

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

LINDOALDO CAMPOS

Ego fatum.

NIETZSCHE E O IMPERATIVO DO IMPULSO

NATAL
2019

LINDOALDO CAMPOS

EGO FATUM
NIETZSCHE E O IMPERATIVO DO IMPULSO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da UFRN, sob orientação da Profa. Dra.
Fernanda Machado de Bulhões

NATAL
2019

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Central Zila Mamede

Campos Júnior, Lindoaldo Vieira.

Ego fatum: Nietzsche e o imperativo do impulso / Lindoaldo Vieira Campos Júnior. - 2019.

199 f.: il.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, RN, 2019.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Machado de Bulhões.

1. Corpo - Tese. 2. Fisiopsicologia - Tese. 3. Grande razão - Tese. 4. Ego fatum - Tese. 5. Imperativo do impulso - Tese. I. Bulhões, Fernanda Machado de. II. Título.

RN/UF/BCZM

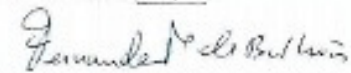
CDU 141.131

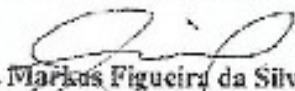


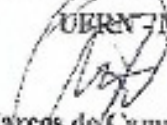
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DA 2ª SESSÃO DE DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO


- 01 Aos três dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezenove, às quatorze horas, no auditório D
02 do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, teve início o trabalho da banca examinadora
03 responsável pela avaliação da tese de doutorado intitulada "*Ego fatum: Nietzsche e o imperativo do*
04 *impulso*" do doutorando **Lindoaldo Vieira Campos Júnior** ao Programa de Pós-Graduação em
05 Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a
06 obtenção do título de **doutor em filosofia**. A comissão examinadora foi presidida pela orientadora
07 professora doutora **Fernanda Machado de Bulhões** (UFRN) e contou com a participação, na qualidade
08 de membros examinadores, do professor doutor **Markus Figueira da Silva** (UFRN), **Marcos de**
09 **Camargo Von Zuben** (UERN), **Wilson Antonio Frezzatti Junior** (UNIOESTE) e **Thiago Mota**
10 **Fontenele e Silva** (UECE), os dois últimos e a orientadora por meio de videoconferência. O exame
11 teve a duração de 4 horas e a comissão examinadora emitiu o seguinte parecer:
12 *o trabalho atende aos requisitos de publicação de uma*
13 *tese de doutoramento. A banca sugere uma revisão do*
14 *texto da Introdução e da Conclusão.*
15 _____
16 _____
17 _____
18 _____
19 _____
20 _____
21 Diante do exposto, o candidato foi considerado aprovado com conceito A.


Prof. Dr. **Fernanda Machado de Bulhões**
UFRN - Membro Interno - Presidente

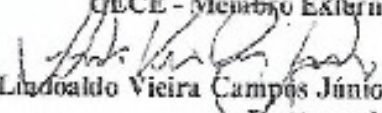

Prof. Dr. **Markus Figueira da Silva**
UFRN - Membro Interno


Prof. Dr. **Marcos de Camargo Von Zuben**
UERN - Membro Externo


Prof. Dr. **Wilson Antonio Frezzatti Junior**
UNIOESTE - Membro Externo


Prof. Dr. **Thiago Mota Fontenele e Silva**
UECE - Membro Externo

Secretaria do PPGFIL


Lindoaldo Vieira Campos Júnior
Doutorando

Ao amigo Torrão
Ao guerreiro Xicão Xukuru

Obrigado,

Fernanda Machado de Bulhões, pelos alegres impulsos dados à pesquisa e à vivência

Marcos de Camargo von Zuben, pelo fraterno diálogo sobre tudo sobretudo

Markus Figueira da Silva, pelo prazeroso compartilhamento de sabedoria e jardim

Thiago Mota Fontenele, pelas sugestões em torno do pensamento de Nietzsche

Wilson Antônio Frezzatti Júnior, por compartilhar suas descobertas no mundo infinietsche

Paolo D'Iorio, pela dadivosa virtude de franquear a todos o acesso aos escritos de Nietzsche –
e, no que me diz respeito, pelo “buona ricerca” de uma pequena prosa que virou canção

Miguel Angel de Barrechea, pela partilha de textos e saberes

Rodolfo Rodrigues e Renato Barbosa, pela inestimável colaboração

Juliana, Pedro, Sofia, Pedro Júnior e Mel (claro!), pelo carinhoso acolhimento no lar e no
coração nas idas e vindas das pelejas acadêmicas

Maria Rosa, Lindoaldo Vieira Campos (*in memoriam*), Luciene Ramos, Lara e Leonardo, por
tudo no mundo

isso de querer
ser exatamente aquilo
que a gente é
ainda vai
nos levar além

Paulo Leminski

RESUMO

A principal questão a ser enfrentada nesta pesquisa é: Qual é o sentido e o alcance da assertiva de Nietzsche segundo a qual “o corpo é uma grande razão”, assim veiculada no discurso *Dos desprezadores do corpo*, da *Primeira parte* de seu *Assim falou Zaratustra*. Neste contexto, a principal tese a ser demonstrada é a de que, no contexto da fisiopsicologia nietzscheana, o corpo é uma grande razão porque consiste em uma configuração de impulsos/forças/valores regidos por um impulso soberano e imutável do qual emana um imperativo cuja obediência constitui o incessante cumprimento da principal tarefa ética do indivíduo no sentido de tornar-se o que se é. Para isso, o texto estrutura-se em torno daquilo que Nietzsche designa por “fisiopsicologia”, com o intento de identificar, analisar, compreender e explorar o sentido e o alcance dessas ideias e provocações a partir de sua crítica aos “desprezadores do corpo” – tendo em mira, nomeadamente, sua leitura acerca do platonismo de do cristianismo a respeito da relação entre corpo e alma –, percorrendo-se uma linha metodológica através da qual vincula os impulsos à “vontade de poder” e adota “o corpo como fio condutor” para alcançar a ideia de “razão poética” e, por fim, a concepção de “EGO *FATUM*” “como aquilo que o homem torna-se cumprimento da incessante tarefa de tornar-se o que é e, desse modo, jubilosa, fisiológica e irrestritamente afirmar a vida e a si em sua integralidade.

Palavras-chave: Corpo. Fisiopsicologia. Grande razão. Ego *fatum*. Imperativo do impulso.

ABSTRACT

The main question to be faced in this research is: What is the meaning and scope of Nietzsche's assertion that "the body is a great reason", thus conveyed in the discourse *The scorners of the body*, in the *First part* of his *Thus Spoke Zarathustra*. In this context, the main thesis to be demonstrated is that, in the context of Nietzschean physiopsychology, the body is a great reason because it consists of a configuration of impulses / forces / values governed by a sovereign and unchanging impulse from which an imperative emanates whose obedience is the unremitting fulfillment of the individual's chief ethical task in becoming what one is. For this, the text is structured around what Nietzsche calls "physiopsychology", with the intention of identifying, analyzing, understanding and exploring the meaning and scope of these ideas and provocations from criticism of the "body scorners" – particularly in view of his reading of the Platonism and the Christianity of the relationship between body and soul – along a methodological line by which the impulses are linked to the "will to adopt the body as a guiding thread" to achieve the idea of "poetic reason" and, finally, the conception of "EGO FATUM" as what man becomes fulfilling the incessant task of becoming what it is and thus joyful, physiological and unrestrainedly affirming life and oneself in its entirety.

Keywords: Body. Physiopsychology. Great reason. Ego *fatum*. Impuls'Imperative of the impulse.

SUMÁRIO

Esclarecimentos prévios	_____	11
Introdução	_____	16
Capítulo 1 – Dos desprezadores do corpo – Corpo e alma no idealismo		
1.1 Corpo e alma na tradição filosófica e religiosa: um breve panorama	_____	25
1.2 Nietzsche e os desprezadores do corpo: corpo e alma no idealismo	_____	32
1.2.1 Platão: a dialética e o desprezo ao corpo	_____	34
1.2.2 Os intérpretes cristãos do corpo: o ódio aos sentidos e à beleza	_____	40
Capítulo 2 – O estatuto dos impulsos, da fisiologia e do corpo no pensamento de Nietzsche		
2.1 <i>Trieb, Impuls, Affekt</i> e <i>Instinkt</i> : algumas questões preliminares	_____	44
2.1.1 <i>Trieb</i> e <i>Impuls</i>	_____	45
2.1.2 <i>Trieb</i> e <i>Affekt</i>	_____	45
2.1.3 <i>Trieb</i> e <i>Instinkt</i>	_____	47
2.2 As acepções da fisiologia no pensamento de Nietzsche	_____	48
2.2.1 A acepção biologista	_____	48
2.2.2 A acepção dietética	_____	50
2.2.3 A acepção fisiopsicológica	_____	54
2.3 Fisiopsicologia: a psicologia da profundidade	_____	56
2.3.1 Nietzsche contra o darwinismo	_____	58
a) Nietzsche contra Darwin	_____	59
b) Nietzsche contra Spencer	_____	62
2.3.2 Impulsos: <i>quanta</i> de força redutíveis à vontade de poder – uma metáfora política	_____	65
2.3.3 Corpo: vontade de poder encarnada	_____	76
Capítulo 3 – Genealogia: seguir o fio condutor do corpo		
3.1 Genealogia: seguir o fio condutor do corpo	_____	80
3.2 Rumo ao mundo externo	_____	83
3.2.1 Para uma estética fisiológica	_____	84
3.2.2 Para uma ética fisiológica	_____	85
3.3 Rumo ao mundo interno	_____	87
3.3.1 Rumo à alma: um refinamento da hipótese da alma	_____	87
a) Alma nobre: onde a bondade não é fraqueza	_____	89
b) Almas mortais: o abandono do atomismo da alma	_____	91
c) Para alguém do falso dualismo entre corpo e alma	_____	93
3.3.2 Rumo às entranhas – uma metáfora gastroenterológica	_____	96
a) Espírito: o estômago dos impulsos	_____	98
b) Consciência: o apêndice dos impulsos	_____	103

Capítulo 4 – “O corpo é uma grande razão”: o corpo como razão poética	
4.1 O corpo como grande razão”: o corpo criador	_____ 110
4.1.1 “O corpo filosofa”: o corpo como razão poética – para além do falso dualismo entre razão e impulso	_____ 112
4.2 O corpo: proveniência dos valores morais – para além do erro das causas imaginárias	_____ 117
4.3 Impulsos: valorações além de bem e mal	_____ 121
4.3.1 Os impulsos interpretam – uma metáfora filológica	_____ 127
4.3.2 Perspectivismo: o campo de força dos impulsos	_____ 127
Capítulo 5 – Selbst: o âmago da fisiopsicologia de Nietzsche	
5.1 Selbst: o âmago da fisiopsicologia de Nietzsche	_____ 133
5.1.1 Selbst: o corpo criador	_____ 139
5.2 Selbst, Etwas, Es: da filosofia à psicanálise	_____ 141
5.3 Nietzsche sem freudismo: a propósito da tradução de Selbst por Ego	_____ 144
Capítulo 6 – Ego <i>fatum</i>: para um imperativo do impulso	
6.1 Ego <i>fatum</i> : a sagração de si	_____ 156
6.1.1 <i>Fatum</i> : a incessante tarefa de tornar-se o que se é	_____ 156
6.1.2 “ <i>Como tornar-se o que se é</i> ”: a tarefa dominante	_____ 158
6.2 Virtude dadivosa: a sagração do Ego-ismo	_____ 162
6.3 Para um imperativo do impulso	_____ 171
6.3.1 Vontade: a livre necessidade de obedecer ao imperativo do Ego	_____ 173
6.3.2 Ego: o “granito de <i>fatum</i> ”	_____ 176
6.3.3 Além-homem: a intensificação do Ego	_____ 180
Considerações finais	_____ 184
Referências	_____ 188

ESCLARECIMENTOS PRÉVIOS

Adotam-se as seguintes siglas para as obras de Nietzsche (para fins de registro, consta entre parênteses o título original e o ano/período de sua elaboração e/ou primeira edição):

I. Escritos publicados por Nietzsche

- A – *Aurora – reflexões sobre os preconceitos morais (Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile – 1881– com Prólogo acrescentado em 1886)*
- ABM – *Além de bem e mal – prelúdio de uma filosofia do porvir (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft – 1886)*
- CI – *Crepúsculo dos ídolos – ou como filosofar com o martelo (Götzen-Dämmerung – oder Wie man mit dem Hammer philosophirt – 1888)*
- CW – *O caso Wagner – um problema para músicos (Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem – 1888)*
- DS – *David Strauss, o devoto e o escritor – Primeira Consideração Extemporânea (Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: der Bekenner und der Schriftsteller – 1873)*
- GC – *A gaia ciência (Die fröhliche Wissenschaft - "la gaya scienza" – 1882 – com Prólogo acrescentado em 1886)*
- GM – *Para a genealogia da moral – uma polêmica (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift – 1887)*
- HDH I – *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres – Vol. I (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band – 1878 – com Prólogo acrescentado em 1886)*
- HDH II – *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres – Vol. II (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band – 1880 – com Prólogo acrescentado em 1886)*
- IM – *Idílios de Messina (Idyllen aus Messina – 1882)*
- NT – *O nascimento da tragédia – ou helenismo e pessimismo (Die Geburt der Tragödie – oder Griechenthum und Pessimismus – 1872 – com Prólogo (intitulado Tentativa de autocrítica) acrescentado em 1886)*
- NW – *Nietzsche contra Wagner – dossiê de um psicólogo (Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen – 1889)*
- SE – *Schopenhauer como educador – Terceira Consideração Extemporânea (Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher – 1874)*
- UDH – *Da utilidade e desvantagem da história para a vida – Segunda Consideração Extemporânea (Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben – 1874)*
- WB – *Richard Wagner em Bayreuth – Quarta Consideração Extemporânea (Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth – 1876)*
- ZA – *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen – 1883/1885)*

II. Escritos preparados por Nietzsche para edição

- AC – *O anticristo* – maldição contra o cristianismo (*Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* – 1888)
 DD – *Ditirambos de Dionísio* (*Dionysos-Dithyramben* – 1888)
 EH – *Ecce homo* – como tornar-se o que se é (*Ecce homo. Wie man wird, was man ist* – 1888)

III. Escritos publicados após a morte de Nietzsche

- CCF – *Como se chega a ser filólogo* (1870-1871)
 DH – *A disputa de Homero* (quinto dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* – 1872)
 DM – *O drama musical grego* (*Das griechische Musikdrama* – 1870)
 DRA – *Descrição da retórica antiga* (*Darstellung der antiken Rhetorik* – 1872)
 EG – *O estado grego* (terceiro dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* – 1872)
 FPH – *A filosofia de Platão como principal testemunho sobre o homem Platão* (1871-1876)
 FPP – *Os filósofos pré-platônicos* (*Die vorplatonischen Philosophen* – 1872)
 FH – *Fatum e história* (1862)
 FT – *A filosofia na idade trágica dos gregos* (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* – 1873)
 HFC – *Homero e a filologia clássica* (1869)
 HLG I e II – *História da literatura grega* – vols. I e II (1875/1876)
 HLG III – *História da literatura grega* – vol. III (1875/1876)
 IDP – *Introdução ao estudo dos Diálogos de Platão* (*Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*) (1871/1876)
 IS – *Introdução à tragédia de Sófocles* (*Einleitung in die Tragödie des Sophokles* – 1870)
 LF – *Liberdade de vontade e fatum* (1862)
 SA – *Sobre os estados de ânimo* (1864)
 ST – *Sócrates e a tragédia* (*Socrates und die Tragoedie* – 1870)
 VD – *A visão dionisíaca do mundo* (*Die dionysische Weltanschauung* – 1870)
 VM – *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* – 1873)

Quanto à indicação dos escritos de Nietzsche, cumpre esclarecer o seguinte:

1. Utilizaram-se como textos-base os volumes da *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (doravante referida como KSA), edição dos escritos de Nietzsche preparada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Berlim; Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1967–), procedendo-se, sempre que necessário, a seu cotejo com a *Digitale Kritische Gesamtausgabe*, edição digital das obras de Nietzsche sob a direção-geral de Paolo D'Iorio (disponível no sítio nietzschesource.org/texts/eKGWB – doravante referida como KSA-e).
2. Para os escritos vertidos para o português, utilizaram-se como textos-base as obras que compõem a *Coleção das obras de Nietzsche* (tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1987), valendo assinalar o seguinte:
 - . As demais obras consultadas são indicadas através da aposição, entre parênteses, do respectivo ano de edição em seguida à sigla adotada. Assim, p. ex., CW(1989) refere-se a *O caso Wagner* na tradução proposta por António M. Magalhães (Porto: Rés, 1989);
 - . Para indicar as obras que constam da coletânea *Obras incompletas* (Col. Os Pensadores),

