas para uma compreensão ampliada dessa noção que irá chamar de mundo interior. Quer, com isso, retirar do conceito “alma” o seu caráter de subordinação em relação à unidade e à eternidade - como pretendem os metafísicos -, criando e tornando válida a tentativa de lançar hipóteses inovadoras, relacionando-o à multiplicidade.

Cria também, com essa hipótese, um novo conceito de indivíduo como “sistema de vida”, que se contrapõe ao “indivíduo imaginário”:

Não existem verdades individuais, mas todo gênero de erros individuais. – o próprio indivíduo é um erro. Tudo o que em nós se passa é, em si, algo que ignoramos: não fazemos mais do que projetar na natureza a intenção, o

engano e a moral. – mas eu distingo: os indivíduos imaginários e os verdadeiros “sistemas de vida”, e cada um de nós é um (FP, 4[7].

A menor partícula da subjetividade – o sujeito, o indivíduo – é aqui questionada. As existências físicas ou reais, nas quais nada se pode separar sem que elas deixem de ser tais, são chamados por Nietzsche de “entes de imaginação”, ficção que a razão projeta na natureza interior e exterior. O filósofo denuncia o apelo aos fenômenos de autoconsciência e responsabilidade, a partir do qual se funda a psicologia tradicional, que se assenta em uma crença incondicional no ego. O que ele recusa é a ideia tradicional de indivíduo como representação que o Eu faz de si. A proposta é colocar em cena o conceito de si-mesmo enquanto agente¹⁵.

O indivíduo como sistema de vida se reconhece dividido na multiplicidade de seres que o compõem. Nosso filósofo lança mão da noção de “sistema de vida” como indivíduo, seja para ressaltar as forças que estão presentes na formação dos órgãos e constituição do corpo como unidade aparente, seja para demonstrar a multiplicidade de forças presentes no corpo como indivíduos. O corpo nietzschiano é o lugar da multiplicidade discordante, é um pluralismo dialético porque a contradição está instalada em seu interior (Cf. A§109). O indivíduo é essa multiplicidade, é essa soma de forças orgânicas que constitui o corpo.

Em última análise, podemos afirmar que sua reflexão vai se confrontar com a psicologia tradicional, que busca elementos da consciência¹⁶. A psicologia proposta por Nietzsche visa sondar as vísceras e os corações, a fim de capturar as razões, pulsões, afetos ocultos atrás dos processos corporais, dos quais nossas experiências são apenas expressão. O mundo interior é o objeto próprio dessa psicologia.

Como vimos, a psicologia é concebida como “morfologia da doutrina do desenvolvimento da vontade de poder” (BM§23). A tarefa do psicólogo, portanto, seria a de desvendar a vontade de poder oculta em suas diversas formas de expressão: vida, moral,

¹⁵ O conceito de “si-mesmo”, *Selbst*, muito recorrente nos escritos de Nietzsche, constitui uma crítica à tradicional imputação de um agente considerado como “substrato” do “atuar” por trás de toda ação atribuída a um sujeito ou indivíduo. Com esse conceito, o filósofo alemão rompe com os principais conceitos da tradição filosófica, sobretudo com a noção moderna de consciência, Eu, Alma, Sujeito, indivíduo. Todos esses conceitos estão centrados na visão metafísica do mundo e a serviço de um tipo de moral, a moral de negação e renúncia de si.

¹⁶ Nietzsche promove ruptura da noção tradicional de sujeito e o conceito de consciência, ambos caros à psicologia clássica. O filósofo interdita a referência a qualquer sujeito já constituído. Ele constrói uma crítica voraz em relação à “velha” noção de psicologia construída pela tradição cartesiana e kantiana, sua crítica é uma “crítica dos elementos da consciência” (GC§355) ou, como ele dirá em outro momento, a “autocrítica da consciência” (GM, III§25). A psicologia, da qual trata nosso filósofo, é uma psicologia das “profundezas”, a consciência é apenas um efeito, algo derivado, uma superfície.

religião, ciência. Sob todas as formas de experiência, há um traço comum que expressa a vontade de poder que ali se abriga.

Como já salientamos, é nos textos póstumos que Nietzsche se alonga na explicação sobre a vontade de poder. Ao descrever seu domínio e campo de atuação, toma mais uma vez a psicologia em seu sentido etimológico e histórico:

A alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas experiências humanas interiores, as alturas, profundezas e distâncias dessas experiências, toda história da alma até o momento, e suas possibilidades inexauridas: eis o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da caça grande (BM§45).

A tarefa do psicólogo de buscar a “alma”, “de navegar” pelo mundo interior terminará por desvendar a vontade de poder. Sendo o corpo um atributo da vontade de poder, nosso filósofo faz da psicologia um equivalente da biologia. Em relação a essa equivalência, diz ainda: “O conceito vitorioso, de ‘força’, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda ser completado: há de ser-lhe atribuído um mundo interior que designo como ‘vontade de poder’” (VP, 619, p. 3190). A equivalência entre organismo e a vontade de poder é claramente expressa em *Zarathustra*: “onde encontrei vida, encontrei vontade de poder” (ZA, II, Da superação de si). E, em um aforismo *Para além de Bem e Mal*, esclarece que essa equivalência é uma correção do princípio fisiológico vigente naquele momento (Cf. BM§13).

Vemos um esforço de Nietzsche em repensar o organismo. Vários são os textos, rascunhos de obras e fragmentos nos quais relaciona as atividades orgânicas à vontade de poder. Em um conjunto de textos da obra inacabada *Vontade de Poder*, existe uma sessão intitulada “Vontade de poder como vida: o processo orgânico”. Nos textos que o compõem, podemos encontrar a crítica aos fisiologistas da época. Para ele, o grande erro é imaginar que os impulsos presentes no organismo possuem um sentido de autoconservação, que seriam, segundo os fisiologistas dos séculos XVIII e XIX, impulsos cardeais de um ser orgânico. No entanto, afirma o filósofo, “Todo corpo específico anseia tornar-se senhor de todo espaço e expandir sua força (sua vontade de poder): e repelir tudo o que resiste a sua expansão” (FP, 14(86)).

Para estabelecer uma finalidade interna e efetiva do organismo no meio, afirma que “a vida é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedidamente, exploração. (...) a vida é precisamente vontade de poder” (BM§258). Em outro fragmento,

adverte que não considera seu conceito de vontade herdeiro do conceito de vontade de Schopenhauer:

Em vez de se entender como uma única vontade determinada se difundiu através de várias formas, riscou-se o caráter da vontade, subtraindo-se seu conteúdo, seu aonde. É o que sucede no grau mais elevado com Schopenhauer: é a uma simples palavra que ele dá o nome de vontade (XIII,14[121]).

E, insistindo ainda neste ponto, afirma que:

A idiossincrasia democrática... já pode penetrar nas mais rigorosas, aparentemente mais objetivas das ciências: aliás, parece-me já ter-se tornado senhor sobre a inteira fisiologia e doutrina da vida, para seu dano, como se entende por si, pois um conceito –fundamental, o da *atividade* propriamente dita, ele lhe escamoteou. Em contra partida, sob a pressão dessa idiossincrasia, põe-se em primeiro plano a “adaptação”, isto é, uma atividade de segunda ordem, uma mera reatividade, e chegou-se a definir a vida mesma como uma cada vez mais adequada adaptação interna a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Com isso, porém, a essência da vida é equivocada: sua *vontade de poder*; com isso é ignorada a supremacia que têm, por princípio, as forças espontâneas, agressivas, invasoras, criadoras de novas interpretações, de novas direções e de formas, a cujo efeito, somente, se segue a “adaptação”; com isso é quase que negado no organismo mesmo o papel dominador dos altos funcionários, nos quais a vontade de vida aparece como ativa e conformadora (GM, II§12).

O organismo não procura conservar-se, e não funciona segundo essa finalidade: “em todo ser vivo pode-se mostrar com clareza que ele faz tudo não para se conservar, mas para tornar-se mais” (XII, 5[64]). Podemos ver aqui que a doutrina da vontade de poder rompe com a definição espinosiana de vida, definição que é hegemônica:

Querer preservar-se é expressão de indigência, de uma limitação do próprio instinto fundamental da vida, o qual tende à expansão do poder e, nesta vontade, não poucas vezes põe em questão e sacrifica a autopreservação. Considere-se sintomático, que alguns filósofos, como, por exemplo, Espinosa, que sofria de tuberculose, viam, eram obrigados a ver, como decisivo, precisamente o chamado instinto de conservação: tratava-se de pessoas em situação de indigência. O fato das nossas ciências naturais se terem de tal modo se comprometido com o dogma de Espinosa (ultimamente ainda e da forma mais grosseira com o darwinismo, com seus incompreensivelmente parciais ensinamentos acerca da “luta pela vida”) tem por certo a ver com a proveniência da maior parte dos investigadores da natureza (...). Mas um investigador da natureza deveria sair de seu recanto humano: na natureza não *domina* a indigência, mas sim a abundância, o desperdício, mesmo até ao absurdo. A luta pela vida é só uma exceção, uma restrição temporária da vontade de viver; as lutas maiores e menores movem-se sempre em redor da vantagem, do crescimento e expansão, do poder, em conformidade com a vontade de poder, a qual é justamente a vontade de viver (GC§349).

A vida é tomada como atividade de expansão, como querer mais vida, ou, nas palavras de nosso filósofo, “O aspecto global da vida não é a situação de indigência... mas antes a riqueza... – onde se combate, combate-se por riqueza” (IC, Incursões...§14).

Para ele, existe uma espécie de teleologia interna, uma espécie de comando interior. Esse telos conduz o sentido da vida como uma capacidade de um organismo de agir conforme suas finalidades interiores. O fisiológico era definido na Alemanha mecanicista como físico-química do organismo. O autor de *Zarathustra*, ao colocar a “teleologia” em sua definição da vida, acrescenta ao conceito de força (físico-química) da fisiologia mecanicista um “complemento”, que é justamente a vontade de poder.

Nessa perspectiva, o organismo apresenta uma teleologia limitada e interna que se contrapõe à finalidade externa e ao causalismo mecanicista. Em seu desenvolvimento, nenhuma lei físico-química deve ser considerada abolida e, no entanto, uma tal organização não é apenas exprimível em termos físico-químicos. A ação não é apenas o efeito, no organismo, de eficientes causas físico-químicas (os estímulos exteriores), mas o resultado de uma elaboração transversal desses estímulos, elaboração por seleção, que o organismo lhe impõe em virtude de sua autorregulação.

A fisiologia teleológica significa que o organismo age em direção a um fim, geralmente programado. O corpo vivo, submetido às experiências mecanicistas, físicas e químicas, comporta-se em relação a essas forças de maneira original e, até certo limite, acomodativa. Nietzsche aceita a teleologia do conceito de ser vivo, mas rejeita a noção de fim natural e, principalmente, a de “fim supremo”, promovido pela filosofia da história da *Aufklärung* alemã. A questão aqui proposta é a de que a teleologia interna não pretende conciliar determinismo e liberdade, mas proclamar a oposição entre caráter e destino. As condições de existência do vivente são irreduzíveis e quase determinantes: “o inorgânico nos condiciona inteiramente: água, ar, solo, figura do solo, eletricidade, etc. Nós somos plantas sob tais condições” (IX, 11[210]).

Enquanto “plantas”, estamos enraizados nas condições primordiais da vida terrestre. Ainda que os condicionamentos do inorgânico sejam irreduzíveis, o filósofo alemão condiciona a potência de ação coletiva (gregária) pela qual a humanidade modificou seu meio ambiente, criando um “meio humano” (sócio-histórico) para, em seguida, enfatizar a potência

da ação individual dos organismos para fazer seu meio, compor seu ambiente humano, como efeito de um esforço nunca garantido.

O indivíduo emerge tardiamente com a capacidade de modificar os condicionantes do “meio humano”: “dizes que alimentação, local, ar, sociedade te alteram e determinam? Ora, tuas opiniões fazem-no ainda mais, pois elas te determinam a essa alimentação, local, ar, sociedade” (IX 11[43]). Nietzsche, dessa forma, critica as teorias da adaptação do vivente ao meio e, sobretudo, coloca o problema ético sob a forma das relações do organismo com suas condições de existência. A situação do vivente comandado pelo exterior é o que ele toma pelo tipo do doente, do escravo, do camelo, do fraco.

A ética, nessa perspectiva, requer a solução da problemática fisiológica da regulação: seria ela feita pelo interior ou pelo exterior? A partir desta questão, podemos compreender a importância assumida pela doutrina da vontade de poder, como referência das funções corporais, e o modo como isso revoluciona a ética.

A autoconservação é um princípio que o filósofo alemão recusa para sua explicação do organismo. O corpo possui duas ações básicas: ele age mantendo a vida e realizando um valor. Nos indivíduos que gozam de saúde, as duas ações são realizadas ao mesmo tempo. O corpo saudável não busca a simples conservação. Por sua vez, no corpo doente, produz-se uma divisão entre essas operações: ele realiza o mínimo das condições necessárias à manutenção da vida, temos aqui o instinto de autoconservação, e efetua certa limitação do meio por incapacidade.

Ora, se a vida é criação de valores, é transbordante de energia. A doença é essencialmente esgotamento, palavra que significa ao mesmo tempo cansaço e incapacidade de criar. A doença, portanto, é uma direcionada à conservação e um retraimento do meio; uma limitação do funcionamento do organismo. Quando o retraimento do meio atinge o ápice, e com isso o organismo não realiza suas tarefas habituais, tende para o nada. Temos então o instinto de decadência, a vontade de nada. O niilismo aparece como uma doença da vontade.

A psicologia é uma teoria da vida enquanto vontade de poder, e as duas afecções originais dos viventes são saúde (força) e doença (fraqueza). A vida é essencialmente vontade de poder (força e fraqueza simultaneamente). Nesse sentido, a psicologia é fruto de nossas experiências íntimas e pessoais.

Nessa afirmação, encontram-se dois princípios básicos da vida: o princípio da especificidade das funções biológicas, que estabelecem a distinção entre “meio interior” e “meio exterior”, e o princípio da identidade das leis da saúde e da doença, do sadio e do mórbido. Essa identidade entre os fenômenos oriundos do corpo abole a distinção entre patologia e fisiologia, mas reafirma a precedência desta sobre aquela.

A psicologia de Nietzsche, por essa razão, é classificada como “uma autêntica fisiopsicologia” (BM§23). O filósofo também fala em “cultivar a fisiologia com boa consciência” (BM§15). Dessa forma, é necessário esclarecer a natureza desse cultivo para apreender o sentido de sua “fisiopsicologia”, pois só assim poderemos apreender a relação estabelecida entre fisiologia e psicologia.

Em seu livro *Para Genealogia da Moral*, esclarece:

De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação *fisiológica*, ainda mais que psicológica, e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica. A questão: que *vale* esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela “moral”? Deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois “vale para *quê*?” jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça (ou acréscimo de seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número) não teria um tipo de homem mais forte. O bem da maioria e dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores* (GM,I§17, nota).

No início dessa dissertação Nietzsche está se dirigindo aos “psicólogos ingleses”, que “estão sempre obstinados à mesma tarefa, ou seja, colocar em evidência a *partie honteuse* [parte vergonhosa] de nosso mundo interior”. Chama-os de “pesquisadores e microscopistas da alma” (GM, I§1). A filosofia está, segundo o filósofo alemão, em uma linha divisória do trabalho teórico, de um lado, com as chamadas “ciências humanas”, filologia, história, etc.; de outro lado, com as chamadas “ciências naturais”, fisiologia e medicina. É justamente aí que a filosofia encontra sua identidade e tarefa: enquanto “porta voz e mediadora” dessas ciências responsáveis pela reconstrução histórica das diversas morais, ela conserva uma relação temática com o todo; enquanto encarregada de hierarquizar os valores, renuncia ao papel de juiz.