- com tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, à abreviatura do título faz-se seguir, entre parênteses, o ano da edição consultada (1978);
- . Quanto a *Assim falou Zaratustra*, utilizou-se como texto-base a tradução proposta por Mário da Silva (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005). A tradução proposta por Paulo César de Souza é indicada por ZA(2011).
3. No caso de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* utilizou-se como texto-base a tradução que consta da referida coletânea *Obras incompletas* (Col. Os Pensadores), indicando-se o texto que consta da obra *O livro do filósofo* por VM(2004).
 4. Para os escritos *A disputa de Homero* (DH), *Fatum e história* (FH), *Os filósofos pré-platônicos* (FPP), *História da literatura grega – vols. I e II* (HLG I e II), *História da literatura grega – vol. III* (HLG III), *Introdução ao estudo dos Diálogos de Platão* (IDP), *Como se chega a ser filólogo* (CCF), *Descrição da retórica antiga* (DRA), *Homero e a filologia clássica* (HFC), *Liberdade de vontade e fatum* (LF), *Sobre os estados de ânimo* (SA), *O estado grego* (EG) e *A filosofia de Platão como principal testemunho sobre o homem Platão* (FPH) utilizou-se como texto-base a edição espanhola das *Obras Completas* de Nietzsche (4 vols., vários tradutores, Madri: Tecnos, 2011–), seguindo-se a paginação desta coletânea.
 5. Para os escritos *O drama musical grego* (DM), *Sócrates e a tragédia* (ST) e *A visão dionisíaca do mundo* (VD) utilizou-se como texto-base a tradução proposta por Marcos Sinésio P. Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza (*A visão dionisíaca do mundo e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005), seguindo-se a paginação desta coletânea.
 6. No caso das obras compostas por aforismos vale assinalar o seguinte:
 - . Os aforismos são indicados por seu número, aposto à sigla da respectiva obra. Desta forma, GC, 45 indica o aforismo 45 de *A gaia ciência*;
 - . Em *Assim falou Zaratustra*, o algarismo romano indica a parte deste escrito, a que segue o título do discurso e a este, quando for o caso, o número do parágrafo. Deste modo, Za, III, *Da visão e do enigma*, 1 indica, em *Assim falou Zaratustra*, o primeiro parágrafo do discurso assim intitulado que consta da Terceira Parte desta obra;
 - . Em *Humano, demasiado humano – volume II*, a primeira parte (*Opiniões e sentenças diversas*) é indicada por HDH II, OP e a segunda parte (*O andarilho e sua sombra*) por HDH II, AS;
 - . Em *Para a genealogia da moral*, o algarismo romano indica a dissertação e o algarismo arábico que lhe segue indica o aforismo. Assim, GM, I, 3 indica, nesta obra, o terceiro aforismo da Primeira Dissertação;
 - . Em *Ecce homo*, o algarismo arábico aposto a cada uma das partes indica o aforismo a que se faz referência. Assim, EH, NT, 2 indica, em *Ecce homo*, o segundo aforismo do capítulo intitulado *O nascimento da tragédia*. As demais seções, não referidas a obras de Nietzsche, são expressamente indicadas (p. ex.: *As extemporâneas*, *Por que sou tão sagaz* etc.);
 - . A referência a aforismos que constam de *Prólogos* (Pr), *Apêndices* (Ap) e seções similares é feita de modo a distingui-los daqueles que possuem idêntica numeração no restante da obra. Assim, HDH I, 8 indica o aforismo 8 do “corpo” de *Humano, demasiado humano – volume I*; já HDH I, Pr., 8 sinaliza o aforismo 8 de seu *Prólogo*.
 7. Visando facilitar a localização das transcrições que constam de escritos “dissertativos” (v. g., *A visão dionisíaca do mundo – VD –*, *O drama musical grego – DM –*, *Sócrates e a tragédia – ST –*, as *Considerações extemporâneas – DS, SE, UDH e WB –* e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral – VM*), sua indicação será feita através dos números dos respectivos tópico e página.

8. Para as cartas escritas por Nietzsche, segue-se, via de regra, as traduções que constam da coletânea *Correspondencia* – Edição dirigida por Luís E. de Santiago Guervós (Madri: Editorial Trotta; Fundação Goethe, 2005-2012), adotando-se sua numeração através da sigla BVN (*Briefe von Nietzsche*), seguida do número atribuído pelos editores e antecedida do nome do destinatário e da data de expedição.

Por fim, quanto às transcrições vale assinar o seguinte:

1. Consideramos inapropriada a denominação *fragmentos póstumos* dada a escritos de Nietzsche publicados após sua morte, e isso por duas razões principais. A uma, porque não se cuida propriamente de “fragmentos”, quer no sentido literário – como “partes que *restam* de uma obra literária ou antiga” (Dicionário Aurélio) –, quer no sentido característico que este termo alcançou na filosofia mormente a partir dos estudos de H. Diels e W. Kranz (*Der Fragmente der Vorsokratiker*), compreendidos como “pequenos trechos [...], às vezes pedaços de frases, às vezes uma palavra, inseridos em textos escritos séculos depois, [...] através dos quais alguns, por acaso, salvaram-se” (José Cavalcante de Souza, *Para ler os fragmentos dos pré-socráticos*, p. 1). A duas, porque trata-se de escritos *publicados* (e não, claro, escritos) após a morte de Nietzsche, de modo que concordamos com Paulo César de Souza (*Freud, Nietzsche e outros alemães*, p. 95) quando assinala que a adjetivação “póstumos” consiste em “uma denominação equívoca, pois não são obra de um defunto autor como o nosso Brás Cubas (o termo alemão para designá-los, *Nachlass*, significa ‘espólio’)”. Daí porque referimo-nos a tais escritos como *Anotações* (Anot.), cuja indicação todavia segue a sistemática adotada na referida KSA, assinalando-se, nessa ordem, o ano de registro, o número do caderno de apontamentos e, por fim, entre colchetes, o número da específica anotação – seguido, quando for o caso, do subitem em que esta se divide. Assim, Anot. 1882, 5[1-181] indica o subitem 181 da Anotação 1 que consta do Caderno 5 (assim numerado pelos pesquisadores) escrito por Nietzsche no ano de 1882. Por fim, cabe dizer que, salvo indicação em contrário, a tradução de tais anotações é de responsabilidade nossa, feita sobretudo a partir da edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca (*Fragmentos póstumos*. Vários tradutores. Madri: Tecnos, 2008–).
2. Tendo em mira a especificidade e a relevância que possuem no pensamento de Nietzsche, inserimos entre colchetes [] diversos termos e expressões cuja indicação segue uma metodologia que objetiva tão-somente assinalar os momentos em que ousei traduzir o texto a partir de um deliberado afastamento à(s) tradução(ões) disponível(eis), e, sobretudo, evidenciar a diversidade e a fecundidade de sentidos e associações que tais termos e expressões possuem no contexto de seu pensamento. Nestes casos, e sempre que se entendeu necessário ilustrar com maior clareza o(s) sentido(s) da verve nietzscheana, procedeu-se ao cotejo entre a tradução acolhida e as demais traduções consultadas.
3. Na transcrição de alguns textos (nomeadamente no caso de aforismos breves e trechos de discursos de ZA) afastamo-nos das normas técnicas relativas a recuos e espaçamentos, com o propósito de tornar ainda mais manifesto o vigor da escrita de Nietzsche, intrinsecamente vinculada aos lampejos intuitivos e à condensação característicos de seu estilo poético.
4. Para evitar repetições desnecessárias, omite-se o nome de Nietzsche nas transcrições de seus escritos.
5. Quanto aos destaques textuais, seguimos as seguintes diretrizes:
 - a) Foram mantidos os destaques textuais que constam dos escritos originais de Nietzsche, de acordo com as seguintes orientações:
 - . grafamos em *itálico* os termos e expressões a que em seus manuscritos Nietzsche após sublinhado simples – que na KSA e na KSA-e são grafados com caracteres espaçados –;

- . grafamos em VERSALETE – assim como ocorre na KSA e na KSA-*e* – os termos e expressões a que em seus manuscritos Nietzsche após sublinhado duplo.
- b) Para os destaques de nossa autoria usamos o **negrito**.

INTRODUÇÃO

Inabalável é minha profundez: resplandece,
todavia, por enigmas e risos flutuantes.

Nietzsche

Nesta pesquisa, a principal questão a ser enfrentada é: Qual é o sentido e o alcance da assertiva de Nietzsche segundo a qual “o corpo é uma grande razão”¹? Neste contexto, a principal tese a ser demonstrada é a de que, no contexto da fisiopsicologia nietzscheana, o corpo é uma grande razão porque consiste em uma configuração de impulsos/forças/valores regidos por um impulso soberano e imutável do qual emana um imperativo cuja obediência constitui o incessante cumprimento da principal tarefa ética do indivíduo no sentido de tornar-se o que se é.

Tais questão e tese ponteiavam todo o pensamento de Nietzsche, como ele próprio assinala:

Frequentemente questionei-me se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação **do** corpo e uma *má-compreensão sobre o corpo*. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento escondem-se *más-compreensões sobre a compleição corporal* [*Missverständnisse der leiblichen Beschaffenheit*].²

Invertendo-se a ordem de sua apresentação, são duas (e complementares) as inquietações de Nietzsche a este respeito. A primeira delas é que a filosofia tem sido uma má-compreensão *sobre* o corpo, ou seja, a filosofia tem sido uma má-compreensão **a respeito** do corpo³ – como diz: “Em todos os tempos preferiu-se crer no corpo como nosso ser mais

¹ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*.

² GC, Pr, 2 – destacamos. *Missverständnisse der leiblichen Beschaffenheit*: “má-compreensões sobre a compleição corporal” – Seguimos as sendas apontadas por Pierre Klossowski (in Nietzsche, *Le gai savoir. Préface à la deuxième édition*, 2. Paris: Gallimard, 1982) e por Diego Sánchez Meca (*Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, p. 18) – que aludem a “malentendus en matière” e “malentendido a propósito” – e por Ferruccio Masini e Mazzino Montinari (in Nietzsche, *La gaia scienza, Prefazione alla seconda edizione*, 2. Milão: Oscar Saggi Mondadori, 1979) – que aludem a “corporea”. As demais traduções consultadas trazem “má-compreensões da constituição física” (e expressões correlatas). Por fim, utilizamos “compleição” para indicar que trata-se, no ponto, tanto à “constituição física” (a exemplo do que faz Paulo César de Souza, in GC, Pr, 2) e no sentido de “índole, inclinação” (a exemplo do que faz Manuel Barrios e Jaime Aspiunza, in Anot. 1875, 9[1]).

³ É precisamente o que Pierre Klossowski evidencia ao verter a expressão *Missverständniss des Leibes* por “malentendu à propos du corps”, in Nietzsche, *Le gai savoir. Préface à la deuxième édition*, 2. Paris: Gallimard, 1982.

conhecido”⁴ –, inquietação que relaciona-se à questão: O que *é* o corpo? e que conduz à tentativa de se conceber o *alcance* da ideia de corpo como grande razão;

A segunda inquietação que a este respeito acomete Nietzsche é que a filosofia é uma interpretação *do* corpo, ou seja, a filosofia é uma interpretação realizada **pelo** corpo – como assinala: “O corpo filosofa”⁵ –, que por sua vez relaciona-se à questão: O que *pode* o corpo? e que, por sua vez, conduz à tentativa de se conceber o *sentido* dessa ideia.

Contextualizemos a partir de seus escritos: já em 1865, Nietzsche registra a *visão de mundo da ortodoxia protestante*: “A Terra é um lugar de desterro. O corpo é uma prisão. Devemos estar cheios de ódio e asco à vida”⁶, perspectiva retomada em 1870, quando observa que “[as] imagens através das quais compara-se a existência nessa vida a um cárcere e o corpo a um sepulcro da alma possuem um sentido [...] profundo”⁷. Desse ano é o escrito *Sócrates e a tragédia*, em que consta que “o socratismo despreza o impulso [*Instinkt*] e, com isso, a arte”⁸, ideia que será retomada em *O nascimento da tragédia* (1872), em que Nietzsche não apenas compreende o apolíneo e o dionisíaco como configurações de impulsos referidos às “manifestações fisiológicas [...] do sonho e da embriaguez”, mas também que a “verdadeira monstruosidade *per defectum*” característica do socratismo é a condenação da arte e da ética vigentes porquanto instâncias em que, segundo Sócrates, age-se “apenas por impulso”⁹.

Por esse período, na *Filosofia na idade trágica dos gregos* (1873) considera que “Parmênides [...] fomentou aquela separação completamente errônea entre ‘espírito’ e ‘corpo’, que, sobretudo após Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia”¹⁰ e, ainda neste ano, no escrito *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o termo “extramoral” já aí corresponde a “um termo que já aparece neste momento e que posteriormente ganhará toda sua importância – fisiológico”¹¹.

Posteriormente, em 1875 anota que “o cristianismo [fundamenta-se] na contraposição entre corpo e alma”, enquanto “os gregos cultivam o corpo”¹², perspectiva o que parece intensificar. E é precisamente neste ano que observa-se o início de uma intensificação de suas

⁴ Anot. 1885, 36[36].

⁵ Anot. 1882, 5[32].

⁶ *A visão de mundo da ortodoxia protestante*, MPVI, 15, agosto-dezembro de 1865, 35 [1], in *Esboços autobiográficos e apontamentos filosóficos da juventude* (1858-1869) – *Obras Completas*, vol. I, p. 212.

⁷ Anot. 1870, 7[123].

⁸ ST, p. 83. *Instinkt*: “impulso” – Oportunamente explicitaremos as razões que adotamos para traduzir termos e expressões do quadro do pensamento de Nietzsche.

⁹ NT, 13.

¹⁰ FT, 10.

¹¹ Roberto Machado, *Nietzsche e a verdade*, p. 39. Neste sentido: “A verdade e a mentira são algo fisiológico” (Anot. 1872, 19[102]).

¹² Anot. 1875, 5[5] e 1875, 5[59], respectivamente.

reflexões em relação ao corpo, mormente a partir da leitura da obra *O valor da vida: uma visão filosófica* (1865), de Eugen Dühring, que Nietzsche resume e comenta em uma extensa anotação em que faz constar que “a moral pretende determinar o valor dos diversos tipos de conduta: para isso, necessita de uma medida. Esta repousa nas determinações espontâneas que a natureza oferece, o fundamento repousa nos impulsos e afetos”¹³.

Porém, é com *Aurora* (1881) que a questão do corpo assume especial relevo no pensamento de Nietzsche, quando elenca “métodos para combater a veemência de um impulso”, mas, sobretudo, quando assinala que “nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias acerca de um processo fisiológico que desconhecemos” e que por isso é necessário “expor o fenômeno *fisiológico* que há por trás da predisposição e preconceito morais”¹⁴.

A partir daí, após *A gaia ciência* (1882) – a que já nos referimos – é em *Assim falou Zaratustra* (1883) que a questão do corpo é delineada e, a partir daí, é tematizada em um verdadeiro cipoal de anotações e em todas as obras posteriores: em *Além de bem e mal* (1886) (mormente no *Capítulo Primeiro – Dos preconceitos dos filósofos*), no prefácio que neste ano escreve para *A gaia ciência* e, no ano seguinte, em *Para a genealogia da Moral* (1887) (sobretudo na *Terceira Dissertação – O que significam ideais ascéticos?*). Por fim, nos anos de 1887 e 1888, a questão do corpo (relacionada a termos como “fisiologia”, “alma”, “*décadence*”, “perspectivismo”, “consciência”, “darwinismo”, “incorporação” e “Selbst”) consta de todos os grupos de anotações coligidas segundo os critérios da KSA¹⁵ e em todas as obras publicadas ou preparadas para publicação: em *O anticristo* (1888) (ainda que de forma esporádica, como nos tópicos 21, 30, 51 e 57), em *Ecce homo* (1888) (sobretudo no tópico *Por que sou tão inteligente*), em *Crepúsculo dos ídolos* (1888) (vejam-se os tópicos *O problema de Sócrates*, *Os quatro grandes erros* e *Incursões de um extemporâneo* e, por fim, no *Caso Wagner* (1888) (em que pontualmente faz constar que “a metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica”¹⁶).

Voltemos, todavia, ao *Zaratustra*, uma vez que é aí que Nietzsche pontualiza a questão

¹³ Anot. 1875, 9[1].

¹⁴ A, 109, 119 e 542, respectivamente.