O filósofo possui a tarefa de legislar, pois dessa forma decidirá as questões jurídicas das formas axiológicas. Recorrendo a qual critério? Talvez a resposta mais fácil seja: “a vida”. É a partir de *Aurora* que anuncia “que o que é ‘alto’ e ‘baixo’, na moral, não pode ser medido por um metro moral: pois não existe uma moral absoluta. Então busquem em outra parte a sua escala e-cuidado!” (A§139).

A vida deve ser esse critério, mas essa escala esbarra em um problema experimental: uma mesma configuração moral pode ser avaliada segundo o critério de conservação ou de crescimento da vida. Essa nossa afirmação pode ser colocada nos seguintes termos: a conjugação entre vida e moral se desdobra em quatro critérios, quais sejam, decadência (declínio), ascensão (transbordamento da força), gregarismo (conservação, manutenção) e isolamento. Esses desdobramentos constituem um sistema médico e psicológico em Nietzsche.

É a partir dessas considerações que a fisiologia assume importância capital na psicologia como experiência de si. Ela possui a função avaliadora. Nos rascunhos de dezembro de 1888 e janeiro de 1889, o filósofo afirma que a fisiologia é “a rainha de todas as outras questões” (XIII, 25[1]) e, dessa forma, relacionar a moral ao conceito fisiológico de saúde.

O conceito fundamental, portanto, é a vontade de poder e, como vimos, enquanto hipótese psicológica, é uma teoria da vida, abrangendo tanto a fisiologia quanto a patologia. Sendo a vida a condição de possibilidade de todo e qualquer valor, ela não pode ser o critério de sua avaliação. Cabe ao psicólogo, portanto, estabelecer um tribunal crítico a partir do qual analisará certo modo de ser da vida.

O psicólogo tem a tarefa de detectar e diagnosticar a decadência, o declínio da força presente em toda experiência. Essa associação entre a fisiologia e a psicologia permite responder à questão central do empreendimento clínico nietzschiano: “como mensurar objetivamente o valor? Unicamente pela quantidade de potência que foi acrescida e organizada” (XII, 11[83]), pelos valores que nascem do desenvolvimento e transbordamento de vida, que servem para avaliar. Contudo, os valores ocidentais estão assentados em vivências mórbidas. A fisiologia explica o campo em que Nietzsche promove um diagnóstico a partir das experiências pessoais de todo sistema de pensamento e corrente filosófica.

É em *Ecce Homo* que ele se pronuncia de maneira bastante clara sobre o procedimento fisiológico:

Para um fisiólogo, tal antinomia de valores não deixa dúvidas. Quando, no interior do organismo, o órgão mais insignificante descursa, mesmo por um mínimo, de impor com total segurança sua autoconservação, sua renovação de forças, seu ‘egoísmo’, o todo degenera. O fisiólogo exige a *extirpação* da parte degenerada, ele nega qualquer solidariedade ao degenerado, está o mais longe possível da compaixão por ele. Mas o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade por isso *conserva* o que degenera – a esse preço ele a domina... (EH, A§2).

Em seu livro *Genealogia da Moral*, o autor nos revela que desde garoto se preocupava com o problema da origem de nossos conceitos de bem e mal. E que somente mais tarde, com:

Alguma educação histórica e filológica juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou o meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indicio de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM, pref.,§3).

A pergunta pela origem dos valores morais é precisamente médica, pois nos reporta às condições corporais: condições de força e vitalidade, fraqueza e degeneração. Condições de saúde e doença. As condições psicológicas presentes nas funções fisiológicas são selecionadas pela natureza do homem moral. Portanto, é possível afirmar que o destaque que damos àquela ou a esta moral depende das condições fisiológicas ou patológicas do avaliador.

Podemos verificar que, a partir do livro em que se apresenta o rompimento com a filosofia de Schopenhauer, *Humano Demasiado Humano*, e de seu empreendimento de investigação da origem e transvaloração da moral, o filósofo alemão elabora uma teoria fisiológica, desenvolvendo uma crítica psicológica à metafísica e à cultura ocidental.

Com essa ferramenta clínica, podemos inferir que a elaboração da filosofia metafísica revela uma construção de ideias que são oriundas de certo tipo psicológico. A fisiologia é o elo que se estabelece entre as vivências e as nossas escolhas morais.

3.5 PSIOLOGIA MORAL: A MORAL COMO SINTOMA DE DOENÇA

Com a tarefa de realizar um exame dos valores e com isso detectar se são sintomas de saúde ou doença dos tipos psicológicos que os engendram, Nietzsche passa a operar sua crítica através de um diagnóstico tipológico. O corpo é o critério para essa tarefa, pois é a

partir de suas potencialidades e experiências que criamos valores. Tendo isso em vista, acreditamos que a psicologia nietzschiana pode nos ajudar não só a pensar uma nova terapêutica que nos conduzirá a novas práticas de saúde, como também a refletir sobre novas perspectivas éticas. Em um fragmento póstumo, da primavera de 1888, ele escreve:

Saúde e doença não são nada essencialmente diverso, tal como acreditam os antigos médicos e ainda hoje alguns homens práticos. Não se precisam construir a partir daí princípios distintos ou entidades, que entram em contenda por conta do organismo vivo e fazem dele seu campo de batalha. Isso é coisa antiga e falatório, que não serve para nada. De fato, há entre esses dois tipos de existência apenas diferença de grau: o exagero, a desproporção, a não harmonia dos fenômenos normais constituem o estado doente. Claude Bernard (FP, 14[65]).

O livro de Claude Bernard, *Leçons sur la Chaleur Animale*, ocupa lugar de destaque entre as obras de fisiologia que contribuíram para a construção reflexiva do filósofo alemão sobre o tema saúde e doença. A ideia de Bernard de que o normal e o patológico são homogêneos é muito bem aceita por Nietzsche e inspira sua tentativa de eliminar a dualidade presente nas afirmações metafísicas que se alojaram na medicina.

Saúde e doença não podem ser compreendidas como duas dimensões separadas e distintas; por um lado; a saúde como norma, e, por outro, a doença como anormalidade ou negação absoluta da saúde. Conforme explica Wotling:

A consequência disso é a solidariedade fundamental entre saúde e doença, a hipótese da vontade de potência implicando na homogeneidade integral da realidade e, portanto, na rejeição de qualquer diferença de natureza entre esses dois termos. O trabalho do filósofo médico exige então uma profunda atenção às variações de grau, de dosagem relativa, que distinguem diferentes processos corporais. O fato de que a diferença é tão somente de grau permite, assim, tomar fenômenos reconhecidos como patológicos como modelos de interpretação aplicáveis aos componentes de certas culturas, donde a aproximação entre a neurastenia e culturas idealistas (WOTLING, 2013, p.162).

A diferença entre saúde e doença é apenas de grau. O critério atribuído por Nietzsche procura abolir o critério metafísico, cuja base está assentada na noção de verdade e mascara a origem corporal de tais conceitos, que estão enraizados na experiência. O filósofo reivindica uma dupla experiência da saúde e da doença como dupla natureza do corpo, que está, como vimos, na origem da interpretação das interpretações. Mas o que ele entende por doença? O que vem a ser saúde na arquitetura teórica do filósofo alemão?

Encontramos, em *Aurora*, a seguinte definição para doença: “Por doença deve-se entender: um prematuro avizinhamento da idade, da fealdade ou dos juízos pessimistas – coisas que andam juntas” (A§409). Verifica-se nesse aforismo que a doença é vista como um traço que pertence a duas esferas: a do corpo e a do psiquismo, na medida em que se vincula à idade ou aos juízos pessimistas. Temos aqui a afirmação da doença enquanto um acontecimento fisiopsicológico; as afecções do corpo e as atuações do psiquismo como fatos patológicos.

A velhice é uma afecção do corpo, o momento em que ele perde suas forças físicas e torna-se incapaz de realizar tarefas. Observa-se na velhice uma mudança orgânica, que altera o ritmo da vida e diminui as atividades do corpo. Também se verifica nesse aforismo que o pessimismo é um sintoma de doença. Em outro fragmento, o filósofo afirma que o pessimismo não é “nenhum problema, mas um sintoma,” o problema é que ele “mesmo é uma doença, um declínio, uma idiossincrasia...” (FP17[8]).

Como afirmamos anteriormente, a psicologia em Nietzsche está vinculada à experiência que temos de nossa própria vivência; cada vivente estima a partir de si pensamentos, juízos que o auxiliem na preservação da existência. No indivíduo doente, esse processo de avaliação está marcado pelo pessimismo, ou seja, pela emissão de juízos que negam a vida, que impedem uma adesão completa a ela.

O doente não investe em sua vida e, sobretudo, no mundo. Seu esgotamento se expressa em seu modo de agir e de avaliar, de impor sentido. Ainda em *Aurora*, lemos que:

Em épocas cruas, quando prevalecem os juízos pessimistas sobre o homem e o mundo, o indivíduo com o sentimento de sua plena força procura sempre agir conforme tais juízos, ou seja, transpor a ideia em ação mediante roubo, caçada, ataque, sevícia e assassinato, incluindo as cópias mais brandas desses atos, as únicas toleradas no seio da comunidade (A§42).

Ao articular os juízos e valorações provenientes da saúde e da doença, a partir de estados corporais específicos, o psicólogo Nietzsche fará o diagnóstico de algumas filosofias. A filosofia moral de Schopenhauer brota do solo infectado pela doença. A doença está presente também nas produções filosóficas metafísicas de um modo geral, na medida em que há uma necessidade patológica que produz as suas considerações. Podemos, portanto, afirmar que é a experiência da doença que determina as condições de possibilidade da moral pessimista.

Todos os valores morais são fruto de esgotamento ou de fortalecimento daquele que avalia. Nossa interpretação é corroborada pela interpretação de Foucault: “é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico” (Foucault, 2001, p.19).

A concepção de simultaneidade entre corpo e psiquismo, saúde e doença, presente na fisiologia e psicologia nietzschianas, está presente também na seguinte passagem da *Microfísica do Poder*, de Foucault:

Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem, ele é destruído por ritmo de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências (FOUCAULT, 2001, p.27).

As vivências do corpo criam valores e essas avaliações interferem na constituição orgânica. Nietzsche demonstra em um fragmento póstumo que o esgotamento do físico produz valores:

Uma longa reflexão sobre a fisiologia do esgotamento impeliu-me à questão: o quão amplamente teriam penetrado os juízos dos esgotados no mundo dos valores? Meu resultado foi tão surpreendente quanto possível, mesmo para mim, que já me sentia em casa em alguns mundos estranhos: achei todos os juízos de valor supremos, todos aqueles que se assenhorearam da humanidade, ao menos da humanidade que se tornou inofensivo, redutíveis aos juízos dos esgotados (FP, 15[13]).

Em sua autobiografia, o filósofo declara que a doença lhe ensinou “as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história oculta dos filósofos, a psicologia dos seus grandes nomes surgiu-me às claras” (EH, pref.,§3). A doença “lhe clareou os olhos” para enxergar melhor a sua filosofia. Nessa perspectiva interpretativa, a doença possui um efeito terapêutico, o que precisa ser combatido “com toda força é o arrastar do contágio para as partes saudáveis do organismo” (15[31]).

Um dos grandes responsáveis por esse “contágio” é, evidentemente, o cristianismo. Se a doença cria moral de desvalorização da vida, o pessimismo “dá as cores mais negras e sombrias (...) para realçar o espanto e fazer pressentir nas coisas mais horror do que o que têm” (A§561). Todas as manifestações culturais se encontram contaminadas com esse tipo de pessimismo decadente.

O conceito de decadência assume em Nietzsche uma dimensão orgânica e filosófica. Tomando a doença como um processo de envelhecimento, fraqueza e esgotamento, esse conceito se encontra no registro biológico, como podemos atestar no *Anticristo*: “onde, sob qualquer forma, a vontade de poder declina, há também, toda vez, uma regressão fisiológica, uma *decadência*” (AC, §17). No registro filosófico, o termo se encontra nas correntes que depreciam a vida, que manifestam uma moral que é fruto de uma experiência de vida esgotada, fraca, pessimista.

A todas as filosofias que comungam com essa postura diante da vida, o filósofo alemão não cansa de denunciar com seu diagnóstico de psicólogo da cultura e da moral. Essas filosofias pregam o desprezo pelo corpo, que gera mais sofrimento naqueles que adotaram essa perspectiva interpretativa da vida. Sua origem é, ela mesma, uma interpretação equivocada do sofrimento de existir. É importante assinalar aqui, novamente, o laço entre moral e experiência de vida. O filósofo demonstra que o melhor exemplo dessa arte de interpretar a vida de forma doente é o cristianismo:

Qualquer coisa que provenha do estômago, dos intestinos, dos batimentos cardíacos, dos nervos, da bile, do esperma – todos aqueles distúrbios, aquelas debilitações, aquelas superexcitações, toda a causalidade da máquina por nós tão desconhecida! – tudo isso para um cristão como Pascal deve ser tomado como um fenômeno moral e religioso, com a pergunta se Deus ou o Diabo, se bem ou mal, se a salvação ou a danação repousa aí dentro! Oh, desventurado intérprete! Como deve torcer e atormentar a si mesmo, para obter a razão! (A§86).

Podemos notar que ele procura despir o mundo de sua significação ética. O filósofo considera a vida, experiência e corpo, como uma determinação ética. Também podemos inferir, a partir de tudo que apresentamos, que as estruturas psíquicas, valores, relações sociais devem ser pensados a partir de uma circularidade. Ao fundamentar a psicologia em uma fisiologia, procura inverter a produção filosófica idealista e, principalmente, a psicopatologia que daí decorre, libertando assim todo pensamento da “ignorância *in physiologicis*” (EH, II §3).

Na tradição metafísica cristã, o sofrimento proveniente da doença está ligado à associação entre dor e castigo. O cristianismo institucionalizou essas duas noções: para cada sofrimento há uma culpabilidade de mesma envergadura. Ainda em *Aurora*, no aforismo intitulado “A Justiça que castiga”, Nietzsche mostra como a culpa é marca de infelicidade:

Infelicidade e culpa – essas duas coisas foram postas pelo cristianismo na mesma balança: de modo que, quando é grande a infelicidade que se segue a uma culpa, ainda agora, sem querer, a grandeza da própria culpa é medida por ele. (...) Mas somente ao cristianismo estava reservado dizer: “eis uma pesada infelicidade, e por trás dele *tem* de estar escondida uma culpa pesada, *de igual peso*, mesmo se ainda não a vemos com clareza! Se tu, infeliz, não sentes assim estás *perdido* – passarás por coisas ainda piores!” – E depois, na antiguidade, havia ainda efetivamente infelicidade, pura, inocente infelicidade: somente no cristianismo tudo se torna castigo, bem merecido castigo: ele faz sofrer também a própria fantasia do sofredor, de modo que em tudo o que acontece de mau este se sente moralmente reprovável e reprovado. Pobre humanidade (A§79).

O castigo foi institucionalizado pelo cristianismo, que põe em cena uma “psicologia imaginária” que não só agrava o sofrimento do sofredor, como também engendra uma interpretação de mundo calcada nesse sofrimento:

Somente mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos agradáveis ou desagradáveis, por exemplo, os estados do *nervussympathicus*, com o auxílio da linguagem simbólica da idiossincrasia moral-religiosa – “arrependimento”, “remorso de consciência”, “tentação do diabo”, “a proximidade de deus” (AC§15).