¹⁵ Alguns dados elementares podem oferecer um panorama “estatístico” da importância que o tema do corpo assume neste período do pensamento de Nietzsche: afora termos que lhes são vinculados (como os já assinalados “fisiologia”, “alma”, “*décadence*”, “perspectivismo”, “consciência”, “darwinismo”, “incorporação” e “Selbst”), pelo menos um dos termos *Trieb*, *Leib* e *Instinkt* consta de 13 dos 15 grupos de anotações que vão de 1887, 11 (primeiro grupo entre os anos 1887 e 1888) a 1888, 25 (último grupo geral) – eles não constam apenas dos grupos 1887, 13 e 1888, 20 –, sendo que, apenas neste período, entre anotações, cartas e obras publicadas a KSA-e aponta nada menos que 75 ocorrências para o termo *Trieb*, 300 ocorrências para *Leib*, 337 para *Instinkt* (considerando-se, para todos eles, também termos correlatos).

¹⁶ CW, 7.

do corpo e, dentre seus principais aspectos, indica seu núcleo, sobretudo no quarto discurso de sua *Primeira parte*, precisamente intitulado *Dos desprezadores do corpo*, em que consta:

O corpo é uma grande razão
[...]
Por trás de teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – chama-se Selbst. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.¹⁷

São muitas, vê-se, as provocações que lampejam a partir dessas assertivas: a partir daí, às questões *O que é o corpo?* e *O que pode o corpo?* associam-se outras mais, todas necessárias à busca pelo alcance e o sentido dessa ideia: Metodologicamente, *a que a ideia de corpo conduz? Por que o corpo é uma grande razão? O que torna o corpo uma grande razão? Qual é o sentido do corpo como grande razão?*

Todas provocações que, malgrado as lúcidas e profundas tentativas empreendidas a este respeito, a nosso sentir ainda não foram suficientemente enfrentadas, e que todavia consistem em formas de compreender algumas das mais largas e profundas nuances do pensamento de Nietzsche, uma vez que o corpo consiste em elemento privilegiado de seu projeto de transinversão dos valores (*Umwertung aller Werthe*), precisamente porque permite-lhe apontar uma perspectiva de superação dos falsos dualismos (nomeadamente entre corpo e alma, entre consciência e impulso e entre razão e impulso) e dos “grandes erros”¹⁸ em que fundamenta-se o idealismo – como preferimos denominar aquilo que Gianni Vattimo designa por “moral-metafísica platônico-cristã”¹⁹, valendo registrar, neste ponto, que a estratégia belicista de Nietzsche consiste no apelo à caricaturização de Platão (a exemplo de quando considera-o “pseudogrego, antigrego”²⁰ ou “cristão anteriormente ao cristianismo”²¹), de forma que é bem que se diga que “a iconoclasta crítica nietzscheana não remete à integridade de *nenhuma instância exterior à própria crítica*, a uma *justa medida* que a possa confirmar ou infirmar”²².

No que diz respeito à metodologia adotada nesta pesquisa, filiamo-nos à perspectiva apontada por Patrick Wotling, no sentido de privilegiar o texto de Nietzsche em vez das

¹⁷ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*.

¹⁸ Cfr. CI, *Os quatro grandes erros*.

¹⁹ Gianni Vattimo, *Introdução a Nietzsche*, p. 87. Vale registrar que Nietzsche refere-se à “luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (ABM, Pr.).

²⁰ CI, *O problema de Sócrates*, 2.

²¹ CI, *O que devo aos antigos*, 2.

²² Rosana Suarez, *Nietzsche comediantes: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, p. 71.

interpretações que suscita, e assim, na evidenciação de uma lógica que lhe confere coerência sem apelo à sistematicidade, “recusa a ideia de que um comentário, qualquer que seja, possa pretender substituir-se à leitura atenta e repetida dos textos”²³ e que, de certo modo, culmina com outra precisa observação de Giorgio Colli: “Nietzsche não precisa de intérpretes. De si e de suas ideias falou o bastante e do modo mais nítido. Deve-se apenas prestar atenção sem intermediários”²⁴.

Ainda a este respeito, vale assinalar que propomos a denominação “transinversão dos valores” como uma espécie de síntese entre a versão já usual nas traduções dos textos de Nietzsche (“transvaloração dos valores”) e em algumas de suas próprias expressões: “inversão e deslocamento radical dos valores” (ABM, 32), “valoração *inversa* [*umgekehrte Werthschätzung*]” (Anot. 1885, 2[131]) e “transinverter, inverter” [*umzuwerthen, umzukehren*] (ABM, 203), uma vez que não se trata apenas de inverter os valores – assim se permaneceria no âmbito dos dualismo que caracterizam o idealismo –, mas, sim, de negar qualquer oposição entre eles – o que, não obstante, não elide que estejam sujeitos a determinada hierarquia. Assim é que, no contexto de nossa questão, o projeto nietzscheano de transinversão dos valores perfaz-se através de dois movimentos:

a) No primeiro movimento – que pode-se denominar de genealógico – trata-se de assinalar o corpo (e não o “além”) como instância de proveniência dos valores morais e, a partir daí, como fio condutor para novas questões. Aqui, trata-se da inversão da hierarquia (daí o termo *inversão*) entre corpo e alma, entre consciência e impulso e entre razão e impulso e da inversão da hierarquia entre os tipos morais.

b) No segundo movimento – que pode-se denominar contuitivo²⁵ – cuida-se de pensar para aquém dos falsos dualismos (entre corpo e alma, entre impulso e consciência e entre impulso e razão) e para além dos quatro grandes erros em que funda-se o idealismo (o erro da confusão entre causa e consequência, o erro de uma falsa causalidade, o erro das causas imaginárias e o erro do livre-arbítrio, conforme expostos em CI, *Os quatro grandes erros*) (daí o prefixo *trans*). Aqui, por sua vez, cuida-se da superação (daí o prefixo *trans* – que é um movimento que também faz-se para aquém) dos falsos dualismos que o idealismo pretende ver entre estas instâncias.

²³ Patrick Wotling, *Nietzsche e o problema da civilização*, p. 23.

²⁴ Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*, p. 17.

²⁵ Nesta senda, apropriamo-nos da ideia que Nietzsche lança no seguinte escrito:

Será que este mundo está cheio de culpa, de injustiça, de contradições e de sofrimento?

Sim, exclama Heráclito, mas apenas para o homem limitado, que vê as coisas separadas umas das outras e não em seu conjunto, não para o deus *contuitivo* [*contuitiven Gott*]: para este, todos os contrários confluem em uma harmonia, invisível, é verdade, ao olho humano, mas inteligível para quem, como Heráclito, assemelha-se ao deus contemplativo” (FT, 7).

Trata-se, em suma, de inverter e conjugar, pois, como Patrick Wotling agudamente observa, não se trata de “uma simples inversão de relação de prioridades instaurada pela ontologia metafísica: seu experimento de pensamento [*Versuch*] apresenta-se como uma regressão para aquém das determinações dualistas do ser”²⁶.

Versuch: a palavra veio a calhar, pois é precisamente assim que aqui lidamos com as ideias de “corpo”, “alma”, “impulsos”: como “experimentos”, “ensaios”, “tentativas”:

Livre da tirania dos conceitos “eternos”, estou longe, por outro lado, de precipitar-me por isso no abismo de uma arbitrariedade cética: antes, convido a considerar os conceitos como experimentos [*Versuche*], com cujo apoio determinadas espécies de homens criam a si e à sua moderação e duração – –²⁷

Isso porque o próprio Nietzsche considera seu pensamento uma “filosofia experimental [*Experimental-Philosophie*]”²⁸, ou seja, “não uma filosofia como *dogma*, senão como regulações provisórias da *investigação*”²⁹, oriunda, por isso mesmo, de um “impulso aos experimentos [*Trieb zum Versuchen*]”³⁰ – que, ademais, impõe “fazer da própria vida um experimento [*Experiment*] [...] – isso tornou-se para mim a filosofia”³¹. Noutras contundentes palavras suas, diretamente relacionadas ao “fio condutor do corpo”:

Quando reflito sobre minha genealogia filosófica [...], considero que tomar como ponto de partida o mirar-se a si mesmo no espelho do espírito é estéril e que sem o fio condutor do corpo não há boa investigação que valha. **Não uma filosofia como *dogma*, senão como regulações provisórias da *investigação*.**³²

Daí porque, sem que intente-se ver sistematicidade ou extrair uma doutrina do pensamento de Nietzsche, impõe-se compreendê-lo como “um *todo* consistente de *nexos necessários de pensamento*, sem que se leve em conta a sequência temporal em que foram pensados”³³, ou, como Giorgio Colli assevera, como “uma totalidade pressuposta em que as

²⁶ Patrick Wotling, *Nietzsche e o problema da civilização*, p. 85 – destacamos. Também assim Diego Sánchez Meca (*Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, p. 120): “a experiência de pensamento que [Nietzsche] inicia pretende retroceder à situação anterior à determinação platônico-dualista do ser”.

²⁷ Anot. 1885, 35[36].

²⁸ Anot. 1888, 16[32].

²⁹ Anot. 1884, 26[432].

³⁰ Anot. 1886, 7[6].

³¹ Anot. 1888, 24[1-2].

³² Anot. 1884, 26[432] – destacamos.

³³ Todas as transcrições deste parágrafo provêm de Karl Jaspers, *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*, p. 2 e 14. É conhecido o repúdio de Nietzsche em relação aos sistemas filosóficos: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão. (CI, *Máximas e flechas*, 26).

expressões circunscritas têm o valor de fragmentos melódicos e harmônicos de uma música desconhecida”³⁴, pois se, como diz o próprio Nietzsche, “o que deve ser oferecido em fragmentos não é necessariamente uma obra fragmentada”³⁵, é possível e preciso mesmo conceber que, a despeito – quiçá por causa – de sua pulverização, suas reflexões sobre o corpo orquestram-se na composição de uma *opera omnia* – que no entanto e por isso mesmo impõe uma profusão de transcrições e conseqüentes notas de rodapé, confessadamente a enfiar o texto e atravancar sua leitura, todavia absolutamente imprescindíveis à costura e ao acabamento de sua filosofia no sentido de desvendar os enigmas e divertir-se com os risos flutuantes por que resplandece sua profundidade.

* * *

A pesquisa articula-se em seis capítulos:

No Capítulo 1, em sua tarefa de filósofo-médico, Nietzsche diagnostica os desprezadores do corpo, apontados como tipos característicos do idealismo que vislumbra em Platão e nos “intérpretes cristãos do corpo”.

No Capítulo 2, enfrenta-se a questão: *O que é o corpo?*, para o que, cumprindo uma exigência metodológica preliminar, a pesquisa dirige-se à caracterização do estatuto dos impulsos, da fisiologia e do corpo no pensamento de Nietzsche, cuidando inicialmente de demarcar os sentidos e as opções de tradução dos termos *Trieb*, *Impuls*, *Affekt* e *Instinkt* neste contexto para, adiante, compreender a ideia de fisiopsicologia como psicologia da profundidade vinculada ao experimento de pensamento que designa por vontade de poder e sua contribuição para a configuração do corpo.

O Capítulo 3 versa sobre o ideia de corpo como fio condutor, confrontando-se com a questão *A que a ideia de corpo conduz?*, assinalando-se, a propósito, que a genealogia nietzscheana é, toda ela, vinculada à sua fisiopsicologia e que, metodologicamente, conduz tanto ao “mundo externo” (quando teremos oportunidade de considerar as ideias de “estética fisiológica” e de “ética fisiológica”) quanto ao “mundo interno” (ocasião em que aludiremos ao “refinamento da hipótese da alma” para pensar aquém do falso dualismo entre corpo e alma e às ideias de espírito e de consciência).

No Capítulo 4, enfrentamos a questão: *Por que o corpo é uma grande razão?*, concebendo, na senda de uma expressão sua, que trata-se de pensar o corpo como

³⁴ Giorgio Colli, *Escritos sobre Nietzsche*, p. 5.

³⁵ Anot. 1883, 12[1-48].

“razão poética”, ou seja, como instância de proveniência dos valores morais, concebendo, a partir daí, a superação do falso dualismo entre razão e impulso e do “erro das causas imaginárias”, tendo em mira que os impulsos consistem em valorações além de bem e mal, ou seja, imorais, e, por isso mesmo, causas do que Nietzsche denomina de “autossuperação da moral”.

No Capítulo 5, enfrentamos a questão: *O que torna o corpo uma grande razão?*, apresentando a ideia de Selbst como o âmago da fisiopsicologia de Nietzsche, uma vez que o próprio filósofo o corresponde ao “corpo criador”, ou seja, ao corpo como grande razão. Neste contexto, apresentamos nossa perspectiva sobre alguns experimentos de pensamento concebidos por Nietzsche que, a nosso sentir, possuem estreita correspondência com o Selbst (o impulso soberano): o Etwas e o Es. Ao ensejo da apropriação que este termo sofreu pela psicanálise de matiz freudiana, analisamos algumas das principais implicações entre esta perspectiva e a fisiopsicologia nietzscheana no sentido último de, compreendendo-os no sentido que a ideia de Ego possui no pensamento de Nietzsche, verter Selbst por Ego.

Por fim, no Capítulo 6, ao enfrentar a questão: *Qual é o sentido do corpo como grande razão?* alcançamos nosso intento maior de enfrentar a questão relativa àquilo que Nietzsche designa pela expressão “Ego fatum”. Nesta senda, considerando que *fatum* corresponde a uma tarefa e que a maior tarefa consiste em tornar-se o que se é, compreendemos por fim que Nietzsche considera a existência de um imperativo do impulso – espécie de mandamento cujo cumprimento conduz à sacralização do Ego-ismo (como denominamos o “egoísmo efetivo”) – , que, imerso no seio do caráter, o Selbst / Ego é imutável e, por fim, que Ego fatum é o próprio além-homem, aquele que torna-se o que é.

Capítulo 1

Dos desprezadores do corpo

Corpo e alma no idealismo

Fechamos o corpo
 como quem fecha um livro
 por já sabê-lo de cor.
 Fechando o corpo
 como quem fecha um livro
 em língua desconhecida
 e desconhecido o corpo
 desconhecemos tudo.

Paulo Leminski

1.1 Corpo e alma na tradição filosófica e religiosa: um breve panorama

Quero dizer minha palavra aos desprezadores do corpo.¹

É assim que Nietzsche inicia o quarto discurso da *Primeira parte* de seu *Assim falou Zaratustra*, precisamente intitulado *Dos desprezadores do corpo*², cuja análise requer um breve panorama a respeito das concepções de corpo e, à evidência, de alma na cultura ocidental, que tem início precisamente com a publicação da meritória (todavia assaz criticada³) obra *Psyché: a ideia de alma e de imortalidade entre os gregos* (1894), de Erwin Rohde – então seu colega de docência na Universidade de Basileia – e experimentou significativo avanço sobretudo com a publicação de *A descoberta do espírito* (1946), de Bruno Snell, que amiúde nos acompanhará neste tópico.

Embora a ideia de algo “animado” remonte a outros povos e épocas mais longínquas⁴, na cultural ocidental são nos poemas de Homero (Período Homérico da Grécia Antiga – sécs. XI a VIII a.C.) onde é possível encontrar as concepções mais remotas que sinalizam para

¹ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*.

² Esta expressão consta das seguintes anotações preparatórias para ZA: Anot. 1882, 4[243] – “vós sois os desprezadores do corpo” – e Anot. 1882, 4[280] – “os desprezadores do corpo”. Em ZA, aparece também no segundo tópico do discurso *Dos três males*, de sua Segunda Parte e, após, não mais consta de seus escritos. Vale registrar que o “desprezo” a que Nietzsche aqui se refere não corresponde àquilo que designa por “grande desprezo” (anunciado e ensinado por Zaratustra e a ser realizado pelo além-homem (*Übermensch*) como aquilo que pode-se “experimentar de mais excelso” – ZA, Pr, 3) e que consiste, em suma, na recusa a “toda forma *impessoal* [*unpersönliche*] de vida” (Anot. 1881, 11[11]), ou seja, que não leva em consideração *o que se é* e assim abandona-se às vulgares concepções do rebanho – “Por isso – diz Zaratustra – ouvem com desagrado, a seu respeito, a palavra ‘desprezo’” (ZA, Pr, 5). Cfr. tb. Anot. 1882, 4[208]; 1882, 4[210]; 1882, 5[8]; 1882, 5[9]; 1883, 15[7] e 1883, 16[90].

³ Segundo John Burnet (*Doctrina socrática del alma*, p. 28), que assinala que *Psyché* “não possui um só capítulo sobre Sócrates” e de acordo com Werner Jaeger (*A teologia dos primeiros filósofos gregos*, p. 80), para quem não encontra apoio a “teoria animista de Rohde, que concebe a *psyché* homérica como uma espécie de duplo, de um segundo eu que dorme no homem enquanto este vive e que abandona seu corpo na morte”.