Para o filósofo, essa interpretação do sofrimento causado pela doença nos conduz a uma “psicologia do erro” (CI, VI§6). Ele entende que a “verdadeira causa do mal-estar é fisiológica” (Cf. GM, III§15). Em *Aurora*, combate firmemente o conceito de castigo, e toma como tarefa eliminá-lo para uma boa saúde do indivíduo:

Para a nova educação do gênero humano. – Prestai auxílio, vós que sóis prestativos e bem intencionados, a esta única obra – afastar do mundo o conceito de castigo, que se alastrou sufocando o mundo inteiro! Não há pior erva daninha! Não somente o colocaram nas consequências de nossas maneiras de agir – e como já é apavorante e contrário à razão entender causa e efeito como causa e castigo! –, mas foram mais longe, e despojaram a pura contingência do acontecer de sua inocência, com essa infame arte de interpretação do conceito de castigo. Sim, levaram tão longe o desatino, a ponto de mandar sentir a própria existência como castigo – é como se as fantasias de carcereiros e verdugos tivessem guiado, até agora, a educação do gênero humano (A§13).

É na infelicidade que se encontra o fundamento do cristianismo da tortura da alma (Cf. A§77). Diante disso, a psicologia de Nietzsche procura fornecer uma fórmula para tratar o doente, fórmula que se encontra claramente expressa no aforismo “O pensamento sobre a doença”:

Tranquilizar a fantasia do doente para que ao menos não sofra mais com seus pensamentos sobre sua doença do que com a própria doença – penso que já é alguma coisa! E não é pouco! Compreendeis agora nossa tarefa? (A§54).

Essa é uma das primeiras práticas que sugere a clínica nietzschiana. A doença não é um conceito secundário nessa psicologia; é o ponto de partida de todo filosofar e está enraizada em suas próprias experiências pessoais: “Ora, é a partir de sua própria experiência que Nietzsche entende estudar saúde e doença” (WOTLING, 2013, p.163).

A denúncia da moral doente promovida pelo cristianismo (A§124) é o fundamento crítico de nosso filósofo. Podemos entender sua filosofia como uma medicina da cultura, uma clínica que procura promover uma correção de terapias equivocadas que há muito vigoram no Ocidente.

Para Wotling, “o trabalho clínico exige, com efeito, o emprego das ferramentas conceituais complexas que Nietzsche deve elaborar previamente, sendo a questão central aquela do sentido que as noções saúde e doença podem ter” (WOTLING, 2013, p.159). Nas notas e rascunhos do inverno de 1872-1873, o autor de *Zaratustra* define a tarefa específica do filósofo por meio do modelo médico: “o filósofo como médico da civilização”. Em um logo aforismo de *Aurora*, avalia os médicos e os remédios da alma que até agora foram aplicados à humanidade:

Onde estão os novos médicos da alma? – Foi através dos meios de consolo que a vida recebeu o fundamental caráter de sofrimento em que hoje se crê; a maior doença dos homens surgiu do combate a suas doenças, e os aparentes remédios produziram a longo prazo, algo pior do que aquilo que deveriam eliminar. Por desconhecimento, os recursos momentaneamente eficazes, anestésicos e inebriantes, chamados de “consolação”, foram tidos como os verdadeiros remédios, e nem mesmo se notava que o preço pago por esses alívios imediatos era frequentemente uma piora geral e profunda do mal-estar, que o doente iriam sofrer as consequências embriaguez e, depois, a privação da embriaguez e, depois ainda, uma oprimente sensação geral de inquietação, agitação nervosa e indisposição. Atingido um certo grau de doença, não havia mais recuperação - disso cuidavam os médicos da alma, por todos reconhecidos e adorados – Diz-se de Schopenhauer, com razão, que ele enfim levou novamente a sério os sofrimentos da humanidade: onde está aquele que enfim também levará a sério os antídotos para tais sofrimentos e porá no pelourinho o inacreditável charlatanismo com que, sob os mais belos nomes, a humanidade habituou-se a tratar suas doenças da alma? (A§52).

Diagnosticado o problema, agora ele deve ser tratado. Qual a melhor terapêutica para tratar a doença que acomete a humanidade? Ela deve ser tratada através de uma clínica que seja atuante na moral: “O erro no tratamento: não se quer combater a fraqueza por meio de um sistema *fortificant*, mas por meio de uma espécie de justificação e de *moralização*: isto é, por meio de uma *interpretação*...” (FP, 14[65]).

A interpretação permite ao doente ressignificar o sofrimento. Mas não toda e qualquer interpretação, somente aquela que promove uma saúde.

3.6 A DOENÇA COMO VIA DE ACESSO À GRANDE SAÚDE

O corpo é o fio condutor das análises clínicas de Nietzsche. A doença é um processo presente em duplo registro: o somático e o psíquico, mas o filósofo atesta o domínio do primeiro sobre o segundo. Assim, uma terapêutica eficaz deve ser aquela que atue exclusivamente no somático; uma clínica que fortaleça o corpo: “contra todo tipo de aflição e miséria da alma deve-se tentar, antes de mais nada: mudança de dieta e trabalho físico duro” (A§269).

A associação entre corpo e mente revela a primazia da medicina sobre a moral. O filósofo, em algumas anotações do outono de 1887, afirma essa precedência: “o progresso do século dezenove frente ao 18 (...) subordinando sempre mais decisivamente à questão da *saúde do corpo* a da ‘alma’: concebendo essa última como um estado consecutivo ao primeiro, ao menos como a pré-condição” (FP,9,[121]). Os intérpretes do corpo ou ignoraram essa questão ou simplesmente não deram atenção devida ao fato. Uma vez estabelecida essa relação, podemos inferir que as construções éticas só podem ser alcançadas pelo trabalho com o corpo: “sem perfeição corporal – uma perfeição espiritual ou ética é possível? – que atenção nos estados doentios: quando é necessário passar tudo no crivo” (FP, 4[155]).

A doença, *travestida de moral*, é transmitida pelo cristianismo. Nietzsche, em *O Andarilho e sua Sombra*, analisa:

Foi o cristianismo que pintou o demônio na parede do mundo; foi o cristianismo que trouxe o pecado ao mundo. A crença nos remédios que ofereceu para ele foi gradualmente abalada em suas raízes profundas: mas ainda existe a *crença na doença* que ensinou e difundiu (AS§78).

A doença foi propagada pela moral cristã. Contudo, o remédio é passar pela doença e convalescer: “o melhor remédio é adoecer e convalescer” (AS§ 325). Convalescência é um termo que muito se apresenta nas obras do nosso filósofo. O termo se reporta ao retorno da força, tornar-se de novo saudável. O período que se passa entre estar doente e estar saudável é o período em que o indivíduo está se restabelecendo. Para a clínica nietzschiana, existem três sinais psicológicos que anunciam a saúde: “1) por um pensamento com um vasto horizonte; 2) por sentimentos de reconciliação, de consolo, de perdão; 3) pelo melancólico rir-se do pesado

com que temos estado pelejando” (FP, 7[167]). Esses sinais representam o restabelecimento de alguém que está em processo de convalescência, são traços psicológicos que nos orientam para o conceito de saúde.

A saúde é comparada à liberdade de opiniões em *Humano Demasiado Humano*. Ele faz um diagnóstico da vida ativa e da vida contemplativa em dois aforismos. No aforismo intitulado “Lamentação”, número 282, analisa a vida contemplativa, e, no aforismo 283, “Defeito principal dos homens ativos”, é analisado o valor da vida. Nietzsche valoriza a vida contemplativa e constata que essa vida não possui habilidade para a “atividade superior” (HH§283).

Ainda nesse aforismo, é dito que os homens ativos não são livres, uma vez que suas atividades não lhes permitem assenhorear-se de parte de seu dia para si mesmos: “pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito” (HH§283).

Os homens ativos são aqueles que, em virtude de sua “estupidez mecânica”, também são preguiçosos por não possuírem opinião própria (HH§286). E, no entanto:

Acho que cada pessoa deve ter uma opinião própria sobre cada coisa a respeito da qual é possível ter opinião, porque ela mesma é uma coisa particular e única, que ocupa em relação a todas as outras coisas uma posição nova, sem precedentes. Mas a indolência que há no fundo da alma do homem ativo impede o ser humano de tirar água de sua própria fonte. – Com a liberdade de opiniões sucede o mesmo que à saúde: ambas são individuais, não se pode criar um conceito de validade geral para nenhuma delas. O que um indivíduo necessita para sua saúde é, para um outro, motivo de doença, e vários caminhos e meios para a liberdade do espírito seriam, para naturezas superiormente desenvolvidas, caminhos e meios de servidão (HH§286).

As condições de saúde são definidas de forma particular, ou seja, cada indivíduo possui uma saúde que lhe é específica. Em um aforismo, o filósofo afirma:

A saúde não pode ser definida como qualquer coisa fixa. O estado em que cada um pode fazer melhor o que faz o mais frequentemente: mas o selvagem, um herói de salão ou sábio desejariam estados totalmente diferentes (FP, 8[62]).

Para um indivíduo selvagem, uma saúde diferente daquela que estaria em um indivíduo civilizado. Um excelente aforismo que iremos transcrever em toda sua extensão, da *Gaia*

Ciência, intitulado “Saúde da alma” irá nos conduzir à relação que Nietzsche estabelece entre saúde e moral. :

Apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), “a virtude é a saúde da alma” – deveria ser modificada, para se tornar utilizável, ao menos assim: “sua virtude é a sua saúde de sua alma”. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o que* deve significar saúde também para seu corpo. Assim, há inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da “igualdade dos homens”, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal, juntamente com dieta normal e curso normal da doença. E apenas então chegaria o tempo de refletir sobre saúde e doença da *alma*, e de situar a característica virtude de cada um na saúde desta: que numa pessoa, é verdade, poderia parecer o contrário da saúde de uma outra. Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento da nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia: em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso (GC§120).

Reiteramos que, entre os conceitos de saudável e doente, existem apenas diferenças de grau. Essa ideia promove um novo diagnóstico em relação à saúde e à doença, que assumem uma caracterização relativa. A noção nietzschiana de saúde e doença se distancia das considerações da medicina tradicional. Saúde e doença são modos de vida, e o que pode ser doença para um indivíduo, para outro pode se mostrar como um prazeroso estimulante. Trata-se em Nietzsche, portanto, de uma “medicina moral”.

Assim, de modo geral, a saúde representa uma atividade que exprime certa afirmação diante da vida; a doença, por outro lado, consiste em uma atividade que exprime certa recusa e negação da vida. A saúde se revela na afirmação da vida, e a doença em sua negação. Como os dois conceitos estão implicados, a doença pode abrir acesso a novos modos de vida, criando posturas intelectuais salutares: “a própria doença pode ser um estimulante da vida: mas é preciso ser sadio o bastante para esse estimulante” (CW,§5; cf. EH, I §2). Outro aforismo, “Do conhecimento daquele que sofre”, é bastante elucidativo em relação a esse ponto:

A condição de pessoas doentes que se acham longa e terrivelmente martirizadas por seus sofrimentos, mas cujo entendimento não é turvado por isso, é algo de valor para o conhecimento – ainda sem contar os benefícios intelectuais trazidos por toda solidão profunda, toda súbita e lícita liberdade em relação a deveres e hábitos (A§114).

É muito importante lembrar que em sua autobiografia Nietzsche apresenta-se como doente, contudo sem perturbações mentais, aquele que “*deslocou perspectivas*” (EH, I§ I). Ora, a doença confere o poder de meditar sobre si e as coisas, assim como aquela máxima grega, “homem, conhece a ti mesmo”. Quem sofre olha para si de uma maneira privilegiada, “sem plumagem” (A§114).

Uma nova sensibilidade é desenvolvida naquele que está convalescente, que detecta o sadio e o mórbido em todas as ações e obras. Em *Opiniões e Sentenças*, lemos que:

Quem frequentemente está doente tem não só um prazer muito maior em estar são, devido à sua frequente reconquista da saúde, mas também um aguçado sentido para o que é são ou doente nas obras e ações: de modo que, por exemplo, justamente os escritores doentes – entre os quais estão quase todos os grandes, infelizmente – costumam ter, em suas obras, um tom de saúde bem mais seguro e constante, pois entendem mais que os fisicamente robustos da filosofia da saúde e convalescença psicológica e de seus mestres: manhã, sol, florestas e fontes (OS§356).

Essa afirmação é importante para o que pretendemos demonstrar, pois o filósofo está inserido entre os “escritores doentes”. Mas cabe perguntar o que os torna especiais e o que lhes confere um “aguçado sentido para o que é são e doente” e os torna superiores aos “robustos filósofos”. Eles escapam à pressão exercida pela doença por possuírem uma estranha saúde:

A condição de pessoas doentes que se acham longa e terrivelmente martirizadas por seus sofrimentos, mas cujo entendimento não é turvado por isso, é algo de valor para o conhecimento – ainda sem contar os benefícios intelectuais trazidos por toda solidão produzida, toda súbita e lícita liberdade em relação a deveres e hábitos. (...) A enorme tensão do intelecto, que quer fazer frente à dor, faz com que brilhe sob nova luz tudo aquilo para o que olha: e a indizível atração conferida por toda luminosidade nova é, com frequência, forte o bastante para desafiar todas as tentações do suicídio e fazer o prosseguimento da vida parecer sumamente desejável para o sofredor. Com desprezo ele pensa no cálido e agradável mundo de névoas, em que se move tranquilamente o homem sadio; com desprezo pensa nas nobres e queridas ilusões, nas quais brincava antes consigo mesmo; tem satisfação em evocar esse desprezo como que do mais profundo inferno, provocando na alma o mais acerbo sofrimento: com esse contrapeso não se dobra à dor física – sente que justamente ele é agora necessário! Em atroz clarividência sobre a 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! Nosso orgulho se rebela como nunca: é para ele um estímulo sem igual, antes um tirano tal como é a dor, antes todas as insinuações que nos faz, para que testemunhemos contra a vida – *tomar o partido*, justamente da *vida*

contra o tirano. Nessa condição nos defendemos exasperadamente de todo pessimismo, para que ele não pareça *consequência* de nosso estado e nos humilhe, como se fôssemos derrotados. Do mesmo modo, nunca foi maior o estímulo a exercer a equidade no julgamento, pois agora ela é um triunfo sobre nós mesmos e sobre o mais sensível dos estados, que tornaria desculpável toda iniquidade no julgamento, mas nós queremos ser desculpados, justamente agora queremos mostrar que podemos ser “sem culpa” (A§114).

Não poderemos deixar de notar o tom de vivência nessas palavras. O que se constata é que o filósofo alemão experimentou ambas as situações: de doença e saúde, vivenciou o estado de debilidade, contudo contou com “os benefícios intelectuais” que a enfermidade lhe trouxe e seus livros são fruto desses benefícios. No prefácio da *Gaia Ciência*, afirma que a obra não poderia ter sido escrita por ninguém que não tivesse vivido tal experiência. O livro nasceu da “gratidão de um convalescente”, ou seja, a obra é a celebração de “um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão” da doença (GC§ pref. §1). Em *Ecce Homo*, declara a proveniência de sua profundidade filosófica: “Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos” (EH, I, § 1).

Nietzsche esclarece que as suas vivências foram uma “cura radical contra todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como sabe)” e conclui que “há uma sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente” (HH I, pref., §5).

Em uma carta, escreve que para compreendermos sua obra é necessário que primeiro *façamos nossas* “as vivências interiores às quais esta obra deve sua origem” (EH, posfácio). É a partir da experiência com a doença que escreve seus livros e o objetivo deles é superar a doença. É importante para o nosso objetivo transcrever na íntegra o aforismo a seguir:

Aprendi, então a arte de *parecer* jovial, objetivo, curioso, sobretudo sadio e malicioso – e num doente isso é, quer me parecer, o seu “bom gosto”. A um olhar e uma simpatia refinados não escapará, no entanto, aquilo que talvez seja o encanto desses escritos – que ali fala um homem sofredor e abstinente, como se não fosse um sofredor e abstinente. Ali *deve* ser mantido o equilíbrio, a serenidade, até mesmo a gratidão para com a vida, ali reina uma vontade severa, orgulhosa, sempre vigilante e suscetível, que se colocou a tarefa de defender a vida *contra* a dor e de abater todas as conclusões que, na dor, na desilusão, no fastio, na solidão e outros terrenos pantanosos, costumam medrar como fungos venenosos (HH, II, pref., §5).

Nietzsche descreve a arte de transmutar a dor que a doença traz em algo que seja refinado, o que é necessário para todo escritor, e é típico de um doente especial – o portador

da “grande saúde”. Para se atingir a saúde, é preciso que criemos uma noção clara de doença, pois os dois conceitos estão ligados e se completam para se conseguir atingir uma saúde elevada. O filósofo rompe com a concepção médica, que aborda esses dois conceitos de forma rígida e equivocada. A noção de grande saúde é apresentada na *Gaia Ciência*, no aforismo de mesmo nome:

Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... (GC§382).

A resistência ao pessimismo inspirado pela doença não pode ser obra de um rigoroso controle racional, mas de um verdadeiro “instinto de cura” (EH, I §6), ou seja, “instinto de *autodefesa*” (EH, II § 8). Nietzsche chega mesmo a prescrever alguns cuidados para esse fim: “escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração” (EH, II §8).

Podemos concluir que a análise dos conceitos saúde e doença confere ao psicólogo Nietzsche, a partir de suas vivências, o instrumento para diagnosticar sintomas e desvendar o grau de saúde ou doença presente em todas as manifestações culturais, de modo que, em algumas filosofias, são indivíduos doentes que filosofam, noutras, indivíduos saudáveis.

Em um fragmento póstumo, o filósofo se refere ao critério para se atingir a grande saúde:

O critério permanente de observar-se, o florescimento do corpo, o impulso, a coragem, a alegria do espírito – mas naturalmente também a importância dos elementos mórbidos que ele pode assumir e ultrapassar – que ele pode tornar sãos. O que aniquilaria os homens mais delicados faz parte dos estimulantes da grande saúde (FP, 29[97]).

A capacidade de assumir e ultrapassar os elementos mórbidos constitui a “grande saúde”, ou seja, o portador da grande saúde não é o mais saudável dentre os saudáveis, mas o doente que conseguiu se libertar dos juízos pessimistas insinuados pela doença, dos ressentimentos. Em *Ecce Homo*, é dito que a libertação do ressentimento constitui um pré-requisito para a obtenção da cura: “Estar doente é em si uma forma de ressentimento. (...) e nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. (...) libertar a alma dele – primeiro passo para convalescença” (EH, I§6). Essa liberdade é conduzida pelos

instintos de saúde que se mantém à frente da organização pulsional, que constitui cada força que se manifesta como vontade de poder.

4. CAPÍTULO 3 - A CLÍNICA MORAL NIETZSCHIANA

4.1 A ESCRITA COMO EXPERIÊNCIA DE SI

Em seu livro *O Nascimento da Clínica*, Michel Foucault analisa inicialmente dois textos: um, escrito em meados do século XVIII por Pomme; outro, escrito por Bayle quase cem anos depois. Os dois discursos médicos, que versam sobre a patologia e as lesões encefálicas, apresentam diferenças no olhar diante do doente e da doença; diferença a um só tempo ínfima e total: “total para nós, na medida em que cada palavra de Bayle, em sua precisão qualitativa, guia nosso olhar por um mundo de constante visibilidade, enquanto que o texto precedente nos fala da linguagem, sem suporte perceptivo, das fantasias.” (FOUCAULT, 1977, p.VIII). A partir desses dois textos e da mudança de perspectiva do olhar, o filósofo francês definirá a tarefa de sua obra: descrever o que tornou possível essa mutação do discurso:

Para apreender a mutação do discurso quando esta se produziu é, sem dúvida, necessário interrogar outra coisa que não os conteúdos temáticos ou as modalidades lógicas e dirigir-se à região em que as “coisas” e as “palavras” ainda não se separaram, onde ao nível da linguagem, modo de ver e modo de dizer ainda se pertencem. (FOUCAULT, 1977, p.IX)

Quando se dá essa mudança de perspectiva e como ela se estrutura? A “região” ou o momento em que as palavras e as coisas ainda se achavam ligadas e juntas evoca as condições de possibilidade, não só de um saber médico, mas também de uma prática médica. É a pergunta que mobiliza Foucault nesse livro. A clínica, segundo ele, é menos uma descoberta do valor da observação e o fortalecimento da objetividade que uma reestruturação dos modos de ver e de falar. A modernidade da medicina só é alcançada no final do século XVIII, quando ela traz a reflexão sobre as possibilidades de um discurso sobre a doença.

A experiência clínica permite não só uma mudança no olhar diante do objeto, mas também uma transformação na atitude a respeito da linguagem. A medicina moderna se estrutura como ciência clínica porque engendra uma nova experiência diante da doença. Nesse sentido, afirma o filósofo: “(...) a clínica aparece para a experiência do médico como um novo perfil do perceptível e do enunciável” (FOUCAULT, 1977, p.XVII).

Esse novo discurso sobre as enfermidades faz diminuir a distância entre as coisas e as palavras; é uma reestruturação levada a cabo através de sucessivas elaborações e reelaborações acerca do homem e do discurso em torno da doença e do doente. Contudo, o discurso clínico não está apenas centrado na dimensão descritiva. Foucault, a esse respeito, afirma:

(...) enfim parecera-me que a medicina se organizava como uma série de enunciados descritivos. Mas ainda aí, foi preciso abandonar essa hipótese inicial e reconhecer que o discurso clínico era não só um conjunto de hipóteses sobre a vida e a morte, de escolhas éticas, de decisões terapêuticas, de regulamentações institucionais, de modelos de ensino, mas também um conjunto de descrições; que este não podia, de forma alguma, ser abstraído daquele, e que a enunciação descritiva não passava de uma das formulações presentes no discurso médico (FOUCAULT, 1987, p.38).

Portanto, na clínica, o médico é “o questionador soberano e direto, o olho que observa, o dedo que toca o órgão de decifração dos sinais, o ponto de integração de descrições já feitas” (FOUCAULT, 1987, p.59), aquele que procura a gênese dos sintomas, ou seja, aquele que opera por procedimentos.

Dessa forma, a clínica se configura como um espaço de práticas terapêuticas onde se constrói um discurso sobre o sujeito doente. É a partir dessa perspectiva que se forma a clínica em Nietzsche; uma clínica que consiste em descobrir quais sintomas são expressões de saúde ou doença, cujo procedimento para realização da prática terapêutica funda-se em uma análise filosófica definida pelo modelo filológico que se impõe e delimita o campo de atuação da psicologia: a crítica à moral.

O critério de diagnóstico da clínica nietzschiana é a vida, a experiência que o próprio filósofo vivenciou e da qual extraiu material para formular suas obras e arquitetar sua filosofia e psicologia. Sua psicologia e sua filosofia são fruto da experiência que teve com o adoecer e do grau de superação das vivências dolorosas.

Em *Genealogia da Moral*, ele declara que:

Num caso como este, que muito tem de penoso – e é um caso *típico* –, devo expressar minha opinião: o melhor é certamente separar o artista da obra, a ponto de não tomá-lo tão seriamente como a obra. Afinal, ele é apenas a condição para a obra, o útero, o chão, o esterco e o adubo no qual e do qual ela cresce – e assim, na maioria dos casos, algo que é preciso esquecer, querendo-se desfrutar a obra mesma (GM III, §4).

O objetivo não é julgar o autor para que possamos compreender sua obra. Nietzsche separa vida e obra, uma vez que o prazer da obra requer o esquecimento do autor. A questão estética de uma produção e sua avaliação genealógica são dois procedimentos distintos. Em um famoso ensaio de Foucault, encontramos a caracterização da genealogia como uma pesquisa em dois registros: um relacionado ao da proveniência; outro, ao da emergência. O filósofo escreve: “a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento” (FOUCAULT, 2001, p.24). A proveniência “está presa ao corpo. (...) O corpo – e tudo o que está ligado ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*” (FOUCAULT, 2001, p.22).

Segundo o filósofo francês, *herkunft* é um conceito importante, “é o tronco de uma raça, é a proveniência: é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles de mesma altura ou da mesma baixeza” (FOUCAULT, 2001, p.20). Quando se indaga sobre a proveniência de uma obra, o genealogista efetua uma “inferência regressiva” (cf. GC§370), na medida em que vamos da obra de um autor ao seu corpo e conseguimos revelar a qualidade do instinto dominante expresso nessa obra. Assim, torna-se possível uma “clínica experimental”, assediada pela saúde e doença, força e fraqueza, ascensão e declínio.

O próprio Nietzsche nos forneceu as pistas para seguirmos esse caminho, quando afirma que “nada se percebe de Wagner, enquanto não se percebe o seu instinto dominante” (CW §8). Com essa afirmação, o autor situa seus livros sobre Wagner no registro genealógico; seu principal objetivo era descrever a evolução do compositor da saúde para a doença, da ascensão para o declínio. Usando a genealogia como procedimento de diagnóstico, o filósofo avalia que o compositor alemão se desenvolveu em direção à *décadence*. Usando esse mesmo método clínico, podemos afirmar que a autobiografia *Ecce Homo* é o *Caso Wagner* em seu movimento contrário.

O inventor do procedimento genealógico analisa as próprias obras como uma passagem da doença para a saúde, da decadência para a grande saúde. Fazendo um trocadilho com sua afirmação sobre Wagner, citada acima, podemos afirmar sem erro: “nada se percebe de Nietzsche que não seja de seu instinto dominante”. Em *Além do Bem e do Mal*, o filósofo afirma:

Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser

incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico. (...) O pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. (BM§3)

Para Assoun, “a filosofia de Nietzsche pode ser abordada em sua literalidade como uma filosofia do instinto”.¹⁷ Para nosso filósofo, o ato de conhecer e, com efeito, aquilo que se acha em nossa consciência e inteligência, é uma ação de conciliação desses impulsos, pois a *intelligere* não é outra coisa senão “*uma certa relação dos impulsos entre si (...) a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí sua origem (é a exaustão do campo de batalha)*” (GC§333).

Podemos afirmar que em *Ecce Homo* o filósofo opera uma espécie de psicologia dos filósofos. Essa psicologia é calcada em sua própria experiência pessoal, que é revelada e descrita em seus escritos.

Foucault, em seu artigo “*Nietzsche, Freud e Marx*”, analisa o valor da interpretação no *corpus nietzschiano*:

A interpretação será sempre, desde então, interpretação através do “quem?”; não se interpreta o que há no significado, mas, no fundo, quem colocou a interpretação. O princípio da interpretação nada mais é do que o intérprete. E talvez seja esse o sentido que Nietzsche deu à palavra “psicologia” (FOUCAULT, DE II, p.50).

O valor da interpretação se inverte: não mais se pergunta *o que* se interpreta, mas *quem* interpreta. Não se trata dessa forma de analisar o conteúdo daquilo que se interpreta, mas de interrogar as condições de produção desse discurso que está sendo interpretado, o intérprete se vê implicado na interpretação, obrigando-se a recensear ininterruptamente as “intenções subterrâneas” que conduzem sua ação e sua meditação – sejam essas intenções ou motivações de ordem sexual (Freud), econômica (Marx) ou moral (Nietzsche) (FOUCAULT, DE II, p.44).

Toda produção literária, psicológica e filosófica não é descompromissada com o que nela se expressa de modo disfarçado. Toda interpretação, que consiste em um modo de avaliação da experiência de quem interpreta, deve também ser interpretada.

¹⁷ Para esse comentador, tanto em Freud quanto em Nietzsche, os conceitos de instinto e de pulsão são importantes para o regime teórico de seus projetos “terapêuticos”. Contudo, em ambos “não se trata do mesmo referencial teórico”. Cf. *instinto e pulsão* página 94 in: *Freud e Nietzsche: semelhança e dessemelhanças*. ASSOUN, Paul-Laurent. 1989, p.94.

Em *Ecce Homo*, a composição estilística se apresenta profundamente marcada pelo empreendimento do autor, que é aplicar a regra de constituição do procedimento genealógico. Nessa obra, há uma pesquisa *Herkunft* que está entrelaçada com precisão, não só nos argumentos, mas também na exposição das questões pulsionais e instintuais que guiaram seus temas.

Em algumas notas do inverno de 1872 a 1873, o filósofo se apresenta como médico da cultura e anuncia, na *Gaia Ciência*, que esta ainda esperando um médico filósofo que procure cuidar da saúde geral do povo (GC§6), é porque considera que “o filósofo tem o direito de considerar suas criações como sintomas a serem decifrados” (WOTLING, 2013, p. 151).

É em sua autobiografia que o filósofo opera sua clínica da cultura sobre ele próprio: realiza um giro sobre si utilizando o procedimento genealógico para diagnosticar os sintomas da sua produção intelectual. O primeiro diagnóstico que estabelece sobre si, nessa “psicologia dos grandes filósofos”, é a constatação de que fora a doença que o “inspirara” a filosofar até então. Como já mencionamos, na *Gaia Ciência*, nosso filósofo confessa que seu pensamento esteve sempre conduzido e pressionado pela doença (GC, prefácio). E, em *Ecce Homo*, ele narra a produção de um autor que foi corroído pela doença e que escapou de sua pressão.

Em algumas cartas, Nietzsche narra os motivos que o conduziram a produzir *Ecce Homo*. Em uma carta a Peter Gast, relata que no prefácio de *Ecce Homo* estava “escarrando fogo” à transvaloração de todos os valores, seu projeto inacabado. Em outra carta a um amigo, diz que “‘*Ecce Homo*’ constitui o prelúdio da ‘transvaloração de todos os valores’, essa obra que tenho terminado diante de mim” (Carta a Brandes, 20/11/88). Em outra carta, ainda, o filósofo fornece uma pista que consideramos lapidar para a compreensão de nosso objetivo:

Ora, essas últimas semanas eu tive as mais felizes inspirações, graças a um incompatível bem-estar, único até o presente em minha vida, graças igualmente a um maravilhoso outono e às cortesias mais delicadas que eu encontrei em Turim. Foi assim que eu iniciei, entre 15 de outubro e 4 de novembro, uma tarefa extremamente difícil – aquele de me contar, eu mesmo, meus livros, minhas opiniões e, fragmentariamente, na medida em que isso exigisse, minha vida (carta a Nauman, 6/11/88).

O que se verifica é que em *Ecce Homo* sua vivência é invocada para o esclarecimento da evolução de suas ideias. Essa não é uma exigência essencialmente psicológica? Em outra epístola, Nietzsche faz uma declaração importante sobre sua autobiografia:

Falo nela com grande ousadia de mim mesmo e de minhas obras (...) falo nele de mim mesmo com toda astúcia e serenidade psicológicas possíveis. Não quisera apresentar-me ante os homens como profeta ou monstro moral. Também neste sentido meu livro pode fazer muito bem ao evitar quiçá que se me confunda com o que é mais contrário a mim. (...) Essa obra é de absoluta importância, dá algo de psicológico e autobiográfico sobre mim e minha literatura (Carta a Overbeck, 13/11/88).

Entendemos que nosso autor, ao fazer um levantamento de suas obras na autobiografia, ele o faz a partir de suas vivências e expõe os elementos psicológicos para a compreensão de toda a sua filosofia. A psicologia de Nietzsche, exposta em suas obras, consiste em uma psicologia da experiência de si, e, conseqüentemente, de seus valores. A esse respeito, declara em um aforismo póstumo que:

Os pontos de vistas de *meus próprios* valores: é por abundância ou por desejo... (...) é a partir de uma força acumulada que se é espontaneamente estimulado, excitado ou de forma puramente *reativa*... (...) é-se doente pelo fato da doença ou pelo fato de uma saúde *superabundante*... (XIII, 10[145]).