⁴ A exemplo dos hebreus, em cuja cultura bíblica “fala-se de *neshamah* (sopro), de *nephesh* (respiração) e de *ruah* (sopro vital)” (Luca Vanzago, *Breve história da alma*, p. 17-18), sendo que, segundo este mesmo autor, nos livros mais recentes do *Antigo Testamento* estes últimos termos passam a designar a noção de “eu”.

aquilo que hoje comumente designa-se por *corpo* – ou seja, o organismo humano – e *alma* – ou seja, o “conjunto de todas as funções psíquicas”⁵.

Ora – assinala Snell –, “é evidente que os homens homéricos tinham um corpo [...], mas não tinham consciência dele ‘como’ corpo, somente como soma de membros [...] O corpo (*sôma*) é uma interpretação ulterior do que originalmente concebia-se como *melea* ou *guya*, como ‘membros’⁶: por *melea* são designados “os membros enquanto dotados de força, devido à musculatura”⁷; *guya*, por sua vez, “são os membros enquanto dotados de movimento por meio de articulações”⁸. Por fim, *sôma* – que passará a indicar o corpo do homem vivo apenas a partir do séc. V a.C. – “nunca usa-se em Homero em relação ao homem vivo: significa o cadáver”⁹.

Do mesmo modo – continua Snell –, “Homero também não tem nenhuma palavra para designar ‘alma’ ou ‘espírito’ [...] O que interpretamos como alma o homem homérico interpreta-o como se aí houvesse três entidades que concebe segundo a analogia dos órgãos corporais [...]: *thymós*, *nóos* e *psyché*”¹⁰.

O *thymós* e o *nóos* situam-se ambos no peito, mas, embora não seja possível fazer uma distinção clara entre estas instâncias, pode-se assinalar que, enquanto o *thymós* é o “órgão das emoções”, o *nóos* é a “origem dos conceitos” “de modo que *nóos* refere-se em geral mais ao intelectual, e *thymós* mais ao emocional”¹¹.

Por seu turno, “*psyché*, a palavra que [em Homero significa o alento vital] e no grego ulterior significa alma, nada tem originariamente a ver com a alma que pensa e sente [...] Com

⁵ Giovanni Casertano, *Os pré-socráticos*, p. 176.

⁶ Bruno Snell, op. cit., p. 23. Cfr. Homero, *Ilíada*, VIII, 43 e XIV, 175 e 187. Ainda segundo Snell, a este respeito Homero também utiliza os termos *crós* e *demas*. Porém, *chrôs* “é, na realidade, a pele; sem dúvida, não a pele em sentido anatômico, a pele que a alguém pode-se arrancar – esta é a *derma* –, mas a pele como superfície, como limite do homem, como substrato da cor etc” – a exemplo de quando a deusa Tétis refere-se ao cadáver de Pátroclo, assinalando que “como se encontra ficará seu corpo [*chrôs*]”e, a seguir, nas narinas do jovem morto, “néctar instila a seguir para os membros [*chrôs*] deixar-lhe incorruptos” (*Ilíada*, XIX, 32-33 e 40-42; cfr. tb. *Ilíada*, XXIV, 411). *Demas*, por sua vez, “significa ‘de estrutura’, ‘de forma’ e está, portanto, limitado, a umas quantas expressões como ser pequeno ou grande, ser semelhante a alguém etc” – qual no trecho em que alude a Palas Atena como “mui semelhante a Mentor, na figura exterior [*demas*] (*Odisseia*, XXIV, 502-503; cfr. tb. *Odisseia*, X, 239 e XXIII, 163).

⁷ Bruno Snell, op. cit., p. 24. Tal como assinalado em relação à fadiga que Àjax experimenta em batalha, quando “abundante suor escorria-lhe dos membros [*melea*]” (*Ilíada*, XVI, 109-111). Cfr. tb. *Ilíada*, XI, 669 e *Odisseia*, XVIII, 70.

⁸ Bruno Snell, op. cit., p. 24. À maneira de como narra-se a morte de Ifínoo por Glauco, quando “dissolveu-se-lhe a vida dos membros [*guya*] (*Ilíada*, VII, 13-16). Cfr. tb. *Ilíada*, XIII, 85 e XXII, 448.

⁹ Bruno Snell, op. cit., p. 24. A exemplo de quando Heitor pede a restituição de seu corpo aos troianos: “Restitua meu corpo [*sôma*], que possam depois os Troianos e as venerandas consortes à pira sagrada entregá-lo” (*Ilíada*, VI, 76-80). Cfr. tb. *Ilíada*, XXII, 340-343. Para os trechos da *Ilíada* e da *Odisseia*, seguem-se, no ponto, as indicações feitas por Giovanni Reale, in *Corpo, alma e saúde*, p. 30-34.

¹⁰ Bruno Snell, op. cit., p. 40.

¹¹ Bruno Snell, op. cit., p. 30 e 33.

a palavra *psyché* Homero pensa, antes de mais, na ‘alma dos mortos’”.¹²

A partir daí, outras concepções sobre a *psyché* foram elaboradas pelos filósofos do Período Arcaico, sobre os quais, em apertada síntese, vale traçar o seguinte panorama: inicialmente há que se registrar as ideias dos jônios Anaxágoras de Clezômenas – que concebe um espírito (*nous*) “infinito e autônomo, que não se mistura com o que quer que seja [...], é a mais sutil e mais pura de todas as coisas, e possui um conhecimento total de tudo e o maior poder [...], que dirige tudo o que tem vida”¹³ – e dos atomistas Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, que concebem, por um lado, “a alma é algo quente ou uma espécie de fogo [...] e, por outro lado, que, [dentre os átomos], os de forma esférica são alma, sobretudo porque tais fluxos podem tudo permear e, por moverem as coisas restantes, que movem-se também”, e, ademais, “alma e intelecto são o mesmo: algo que está entre os corpos primordiais e indivisíveis, podendo mover-se pela pequenez e formato de suas partes”¹⁴.

Neste contexto, possuem extrema relevância as concepções dos milésios Tales – a quem atribui-se a concepção de que “o magneto tem alma porque move o ferro”¹⁵ –, Hipon – “provavelmente o primeiro filósofo a falar da alma e a tentar dar uma explicação de sua origem também em termos linguísticos”¹⁶ – e Anaxímenes, para quem “nossa alma, que é ar, nos mantém unidos e nos governa”¹⁷, concepção que constitui “a primeira referência de natureza psicológica que subsiste no domínio dos pré-socráticos”¹⁸.

E se “da *psyché-ar* de Anaxímenes à *psyché* como alma consciente seria apenas um passo muito curto”¹⁹, este passo deu-o Xenófanes de Colofão, que, apesar de não falar especificamente na alma, concebe a ideia de um deus que, “sem esforço, tudo abala com o

¹² Bruno Snell, op. cit., p. 28. e 30..

¹³ DK59B14. Thomas M. Robinson (*As origens da alma*, p. 55) registra que “a Mente cósmica de que [Anaxágoras] fala tem muito em comum com o que Platão, no *Timeu* e na *República*, chamará posteriormente de parte ou aspecto racional da alma”.

¹⁴ Aristóteles, *De anima*, 403b31-404a12 e 405a9-12.

¹⁵ Aristóteles, op. cit., 405a19. Todavia, nas notas à sua tradução para esta obra, Maria Cecília Reis observa que “os intérpretes são unânimes em vincular [esta] tese a uma passagem de Platão (*Íon*, 533d), em que é mencionada a pedra que Eurípides denominou de magnética” (p. 160).

¹⁶ Giovanni Casertano, *Os pré-socráticos*, p. 51. Isto porque, segundo Casertano, “para [Hipon], a alma deriva da água, isto é, do princípio frio, e isto provar-se-ia pela etimologia mesma do termo: de fato, a palavra alma (*psyché*) deriva do frio (*apó tou psychrou*)”.

¹⁷ Écio, 1, 3, 4; DK13B2. Salvo expressa indicação em contrário, transcrevemos os fragmentos dos filósofos pré-platônicos da obra *Os filósofos pré-socráticos*, de G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield, todavia seguindo a numeração que lhes foi dada por H. Diels e W. Kranz (seguida pela sigla DK), in *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

¹⁸ Kirk, Raven e Schofield, op. cit., p. 163 e 164. Diógenes de Apolônia também detém-se a analisar a concepção de alma, mas, como assinala Giovanni Reale (*Corpo, alma e saúde o conceito de homem de Homero a Platão*, p. 131), suas ideias têm um interesse limitado, pois “não são mais que uma mediação de caráter sincrético entre a tese de Anaxímenes (o princípio é o ar) e a de Anaxágoras (o *nous*, ou seja, a Inteligência governa o mundo)”. Também Thomas M. Robinson (op. cit., p. 60) registra seu “desapontamento [ao ver] Diógenes [de Apolônia] aparentemente voltar à antiga visão de Anaxímenes”.

¹⁹ Werner Jaeger, *La teologia de los primeros filósofos griegos*, p. 84.

pensamento de seu espírito”²⁰, assim compreendendo “este supremo princípio divino [...] como uma alma racional – e não como a alma/sopro”²¹.

Todavia, é com Heráclito de Éfeso que advém uma perspectiva sobre a alma absolutamente inovadora não apenas em relação à concepção homérica mas também em relação aos demais filósofos, a ponto de asseverar-se que “Heráclito foi o primeiro a pensar seriamente, ou mesmo a ter algo a dizer sobre a alma do homem”²² e, como assinala Karl Reinhardt, que nele é possível encontrar “**pela primeira vez uma psicologia digna desse nome**”²³. E isto sob diversos aspectos: seja porque em seu pensamento a alma coincide com o fogo e, portanto, é concebida como *arché*²⁴, seja porque a alma é concebida não apenas como princípio racional²⁵ mas também um princípio moral²⁶, seja, enfim, porque é Heráclito quem primeiro refere-se à *psyché* como a alma do homem.

Assim é que

A nova concepção da alma está representada pela primeira vez em Heráclito. Ele chama à alma do homem vivo *psyché*; o homem consiste, para ele, em corpo e alma, e a alma possui qualidades [profundidade, participação e autonomia] que em princípio distinguem-se fundamentalmente das do corpo e dos órgãos corporais. Mais: estas novas qualidades são tão radicalmente distintas de tudo o que Homero pode conceber que nele nem sequer encontram-se os pressupostos linguísticos para poder expressar o que Homero atribui à alma: tais pressupostos linguísticos foram-se formando no tempo que medeia entre Homero e Heráclito, a saber, na Lírica.²⁷

Por seu turno, ao contrário de “todos os pré-socráticos, [que] concebem não só a inseparabilidade, mas também a íntima relação entre alma e corpo”²⁸, é no Orfismo de matiz pitagórica que percebe-se uma inversão radical em relação não apenas à concepção homérica mas também à concepção filosófica de *psyché*, como o assinala E. R. Dodds:

²⁰ DK21B26+25 – Na compilação de Kirk, Raven e Schofield corresponde ao Fragmento 171.

²¹ Thomas M. Robinson, op. cit., p. 25.

²² Willamowitz, *Der Glaube der Hellenen I* (Berlim, 1931, p. 375), apud C. H. Kahn, *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 172.

²³ Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn, 1916; reimpr. 1959, p. 201), apud C. H. Kahn, op. cit., p. 172 – destacamos.

²⁴ Cfr. DK22B31, DK22B36 e DK22B118 e Aristóteles, op. cit., 405a25-26.

²⁵ Cfr. DK22A36, DK22A117 e DK22A118.

²⁶ Cfr. DK22A85, DK22B45 e K22B115.

²⁷ Bruno Snell, op. cit., p. 41. Cfr. tb. DK22B67a, in Giovanni Casertano, *Os pré-socráticos*, p. 110. Heráclito alude às qualidades da alma da seguinte forma: a) *profundidade*: “Não é possível descobrir os limites da alma, mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profundo é seu *logos*” (DK22B45 – seguimos, no ponto, a tradução proposta por Snell (op.cit., p. 43); b) *participação*: “Uma segunda qualidade do *logos* em Heráclito é que ele [...] penetra tudo, de modo que tudo participa dele” (Snell, op. loc. cit.) e c) *autonomia*: “A alma tem seu próprio *logos*, que cresce por si mesmo” (DK22B115 – embora, como anota Alberto Bernabé (*Fragmentos presocráticos*, p. 169, nr 22), alguns estudiosos o atribuam a Sócrates).

²⁸ Giovanni Casertano, *Os pré-socráticos*, p. 110.

Seja ou não verdade que, nos lábios de um ateniense vulgar do século V, a palavra *psyché* tinha, ou devia ter, um leve sabor de sobrenatural, o que não devia ter era qualquer sabor de puritanismo ou qualquer sugestão do estádio metafísico. A “alma” não era uma prisioneira relutante do corpo e aí estava perfeitamente em casa. Foi aqui que o seu novo padrão religioso [do Orfismo] deu a contribuição decisiva: atribuindo ao homem um eu oculto, de origem divina, e **opondo, assim, a alma e o corpo**, introduziu na cultura europeia uma nova interpretação da existência humana, a interpretação que chamamos puritana [...] [e que] [Erwin] Rohde [*Die Religion der Griechen*, 27] chamou de “uma gota de sangue estranho nas veias dos gregos” [...] O que é certo é que estas crenças promoveram nos seus aderentes um **horror pelo corpo** e uma **repulsa pela vida dos sentidos inteiramente novos na Grécia**.²⁹

Tal é o fundamento das várias concepções órfico-pitagórica a respeito da alma: da transmigração da alma (*metempsychose*), de alma saudável como harmonia de seus elementos constituintes, de que a alma está em perpétuo movimento – e, ademais, é a própria causa do movimento –, de que a alma é imortal e da purificação da alma através da contemplação da ordem subjacente ao universo – doutrinas atribuídas a Alcmeão (possivelmente aluno de Pitágoras) e que tiveram decisiva influência em Platão³⁰.

Este é o contexto em que “o novo padrão religioso deu a contribuição decisiva: atribuindo ao homem um eu oculto, de origem divina, e opondo, assim, a alma e o corpo, introduziu na cultura europeia uma nova interpretação da existência humana, a interpretação a que chamamos puritana”³¹.

Por seu turno, no âmbito da poética observa-se que, com o declínio da epopeia, na Lírica Arcaica (final do séc. VII a meados do séc. V a.C.³²), “os líricos já não concebiam a alma segundo a analogia dos órgãos corporais, [possuindo] uma concepção abstrata do anímico [e], na sensibilidade pessoal dos líricos, descobriu-se a cisão da alma”³³. Já aqui *sôma*

²⁹ E. R. Dodds, *Os gregos e o irracional*, p. 154 e 168 – destacamos. Adiante, Dodds (op. cit., p. 165) assinala que “não há uma base segura para distinguir uma psicologia ‘órfica’ de uma ‘pitagórica’, porque também se diz que os pitagóricos evitavam a carne, praticavam a catarse e encaravam o corpo como uma prisão [...] De fato, não pode haver uma distinção clara entre o ensino órfico, pelo menos de algumas das suas formas, e o pitagorismo”. Segundo Pierre Grimal (*Dicionário da mitologia grega e romana*, p. 341), o orfismo formou-se em torno do mito de Orfeu: da descida aos Infernos em busca de Eurídice, acreditava-se que ele tinha trazido indicações sobre o modo de penetrar no país dos Bem-Aventurados, evitando os obstáculos e armadilhas que esperam a alma depois da morte”.

³⁰ Sobre a atribuição destas ideias a Alcmeão cfr. Thomas M. Robinson, op. cit., p. 48-49.

³¹ E. R. Dodds, op. cit., p. 154.

³² Hermann Fränkel (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, p. 137, nr. 4) assinala que, em contraponto à Poesia Épica (de que são representantes Homero e Hesíodo), por Lírica entende-se “poemas e canções breves, de estilo e metro diferente”. Também divide a Lírica Arcaica em Lírica Antiga – com os poetas Arquíloco, Álcman, Safo e Alceu –, Lírica Nova – com os poetas Íbico, Estesícoro, Anacreonte e Simônides – e Lírica de Transição – com os poetas Teognis, Píndaro e Baquilídes.