Esse apontamento atesta a preocupação que o filósofo tem de apresentar sua obra como resultado de uma conquista de saúde e como evolução de um processo psicológico daí decorrente. Em outro fragmento, ele revela um dos possíveis títulos que estava pensando para sua autobiografia: *O Espelho: ensaio de autoavaliação* (FP, 24[5], título que evidencia sua preocupação de autoelucidação psicológica.

As correspondências que datam da mesma época em que escreve a autobiografia demonstram uma preocupação do filósofo com as críticas que fazem sobre seus livros:

Apesar de ter chegado aos quarenta e cinco anos e ter produzido aproximadamente quinze obras (entre elas um '*non plus ultra*': *Zarathustra*), não surgiu ainda na Alemanha, um único estudo mediantemente digno de consideração sobre qualquer dos meus livros. Substituem-no pelas palavras 'excêntrico', 'patológico', 'psiquiátrico', etc., fazendo-me alvo de maldades e calúnias sem conta, e reina a meu respeito um desenfreado tom adverso em todas as publicações, tanto eruditas como populares (Carta a Sydlitz, 12/02/88).

Nessa correspondência, há um tom de preocupação aliado a uma decepção com a forma como suas obras foram recepcionadas e tratadas. Essa foi, com efeito, a razão pela qual o filósofo se autointerpretou. Para evitar interpretações psicológicas, ele se interpretou psicologicamente. A doença é tratada em sua autobiografia como uma via que o conduziu a novas experiências do pensamento e ao seu próprio interior. A doença desempenha um papel

importante na crítica que Nietzsche dirige à cultura e à moral, possibilitando não só fazer um diagnóstico sobre a cultura e a filosofia como também um diagnóstico de si.

Foucault nos chama a atenção para esse ponto:

Para Nietzsche, não se tratava de saber o que eram em si mesmos o bem e o mal, mas quem era designado, ou antes, *quem falava*, quando, para designar-se a si próprio se dizia *Agathos*, e *Deilós* para designar os outros. Pois é aí, naquele que *mantém* o discurso e mais profundamente *detém* a palavra, que a linguagem inteira se reúne. (...) Nietzsche mantinha até o fim a interrogação sobre aquele que fala, com o risco de fazer afinal a irrupção de si próprio no interior desse questionamento para fundá-lo em si mesmo, sujeito falante e interrogante: *Ecce Homo* (FOUCAULT, 2002, p.421).

A autobiografia filosófica de Nietzsche se apresenta como um registro psicológico de um filósofo que investigou a sua própria experiência com a doença, que é, como já demonstramos, fator decisivo em sua construção teórica.

4.2 A AURORA DE UMA NOVA EXPERIÊNCIA MORAL

Nietzsche reagiu à doença de uma maneira que refletirá em seu modo de vida e em sua literatura. Os livros *Aurora* e *Gaia Ciência* representam o período em que o filósofo se renova diante da perspectiva da doença. Em sua autobiografia, o filósofo se refere a *Aurora* como o início de sua “campanha contra a moral” (EH, A§1) e atesta, ainda, que a doença foi sua companhia e inspiradora: “Nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida: basta olhar *Aurora*...para compreender o que foi esse ‘retorno a mim’: uma suprema espécie de cura!” (EH, HH, §4). *Ecce Homo* revela o espírito de composição dessa obra como o retorno à “cura” e a si mesmo. Em uma carta, nosso filósofo volta a se referir a esses livros como fruto de uma conquista da saúde:

Amo muito esses livros. O primeiro – *Aurora* – escrevi em Gênova e numa época de grave e dolorosa enfermidade, desenganado pelos médicos, perante a morte, entre privações e um isolamento incriveis. Mas não havia em mim protesto contra isso e, apesar de tudo, achava-me seguro de mim e em paz comigo mesmo. O outro livro, a *Gaia Ciência*, é fruto dos primeiros clarões do retorno da minha saúde. Nasceu um ano depois de *Aurora* (1882), e também em Gênova, em quinze dias deliciosamente claros e soalientos de janeiro. Os problemas encerrados nestes meus dois livros fazem solitário o homem que neles trabalha. (Carta de 04/06/87)

Ainda se referindo ao livro que o conduziu à saúde, declara que seu projeto fisiológico foi orientado por um “fisiólogo”:

Para um fisiólogo, tal antinomia de valores não deixa dúvidas. Quando, no interior do organismo, o órgão mais insignificante descursa, mesmo por um minuto, de impor com total segurança sua autoconservação, sua renovação de forças, seu “egoísmo”, o todo degenera. O fisiólogo exige a *extirpação* da parte degenerada, ele nega qualquer solidariedade ao degenerado, está o mais longe possível da compaixão por ele. Mas o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso *conserva* o que degenera – a este preço ele a domina...que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *auxiliares* de moral, “alma”, “espírito”, “livre-arbítrio”, “Deus”, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?...Quando se retira a seriedade da autoconservação, da fortificação do corpo, *ou seja, da vida*, quando se faz da anemia um ideal, do desprezo ao corpo a “salvação”, que é isto, senão uma *receita de décadence*? – A perda de centro de gravidade, a resistência aos instintos naturais, em uma palavra, a “ausência de si” – a isto se chamou moral até agora...Com *Aurora* iniciei a luta contra a moral da renúncia de si (EH, A§2).

Aurora atua como o prontuário de médico: o filósofo oferece uma descrição da doença que acomete a cultura e, em seguida, revela a perspectiva de uma nova moral que se baseia no “retorno a si”. É nessa obra que Nietzsche apresenta o primeiro experimento dessa nova moralidade. Colaborando com nossa interpretação, ele afirma: “*Aurora* é um livro que diz *sim*, profundo, porém claro e benévolo. O mesmo, e no maior grau, vale para *gayascienz*”(EH, GC). Em *Humano Demasiado Humano*, o filósofo alemão começa sua análise da moral, mas é em *Aurora* que dá início ao projeto da moral da superação de si¹⁸ a partir da oposição à moral da ausência de si.

Esse programa possui como fundamento a fisiologia, pois o corpo é o fio condutor das análises que o filósofo faz da moral. Para Losurdo, a fisiopsicologia nietzschiana é clara nesse sentido, pois “é um absurdo pensar que os diversos sistemas morais podem ser pensados independentemente do corpo do qual são expressão” (LOSURDO, 2009, p.884).

A fisiologia, nessa perspectiva, define o corpo como associação de instintos em luta, que, por sua vez, constitui a noção de mundo interior, tal como vimos. Essas considerações são encontradas em *Aurora*, obra na qual o filósofo pensa uma nova moral a partir da clareira aberta pelo colapso da moral vigente. A sociedade está doente e amoralidade é seu sintoma. A experiência moral presente em *Aurora* consiste em uma substituição do fundamento até então dominante. Ora, podemos afirmar que a fisiologia está na base não só das construções morais, como também dos comportamentos e produções sociais, que comandam a origem das ideias sociais. A esse respeito, Losurdo declara:

¹⁸ Aqui há uma referência ao projeto hermenêutico de Michael Foucault da moral do cuidado de si que falaremos no final de nossa dissertação.

A essa altura, a fisiologia se torna o elemento decisivo para a compreensão das diversas esferas da cultura, quer se trate da “estética” ou da “esfera dos chamados valores morais” (...). Agora, não só o conflito dos valores se configura como um conflito entre saúde e doença, mas, sobretudo, tanto a saúde como a doença encontram *de modo imediato e necessário* a sua expressão teórica numa visão de mundo correspondente (LOSURDO, 2009, p. 890).

Nietzsche não é cego à literatura científica do século XIX, que define a fisiologia como a ciência que estuda as funções dos órgãos e as transformações por que passa todo o corpo durante as suas atividades. Em sua obra, contudo, é possível notar três acepções para esse conceito: primeiramente, ele é empregado em seu sentido científico em virtude das leituras que o filósofo faz da literatura da época. O segundo modo como o conceito é tratado “com frequência as funções orgânicas ou ao afeto no sentido imediato corpóreo”, a fisiologia é afeto e respostas que o corpo dá a esses afetos. A terceira acepção é a da fisiologia “como a luta de *quanta* de potência que interpreta”¹⁹.

Vimos no segundo capítulo desta dissertação que Nietzsche coloca a fisiologia na base de sua reflexão, não apenas para refutar a interpretação metafísica, como também para se colocar como médico da cultura. É em *Aurora* que ele estabelece as bases dessa medicina moral. Nela, aparece uma preocupação terapêutica aliada a uma análise histórica: a moral cristã e as doenças que daí derivam. O que percebemos aí é uma nova orientação terapêutica para o pensamento moral. Afirmo o autor em um trecho dessa obra:

Mal começamos a refletir sobre a fisiologia do criminoso e já nos vemos ante a percepção irrefutável de que não existe diferença essencial entre os criminosos e os doentes mentais: desde que acreditemos que o modo *corrente* de pensar na moral é o modo de pensar da *saúde espiritual*. Nenhuma crença é hoje tão bem mantida como esta, não se deixe então de tirar-lhe a consequência e tratar o criminoso como um doente mental: não com soberba misericórdia, sobretudo, mas com inteligência médica, benevolência médica (...). Ainda faltam os médicos para os quais isso que chamamos moral prática deverá ter se transformado num aspecto de sua arte e ciência da cura (...). nenhum pensador teve ainda a coragem de medir a saúde de uma sociedade e dos indivíduos pelo número de parasitas que podem suportar, e ainda não houve um fundador de Estado que conduzisse o arado no espírito dessas palavras generosas e doces. (A§202).

Aurora foi escrita em 1881, momento em que Nietzsche estabelece uma relação muito peculiar com a doença. A enfermidade que o acomete o obriga não só a buscar uma relação pessoal com a doença, como também a ir muito além daquilo que o discurso médico fazia por

¹⁹ Cf. Wolfgang Müller-Lauter: *Decadência artística enquanto decadência fisiológica*, In: Cadernos Nietzsche 6, pp.21-22.

ele; não só buscou na literatura médica afirmação de uma verdade sobre si e sobre sua saúde, como fez de sua filosofia uma terapêutica, um meio de romper com o modelo de diagnóstico que vigorava até então. A doença deixa de ser uma companheira estranha, sua enfermidade passa ser um instrumento de descoberta de si. Dessa forma, nosso filósofo estabelece uma nova forma de diagnóstico de si, debruçando-se, ele mesmo, sobre sua vida e sobre sua enfermidade e constituindo uma verdade que se converte em análise da cultura e da sociedade.

O filósofo fez de suas obras de 1881 um manual com todas as informações a respeito da doença e do doente, com o objetivo de organizar todos os procedimentos relativos à sua terapia; propôs medicamentos e práticas sobre si, para se atingir a saúde. *Aurora* é testemunha disso, o que fica evidente no aforismo “Por rodeios”:

Aonde quer chegar esta filosofia, com todos os seus rodeios? Faz ela mais que traduzir em razão, digamos, um impulso por sol mais brando, ar mais claro e renovado, vegetação meridional, alento do mar, ligeira alimentação de carne, ovos e frutas, água quente como bebida, silenciosas caminhadas de dia inteiro, poucas falas, raras e cuidadosas leituras, morada solitária, hábitos limpos, simples, quase soldados, em suma, por todas as coisas que mais são de meu gosto, que justamente para mim são mais adequadas? Uma filosofia que, no fundo, é o instinto para uma dieta pessoal? Um instinto que busca meu ar, minha altura, meu clima, minha espécie de saúde, pelo rodeio de minha mente? Há muitas outras, e certamente muitas mais altas sublimidades da filosofia, não apenas aquelas que são sombras e mais exigentes que as minhas – talvez todas elas também não sejam outra coisa que rodeios intelectuais de semelhantes impulsos pessoais? (A§553).

Sua vida e sua experiência cotidiana são objeto de análise filosófica, que se constitui em intervenção médica assentada em um atento exame clínico de si mesmo. O desvio do filósofo, psicólogo clínico, consiste em inverter o idealismo metafísico, que conduz o homem à ignorância em relação à determinação fisiológica de nossas ideias e valores, ignorância esta que nos distancia do que é importante para a saúde do corpo, como a alimentação, a escolha do clima, a habitação, as vestimentas, as relações sociais. Com efeito, “*quase todas as enfermidades físicas e psíquicas do indivíduo decorrem dessa falta*” (AS§5 e 6).

Decore daí que a filosofia de Nietzsche, nos anos que se seguem a 1881, é a transcrição filosófica e psicológica de um regime de saúde. Em *Gaia Ciência*, obra que também se insere nessa perspectiva, encontramos uma passagem que corrobora nossa interpretação:

Vê-se que eu não gostaria de despedir-me ingratamente daquele tempo de severa enfermidade, cujo benefício ainda hoje não se esgotou para mim (...). Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor

seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia (GC§ pref.§3).

É a partir de *Humano Demasiado Humano* que nosso filósofo rompe com suas as influências metafísicas e que as ciências naturais se tornam as grandes influências de Nietzsche. Isso porque “o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história, sobretudo aos métodos mais rigorosos do conhecimento, enquanto a arte vai assumindo uma significação mais branda mais modesta” (HH§273). Nessa obra de libertação, na qual o filósofo se torna um “espírito livre”, as ciências naturais são levadas a assumir a tarefa de contestar os argumentos metafísicos. Em *Aurora*, são a fisiologia e a medicina que ocupam o centro das argumentações que fundamentam a crítica à moral. A ciência será ainda uma preocupação para Nietzsche até o fim de sua filosofia, contudo:

Ela não tem nada a ver com uma comunidade do conceito na qual todos podem, potencialmente, reconhecer-se. A ciência é sinônimo de saúde assim como a superstição é sinônimo de doença, ao passo que a psicologia é a capacidade de perceber a presença da saúde e doença. (LOSURDO, 2009, p.9001)

4.3 PRÁTICA CLÍNICA: A MORAL COMO SUPERAÇÃO DE SI

Em *Ecce Homo*, nosso filósofo elabora uma nova forma de diagnóstico sobre si a partir de suas obras, com o objetivo de subjugar as interpretações que estavam surgindo sobre sua filosofia. Consciente da dinâmica de sua doença, o filósofo toma nas mãos os cuidados sobre si e reinterpreta a forma como se estabelece a saúde e, a partir disso, promove uma nova moral.

Dessa forma, sua crítica à moral se reverte em pesquisa sobre si mesmo, como instrumento de avaliação e de diagnóstico de sua enfermidade. Tornando-se autor e médico de si mesmo, dá as pistas para se atingir uma moral que supere todas as enfermidades da vida.

O filósofo alemão estabelece uma ligação entre as construções morais e a fisiologia, pois os nossos “juízos de valor têm valor apenas como sintoma”, sintomas do corpo, além de sintomas da alma, sintomas da sanidade ou insanidade daquele que os exprime (LOSURDO, 2009, p.9001). Sobre essa relação, Nietzsche declara:

Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia *este* em primeiro lugar – e

em segundo e terceiro – é igualmente o critério máximo quanto ao valor de cada indivíduo (GC§116).

A moral é relacionada às questões instintuais: “a moral como elemento regulador do comportamento dos instintos entre eles”. (FP, 7[154]). Em outro apontamento, o filósofo menciona a relação hierárquica dessa pluralidade dos instintos: “a moral é a expressão de *hierarquia*, locais neste mundo múltiplo dos instintos” (FP, 27[59]). E, em outro fragmento póstumo, declara “os estados morais são estados fisiológicos”. (FP, 6[445]) Em relação à hierarquização dos instintos, o filósofo volta a declarar que “a moral é a doutrina da hierarquia entre os homens e também do valor de suas ações e obras em relação a esta hierarquia: é pois a doutrina das avaliações humanas para tudo o que toca o humano” (FP, 35[5])

Podemos inferir, portanto, que a prática da clínica da moral consiste em uma superação dos impulsos por certo tipo de controle. Já mencionamos que existe uma relação entre instinto e vontade de poder, na medida em que “todos os instintos podem ser deduzidos da vontade de poder”. A superação de si visa a presença de duas forças, sendo que uma supera a outra, controlando, dominando. A moral originalmente exerce seu controle de forma externa quando está no âmbito do coletivo, já no âmbito do particular as diferentes maneiras de controle moral se devem aos propósitos e objetivos e, sobretudo, às penas impostas aos indivíduos que compõem a sociedade.

O indivíduo que age de acordo com a moral é aquele que sacrifica, restringe suas ações diante do outro. Nessa perspectiva, o indivíduo moral é um indivíduo dócil, fácil de ser conduzido, um animal de rebanho:

Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. Dado que as condições para a preservação de uma comunidade eram muito diferentes daquelas de uma outra comunidade, houve morais bastante diferentes; e, tendo em vista futuras remodelações essenciais dos rebanhos e comunidades, pode-se profetizar que ainda aparecerão morais muito divergentes. Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo. (GC§116)

O indivíduo não moral, por sua vez, é aquele que não se deixa conduzir pelas regras morais da sociedade e da cultura. Esses raros indivíduos são livres, não se pautam pelas imposições da sociedade. A liberdade, nessa perspectiva, é negativa e faz surgir aquela consciência ruim, a “má consciência”. A “má consciência” é uma força que se interioriza, essa hostilidade, crueldade é desaprovada pela sociedade.

Portanto, “aquele que se desvia do tradicional é vítima do extraordinário; aquele que permanece no tradicional é seu escravo. Em ambos os casos ele é arruinado” (HH§552). Em qualquer sociedade a tradição se impõe ao indivíduo, sem que este tenha a opção de escolher a partir de sua própria vontade. Essa imposição é exercida de fora, e o indivíduo está sujeito à pena de sofrer, caso as descumpra.

Nietzsche designa a si mesmo como imoralista, um conceito associado àqueles que criticam os valores tradicionais: “este é meu ponto de vista (...) nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos” (A§103). O filósofo denuncia essa moral a partir daquilo que considera ser a oposição fundamental:

Mau é ser ‘não moral (imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida; especialmente prejudicar o próximo foi visto nas leis morais das diferentes épocas como nocivo, de modo que hoje a palavra ‘mau nos faz pensar sobretudo no dano voluntário ao próximo. “Egoísta” e “altruísta” não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela (HH§96).

A falência da moral como fruto de uma doença, diagnosticada por nosso filósofo psicólogo, possibilita o surgimento de uma nova perspectiva moral, de uma moral calcada agora no indivíduo e não mais na tradição. Uma moral constituída em experiências pessoais, em que o indivíduo, a partir de sua vivência, vislumbra a possibilidade de um novo equilíbrio dos seus instintos. Essa experiência moral é diferente tanto daquela que consiste em uma obediência a um costume quanto do controle racional a partir de imperativos categóricos.

Contrapondo-se à obediência aos costumes e à busca por princípios racionais que norteiam a vida do agente moral, Nietzsche propõe uma terceira direção: a moral do controle de si que nos conduzirá à superação de si. É uma via que nos tornará condutores de nossos afetos, uma postura que consiste em buscar modos de cultivo das paixões da alma. Diante da hierarquia dos instintos que abrigam nosso corpo, é preciso organizar, dominar e orientá-los. O indivíduo livre de qualquer imposição externa é capaz de hierarquizar seus instintos mediante a predominância conferida a um deles, dando-lhe direção e sentido.

Essa dominação, esse ato de conferir predominância a um instinto, frente à multiplicidade dos instintos fortes, é a realização de uma terapia que promove o equilíbrio. Esses dois modos de se exercer a moral, um pela tradição e outro pelo exercício pessoal, caminham em direções opostas. O exercício de um deles diminui o outro, intensificando-se

um, o outro diminui. A moral da obediência cega aos costumes conduz à ausência de si. O que propõe o filósofo alemão é uma forma de moral que consiste em superar a tradição e aquilo que ela conseguiu infeccionar a partir de suas determinações.

A moral tem como fundamento o processo de socialização, cujo objetivo é a produção de seres humanos marcados pela “ausência de si”, ou seja, pelo sacrifício do indivíduo. A moral cristã considera apenas como um ato moral “as ações que têm em mira a segurança comum e o sentimento de segurança da comunidade” (A§174). É uma modalidade de moral que “ordena não olhar para si”, e o sentimento de compaixão que ela imprime produz um indivíduo que “não pensa em si” (A§133). É preciso, nesse ponto, esclarecer que existe uma distinção entre “sentimentos morais” e “conceitos morais”:

Claramente os sentimentos morais são transmitidos desse modo: as crianças percebem, nos adultos, fortes inclinações e aversões a determinados atos, e, enquanto macacos natos, *imitam* essas inclinações e aversões. Depois em sua vida, quando se acham plenas desses afetos aprendidos e bem exercidos, acham questão de decência um “por quê?” Posterior, uma espécie de fundamentação para as inclinações e aversões. (...) O indivíduo apenas acomoda-se à *regra* de que, enquanto ser racional, precisa ter razões para ser a favor ou contra, razões apresentáveis e aceitáveis. Neste sentido a história dos sentimentos morais é muito diferente da história dos conceitos morais. Aqueles são poderosos *antes* da ação, estes *depois* da ação, em vista da necessidade de pronunciar-se sobre ela (A§34).

Esse caráter de desprendimento de si, que a moral promove, deve-se ao poder exercido desde o exterior em direção ao interior do indivíduo, que estabelece um esquecimento de si em nome da “coletividade”, da compaixão, da socialização.

A crítica que Nietzsche empreende aos valores hipoteticamente puros e desinteressados da moral cristã, do altruísmo, do amor ao próximo, da compaixão visa denunciar um egoísmo dissimulado. Esse ataque aos valores cristãos consiste apenas em diagnosticar uma doença da qual essa moral é expressão. Esse sintoma moral é contrário a tudo que é fortificante, contra o indivíduo, pois “os preceitos chamados de ‘morais’ são, na verdade, dirigidos contra os indivíduos, e não querem absolutamente a sua felicidade” (A§108). Essa moralidade, portanto, é responsável pela doença da cultura:

(...) Nossa boa moralidade é culpada dessa natureza deplorável da civilização. Nossos frágeis, pouco masculinos conceitos sociais de bem e mal, e seu enorme predomínio sobre o corpo e alma, afinal enfraqueceram todos os corpos e alma e quebrantaram os homens independentes, autônomos, despreconcebidos, os pilares de uma civilização forte: onde

vemos agora a moralidade ruim, encontramos as derradeiras ruínas desses pilares (A§164).

Os indivíduos saudáveis são aqueles que chamamos de fortes, e os não saudáveis chamamos de fracos. Eles podem ainda ser chamados, a partir da perspectiva da moral, respectivamente, de insubordinados e subordinados aos costumes e à tradição e ser qualificados de bons e maus:

Quando o homem está com sentimento de poder, ele se percebe como *bom* e assim se denomina: e precisamente então os outros, nos quais ele deve *descarregar* seu poder, percebem-no como *mau* e assim o chamam! (A§189).

Nietzsche se refere aqui à noção de “grande política” como essa relação de poder. Forte e fraco são conceitos fisiológicos, pois dizem respeito às determinações do corpo e seus diferentes modos de atuação, que são expressão da vontade de poder. A força consiste em uma organização bem regulada de um sistema instintivo que, como já vimos, constitui o que é conceituado como mundo interior. Essa organização instintual confere segurança e direção à ação. A esse respeito, o filósofo declara:

A pluralidade e a desagregação dos impulsos, a falta de sistema entre eles resulta como “vontade fraca”; a coordenação dos impulsos sob o predomínio de um impulso em particular resulta como “vontade forte”; no primeiro caso, temos a oscilação e a falta de um fiel da balança; no segundo caso, a precisão e a clareza da direção (FP, 14[219]).

A unidade da ação está na base de uma interpretação unificada e não discordante da realidade, e é definida como “vontade forte”. A “vontade fraca”, por sua vez, é a anarquia de uma estrutura instintiva conflitante. Os dois tipos de vontade são avaliados pela aptidão de cada um em resistir aos fatores exteriores, uma espécie de organização política. Teríamos, assim, uma conjunção hierárquica ou anárquica das forças que constituem a vontade. A vontade bem sucedida é aquela cujos elementos constitutivos colaboram organizando-se e, conseqüentemente, resistem tanto a forças internas quanto a elementos sociais que lhe exercem pressão.

Nessa perspectiva, a moral é interrogada a partir de seus efeitos sobre o corpo e a alma. Ao longo da história, o homem, para não se haver com pensamentos “imorais”, para livrar-se desses “demônios” que abrigam a mente, desenvolveu práticas punitivas e de autopunição.” Em virtude da moral, “os homens tronaram-se criaturas *sofredoras*” (A§425).

A sociedade imprimiu regras punitivas que fortalecem a má consciência, cuja finalidade é manter o animal homem ainda mais domesticado. Precisamos de outra moral, na qual a pressão externa não seja mais a preocupação dominante e a punição e o sofrimento não sejam necessários. Precisamos de uma nova perspectiva moral, uma “perspectiva distante”:

Mas nossa contrapartida é que restituímos aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas e restauramos o *valor* das mesmas – *roubamos delas a má consciência!* E, como até hoje foram as mais frequentes, e em todo o futuro continuarão a sê-lo, retiramos a todo o quadro das ações e da vida a sua *má aparência!* Não mais se considerando mau, o homem deixa de sê-lo! (A§148).

A moral que o filósofo psicólogo Nietzsche combate é aquela que se constitui como doutrina do juízo que castiga, a moral da negação e ausência de si. Na obra *Aurora*, apresenta os princípios de uma terapêutica que se baseia em nova moralidade, à qual podemos designar como moral da “superação de si”. Essa ética terapêutica, assenta-se em uma moralidade que promove uma nova proposta de relacionamento com o corpo; trata-se de uma psicologia da profundidade a partir de uma experiência de si que visa a superação. Nesse sentido, é extremamente “indiscutível a contribuição de Nietzsche para a elaboração da psicologia da profundidade e da psicanálise” (LOSURDO, 2009, p.902).

Essa terapêutica exigiu de Nietzsche tomar “perspectivas distantes para pensar bem as coisas” (A§485). O ordenamento moral do mundo tem no cristianismo sua fonte mais nobre e vigente. Essa moral exige uma total renúncia de si e do mundo, e a proposta da terapia nietzschiana consiste em fundamentar uma moral cujas reflexões sejam desenvolvidas em uma perspectiva e em práticas que visam a superação de si.

O ponto mais alto dessa proposta consiste na defesa dos valores da individualidade contra os valores da coletividade. A moral da superação de si requer um grau de independência em relação à sociedade, portanto, o indivíduo livre de toda tradição moral. Contudo, quem é capaz de ser obediente é amparado pela comunidade, pelo sentimento gregário sendo inapto para superar a si mesmo. Aqueles incapazes de obedecer, os livres devem se autodeterminar para não serem vítimas da comunidade gregária (A§9). Essa moralidade dos costumes precisa ser vencida para se alcançar uma atmosfera saudável. Quando o indivíduo superar essas determinações morais e se autodespojar dos traços gerais que a tradição lhe conferiu, ele será “estranho” aos olhos dos outros. Porém, é essa justamente a proposta de nosso filósofo psicólogo: “a minha moral consistiria em despojar o homem de seu caráter geral e em especializá-lo, torná-lo até certo ponto incompreensível para os outros”

(FP, 6[158]). Essas são as primeiras recomendações da psicologia moral. As esferas sociais como a educação, associações e a igreja, etc. encobrem o si mesmo.²⁰ Esse processo é concebido por Nietzsche como um retorno à “primeira Natureza”:

Tal como agora nos educam, adquirimos primeiro uma *segunda natureza*: e a temos quando o mundo nos considera maduros maiores de idade, utilizáveis. Alguns poucos são cobras o bastante para um dia desfazer-se dessa pele: quando, sob seu invólucro, sua *primeira natureza* tornou-se madura. Na maioria, o gérmen dela ressecou (A§455).

Ao livrar-se da tradição, o homem dependerá de si mesmo para reinventar-se diante da vida, pois o principal “objetivo é que cada um construa a sua imagem modelo e realize – seu modelo individual” (FP, 6[293]). O homem não é algo definido, é um modelo em constante construção, e essa realização se dá a partir da superação de todas as determinações impostas pela moral da “ausência de si”.

Essa superação de si implica um conhecimento do corpo, pois a moral da superação de si tem o corpo como fundamento. Os estados do corpo, seus equilíbrios, suas limitações são conhecimentos dos quais não devemos nos furtar:

Podemos estimar nossa força, mas não nossa *força*. As circunstâncias não somente nos ocultam e nos mostram esta – não! Elas a aumentam e diminuem. Deve-se considerar a si mesmo uma grandeza variável, cuja capacidade de realização pode, em circunstâncias favoráveis, atingir o máximo: deve-se, portanto, refletir sobre as circunstâncias e não poupar diligências na observação delas (A§326).

A superação de si exige não só um conhecimento de si, mas também do clima, das estações, características de um país, cidade. Como uma espécie de anamnésia, a terapêutica da superação de si exige um retorno à história do indivíduo, para obter informações acerca do princípio e evolução da doença:

A direta observação de si próprio não basta para se conhecer: necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir. (...) Assim o autoconhecimento se torna oniconhecimento no tocante a tudo que passou: tal como, numa outra cadeia de raciocínio, aqui apenas aludida, a autodeterminação e autoeducação dos espíritos mais livres e longividentes poderia tornar-se onideterminação, no tocante a toda a humanidade futura (OS§223).

²⁰ A noção de si mesmo em Nietzsche é esboçada em sua obra *Assim Falou Zaratustra*, na sessão intitulada “*Os desprezadores do corpo*”. Essa estrutura conceitual, como já falamos, possui a função de se contrapor à noção de espírito/eu da metafísica. Com o si mesmo, efetiva as relações potenciais predominantemente corporais, afirmando a dimensão fisiológica de sua psicologia.

A vida humana se caracteriza pela associação presente entre os modos de avaliação e os instintos. Nossos valores são provenientes de nosso organismo, são forças que determinam as ações de nosso organismo físico:

Todas as ações remontam a valoração, todas as valorações são *próprias* ou *adotadas* – essas últimas são bem mais numerosas. Porque adotamos? Por medo – isto é: achamos aconselhável fazer como se fossem também nossas – e nos acostumamos a tal dissimulação, de modo que ela termina por ser nossa natureza. Valoração própria quer dizer: medir uma coisa conforme o prazer ou desprazer que causa justamente a nós e a ninguém mais – algo bastante raro! (A§104).

As formas próprias de valoração são aquelas que estão na base instintiva, portanto podemos chamá-las de inatas. As valorações adotadas estão na ordem da socialização infantil, vêm de fora e:

Chegamos a ela quando *criança*, e raramente mudamos a forma de pensar; em geral somos, por toda a vida, bufões dos juízos infantis a que nos habituamos, na maioria como julgamos nosso próximo (seu espírito, categoria, moralidade, sua natureza exemplar ou condenável) e achamos necessário render tributo a sua valoração (A§104).

A terapia nietzschiana consiste em disciplinar os instintos, em fazê-los passar pelo crivo da consciência, que podemos chamar aqui de boa consciência:

Em si, *como todo instinto*, ele não possui isto nem um caráter e determinação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo (A§38).

A moral da superação de si requer um exercício de extrema crítica de si mesmo, ou seja, uma crítica dos instintos que até o momento ocuparam o lugar de “si mesmo”.