³³ Bruno Snell, op. cit., p. 103 e 119.

e *psyché* são compreendidos como *corpo* e *alma*, e faz-se corresponder a alma ao “Eu”, como personalidade autônoma, de modo que

[Quando] Anacreonte diz de seu amado “Tu és o senhor da minha *psyché*” e Simônides fala em “dar à sua *psyché* uns bons momentos” [...], aqui a *psyché* é o eu vivo e, mais especificamente, o eu apetitivo; tomou as funções do *thymós* homérico, não as do *nóos*. Entre este sentido de *psyché* e *sôma* (“corpo”) não há um antagonismo fundamental; *psyché* é apenas o correlativo mental de *sôma*. No grego ático, ambos os termos podem significar “vida”.³⁴

Embora os poetas da Lírica Arcaica tratem de seus sentimentos pessoais, a perspectiva de uma ação pessoal consciente somente ocorrerá no âmbito da Tragédia Grega, compreendida, na “história psicológica do homem ocidental”, como a sinalização de “uma etapa na formação do homem interior, do homem como sujeito responsável”, em que, “ao contrário da epopeia e da poesia lírica – em que não desenha-se a categoria da ação, já que aí o homem nunca é encarado como agente –, [na tragédia os indivíduos são postos] na encruzilhada de uma opção com que estão integralmente comprometidos”³⁵.

Daí porque Thomas M. Robinson observa que, dois séculos após os registros dos poemas de Homero, na Tragédia vislumbra-se

uma sutil mudança no conceito de alma, que deixa de ser vista como força vital e passa a significar simplesmente “**vida**” [...] E o **mais importante**: começamos a encontrar, entre poetas e dramaturgos, várias referências à **alma** como o que poderíamos chamar de **agente psicológico**, que pensa, planeja e está sujeito a vários sentimentos de prazer e dor [...] Agora o termo *psyché* parece ter adquirido nova vida, como uma espécie de agente racional e emocional, ao mesmo tempo em que ainda mantém seu sentido básico de força vital ou vivificadora.³⁶

³⁴ E. R. Dodds, op. cit., p. 152.

³⁵ Jean-Pierre Vernant, *Tensões e ambiguidades na Tragédia Grega*, p. 7 e 21. Vale registrar que, com apoio em A. Rivier, Vernant assinala que “a tônica que B. Snell coloca sobre a decisão do sujeito, com seus correlatos mais ou menos explícitos de autonomia, de responsabilidade, de liberdade, leva a obscurecer o papel, decisivo entretanto, das forças supra-humanas que agem no drama e que lhe dão sua dimensão propriamente trágica” (*Esboços da vontade na Tragédia Grega*, p. 27).

³⁶ Thomas M. Robinson, op. cit., p. 19-20 – destacamos. Para John Burnet (op. cit., p.41), na tragédia grega “os sentimentos atribuídos à *psyché* são sempre aqueles que pertencem a esta obscura parte de nosso eu que tem maior afinidade com a consciência dos sonhos. São os estranhos desejos, penas e pressentimento demasiado grandes para expressá-los por meio de palavras”. Parece ser o que se tem em *Ájax*, quando Têcmessa refere-se ao herói epônimo como “triste vítima de um furacão que lhe escurece a alma!” e Odisseu assevera que jamais elogiou “as almas inflexíveis” (289-290 e 1838), em *Antígona*, quando Creonte diz que “não é possível conhecer perfeitamente um homem e o que vai no fundo de sua alma [...] antes de o vermos no exercício do poder” (199-202) e em *As troianas*, quando Hécuba diz que “tinha a alma cheia de receios” (225). Em *Édipo Rei*, o herói epônimo assinala que sua alma “encheu-se de temores” (871).

Ora – diz Snell –,

Sabe-se que Eurípides abriu um novo campo nesse sentido. O homem é agora determinado por suas paixões, por seu conhecimento e pelo conflito das forças anímicas – tudo o mais é loucura e aparência [...] O conhecimento humano e o conhecimento de si tornam-se tarefas da reflexão [...] **O interesse desliza assim imperceptivelmente para o filosófico**; já não falta muito para que a problemática do agir humano, que era a meta da tragédia, converta-se em uma questão do conhecimento: Sócrates insistirá em que a sua solução está no conhecimento do Bem.³⁷

E, neste contexto filosófico e poético, é precisamente através de Eurípides que entra em cena a perspectiva platônica sobre a alma através de uma transformação radical introduzida no significado do termo *psyché*, que nesta senda “acabou por significar ‘o espírito que pensa’, isto é, capaz tanto de decisão moral quanto de conhecimento científico, e a sede da recompensa da responsabilidade moral”³⁸.

Nas palavras de E. R. Dodds,

O passo crucial reside na identificação do eu “oculto” e destacável, portador de sentimento de culpa e potencialmente divino, com a *psyché* socrática racional, cuja virtude é uma espécie de saber [...] No *Fédon*, transpôs essa doutrina para termos filosóficos [...] Mas Platão foi demasiado penetrante [...] para se satisfazer durante muito tempo com a teoria do *Fédon* [e] achou-se levado a reconhecer um fator irracional na própria mente e, assim, a **pensar o mal moral em termos de conflito psicológico** (*stasis*).

Já assim é na *República*: a mesma passagem de Homero que no *Fédon* ilustrou o diálogo da alma com as “paixões do corpo” torna-se na *República* um diálogo interno entre duas “partes” da alma [...] A **teoria do conflito interior**, vivamente ilustrada na *República* pela lenda de Leôncio, foi formulada precisamente no *Sofista*, onde foi definida como um desajustamento psicológico, resultante “de uma espécie de lesão”, uma espécie de **doença da alma** [...] Considero-o a contribuição pessoal de Platão.³⁹

Ora, se se considera que “Sócrates constitui o ponto de viragem da reflexão moral dos tempos arcaicos e clássicos para a época pós-clássica e helenística”⁴⁰, isso deve-se, em grande medida, à radical inversão que promove na concepção arcaica de *psyché*, termo que, com Platão, ganha os contornos do que hoje compreende-se como *alma*, cuja doutrina, a partir “da aguda ‘disjunção’ dualista do homem como ‘alma’ e ‘corpo’ [...], constitui a pedra miliar da

³⁷ Bruno Snell, op. cit., p. 157-158 – destacamos.

³⁸ Eric Havelock, *Prefácio a Platão*, p. 213-214 – destacamos.

³⁹ E. R. Dodds, op. cit., p. 226 e 229-230 – destacamos.

⁴⁰ Bruno Snell, op. cit., p. 238.

cultura ocidental”⁴¹.

E assim alcançamos aqueles que Nietzsche denuncia como desprezadores do corpo: Platão e os intérpretes cristãos do corpo.

1.2 Nietzsche e os desprezadores do corpo: corpo e alma no idealismo

Eis como Nietzsche lança sua questão a respeito do desprezo ao corpo:

Há aberração mais perigosa do que o desprezo ao corpo?⁴²

E responde negativamente, lançando sua tese:

O supremo desprezo ao *corpo* não deixa ver [...] o valor infinito da *pessoa individual* como portadora do processo vital e, em consequência, de seu supremo direito ao egoísmo.⁴³

Ora, os personagens de tal desprezo devem ser identificados no idealismo, que designa, já se disse, a “moral-metafísica platônico-cristã” que, segundo Nietzsche, caracteriza-se pela “ignorância *in physiologicis* [em questões fisiológicas] – o maldito ‘idealismo’”⁴⁴, aquilo que, em termos gerais, concebe como religiosidade e “filosofia dogmática [*dogmatische Philosophie*]” para referir-se às construções religiosas e filosóficas com “pretensões ‘supraterrenas’”, fundadas em falsos dualismos e nas oposições de valores⁴⁵, isto é, “alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como a superstição do sujeito e do eu, ainda hoje causa danos”, a exemplo da “doutrina vedanta na Ásia e do platonismo na Europa, [cujo] pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi [...] a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”⁴⁶ que assim pretendem cindir a realidade “de golpe em um mundo verdadeiro e um mundo ‘aparente’”⁴⁷: “o ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo aparente’ – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade...”⁴⁸.

Seja na vertente do platonismo, seja na vertente do cristianismo, o idealismo consiste,

⁴¹ Giovanni Reale, *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*, p. 17.

⁴² Anot. 1888, 14[37].

⁴³ Anot. 1888, 22[22] – destacamos.

⁴⁴ EH, *Por que sou tão sagaz*, 2. Neste sentido: “[...] Ah, em muita ignorância e descaminho converteu-se nosso corpo!” (ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 2).

⁴⁵ “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores” (ABM, 2).

⁴⁶ Afora a transcrição referida na nota anterior, todas as demais transcrições deste parágrafo constam de ABM, Pr.

⁴⁷ Anot. 1888, 14[153].

⁴⁸ EH, Pr., 2.

segundo Nietzsche, na “desnaturalização da moral’ (a chamada ‘idealização’)”⁴⁹ – se se queira, uma *moral idealista* –, ou seja, em “ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz da engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico”⁵⁰, pois com isso desloca-se o centro de gravidade da vida, da terra, do corpo para um além (que ironicamente denomina de “mundo verdadeiro”): “as propensões *inaturais* [*unnatürlichen*], todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, contrário aos impulsos [*Instinktwidrigen*], à natureza, ao animal, em suma os ideais até então vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo”⁵¹.

E é precisamente neste contexto que Nietzsche identifica os desprezadores do corpo entre os trásmundanos⁵² a que refere-se no discurso homônimo – o que fica claro, por exemplo, quando, ao referir-se à volúpia (considerada um dos três males pelo idealismo), assinala que trata-se de “agulhão e pelourinho para todos os penitentes desprezadores do corpo, amaldiçoada como ‘mundo’ por todos os trásmundanos”⁵³ –, evidenciando que sua perspectiva a respeito do corpo tem como pano de fundo sua crítica à duplicação do real característica das perspectivas que retiram o centro de gravidade da vida, da terra, do corpo, para referi-lo a um além, a “subterfúgios que conduzem a trásmundos e a falsas divindades”⁵⁴, concebidos como sentido e finalidade da existência.

Nessa senda, desprezadores do corpo, trásmundanos, são os religiosos ascéticos, tal como acentua:

Enfermos e moribundos eram os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu e as gotas de sangue redentoras [...]⁵⁵

Desprezadores do corpo são os metafísicos, tal como os identifica Rubens Rodrigues Torres, ao assinalar que o discurso *Dos ultramundanos* “traduz ironicamente [...] o termo, de origem grega, ‘metafísicos’, guardando ainda a assonância com *Hinterwälder*, habitantes dos

⁴⁹ Anot. 1887, 9[86].

⁵⁰ EH, *Por que sou um destino*, 3.

⁵¹ GM, II, 24.

⁵² *Hinterweltlern*: “trásmundanos” – Seguimos a vereda apontada por Mário da Silva, Paulo César de Souza e Andrés Sánchez Pascual (“trasmundanos”, todos em ZA) e por Wilson Frezzatti (“trás-mundanos”, in *Consciência e inconsciente no discurso “Dos desprezadores do corpo” de Assim falava Zaratustra*, p. 63)..

⁵³ ZA, III, *Dos três males*, 2..

⁵⁴ Anot. 1887, 11[99].

⁵⁵ ZA, I, *Dos trásmundanos*. Como registra Guilherme Abath (*Nietzsche e a medicina*, p. 245):

A palavra ascese, oriunda do grego (*askesis*) assimilada ao latim como *ascesis*, significava aplicação ao exercício físico, em preparo para as Olimpíadas; passou a significar, por empréstimo, a prática das virtudes com interesses filosóficos ou religiosos [...] Consiste na moral assentada no desprezo ao corpo e às sensações corporais, e na busca, através do sofrimento físico, da vitória do espírito sobre os instintos e as paixões, tidos como ligados exclusivamente ao corpo.

fundos da floresta virgem, selvagens alheios ao mundo”⁵⁶. Ademais, é neste sentido que na mesma sentença Nietzsche alude a “todos estes trásmundanos e metafísicos [*Hinterweltler und Metaphysiker*]”⁵⁷ e que, já no *Prólogo* e no discurso *Da virtude dadivosa* de Assim falou Zarathustra, identifica tais desprezadores do corpo, usando os termos “vida” e “terra”⁵⁸ para referir-se ao corpo:

Eu vos rogo, meus irmãos, *permaneçais fiéis à terra* e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças supraterras. São envenenadores, saibam eles ou não.

Desprezadores da vida são eles, moribundos envenenados por seu próprio veneno [...]

Outrora, **a alma olhava o corpo com desprezo**: e esse desdém era o que de mais elevado havia [...]⁵⁹

Permaneçais fiéis à terra, meus irmãos, com o poder de vossa virtude! [...]

Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida [...]⁶⁰

Cumpre, assim, nomear os desprezadores do corpo.

1.2.1 Platão: a dialética e o desprezo ao corpo

A análise do pensamento de Platão sobre o corpo requer o enfrentamento de alguns tópicos de ordem propedêutica.

Em primeiro plano, cabe atentar para a advertência do próprio Nietzsche: “Nunca ataco pessoas; sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que pode-se tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável”⁶¹. Assim, ainda quando refere-se nomeadamente a Platão, Nietzsche não dirige sua crítica à pessoa de Platão,

⁵⁶ In ZA(1978), *Dos ultramundanos*, nr 2. Também assim Paulo César de Souza, para quem “*Hinterwelter*, no original; cunhagem de Nietzsche; provável tradução do termo ‘metafísicos’ (‘que estão além do mundo físico’), de origem grega” (in ZA, HDH II, nf 8).

⁵⁷ Anot. 1878, 30[124].

⁵⁸ Atentos às diversas acepções que o termo alemão “Erde” possui na língua alemã, Paulo César de Souza verte-o por “Terra” (com inicial maiúscula) quando o contexto indica tratar-se do planeta (p. ex., ABM, Pr.; 10, 12, 32, 195, 252, 269 – onde, aliás, verte-o por “planeta” – e 274; GM, I, 16 – onde verte-o por “mundo” –; GM, III, 26; AC, 4, 17, 21; EH, *Por que sou tão sábio*, 5; EH, ZA, 4; EH, CW, 4) e por “terra” (com inicial minúscula) quando refira-se a “chão” ou “lugar” (p. ex., ZA, I, Pr., 7; ZA, II, *Dos seres sublimes*; ZA, II, *Dos doutos*; CI, *Incurções de um extemporâneo*, 45) ou ao homem, ao corpo (p. ex., ZA, I, Pr., 3, 4, 5, *Dos trásmundanos*, *Dos desprezadores do corpo* – nesses últimos casos, relativos a ZA, assim também procedem Mário da Silva e Andrés Sánchez Pascual)

⁵⁹ ZA, Pr, 3 – destacamos. Cfr. tb. Anot. 1882, 5[1-197] e 1882, 5[19].

⁶⁰ ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 2. Também assim: “Pecar contra o corpo é, para mim, pecar contra a terra e contra o sentido da terra” (Anot. 1882, 5[30]). A expressão “desprezadores da vida” é utilizada por Nietzsche também na Anot. 1882, 5[19] (preparatória para este trecho de ZA) e na Anot. 1888, 15[94].

⁶¹ EH, *Por que sou tão sábio*, 7. Ainda neste texto Nietzsche exemplifica: “Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à ‘cultura’ alemã [...] Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa ‘cultura’, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes”.

mas às doutrinas albergadas sob o nome de platonismo⁶², de modo que, seguindo a lição de Heidegger, “dizemos platonismo e não Platão porque não pretendemos dar sustentação à concepção de conhecimento aqui em questão a partir de uma análise originária e minuciosa da obra de Platão, mas apenas realçamos de maneira rudimentar um traço determinado por ela”⁶³.

Em segundo plano, considerando que “o manancial de reflexões que encontramos na obra platônica não permite esboçar uma concepção unitária da alma”⁶⁴, não se cuida aqui de realizar uma análise minuciosa das “peripécias da alma”⁶⁵ na doutrina platônica, senão de delinear os contornos de algumas de suas acepções sobre o corpo e a alma com o propósito de contextualizar as críticas que Nietzsche lhes desfere.

Em terceiro plano, considerando que “a partir [dos diálogos chamados de socráticos ou aporéticos] [...] começa a ser problemático distinguir até que ponto a visão de alma que emerge ainda é a de Sócrates e até que ponto ela está tornando-se algo que pode ser mais naturalmente descrito como ‘platônico’”⁶⁶, neste estudo a alusão a Platão abarca o pensamento deste filósofo e as reflexões de Sócrates, tanto como figura histórica quanto personagem literário – tendo em mira, ademais, que “os escritos socráticos resultam de um gênero literário, o *sokratikoi logoi* [...], que deve ser lido como uma obra literária e filosófica que [...] comporta uma parte irreduzível de ficção e de criação”⁶⁷.