Com essa meta, ao nos submetemos a essa terapia, precisamos efetuar um trabalho sobre nossos instintos, e, com o conhecimento que adquirimos sobre nosso “si mesmo”, devemos promover a “purificação do mundo interior” (FP, 12[42]). Deveremos, além disso:

Superar o passado que existe em nós: recombina nossos instintos e alinhá-los sobre um objetivo único: – muito difícil! E não somente os maus instintos que é necessário superar. É necessário tornar-se senhor dos chamados bons instintos que ressacralizá-los! (FP, 16[61]).

O filósofo psicólogo fornece as regras para combater a violência dos impulsos instintuais. Seu “breviário técnico” é a base de toda prescrição da autoterapia nietzschiana. A

primeira solução consiste em evitar as situações de satisfação do impulso (instinto) “através de longos, cada vez mais longos períodos de não satisfação, enfraquecê-lo e fazê-lo secar”; uma vez o impulso enfraquecido, passa-se para o método seguinte, que consiste em “fixar uma estrita regularidade na sua satisfação”. Esse segundo passo nos põe no comando dos impulsos, dando-lhes direção a partir da constituição de uma regra. Isso é importante na medida em que limita o fluxo e refluxo dos impulsos. A terceira técnica procura vencer o instinto por excesso, a ponto de levar o indivíduo a adquirir “nojo dele e, com este nojo, adquirir poder sobre o impulso”. Contudo, o filósofo assinala os riscos aí envolvidos, na medida em que, quando se chicoteia muito um cavalo, acaba-se “quebrando o próprio pescoço”. A quarta solução constitui um “artifício intelectual”: trata-se de ligar a satisfação, o prazer que um instinto promove a algum “pensamento muito doloroso, de modo que após algum exercício, o próprio pensamento da satisfação é sentido como doloroso”. O gosto amargo que decorre daí cria um desinvestimento no instinto. O passo seguinte, o quinto método, implica um deslocamento das forças, através da imposição de algum trabalho árduo e cansativo, ou simplesmente da submissão a nova excitação, para desviar as forças para outros caminhos; essa técnica trata o instinto pelo instinto, criando novas aberturas instintuais, “guiando assim para outros canais os pensamentos e o jogo das forças” (cf. A§109).

Se todos esses métodos fracassarem, existe ainda um último recurso, que possui um caráter ascético: consiste em cortar a fonte de prazer instintual; devemos enfraquecer e oprimir toda manifestação física e psíquica:

Portanto, evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso (como o da vergonha, das consequências ruins, do orgulho ofendido), o deslocamento de energias e, enfim, o enfraquecimento e esgotamento geral – estes são os seis métodos (A§109).

Essa é a “técnica” da terapia nietzschiana, a terapia do domínio de si mesmo, cuja perspectiva valorativa é a superação de si. Todos os métodos apresentados aqui implicam, por um lado, evitar as oportunidades instintuais, implantando novas regras para melhor se conduzir, e, por outro lado, saturar os instintos, provocando sua saciedade e, conseqüentemente, desgosto. Dessa forma, estabelecer-se-iam novos canais de ligação com uma ideia torturante ou os instintos seriam levados ao esgotamento completo. O que se observa em todos esses métodos é que o conflito dos instintos não é mediado pelo intelecto, ou seja, a razão não é soberana diante dos conflitos instintuais.

Essas técnicas se apresentam como técnicas de autoterapia, ou seja, o indivíduo que se interessar deverá administrar a si mesmo. O indivíduo dessa nova perspectiva psicológica é médico de si mesmo. Essa autoterapia leva em consideração as conjunções de forças que cada um carrega. Para que esse método tenha êxito é preciso que o indivíduo adote a moral da superação de si. O que se espera é que ele tenha autodomínio sobre os estados interiores, tenha conhecimento das conjunções potenciais predominantes em seu corpo, que estão ligadas ao seu exercício valorativo.

Essa autoterapia é fruto das vivências de seu autor. Estamos aqui às voltas, portanto, não apenas com a produção filosófica de Nietzsche, mas com um exercício de uma psicologia moral. Como já foi dito: “A obra de Nietzsche contém observações que lembram aquelas que o paciente faz quando a terapia progrediu muito e ele está em condições de analisar as correntezas profundas de sua alma” (ASSOUN, 1989, p.18).

Para Freud, “o grau de introspecção atingido por Nietzsche não foi atingido por ninguém antes dele, e sem dúvida nunca mais o será” (In: ASSOUN, 1989, p.22). As obras do nosso filósofo constituem, assim, relato de um autotratamento. Elas não só divulgam os resultados de suas investigações, as camadas profundas do investigado, como nos ensinam a proceder em nosso próprio tratamento.

O lema que carrega o subtítulo de *Ecce Homo* é muito revelador a esse respeito. A famosa epígrafe de Píndaro: *torna-te aquilo que és*. Essa máxima é um apelo à transmutação, à superação de tudo aquilo que nos impede de ser o que somos. No caminho da superação do homem está a moral da superação de si, e o livro *Aurora* propõe a sua terapia, seu manual, pois:

Um livro como este não é para ser lido rapidamente ou em voz alta, mas para ser aberto com frequência, sobretudo ao passear ou viajar, é preciso poder sempre enfiar e retirar novamente a cabeça e nada encontrar de habitual ao redor (A§454).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos verificar, ao longo desta dissertação, que a “psicologia” aparece em vários momentos da obra de Nietzsche. Em determinadas ocasiões, inclusive, ele indica alguns nomes que inclui entre os “bons psicólogos”, como Stendhal e Dostoiévski. No *Crepúsculo dos Ídolos*, diz: “(...) Dostoiévski, o único psicólogo, dito *en passant* do qual tive algo a aprender: ele pertence aos mais belos casos de sorte na minha vida, mais mesmo do que a descoberta de Stendhal” (CI,§45). Em uma carta a Franz Overbeck, datada de 23 de fevereiro de 1887, declara:

Há algumas semanas não sabia sequer o nome de Dostoiévski – eu, esse homem inculto, que sequer lê jornais. Um achado casual numa livraria trouxe-me aos olhos, completamente por acaso, a obra recém traduzida para o francês *O Espírito Subterrâneo*, tal como ocorreu com Schopenhauer aos 21 anos de idade, e aos 35 com Stendhal. O instinto do parentesco, ou, como devo nomeá-lo, falou de imediato; minha alegria foi extraordinária. Tenho que até retornar meu contato com *O Vermelho e o Negro*, de Stendhal, para me recordar de uma alegria igual. São duas novelas, a primeira propriamente uma peça de música, muita estranha, não alemã; a segunda, um golpe de gênio, uma espécie de autoescárnio do conhece-te a ti mesmo (*Apud* GIACOLA, 2001, pag. 76).

Em relação à figura de Stendhal, nosso filósofo diz que se trata “do último grande psicólogo da França” (ABM, § 254), que só será superado pelo psicólogo russo. Designar esses escritores como psicólogos seria algum tipo de máscara que o filósofo utiliza ao longo de suas obras? Acreditamos que sim, e que cada uma dessas máscaras estaria presa à construção de um pensamento sempre a se fabricar, com suas elaborações e reelaborações, com acréscimo de estilos e abandono de tantos outros, espelhando uma dinâmica pulsante de vida que não se distingue do ato de criar.

A psicologia assume o estatuto de arte de interpretação e avaliação que abrirá espaço para uma nova perspectiva, uma nova maneira de fazer filosofia. Esta, a “rainha das ciências”, adquire o caráter de uma genealogia dos valores, propondo um modo de pensar o homem, não mais como algo definido, mas como um permanente processo de construção de pensamentos. O filósofo alemão utiliza a genealogia como método para explicar as condições e circunstâncias nas quais se produziram os valores morais. Esse método torna-se procedimento clínico a partir do qual nosso filósofo faz diagnóstico da doença que acomete a sociedade e a cultura. Opera-se uma crítica desses valores; esse procedimento de investigação analisa as condições históricas de seu surgimento, bem como procede a seu exame filológico.

Essa perspectiva permite que a filosofia seja reinventada a partir da demolição dos valores metafísicos que concebem o homem a partir de entidades racionais e fixas. A filosofia de Nietzsche opera uma abertura para infinitas possibilidades de se transformar e prenuncia o advento do super-homem, aquele homem superior que resulta da transvaloração dos valores. Contudo, esse homem não é mais um homem, nem tampouco um “sujeito”, mas um pensamento novo que é consequência de novas perspectivas. A proposta da transvaloração só é possível a partir dessa nova psicologia, pois sua proposta é abrir os caminhos por onde os valores foram sendo criados, desnudá-los e desmistificá-los, possibilitando, assim, uma nova moral, uma nova experiência de si.

As reflexões nietzschianas produzem uma nova ciência psicológica, que se contrapõe à ideia de que pensamos em um lugar fixo de subjetividade; essa nova proposta demonstra que os lugares se constroem permanentemente a partir dos encontros com as forças da vida, e não a partir de uma forma ou fórmula previamente dada. É possível perceber uma aproximação entre a psicologia e a filosofia, que muitas vezes se misturam. Isso se dá porque em Nietzsche a primeira dependerá da segunda para dar voz à experiência de vida.

As obras de nosso filósofo apresentam vários perfis para o que seria psicologia: a psicologia da tragédia, a psicologia como química dos conceitos, para citar apenas algumas. Contudo, de um modo geral, todas elas apresentam um mesmo fio condutor que sempre associará a psicologia à moral e esta aos modos de vivência de si. Essa nova psicologia não se preocupa com estruturas psíquicas, ela pensa novos modos de existência baseada em uma ética terapêutica, a ética da superação de si.

O caráter terapêutico da filosofia psicológica fica evidente, se tomarmos por terapia o cuidado, o zelo, e por filosofia a busca pelo conhecimento através da experimentação de si. A psicologia se revela então como a arte cuidadora da vida, que pressupõe uma moral que não renuncia à vida.

Foucault, no terceiro volume da *História da Sexualidade*, traduz a expressão grega “*epiméleiaheautoû*”, do latim “*cura sui*”, como “cuidado de si”. O tema reaparece em suas aulas de 1980 e 1982, no Collège de France, a maioria delas reunidas na obra *A Hermenêutica do Sujeito*.

O pensador francês investigou, na filosofia e na história, a formação das práticas de si:

(...) em meus cursos no Collège de France, procurei considerá-lo através do que se pode chamar de *uma prática de si*, que é, acredito, um fenômeno bastante importante em nossas sociedades desde a era greco-romana, embora não tenha sido muito estudado. Essas *práticas de si* tiveram, nas civilizações grega e romana, uma importância e, sobretudo, uma autonomia muito maiores do que tiveram a seguir, quando foram até certo ponto investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas ou do tipo médico e psiquiátrico (FOUCAULT, 2004, p.264-265, grifos nossos).

Esse termo, muito difundido entre os gregos, inicialmente teve importância apenas para os filósofos da sociedade helenística, constituía-se em “fenômeno cultural de conjunto” inerente àquela sociedade. Porém, ao longo de mil anos o conceito foi se ampliando e tomando diversos caminhos, formas e significações, a princípio engendrados pela filosofia grega, passando depois pelo helenismo e chegando até a espiritualidade cristã.

Essa prática de cuidado de si é constituída por uma série de exercícios e exames: exercícios de resistência, ritos de purificação, técnicas de concentração da alma, técnicas de retiro (*anachóresis*), exames matinais e vespertinos, exercícios de memorização de princípios, cuidados com o corpo, regimes de saúde, exercícios físicos sem excesso, satisfação das necessidades, meditações, leituras, anotações e, ainda, conversas com um confidente, amigo. Esse conjunto de práticas já existia na civilização grega arcaica e foi integrado aos movimentos religiosos, espirituais e filosóficos, em especial no pitagorismo. Contudo, essa prática não é invenção exclusiva da filosofia, trata-se de uma tradição muito antiga. Plutarco faz referência a um certo Alexândrides, espartano que faz menção ao “cuida-te a ti mesmo”. Ali, essa noção estava ligada a privilégios políticos, econômicos e sociais: aqueles que possuíam propriedades e escravos que as trabalhassem podiam ocupar-se de si mesmos. O cuidado de si não está, inicialmente, ligado a uma posição intelectual ou filosófica (FOUCAULT, 2006, p.42-43).

Foucault observa que em torno dessas práticas desenvolve-se toda uma atividade de palavra e de escrita, que liga o trabalho de si à comunicação com outrem, no sentido de transmiti-las. A prática do cuidado de si não é “um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social” (FOUCAULT, 1985, p.57).

É possível encontrar, ao longo da história, várias reflexões morais e éticas distintas das que se apresentaram na filosofia socrático-platônica e no monasticismo cristão do início de nossa era, com reflexões e práticas terapêuticas de cunho moral. Esses pensamentos e reflexões desenvolvidas pelos pensadores helênicos, pelos cínicos, estoicos e epicuristas

tratavam das assim denominadas “práticas de si” ou “técnicas de si”, constituindo verdadeiras terapias sobre si.

Elas visavam auxiliar o indivíduo a executar, seja sozinho ou com a ajuda de outro, certo número de atividades sobre seu corpo, sua alma, seus pensamentos, seu comportamento e seu modo de ser; e visavam ainda possibilitar uma transformação do indivíduo, a fim de que ele conseguisse um estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, 2014, p.266).

O cuidado de si pode ser compreendido como multiplicidade de práticas que reúnem diversos cuidados consigo mesmo, diversas atividades do indivíduo sobre si. Esse tema acabou ultrapassando os limites da filosofia e alcançou progressivamente as dimensões de uma verdadeira cultura do cuidado sobre si.

No livro *A Hermenêutica do Sujeito*, o tema será o fio condutor para se pensar a relação entre sujeito e verdade. De início, Foucault lembra que por causa de um equívoco, o lema “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthiseauton*) foi consagrado na filosofia ocidental como a fórmula fundadora dessa relação entre sujeito e verdade. Entretanto, é possível pensar a relação existente entre o *conhecimento de si* e o *cuidado de si* (FOUCAULT, 2006, p.5).

Investigando a relação entre os dois temas na história da filosofia, podemos perceber que a constituição do preceito do “conhece-te a ti mesmo” tem sua entrada no pensamento filosófico de forma subalterna ao lema do cuidar de si mesmo. Ele surgiu como uma das consequências e uma forma de aplicação concreta da regra geral do cuidado de si ou do “ocupar-se consigo mesmo”. Sócrates tornou-se a figura fundamental para se entender a noção de cuidado de si, pois foi aquele que teve por missão, dada pelos deuses, de lembrar a todos que é preciso ter esse cuidado. Na *Apologia*, Platão nos apresenta Sócrates como o mestre do cuidado de si mesmo. Foucault também analisa a obra *Alcibíades I* (que toda a antiguidade atribui a Platão), ponto de partida da história do cuidado de si. Na análise desses filósofos, o tema do cuidado de si aparece relacionado a três questões centrais: a política, a pedagogia e o conhecimento de si.

Uma vez exposta a relação entre cuidado de si e conhecimento de si nas origens da filosofia, a pergunta que se impõe é: “por que, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história?” (Foucault 2006, p.15). Na história da filosofia, houve

um privilegiamento do conhecimento de si, enquanto o cuidado de si foi colocado na penumbra; isso apesar da quantidade significativa da literatura da Antiguidade greco-romana sobre o tema.

O filósofo francês recorre à hipótese que ele irá denominar “momento cartesiano” para explicar a preferência histórica de um preceito em relação ao outro. O “momento cartesiano” abarca uma dupla operação: a requalificação filosófica do “conhece-te a ti mesmo” e a desqualificação do “ocupa-te contigo mesmo”. A partir do momento em que Descartes faz da evidência da existência do sujeito a porta de acesso para o conhecimento do ser e da verdade, assistimos a uma requalificação do “conhece-te” e desqualificação do “cuida-te”.