Em quarto e derradeiro plano, cabe dizer que Nietzsche, autodeclarado “indivíduo de comportamento guerreiro”⁶⁸, procede a uma caricaturização de Platão como “cristão anteriormente ao cristianismo”⁶⁹ e assim considera que “o não-grego nele, o desprezo ao corpo [...] é um preâmbulo da Idade Média”⁷⁰, com a consequência de predispor-lo sob a

⁶² Nicola Abbagnano (*Dicionário de filosofia*, verbete *Platonismo*, p. 892) alude ao platonismo do Renascimento e ao neoplatonismo antigo. Giovanni Reale e Dario Antiseri (*História da filosofia*, vol. I, p. 327 e 338) referem-se ao medioplatonismo – o renascimento do platonismo em Alexandria na segunda metade de século I a.C., – e ao neoplatonismo – o renascimento do platonismo, também em Alexandria, entre os séculos II e III d.C., cuja decadência marca também o fim da filosofia pagã antiga.

⁶³ Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 137.

⁶⁴ José Trindade Santos, *Para ler Platão*, p. 25.

⁶⁵ A expressão é de Vicente Marins, in *As artes do daimon: à procura de uma poética perdida*, p. 45, que assinala (p. 43):

Platão trata da questão da alma em nada menos que dez de seus diálogos, a saber: *Górgias*, *Apologia de Sócrates*, *A República*, *Fedro*, *Fédon*, *Banquete*, *Mênnon*, *Timeu*, *Sofista* e *Leis*. Ao longo dessas obras, e parcial ou totalmente em torno da mesma temática ‘anímica’, o filósofo criou sete ‘mitos’ ou alegorias para ilustrar suas doutrinações. São estes o da Caverna e o de Er (na *República*), o da Reminiscência (no *Mênnon*), o da Parelha Alada (no *Fedro*), o da Distribuição de Sanções (no *Fédon*), o da Sentença Final (no *Górgias*) e o do Demiurgo (no *Timeu*).

⁶⁶ Thomas M. Robinson, *op. cit.*, p. 64.

⁶⁷ Luis-André Dorion, *Compreender Sócrates*, p. 23. Sobre a expressão *sokratikoi logoi*, cfr. Aristóteles, *Poética*, 1447b9-13.

⁶⁸ EH, *Por que sou tão sábio*, 7.

⁶⁹ CI, *O que devo aos antigos*, 2.

⁷⁰ Anot.1884, 25[40].

roupagem de desprezador do corpo, quando não apenas este pensador mas a própria cultura grega “orienta-se tanto para a formação do corpo como para a do espírito [...], concepção simbolizada na finalidade da ginástica e da música, suma e compêndio da cultura grega antiga”⁷¹.

Estabelecidas estas premissas, cabe assinalar que um dos contornos da doutrina platônica consiste na sobrevalorização da alma com o conseqüente desprezo ao corpo, pois, no que respeita ao conhecimento, “**o platonismo desconfia dos sentidos e os condena**”⁷².

Como assinala Giovanni Reale,

Platão permaneceu sempre convencido de que **entre corpo e alma subsiste diferença ontológica radical**, de fato insuperável, a ponto de no *Timeu*, malgrado a reavaliação do corpo, dizer que a alma torna-se privada de sentido no momento em que é ligada a ele [...] Para [Platão], o corpo é não só e não é tanto um ‘instrumento’ a serviço da alma [...], mas é algo *antitético à alma* e, sob certos aspectos, um *obstáculo às funções que lhes são próprias*.⁷³

Também assim José Trindade Santos, que nesta senda igualmente aponta o desprezo de Platão pelo corpo:

Platão concentrou-se exclusivamente no domínio da alma cognitiva, com **desprezo pelo corpo** e pela sensibilidade [...] É o papel desempenhado pela alma na busca da realidade (o ser) que a leva a **desprezar o corpo**.⁷⁴

O desprezo platônico ao corpo ocorreu, segundo Nietzsche, devido ao ideal ascético característico do platonismo: o impulso de *moralidade* – o “elemento predominante na alma de Platão”⁷⁵ – despertada pela dialética socrática, característica, por sua vez, da superfetação (*Superfötation*) do socratismo lógico⁷⁶ que “transmite a Platão o ódio ao sensível: liberar-se o máximo possível dos sentidos converte-se em uma tarefa ética”⁷⁷.

⁷¹ W. Jaeger, *Paideia*, p. 1002.

⁷² F. M. Cornford, *Antes e depois de Sócrates*, p. 76 – destacamos.

⁷³ Giovanni Reale, *Corpo, alma e saúde*, p. 16, 17 e 175 – destacamos.

⁷⁴ José Trindade Santos, *Para ler Platão: alma, cidade, cosmo*, p. 32 e 39 – destacamos. Também assim Daniel Lopes (*Comentário crítico à República – Livro X, de Platão*, p. 140), para quem “a visão pejorativa do corpo é fundamental para compreendermos a concepção de alma platônica”.

⁷⁵ FPH, p. 546.

⁷⁶ *Superfötation*: “superfetação”: “coisa que se acrescenta inutilmente a outra; excrescência, redundância” (*Dicionário Aurélio – século XXI*) – Este termo consta de em CI, *O problema de Sócrates*, 4, seguindo-se, no ponto, a versão proposta por J. Guinsburg (em NT, 13) e por Renato Zwick, Andrés Sánchez Pascual e Paulo César de Souza. A expressão “socratismo lógico” [*logischen Sokratismus*] consta de NT, 13.

⁷⁷ FPH, p. 537-539.

Nietzsche considera que, “despido da astúcia plebeia”, o “divino Platão” foi “convertido pela arte da sedução do *roturier* [plebeu] Sócrates”⁷⁸. E assim terminou por considerar a dialética “o dom supremo dos deuses, o verdadeiro fogo de Prometeu”, “a ciência suprema”, a “cúpula das ciências [...], o fastígio do saber”, “estudo metódico” que, ao ser manejado pelo “verdadeiro filósofo” “sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias”, “prescindindo dos olhos e dos outros sentidos”, possibilita-lhe “alcançar a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência a essência do bem, [e assim] chega aos limites do inteligível”. Por fim: “o método da dialética é o único [...] que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas”⁷⁹.

Neste contexto, Platão concebe que, dada a sua natureza divina, a alma é a parte dominadora e o corpo a parte subserviente do homem⁸⁰ - o que, na espirituosa expressão de F. M. Cornford, denota uma “absoluta autocracia da alma”⁸¹ - e, como Thomas M. Robinson registra, indica o fio condutor que alinhava todo o seu pensamento:

Esta noção aparece ou, pelo menos, está implícita no *Alcibíades I* [...], e Dodds a considera a primeira aparição clara daquela “antítese platônica aguda entre a mente como dominante e o corpo como a parte subjugada do homem”, que se tornará cada vez mais evidente a partir do *Mênon* e do *Fédon* - e, acrescentamos, alcança *As leis*, seu último diálogo.⁸²

Todavia, isso não é tudo; sequer o mais importante, pois, segundo E. R. Dodds, em Platão encontra-se uma expressão ainda mais violenta do puritanismo órfico-pitagórico, pois se, como já se disse, enquanto nas doutrinas órfico-pitagóricas “a ‘alma’ não era uma prisioneira relutante do corpo e aí estava perfeitamente em casa”⁸³,

Estas crenças [órfico-pitagóricas] foram reinterpretadas num sentido moral pelas mentes dos gregos; e, quando isso aconteceu, o mundo da experiência corporal apareceu inevitavelmente como um lugar de escuridão e penitência, a carne tornou-se uma “túnica alheia” [...] Nesta forma da doutrina que

⁷⁸ ABM, 191; ST, p. 84 e Anot.1888, 14[94]. Em ST, p. 86, Nietzsche retoma ironicamente a expressão “divino Platão” [*göttliche Plato*] de Plotino, *Enéadas*, III, 5, 1, 6-7 e *Tratado sobre a descida da alma nos corpos*, IV, 8, 1, 1-11.

⁷⁹ As transcrições que compõem este parágrafo constam, respectivamente, de Platão, *Filebo* 16b, *Sofista* 253c9-23, *A República* 534e3-535a1, 531c9, 511c1-2, 537d6-7, 532a7-b2 e 533c11-d2 - em nota a esse último passo, Maria Helena da Rocha Pereira registra que a expressão “lodo bárbaro” “é reminescente da escatologia popular, segundo a qual as almas castigadas no além jaziam no Hades atoladas no lodo”.

⁸⁰ Cfr. Platão, *Fédon* 80a1-19.

⁸¹ F. M. Cornford, *Antes e depois de Sócrates*, p. 46.

⁸² Thomas M. Robinson, op. cit., p. 81. A última frase é nossa, a cujo respeito remete-se a Platão, *As leis* 896c1-3.

⁸³ E. R. Dodds, op. cit., p. 154.

Platão atribui à escola órfica, o corpo era pintado como a prisão da alma, em que os deuses aguardam-na fechada até se ter purificado da sua culpa. Na outra forma mencionada por Platão, **o puritanismo encontrou uma expressão ainda mais violenta**: o corpo era concebido como um túmulo em que a *psyché* permanece morta, esperando a ressurreição para uma vida real, que é a vida sem o corpo [...] Se a tradição tiver razão neste ponto, o puritanismo não só foi originado na Grécia, mas também foi levado pelo espírito grego até ao seu extremo limite teórico.⁸⁴

Dito isto, cabe assinalar que já na preleção *A filosofia de Platão como principal testemunho sobre o homem Platão*, que ministrou na Universidade de Basileia⁸⁵, Nietzsche registra a concepção platônica no sentido da “terrível união da alma com o corpo”⁸⁶ e anota ainda, a respeito:

O sujeito cognoscente é aqui uma sustância imaterial radicalmente distinta do corpo, chamada alma; o corpo é um obstáculo ao conhecimento [...] Daí que o processo chegue a cabo da melhor maneira quando a alma separa-se do corpo. **Uma doutrina sumamente carregada de consequências!**⁸⁷.

Algumas destas consequências seguramente são as ideias de *cuidado com a alma* – segundo Burnet, o “núcleo do ensinamento de Sócrates”⁸⁸ –, de *alma imortal*⁸⁹ e de *salvação da alma*⁹⁰, acolhidas pelo neoplatonismo e pelo cristianismo – pois, como assevera Nietzsche, a ideia de *salvação da alma* constitui precisamente aquilo a que “o cristianismo deve o seu

⁸⁴ E. R. Dodds, op. cit., p. 168 e 171 – destacamos. Nesse sentido colhe-se na obra de Platão: “Porque éramos puros e não tínhamos a marca deste sepulcro que sobre nós agora trazendo chamamos corpo” (*Fedro* 250c7-9) e “Uma vez escutei de um sábio que nós, nesse instante, estamos mortos e o corpo é nosso sepulcro” (*Górgias* 493a1-3). Vale registrar que, como o assinala Jung (*Aion: estudo sobre o simbolismo*, p. 283, nr 86 e p. 219, nr 19), na chamada Idade Média, a concepção de *anima in compedibus* ou *in cárcere corporis* corresponde à “alma presa em cadeias ou no cárcere do corpo, na linguagem dos alquimistas” e oferece o exemplo de Dorn (*Philosophia chemica*, in *Theatr. chem.* (1602, I, p. 497), para quem “Corpus... cuiusque rei carcer est, quo virtutes animae rerum detinentur, ac impediuntur, quo minus earum spiritus naturales in illam vires et actiones suas libere possint imprimere” [O corpo... é o cárcere de qualquer coisa, e nele as virtualidades da alma das coisas são aprisionadas e de tal modo impedidas de agir, que seus espíritos naturais não conseguem imprimir livremente nele suas virtudes e suas ações].

⁸⁵ Tratam-se de anotações para um curso ministrado por Nietzsche na Universidade de Basileia, e que no vol. II (*Escritos filológicos*) da edição espanhola das *Obras Completas* de Nietzsche consultada, consta como o Capítulo II da *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*.

⁸⁶ FPH, p. 558.

⁸⁷ FPH, p. 548-549 – destacamos.

⁸⁸ John Burnet, *Doctrina socrática del alma*, p. 235. Cfr. Platão, *A República*, 403d e *Defesa de Sócrates*, 30^a10—14, onde consta: “Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma”. Registre-se que, ao analisar o fragmento DK68B187, J. Patočka (*Platone e l'Europa*, p. 98, apud G. Reale, *Corpo, alma e saúde*, p. 132) assinala que a ideia de *cuidado com a alma* “só se encontra a partir de Platão, mas na realidade já está presente em Demócrito”.

⁸⁹ Cfr. Platão, *Mênon* 81a-c, *Fédon* 76e, *A República* 621c e *Fedro* 245c7 – onde consta: “Toda alma é imortal. Pois o automotivo é imortal”.

⁹⁰ Cfr. Platão, *Protágoras* 356d-e e *Fédon* 107c-d – onde consta: “Uma vez evidenciado que a alma é imortal, não existirá para ela nenhuma fuga possível a seus males, nenhuma salvação, a não ser tornando-se melhor e mais sábia”.

triunfo”⁹¹.

No que diz respeito à ideia platônica de cuidado com a alma, Giovanni Reale assinala que “a inversão da antiga concepção homérica do homem [...] é verdadeiramente radical e total: **o homem não é seu corpo, mas sua alma**, e a tarefa suprema que o deve desenvolver, para ser verdadeiramente ‘homem’, consiste no ‘cuidado da alma’”⁹². E é precisamente neste sentido que o neoplatônico Porfírio concebe a filosofia como “salvação da alma”, ou seja, um caminho para sua purificação e elevação do homem a Deus que “consiste em libertar-se primeiro do peso do corpo, depois das paixões da alma e, enfim, em subir até Deus através da própria alma”⁹³.

Por seu turno, no que atine à ideia de salvação da alma, antes de tudo é preciso assinalar que, como diz Jaeger, “antes de ser [do cristianismo], [a ideia de salvação da alma] era já um pilar fundamental da ‘filosofia’ e da educação socráticas. Sócrates prega e converte. Vem ‘salvar a vida’”⁹⁴, donde a enfática observação de Nietzsche no sentido de que “o cristianismo deve seu *triunfo* a *essa* lamentável adulação da vaidade pessoal”⁹⁵.

“A cristandade – conclui Thomas M. Robinson – não poderia ter dado mais sorte”⁹⁶, pois

Foi precisamente o mito platônico da alma que teve a capacidade de resistir ao processo de racionalização integral do ser e até de se infiltrar novamente e dominar progressivamente, a partir do núcleo, o cosmos racionalizado. Foi aqui que inseriu-se a possibilidade de sua aceitação por parte da religião cristã, que nele encontrou, por assim dizer, a cama feita.⁹⁷

Adiante, a sobrevaloração da alma com o conseqüente desprezo ao corpo ecoa no neoplatonismo, em que “o ponto de vista neoplatônico funde-se com o cristianismo”⁹⁸ e, por fim, com o “platonismo paulino, o platonismo agostiniano”⁹⁹ que o cristianismo torna-se “platonismo para o ‘povo’”¹⁰⁰.

⁹¹ AC, 43.

⁹² Giovanni Reale, *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*, p. 151.

⁹³ Giovanni Reale, *Platão*, p. 151. Esta ideia está presente na seguinte passagem de Porfírio: “A inteligência é mestra, salvadora, alimento, guardiã e guia; ela entende a verdade no silêncio e, descobrindo a lei divina com a contemplação de si mesma, reconhece no seu íntimo a lei nela impressa desde a eternidade” (apud Giovanni Reale, *Platão*, p. 151).

⁹⁴ W. Jaeger, *Paideia*, p. 531.

⁹⁵ AC, 43.

⁹⁶ Thomas M. Robinson, op. cit., p. 101.

⁹⁷ W. Jaeger, *Paideia*, p. 192.

⁹⁸ Anot. 1880, 4[132].

⁹⁹ Anot. 1887, 11[356].

¹⁰⁰ ABM, Pr. Daí porque, ainda segundo F. M. Cornford (*Antes e depois de Sócrates*, p. 58), “Platão e Aristóteles estão entre os maiores pais da Igreja cristã. A despeito de certas doutrinas heréticas, eles poderiam ter sido

Com isto, alcançamos os demais desprezadores do corpo a que Nietzsche refere-se: os intérpretes cristãos do corpo.

1.2.2 Os intérpretes cristãos do corpo: o ódio aos sentidos e à beleza

Desprezadores do corpo, diz Nietzsche, são também os “intérpretes cristãos do corpo”:

Os intérpretes cristãos do corpo. — O que quer que provenha do estômago, dos intestinos, da batida do coração, dos nervos, da bÍlis, do sêmen — todas as indisposições, fraquezas, irritações, todos os acasos de uma máquina que conhecemos tão pouco! — tudo isso um cristão como Pascal tem de considerar um fenômeno moral e religioso, perguntando se ali se acha Deus ou o Diabo, o bem ou o mal, a salvação ou a danação. Oh, intérprete infeliz! Como precisa revirar e torturar seu sistema! Como ele próprio necessita revirar-se e torturar-se para ter razão!¹⁰¹

Ora, além do citado Pascal, Nietzsche também identifica como desprezadores do corpo o apóstolo Paulo e os filósofos Agostinho de Hipona e Descartes.

Em relação a Paulo – o “inventor da cristandade”¹⁰², diz Nietzsche –, Adriano Prosperi assinala que seus textos

deixaram como herança ao cristianismo uma oposição radical entre corpo e alma, que só podia se resolver pela dissolução do corpo [...] O corpo, no pensamento do apóstolo, era apenas um obstáculo na relação com Deus, um exílio para a alma ansiosa de unir-se ao Senhor (“*Dum summus in corpore peregrinamur a Domino*”, II Cor. 5,6). A partir daí, a oposição entre vida do corpo e vida da alma tornou-se o tema fundamental da cultura cristã.¹⁰³

É neste contexto que Nietzsche concebe a perspectiva do “cristianismo de Paulo”¹⁰⁴ em relação ao corpo, considerando que “todas as religiões descansam em última instância sobre certas suposições físicas, que existem previamente e que logo a religião amolda (p. ex., no cristianismo, a contraposição entre corpo e alma)”¹⁰⁵.

Nesta senda – diz Nietzsche –,

canonizados na Idade Média se não tivessem nascido alguns séculos antes da era cristã”.

¹⁰¹ A, 86.

¹⁰² A, 68.

¹⁰³ Adriano Prosperi, *Dar a alma*, p. 262.

¹⁰⁴ AC, 24. Segundo Charles Andler (*Nietzsche: vida e pensamento*, vol. I, p. 556 e 558-559), “a primeira desconfiança em relação a São Paulo chegou a Nietzsche por intermédio de [Paul de] Lagarde [...] nenhum sábio tinha dado um passo tão decisivo na história das religiões do Oriente quanto esse professor de Göttingen, que usava um pseudônimo francês [...] Nietzsche conservará presentes no espírito as três grandes corrupções que Paulo, segundo Lagarde, introduziu no cristianismo: a exegese farisaica, o sacrifício judeu e a teoria judaica que vincula a salvação a alguns fatos históricos precisos, nos quais é forçoso crer”.

¹⁰⁵ Anot. 1875, 5[5].

[No cristianismo], o corpo é desprezado [...] Cristão é o ódio aos *sentidos*, às alegrias dos sentidos, à alegria mesma... [...]

Uma religião que ensina a desprezar o corpo! [...], que se convenceu de que é possível levar uma “alma perfeita” em um corpo cadavérico, e para isso teve necessidade de aprontar um novo conceito de “perfeição”, um ente pálido, doentio, idiota-entusiasta chamado “santidade” – santidade, apenas uma série de sintomas do corpo empobrecido, enervado, incuravelmente corrompido! [...] A beleza, sobretudo, faz-lhe mal aos olhos e ouvidos.¹⁰⁶

Adiante, tal cristianismo verberou em Agostinho de Hipona, para quem “a alma é um princípio hierárquico de domínio do corpo e de sua orientação em relação às paixões”¹⁰⁷, de forma que “não limitou-se a buscar em Platão a palavra ‘alma’ e seu nexos com a verdade, mas inscreveu-a em outro registro, o registro da *salvação*, que ampliou a paisagem da alma até os limites em que se anunciavam esperanças ultraterrenas”¹⁰⁸ – e por isso mesmo, considera Nietzsche, o agostinianismo não é senão “um platonismo plebeizado, é dizer, um modo de pensar inventado para a suprema aristocracia da alma, arranjado para a natureza de escravo”¹⁰⁹.

Desprezador do corpo é também Descartes – cuja “flexível temeridade [...] deve-se agradecer à Igreja [Cristã]”¹¹⁰ –, porquanto sua filosofia representa a versão moderna do dualismo entre corpo e alma através de suas ideias de *res extensa* e *res cogitans*, relacionadas a outro dualismo: Deus e homem. Em suas próprias palavras: “Esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo [...] e ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é”; “Tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo na medida em que, de um lado, sou apenas uma coisa pensante e inextensa e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa” e

¹⁰⁶ AC, 21, 25 e 51. No mesmo sentido: “O cristianismo, que desprezava o corpo, tem sido até agora a maior desgraça da humanidade” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 47); “O corpo é algo malvado, a beleza é uma diabrura: magro, horrível, faminto, negro, sujo, assim o corpo deve parecer” (Anot. 1882, 5[30]).

¹⁰⁷ Luca Vanzago, op. cit., p. 59.

¹⁰⁸ Umberto Galimberti, *Rastros do sagrado*, p. 130. Se Agostinho diz, por um lado, que “de maneira nenhuma se devem desprezar os corpos com os quais mantivemos muito mais familiaridade e intimidade do que com qualquer peça de vestuário que se usa” (*A cidade de Deus*, Livro I, Cap. XIII), por outro lado assinala que “se em vós resta uma centelha de lucidez para dar preferência à alma sobre o corpo — escolhei a qual dos dois deveis prestar culto” (Livro I, Cap. XXXII), que “seu próprio corpo que está submetido à alma” (Livro II, Cap. VI) e que “um homem sábio, composto de corpo e alma, só se chama sábio devido à alma” (Livro VI, Cap. VI).

¹⁰⁹ Carta a Franz Overbeck, de 31 de março de 1885 – BVN 589.

¹¹⁰ Anot. 1885, 34[92], respectivamente. Ainda segundo Nietzsche, “também Descartes tinha ideia de que em um modo de pensar fundamentalmente cristão-moral, que crê em um Deus *bom* como criador das coisas, somente a veracidade de Deus *garante* os juízos de nossos sentidos” (Anot. 1886, 2[93]).

“Considero que não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida”¹¹¹.

Assim apontados os desprezadores do corpo, adiante é necessário identificar os instrumentos que Nietzsche maneja para trazer a lume o contramovimento¹¹² que expressa pela ideia de corpo como “grande razão”.

¹¹¹ Descartes, *Discurso do método, Quarta Parte*, p. 46-47; *Meditações, Meditação Segunda*, p. 94 e *As paixões da alma*, Art. 2, p. 215, respectivamente. No entanto, embora reconhecendo que “a ideia de separação da alma e do corpo é fundamental na filosofia e na antropologia cartesianas”, com apoio em A. Beckermann (*Descartes, metaphysicher Beweis für den Dualismus*), Jordino Marques (*Descartes e sua concepção de homem*, p. 85 e 93) sustenta que “Descartes é dualista como Platão, mas não entende a alma como princípio da vida [posicionando-se] contra todo o esquema de influenciou a filosofia e a fisiologia até o século XVI”.

¹¹² Utilizamos o termo “contramovimento” (*Gegenbewegung*) em sintonia com a perspectiva de Nietzsche no sentido de que seu pensamento não consiste em uma refutação a qualquer ideia – “Que tenho a ver com refutações!, mas sim, como convém a um espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável e, ocasionalmente, um erro por outro” (GM, Pr., 4) –, mas em um movimento afirmativo que no entanto ou por isso mesmo pressupõe um movimento característico da *décadence*, a exemplo de quando refere-se à sua noção de vontade de poder: “Com esta fórmula consegui expressar um *contramovimento* no que tange ao princípio e à tarefa: um movimento que futuramente substituirá este niilismo perfeito; mas que, lógica e psicologicamente, o *pressupõe*, já que a final de contas somente pode surgir *a respeito dele e a partir dele*” (Anot. 1887, 11[411-4]).

Capítulo 2

O estatuto dos impulsos, da fisiologia e do corpo no pensamento de Nietzsche

Vivem em nós inúmeros;
 Se penso ou sinto, ignoro
 Quem é que pensa ou sente.
 Sou somente o lugar
 Onde se sente ou pensa
 [...]
 Os impulsos cruzados
 Do que sinto ou não sinto
 Disputam em quem sou.

Fernando Pessoa / Ricardo Reis

2.1 *Trieb, Impuls, Affekt e Instinkt*: algumas questões preliminares

Na pesquisa pelo alcance e pelo sentido da assertiva de Nietzsche segundo a qual “O corpo é uma grande razão”, após identificar os desprezadores do corpo, neste momento cumpre perquirir o estatuto que os impulsos, a fisiologia e o corpo possuem em seu pensamento, com o intento de responder à questão: *O que é o corpo?*

Para tanto, é necessário considerar a usança dos termos *Trieb, Impuls, Instinkt* e *Affekt* em seus escritos, como correlatos à ideia de impulso e com a qual devem ser cotejados com o propósito de demarcarmos os sentidos que aí possuem e as opções de tradução que utilizaremos.

Um dos termos mais frequentes nos escritos de Nietzsche sobre o corpo é *Trieb*, que, acompanhando a imensa maioria das traduções consultadas, vertemos por “impulso”¹, no sentido de força de caráter ativo e dinâmico².

Todavia, uma vez que Nietzsche maneja outros termos correlatos, é preciso analisar as acepções que possuem em seu pensamento e, via de consequência, as opções de tradução para a presente pesquisa.

¹ P. ex., Paulo César de Souza (in *Coleção das obras de Nietzsche*), Andrés Sánchez Pascual (in *Biblioteca Nietzsche*), Marcos Sinésio P. Fernandes e Maria Cristina Souza (in VD, p. 10), Mário da Silva e Rubens Rodrigues Torres Filho (in ZA, I, *Da árvore do monte*), Pedro Süsserkind (in EG, 3, Pr.), Sossio Giametta e Mazzino Montinari (in HDH I, 32), Luis Guervós, Manoel Barrios, Jaime Aspiunza, Alejandro Navarro, Kilian Lavernia, Jose Cuevas, Andrés Rubio, Juan Vermal, Marco Parmeggiani, Diego Meca, Joan Llinares e Jesús Conill (para a edição espanhola consultada de *Fragmentos póstumos, Correspondencia e Obras completas*). Em sua tradução para a obra *O mal-estar na cultura*, de Sigmund Freud, Renato Zwick resume a questão:

No Brasil, a tradução do termo *Trieb* se popularizou entre “instinto” e “pulsão” [...] [No entanto, entre o Cila de um termo impreciso (*instinct* – e, por extensão, “instinto” – parece-me mais adequado para verter o alemão *Instinkt*) e o Caríbdis de um horrísono neologismo [pulsão], acreditamos que haja uma terceira possibilidade, que consiste simplesmente em atentar para os *sentidos* do termo alemão e buscar seu equivalente em nosso idioma. Por esta razão, propomos a tradução de *Trieb* por “impulso”.

² Cfr. Paulo César de Souza, in ABM, nf 21 – p. 197. Na Anot. 1884, 25[460] encontra-se o único caso em que vertemos *Trieb* por “instinto”.

2.1.1 *Trieb e Impuls*

Impuls designa a ação de impelir, de impulsionar, comumente como reação a uma força alheia de caráter circunstancial, a exemplo de quando Nietzsche assinala que “o medo (ou o amor) impulsionam-nos [*uns einen Impuls*], com que muitíssima força põe-se em movimento”³.

Desta forma, o sentido de *Impuls* aproxima-o de *Reiz* (“estímulo”) e de *Drang* (“pressão”), o que fica evidente sobretudo quando Nietzsche utiliza-os em uma mesma frase – como quando assinala que “toda não-espiritualidade, toda vulgaridade baseia-se na incapacidade de resistir a um estímulo [*Reize*]; tem-se que reagir, segue-se todo impulso [*Impulse*]”⁴ ou quando refere-se à “constrição e pressão [*Drang*] [...], uma espécie de automatismo de todo o sistema muscular sob o impulso [*Impuls*] de fortes estímulos [*Reize*] que atuam a partir do interior”⁵, e, para respeitar as diferenciações que *Trieb* e *Impuls* possuem em seu pensamento, traduziremos este último por “impulsão”, no sentido de “ato de impelir; impulsão”⁶.

2.1.2 *Trieb e Affekt*

Quanto ao termo *Affekt*, inicialmente é preciso assinalar que Nietzsche associa-o ao corpo, no sentido de sentimentos transitórios, tal como quando assevera: “Os afetos como equivalentes a grupos fisiológicos que têm uma espécie de unidade do devir, um transcurso periódico”, quando refere-se a um “estado ou afeto”, a um “mundo de expressão afetiva” ou à “descarga de afetos” ou quando alude ao “impulso de apego e cuidado com os outros (a ‘afecção simpática’ [*sympathische Affection*]”, ou seja, da compaixão, vista pelos gregos antigos [...] como um “doentio afeto periódico”⁷.

Todavia, e mais frequentemente, Nietzsche atribui ao *Affekt* o caráter de uma ficção elaborada pela consciência, ou seja, uma “linguagem sígnica [*Zeichensprache*] das funções do orgânico”, “uma construção do intelecto, uma *poetização* [*Erdichtung*] de causas que não existem”⁸.

³ Anot. 1880, 6[254].

⁴ CI, *O que falta aos alemães*, 6.

⁵ Anot. 1888, 14[170].

⁶ *Dicionário Aurélio – Século XXI – verbete Impulso*, 1.

⁷ Respectivamente, Anot. 1884, 25[185]; ABM, 201; CI, *Excursões de um extemporâneo*, 10; GM, III, 15; A, 143 e A, 134.

⁸ Respectivamente, Anot. 1883, 7[60] e 1883, 24[20]. *Zeichensprache*: “linguagem sígnica” – Seguimos a versão proposta por Diego Sánchez Meca e Jesús Conill ao traduzir, dentre outras, as Anotações 1883, 25[113], 1884, 26[227] e 1885, 1[28] – valendo registrar, no entanto, que no mais das vezes estes tradutores vertem-no por “linguagem gestual”. Para ABM, 187, as traduções brasileira, italiana, espanhola e francesa consultadas trazem “semiótica dos afetos”, “linguaggio mimico delle passioni”, “lenguage mímico de los afectos” e “langage

Nesse contexto, considera a existência de dois grupos de afetos: os “afetos *reativos* (*Reaktiven AffekteI*)” (característicos da moral de rebanho) e os “afetos propriamente *ativos*”⁹, “afetos tônicos [*tonischen Affekten*], que elevam a energia do sentimento de vida”¹⁰ (característicos da moral de nobres¹¹) – considerando-se, para tanto, que no pensamento de Nietzsche as ideias de nobreza e de rebanho referem-se a “um traço típico do caráter”¹² e que, a partir daí, diferenciam-se dois tipos básicos de moral: uma moral de nobres – característica daqueles que criam valores e honram quem tem poder sobre si – e uma moral de rebanho – uma “moral de utilidade”, característica dos “violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores, inseguros e cansados de si”, que, reativamente às virtudes dos nobres, agem de forma utilitária, visando tão-somente sua preservação¹³.

Exemplos de afetos reativos são os “afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança”, os “afetos que produzem bÍlis ou esquentam o sangue”, o “afeto do medo”, os “afetos de vingança, de aversão, de *ressentiment* (ressentimento)”, o “afeto do ressentimento”, “a compaixão [...], perigoso afeto”, “o ódio, o despeito, a inveja, a suspeita, o rancor, a vingança”¹⁴ – que, portanto, são diferentes dos impulsos: “Os impulsos [*Triebe*] *mais* vivazes [do tipo criminoso] logo misturam-se aos afetos [*Affekten*] deprimentes, à suspeita, ao medo, à infâmia”¹⁵.

Por sua vez, afetos ativos são, por exemplo, “a ânsia de domínio [*Herrschaft*] e a sede de posse [*Habsucht*]”¹⁶, semelhantes, portanto, aos impulsos¹⁷.

Dessa forma, tendo em mira a diferenciação que Nietzsche estabelece, optamos por traduzir *Affekt* por:

symbolique des passions”.

⁹ Ambas as expressões constam de GM, II, 11.

¹⁰ AC, 7.

¹¹ Em, Nietzsche assinala que.

¹² GM, I, 5.

¹³ Cfr. ABM, 260.

¹⁴ AC, 20; CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, 2; AC, 20; EH, *Por que sou tão sábio*, 6; EH, NT, 3 e GM, II, 11, respectivamente.

¹⁵ CI, *Incursões de um extemporâneo*, 45. Cfr. tb.: “Os animais seguem seus impulsos e afetos” [*Trieben und Affekten*] (Anot. 1883, 7[76]). Todavia, pelo menos em uma ocasião Nietzsche usa ambos com o mesmo significado: “nosso impulso, afeto” [*Unsere Triebe Affekte*] (Anot. 1880, 11[182]).

¹⁶ GM, II, 11.