A partir da distinção entre *filosofia e espiritualidade*, Foucault irá tratar sobre a desqualificação do cuidado de si. A filosofia deve ser compreendida como uma forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade, uma vez que, pela espiritualidade, compreende-se a busca, a prática, a experiência pelas quais o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade. Com a espiritualidade, torna-se necessário que o sujeito modifique a si mesmo para ter acesso à verdade, e esta, uma vez alcançada, irá oferecer a ele “um retorno”. Em Sócrates e em Platão, o princípio do cuidado de si constitui o conjunto das condições de espiritualidade que permitem ao sujeito ter acesso à verdade. Com exceção de Aristóteles, filosofia e espiritualidade eram elementos que não se dissociavam.

É, portanto, no “momento cartesiano”, momento de início da modernidade na história do conhecimento e da “verdade”, que as condições de acesso a ela passam a fixar residência apenas no conhecimento. Ao nomear esse acontecimento como “momento cartesiano”, Foucault não quer dizer que foi precisamente o filósofo das meditações quem primeiro realizou essa operação. Já era possível verificar isso no pensamento escolástico, por exemplo.

O que importa, no entanto, é saber que é o “momento” em que se entra na modernidade do pensamento que as condições de acesso à verdade passam a ser definidas a partir do conhecimento. É importante ressaltar também que, na perspectiva da espiritualidade, o sujeito enquanto tal não era capaz da verdade, mas que a verdade podia salvá-lo. A idade moderna marca uma espécie de inversão nas relações entre sujeito e verdade: o sujeito enquanto tal passa a poder ter acesso à verdade, mas esta, contudo, não pode mais salvá-lo. Segundo Foucault, o conhecimento abre-se apenas para a dimensão indefinida de um progresso do

próprio conhecimento. Esse modo de acesso à verdade se opõe aquela que se posiciona diante da vida filosófica, que consiste num trabalho de autotransformação do indivíduo (FOUCAULT, 2006, p.24).

O filósofo francês fala de três épocas importantes nas quais o cuidado de si é relacionado ao conhecimento de si: a época platônica, a época cristã e a época helenístico-romana. Cada uma delas constitui um modelo específico quanto a essa relação.

O modelo platônico apresenta a relação entre os dois preceitos, cuidado de si e conhecimento de si, a partir de três pontos fundamentais: o primeiro é que o “cuidado de si” é alcançado pela constatação de que se é ignorante; o segundo é o fato de que o cuidar de si consiste essencialmente no “conhecer-se a si mesmo” e o terceiro e último ponto caracteriza-se pela questão da reminiscência. Nesses pontos estão reunidos o conhecimento de si, o conhecimento da verdade, o cuidado de si e o retorno ao ser.

Também o modelo cristão é organizado em torno de três pontos principais: o primeiro consiste em um processo circular entre conhecimento de si, conhecimento da verdade e cuidado de si, que é a circularidade entre a verdade do Texto (a revelação divina) e o conhecimento de si; o segundo ponto se encontra na exegese de si, que consiste na compreensão e decifração dos processos e movimentos secretos da alma e o último ponto, o mais importante para esse modelo, consiste na renúncia de si, que é o objetivo principal da decifração de si.

É importante observar que tanto o modelo da reminiscência do sujeito por ele mesmo quanto o da exegese do sujeito por ele mesmo foram os pontos dominantes no cristianismo, tendo ditado suas regras; regras estas que foram transmitidas a toda a história da cultura ocidental.

No último modelo, o helenístico-romano, não existe uma identificação do cuidado de si com o conhecimento de si; o primeiro preceito é abarcado pelo segundo, apesar de se verificar um privilégio e uma autonomia daquele em relação a este. Esse modelo não procura nem uma exegese nem a renúncia de si. Ele aponta para o “si” como objetivo a ser alcançado, operando, dessa forma, um giro em torno da *autofinalização do cuidado de si* e da conversão a si. Observamos que aqui o cuidado de si se converte em uma verdadeira arte de si.

Contudo, é possível identificar nesse modelo helenístico algumas contradições. Uma delas é que, a partir de seus preceitos, recomendações e reflexões, cria-se uma moral muito exigente, rigorosa, restritiva e austera. Esse modelo de moral será em seguida adotado e repatriado pelo cristianismo. Na filosofia helenístico-romana se produz uma verdadeira transformação do cuidado de si em relação ao modo como o platonismo tratava o tema. É também nesse modelo de tratamento do cuidado de si que se situa a noção fundamental de *therapeúein*, *therapeúein heautón*, curar-se, ser servidor de si mesmo, render culto a si mesmo (FOUCAULT, 2006, p.121)

Essas práticas de cuidado de si tomam outras formas e direções a partir do desenvolvimento e afirmação do cristianismo. O estabelecimento do cristianismo promove alguns deslocamentos, algumas reutilizações dessas práticas. Estas serão repatriadas ou simplesmente integradas às práticas religiosas. A cultura de si, tão cara à antiguidade, é colocada agora a serviço de um poder pastoral, na medida em que o cuidado de si se transforma em cuidado dos outros.

Com o cristianismo, a busca pela salvação do homem, pela salvação de sua alma, ainda é um privilégio e objeto do cuidado sobre si. Portanto, o cuidado de si não se perde completamente, mas perde grande parte de sua autonomia (FOUCAULT, 2014, p.270). Dessa forma, afirma Foucault:

em nossas sociedades, a partir de um certo momento – e é muito difícil saber quando isso aconteceu –, o cuidado de si se tornou alguma coisa um tanto suspeita. Ocupar-se de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como *uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual* em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo. Tudo isso ocorreu durante o cristianismo, mas não diria que foi pura e simplesmente fruto do cristianismo. A questão é muito mais complexa, pois no cristianismo buscar sua salvação é também uma maneira de cuidar de si. Mas a salvação no cristianismo é realizada através da renúncia a si mesmo. Há um paradoxo no cuidado de si no cristianismo... (FOUCAULT, 2004, p.268).

Essa ética, que o filósofo francês expõe em suas diversas formas evolutivas em vários períodos da história, não pode ser reduzida a uma perspectiva moral de renúncia a si em nome de uma entidade transcendental, como faz o cristianismo. A ética nietzschiana se distancia do ideário ético terapêutico proposto pela moral cristã. A terapêutica ética de Nietzsche assume a tarefa de resgatar o modelo helênico-romano de autoconfirmação. Na “ética da superação de

si”, o indivíduo é levado não a descobrir a verdade sobre si mesmo, como no platonismo ou no cristianismo, mas a inventar a si mesmo.

O dispositivo ético proposto por nosso filósofo direciona uma crítica às práticas éticas de renúncia de si; sua ética permite um domínio de si e, sobretudo, uma invenção de si, uma vez que o “si” assume outra dimensão: ele não existe enquanto unidade, mas somente como multiplicidade de forças instáveis e, muitas vezes, opostas. O grande desafio, portanto, para essa perspectiva ética, é garantir que os impulsos não se voltem contra si mesmo por meio de representações que possibilitem que o homem se negue em nome de uma realidade transcendental.

Associar a terapia moral de Nietzsche ao cuidado de si pode parecer estranho, pois essa ética aproxima-se de dois nomes que o filósofo alemão considera como inimigos: Sócrates e Platão. É uma estranheza que logo se dissipa, se levarmos em conta dois pontos.

O primeiro está relacionado à estratégia de nosso filósofo: ele forja inimigos para poder confrontar suas teses com as deles. Em suas obras, há um combate frequente, não à figura do adversário propriamente dito, mas a uma caricatura filosófica colocada em lentes de aumento. A esse respeito, ele declara:

Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. *Poder* ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência: o *pathos* agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza. (...) A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo. A tarefa *não* consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, agilidade e mestria das armas – subjugar adversários *iguais* a nós... Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto. Quando se despreza não se pode fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, não há que fazer a guerra. Minha prática de guerra pode se resumir em quatro princípios. Primeiro: ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só – em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me compromettesse – este é o meu critério do justo obrar. Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. (...) Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de

gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim (EH, I§7).

A relação de Nietzsche, portanto, com seus “inimigos” se configura em uma relação *agonística*, é com eles que trava seu bom combate. É possível também ver nessa relação um misto de admiração e crítica. Aqueles com quem o filósofo reconhecidamente teve um bom combate são David Strauss, Richard Wagner, Schopenhauer, Kant e outros europeus contemporâneos seus, mas também, e talvez principalmente, com os antigos, como Sócrates e Platão.

O outro ponto é inerente à própria ética do cuidado de si, preceito que em nosso filósofo assume o estatuto de superação de si, de reinventar-se, de afirmar-se mesmo diante de todas as adversidades, de *amor fati*.

Emerge da fórmula nietzschiana do *amor fati* uma espécie de ética da superação de si. A aceitação e desejo do destino e do mundo tal como são, percebendo a beleza de cada instante, não se deixando ressentir com as dores que o constituem, é justamente o aspecto central dessa evolução da terapia do cuidado de si, que encontra em Nietzsche a sua mais alta expressão.

A fórmula de *amor fati* e sua proclamação ao dionisíaco “sim” à vida, ambos decorrentes do pensamento do eterno retorno, é uma afirmação de que a vida não pode e nem deve ser conservada, ela deve ser superada em todas as suas nuances, até que atinja a grande saúde. Esses conceitos, *amor fati*, eterno retorno e grande saúde, guardam estreita relação com o princípio ético-terapêutico do cuidado de si.

Pode-se também aliar a esse rol de conceitos oriundos dessa terapêutica a teoria do grande estilo, que envolve certo apagamento da fronteira entre duas áreas pelas quais Nietzsche sempre transitou: a literatura e a filosofia. Com o uso e abuso de várias figuras de linguagem, entre elas a metáfora (sobre a qual comentamos anteriormente), o filósofo exercita na escrita aquilo que já expusemos na análise da *Hermenêutica do Sujeito* como uma das formas de prática de si: a escrita de si como forma de aumentar a potência e superar-se:

Toda arte atua *tonicamente*, aumenta o vigor, acende o prazer (isto é, a sensação de energia), estimula todas as mais finas lembranças do êxtase – há uma espécie de memória peculiar que aflora em tais situações: um mundo longínquo e fugidio de sensações retorna aí...

O feio, isto é, o antiético à arte, aquilo que é *excluído* da arte, o seu não – toda vez que apenas de leve é estimulado o declínio, o empobrecimento da vida, a falta de forças, a dissolução, o apodrecimento, o homem estético reage com o seu *não*. O feio atua de modo *depressivo*, ele é a expressão de

uma depressão. Ele *retira* forças, ele empobrece, ele oprime... O feio *sugere* o detestável, o horroroso; pode-se comprovar nas próprias condições de saúde quão diferenciadamente o se sentir mal também aumenta a capacidade de fantasiar o feio. A seleção torna-se diferente – de coisas, interesses, perguntas: no plano lógico também existe um estado muito próximo ao do feio – depressão, embotamento... Em termos mecânicos, falta aí o equilíbrio: o feio coxeia, o feio tropeça: – a antítese da divina leveza do dançarino... (FP, 14[98]).

A arte é tomada como instrumento de manifestação de aumento ou diminuição da vontade de poder e, portanto, como obtenção da grande saúde. Saúde esta constituída pelas práticas de superação de si.

Assim, tomando a psicologia nietzschiana aplicada à filosofia, entendemos que os temas da saúde e doença, em conjunto com suas proposições éticas, podem nos levar a crer na existência, ainda que não nomeada pelo próprio autor, de uma ética da superação de si oriunda do cuidado de si.

REFERÊNCIAS

ASSOUN, Paul Laurent. **Freud e Nietzsche - Semelhanças e Dessemelhanças**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

ARAÚJO, Saulo de Freitas (Org.). **História e Filosofia da Psicologia: Perspectivas Contemporâneas**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2012.

BERLINGUER, Giovanni. **A doença**. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1988.

CORBIN, Alain. **O Território do Vazio: a Praia e o Imaginário Ocidental**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

FOUCAULT, Michel. **Doença mental e psicologia**. Trad. Lílían Shalders, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

_____. **Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

_____. **Os Normais: curso no Collège de France (1974-1975)**. 2ª tiragem, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Nietzsche, Freud e Marx**. In: Ditos e Escritos Volume II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2013.

_____. **As Técnicas de Si**. In: Ditos e Escritos Volume IX: Genealogia da Ética Subjetividade e Sexualidade. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2014.

_____. **O que é um Autor?** In: Ditos e Escritos Volume III: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2009.

_____. **Técnicas de Si.** In: Ditos e Escritos Volume IX: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2014.

_____. **História da Sexualidade III: o cuidado de si.** Rio de Janeiro, Graal, 1985.

_____. **A Ética do Cuidado de Si Como Prática da Liberdade.** In: sexualidade, política. Col. Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **Microfísica do Poder.** Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

_____. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GIACÓIA, Oswaldo. **Nietzsche como Psicólogo.** São Leopoldo: Unisinos, 2001.

GOULD, G. **The Origin of the Health of Nietzsche.** New York: Golden, 1975.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche: uma biografia.** Rio de Janeiro: Campus, 1989.

ITAPARICA, André Luís Mota. **Nietzsche: Estilo e Moral.** São Paulo: Discurso Editorial: Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche.** 4v. Trad. Jacobo Munoz e Isidoro Reguerra. Madrid: Alianza Editora, 1987.

JASPERS. Karl. **Conferencias y Ensayos sobre Historia de la filosofia.** Traduzido do alemão. Madrid, Gredos. 1972.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche. philosopher, psychologist, antichrist.** Princeton: Princeton University Press, 1974.

LAPLANTINE, Flançois. **Antropologia da Doença.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEFEBVRE, Henri. **Nietzsche.** Trad. Ángeles H. de Gaos. México: Colec. Breviários

LOWITH, Karl. **Nietzsche e a completitude do ateísmo**. Lisboa: Editorial Caminho, 1989.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico**. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das Forças cósmicas aos Valores Humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MULLER-LAUTER, Wolfgang. **Decadência artista enquanto decadência fisiológica**. In: Cadernos Nietzsche 6.

_____. **A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

NAFFAH NETO, Alfredo. **A psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud**. São Paulo: Escuta/Educ, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações Intempestivas**. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença – Livraria Martins Fontes, 1976.

_____. **O Livro do Filósofo**. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **Correspondência Volume I**. Trad. Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editora Trotta, 2005.

_____. **Correspondência Volume II**. Trad. Luis Henrique de Santiago Guervós. Madrid: Editora Trotta, 2008.

_____. **Humano Demasiado Humano**. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. 2001.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Civilização Brasileira, 1977.

_____. **Além do Bem e do Mal.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2002.

_____. **Genealogia da Moral.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **O caso Wagner/Nietzsche contra Wagner.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Ecce Homo.** São Paulo: Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1995.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Fragmentos Póstumos: 1885-1887; Volume VI.** Trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2013.

_____. **Fragmentos Póstumos: 1887-1889; Volume VII.** Trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2012.

NUNBERG, H., & Federn, E. (Orgs.). **Les premiers psychanalystes.** Minutes de la Société psychanalytique de Vienne. Paris: Gallimard, 1972.

PERNIN-SEGISSEMENT, Maria José. **Nietzsche et Schopenhauer.** Paris: L'Harmattan, 1999.

SALOMÉ, Lou Andréas. **Nietzsche em suas obras.** Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992.

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

SAVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico.** 22. Ed. São Paulo, Cortez Editora, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação.** Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **Sobre la voluntad en la naturaleza.** Trad.Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2003 b.

SONTAG, Susan. **A Doença como Metáfora.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

WONTLING, Patrick. **Nietzsche e o Problema da Civilização.** São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.