¹⁷ Exemplos de uso intercambiável dos termos *Trieb* e *Affekt* por Nietzsche tem-se quando refere-se ao “mundo dos afetos [*Welt der Affekte*] [...] como uma espécie de vida impulsiva [*Triebleben*]” (ABM, 36) e quando diz que “nossos impulsos [*Triebe*] são redutíveis à *vontade de poder*” (Anot. 1885, 40[61]) e refere-se à “*morfologia dos afetos* [*Affekte*]: redução dos mesmos à *vontade de poder*” (Anot. 1886, 6[26]). Vale atentar para o uso do termo *Herrschaft* no pensamento de Nietzsche, pois, como assinala Marco Antônio Casanova (in Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 6-7, nr 1), “Nietzsche substitui, em muitos aforismos publicados e fragmentos póstumos, poder (*Macht*) por domínio ou dominação (*Herrschaft* ou *Beherrschung*)”, de forma que, a partir daí e por outras razões, é possível conceber que *Herrschaft* é outra forma com que designa vontade de poder.

- a) “Afeto”, quando possua uma acepção no sentido da moral de rebanho;
- b) “Impulso”, quando possua uma acepção que coadune-se com o caráter ativo e dinâmico de *Trieb*, e, portanto, no sentido da moral de nobres – procedendo-se, todavia, nestes casos, à expressa indicação de que o termo original é *Affekt*.

2.1.3 *Trieb e Instinkt*

Por fim, no que diz respeito ao termo *Instinkt*, observa-se que Nietzsche por vezes emprega-o de forma intercambiável com *Trieb*, a exemplo de quando na conferência *Homero e a filologia clássica* refere-se aos “grandes instintos da massa [*Masseninstinkte*], os impulsos populares [*Völkertriebe*] inconscientes”, quando em *O nascimento da tragédia* refere-se ao apolíneo e ao dionisíaco (na mesma frase, ademais) como “impulsos artísticos” [*Kunsttrieben*] e “instintos artísticos” [*künstlerischen Instincte*] ou quando em *Crepúsculo dos ídolos* assevera que “vi [nos gregos] seu mais forte instinto [*Instinkt*], a vontade de poder, eu os vi tremendo ante a indomável força deste impulso [*Trieb*]”¹⁸.

Todavia, na imensa maioria dos casos, Nietzsche diferencia *Trieb* de *Instinkt*: enquanto *Trieb* designa uma força de caráter ativo que impulsiona à intensificação da vida, *Instinkt* designa uma força de caráter reativo que impulsiona à mera preservação da existência, quer como característica de uma moral de rebanho – a exemplo de quando refere-se ao “instinto gregário de obediência [*Heerden-Instinkt des Gehorsams*]” ao “instinto social [*soziale Instinkt*] (o rebanho)”, ao “instinto de rebanho [*Heerden-Instinct*]”, ao “instinto do medo [*Instinkt der Furcht*]”, ao “instinto de ressentimento [*Ressentiments-Instinkte*]”, ao “instinto de *décadence* [*Instinkte der décadence* ou *Décadence-Instinkt*]” ou aos “instintos de declive (do *ressentiment* [ressentimento], da insatisfação, do impulso destrutivo, do anarquismo, do niilismo), incluindo também os instintos dos escravos, os instintos da covardia, da astúcia e da *canaille*”¹⁹ –, quer como “fator inato do comportamento dos animais [...] que se caracteriza,

¹⁸ HFC, p. 226; NT, 19 e CI, *O que devo aos antigos*, 3, respectivamente. Por seu turno, em algumas ocasiões emprega o termo *Trieb* no sentido biologista de “instinto”, como quando diz que “tudo aquilo que designamos pelo nome de *virtudes socráticas* é animal: uma consequência dos impulsos [*Triebe*] que ensinam a procurar alimento e escapar aos inimigos” (A, 26).

¹⁹ Respectivamente, ABM, 199; Anot. 1888, 14[193]; GC, 50; GC, 355; GM, I, 11; EH, NT, 2 (cfr. tb. Anot. 1888, 14[135]; 1888, 17[4] e AC, 6) e Anot. 1888, 14[182]. Na lição de Deleuze (*Nietzsche e a filosofia*, p. 66, 87 e 90), “apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar são as características da força ativa [...] apropriar-se quer dizer impor formas, criar formas explorando as circunstâncias [...] Uma força ativa *torna-se* reativa (...) quando forças reativas [...] a separam daquilo que ela pode [...] Quando os fracos triunfam não é porque formam uma força maior, mas porque separam a força daquilo que ela pode”.

em determinadas condições, por atividades elementares e automáticas”²⁰ – como quando refere-se ao instinto de conservação (*Erhaltungs-Instinkte*)²¹ de si ou da espécie.

Dessa forma, à semelhança do que definido quanto ao termo *Affekt*, optamos por traduzir o termo *Instinkt* por:

a) “Instinto”, quando manejado em uma acepção estritamente biologista no sentido de instinto de conservação ou no sentido da moral de rebanho;

b) “Impulso”, quando manejado em uma acepção que coadune-se com o caráter ativo e dinâmico de *Trieb*²², e, portanto, no sentido da moral dos nobres – procedendo-se, todavia, nestes casos, à expressa indicação de que o termo original é *Instinkt*.

Em resumo: em nossa pesquisa, o termo “impulso” indica que trata-se de uma tradução de *Trieb*, *Affekt* ou *Instinkt* (nestes dois últimos casos, quando manejados em uma acepção que coadune-se com o caráter ativo e dinâmico de *Trieb*).

Desta feita, ultrapassadas estas questões preliminares, adiante é preciso identificar as acepções que o termo “fisiologia” possui no pensamento de Nietzsche.

2.2 As acepções da fisiologia no pensamento de Nietzsche

Em termos gerais, fisiologia – “do gr[ego] *physio-*, de *phýsis* ‘natureza’”²³ – designa “a ciência que estuda as funções normais (espontâneas) dos seres orgânicos”²⁴ ou seja, a “parte da biologia que investiga as funções orgânicas, processos ou atividades vitais, como o crescimento, a nutrição, a respiração, etc”²⁵.

Em um artigo em que cuida da crítica de Nietzsche a Richard Wagner sob a ótica da fisiologia, Wolfgang Müller-Lauter assinala que este termo possui três acepções (que amiúde sobrepõem-se, que denominamos **acepção biologista**, **acepção dietética** e **acepção fisiopsicológica**, cujas características cumpre analisar de forma destacada.

2.2.1 A acepção biologista

A respeito da **acepção biologista** da fisiologia no pensamento de Nietzsche, Müller-Lauter assevera:

²⁰ *Dicionário Aurélio – Século XXI* – verbete *Instinto*, 1.

²¹ Cfr. Anot. 1885, 34[142]; 1886, 5[50-10]; 1887, 10[178]; 1887, 11[408]; 1888, 14[102]; 1888, 22[18]; 1888, 24[1]; AC, 5, 7 e 24. Vale registrar, no entanto, que nalgumas raras ocasiões Nietzsche refere-se a um impulso de conservação (*Erhaltungs-Trieb*), como, por exemplo, em GC, 1 e nas Anot. 1884, 26[277] e 1885, 2[63].

²² Esta é também a solução apontada por Paulo César de Souza, in ABM, nf 21 – p. 197.

²³ Antônio Geraldo da Cunha, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, verbete *fisio-* (p. 294).

²⁴ Gabriela Diaz e Carlos Roberto Douglas, *Etimologia grega do vocabulário científico*, verbete *Fisiologia* (p. 82).

²⁵ *Dicionário Aurélio Século XXI* – verbete *Fisiologia*.

Em primeiro lugar, Nietzsche segue o uso da palavra “fisiologia” feito pelas ciências de sua época. Ele familiarizou-se bastante com a literatura, de diferentes níveis, a esse respeito. Embora lhe faltassem conhecimentos especializados das ciências da natureza, procurou, com ajuda de sua consciência dos diferentes problemas metodológicos, responder de algum modo questões básicas relevantes do ponto de vista teórico-científico, cuja importância até agora não se apreciou o bastante.²⁶

Trata-se, aqui, de uma fisiologia estreitamente vinculada às funções orgânicas – “Fisiologia: as funções orgânicas”²⁷ – que compõem a conjuntura do pensamento de Nietzsche sobre o corpo, pois “não se pode mais ignorar as relações entre Nietzsche e a Biologia, a partir das fontes conhecidas e documentadas por suas leituras dos trabalhos de eminentes biólogos de sua época, situadas no contexto estratégico de sua crítica à filosofia moderna”²⁸ e, portanto, “nada seria mais forçado e sobretudo mais inútil [...] do que tentar ignorar que a terminologia [biologista de Nietzsche] implica um modo de pensar biologista e que ela não é, com isso, nenhuma capa extrínseca”²⁹.

É nesta acepção que “corpo” refere-se àquilo que Nietzsche designa por “corpo aparente [*Scheinleib*]”, a que diz respeito a “fortificação do corpo [*Kraftsteigerung des Leibes*]”³⁰, em que é concebido como **índice de vitalidade ou de degeneração física**.

Tal é o caso em que Nietzsche maneja a expressão “boa constituição corporal [*Wohlgerathenheit*]”³¹, neologismo que compõe a partir de *wohl* (bem), *gerathen* (desenvolver, lograr) e *heit* (sufixo substantivador) –, termo associado aos nobres, comumente vertido por “bem logrado”, mas também por “sucesso físico”³², sendo a expressão

²⁶ Wolfgang Müller-Lauter, *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*, p. 21.

²⁷ Anot. 1888, 13[3]. Cfr. tb.: “Foi Descartes que, com audácia admirável, primeiramente ousou compreender o animal como máquina: toda a nossa fisiologia empenha-se em demonstrar essa tese” (C, 14).

²⁸ Ernani Chaves, *Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzschiano da fisiologia da arte*, p. 54 (este autor faz referência à obra de Barbara Stiegler *Nietzsche et la critique de la chair: Dionisus, Ariane, le Christ*).

²⁹ Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 404.

³⁰ Anot. 1873, 31[4] e EH, A, 2, respectivamente. – a exemplo de quando Nietzsche diz que “foi precisamente perto [de Zarathustra] que o corpo [*Körper*] caiu [...] ‘Pela minha honra, amigo’, respondeu Zarathustra [...] ‘Tua alma estará morta ainda mais depressa que teu corpo [*Leib*]’” (ZA, I, Pr., 6).

³¹ Como já nos referimos, seguimos a orientação de Paulo César de Souza, que verte *Wohlgerathenheit* por “boa constituição” quando seu sentido específico é inequivocamente o de “vitalidade fisiológica” (v.g., na quarta ocorrência deste termo em GM, III, 14). Registre-se que em sua tradução das obras de Nietzsche para o espanhol André Sánchez Pascual invariavelmente verte esse termo por “bien constituido”; na edição espanhola das anotações de Nietzsche intitulada *Fragmentos póstumos* consta “buena constitución”, na tradução de Renato Zwick para AC e CI consta “boa constituição” e na versão de Ferruccio Masini para ABM tem-se “meglio riuscito”.

³² Cfr. a versão de António M. Magalhães para CW, *Epílogo*.

physiologische Wohlgerathenheit vertida por “boa constituição fisiológica”³³.

Com efeito, assim é que Nietzsche refere-se aos nobres:

Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa [*mächtige Leiblichkeit*], uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente [...]

O tipo bem logrado de homem [*wohlgerathenen Typus Mensch*] [possui] saúde, boa constituição corporal [*Wohlgerathenheit*], força, orgulho, sentimento de força [...]³⁴

Assim vista a acepção biologista da fisiologia nietzscheana, cumpre passar à análise do que denominamos acepção dietética.

2.2.2 A acepção dietética

Quanto à acepção dietética da fisiologia nietzscheana, Müller-Lauter assinala:

Em segundo lugar, para Nietzsche o fisiológico é o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens. Está na base, em sua respectiva auto-compreensão, dos ocultamentos “ideais” taticamente já dados. O conceito remete, com frequência, às funções orgânicas ou ao afetivo no sentido do imediato corpóreo. Posso observar apenas que as próprias experiências de Nietzsche relativas ao corpo trazem esta compreensão de “fisiologia” e que, levado por elas, tanto acolheu muitos de seus estudos das ciências da natureza quanto elaborou alguns conceitos filosóficos fundamentais.³⁵

Trata-se daquilo que Nietzsche denomina de “casuística do Ego-ismo (*Casuistik der Selbstsucht*)”³⁶, a análise da relação entre filosofia e saúde como índice de vitalidade ou degeneração moral, pois “para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde”³⁷.

Daí porque

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *justo* [*rechten*] – não na “alma” (essa foi a funesta

³³ Cfr. as versões de Marco Antônio Casanova, Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares para a Anot. 1888, 14[137]. Aliás, daí porque Andrés Sánchez Pascual, tradutor dos volumes que compõem a Col. Biblioteca Nietzsche, invariavelmente verte-o por “bien constituido”.

³⁴ GM, I, 7 e GM, III, 14.

³⁵ Wolfgang Müller-Lauter, *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*, p. 21-22.

³⁶ EH, *Por que sou tão sagaz*, 10. Klug: “sagaz” – Acolhemos a tradução apresentada por Artur Morão para sua versão de EH *Selbstsucht*: “Ego-ismo” – oportunamente apresentaremos as razões para esta nossa opção de tradução.

³⁷ GC, Pr., 2.

superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar justo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso... Por isso, os gregos permanecem o *primeiro acontecimento cultural* da história – eles sabiam, eles *fizeram* o que era necessário.³⁸

Neste contexto, Nietzsche indica a necessidade de indagar-se sobre os efeitos morais dos alimentos – “Conhece-se os efeitos morais dos alimentos? Existe uma filosofia da alimentação?”³⁹ –, porquanto “se alguém pesquisasse, a partir da língua e da história, o surgimento das perspectivas humanas sobre a *alimentação* e expusesse a gênese e o transcurso destes ‘juízos de valor’, ainda não teria conhecido nada sobre o VALOR *da alimentação* para o homem”⁴⁰ e por isso é preciso oferecer uma resposta à questão que, “para uso imediato, podemos colocá-la assim: ‘Como *você* deve alimentar-se para alcançar seu *maximum* de força, de *virtú* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina?’”⁴¹. Noutras palavras: como alcançar o “vigor [*Tüchtigkeit*] (virtude no sentido do Renascimento, *virtú*, virtude sem moralina”⁴² característica da uma moral de senhores, dos “poderosos de corpo e alma”⁴³ – tal como Nietzsche concebe a *virtú* renascentista em pelo menos uma ocasião⁴⁴.

Em sentido amplo, tal pesquisa pode ser estendida aos efeitos morais do lugar, do clima e das distrações, “todas as coisas que na vida merecem seriedade”⁴⁵, “pequenas coisas [...] inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante [...], os assuntos fundamentais da vida mesma”⁴⁶, uma vez que

Em tudo isso – na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração – reina um instinto de autoconservação que expressa-se de maneira mais inequívoca como impulso de *autodefesa* [*Instinkt der Selbstvertheidigung*]. Não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que acerquem-se – primeira prudência, prova de que não se é um acaso, mas uma necessidade. A palavra corrente para esse impulso de autodefesa [*Selbstvertheidigungs-Instinkt*] é *gosto*. Seu imperativo obriga não só a dizer Não onde o Sim seria um “in-Ego-ismo [*Selbstlosigkeit*]”, mas também a *dizer Não o mínimo possível*. Separar-se, afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário. O sensato nisso é que os gastos defensivos, por menores que sejam, tornando-se hábitos e regras, levam a um empobrecimento extraordinário e completamente supérfluo. **Nossos grandes gastos são os pequenos e muito**

³⁸ CI, *Incursoes de um extemporâneo*, 47.

³⁹ GC, 7.

⁴⁰ Anot.1884, 27[72].

⁴¹ EH, *Por que sou tão sagaz*, 1.

⁴² AC, 2. Cfr. tb. 1887, 11[414] e 1888, 15[120]. *Tüchtigkeit*: vigor – segue-se, no ponto, a tradução proposta por Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares, in Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, Anot.1888, 15[120] e 24[1]. Paulo César de Souza e Marco Antônio Casanova comumente vertem-no por “capacidade”.

⁴³ GM, III, 14.

⁴⁴ Cfr. Anot.1887, 9[87].

⁴⁵ EH, *Por que sou um destino*, 8.

⁴⁶ EH, *Por que sou tão sagaz*, 10.

frequentes. O rechaçar, o não deixar que aproximem-se é um gasto – não haja engano –, uma energia *desperdiçada* para fins negativos.⁴⁷

Tal é a acepção dietética da fisiologia nietzscheana, o exercício do cotidiano com vistas à possibilidade de podermos nos tornar “poetas-criadores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas”⁴⁸, pois,

Assim como um médico põe seu enfermo em um ambiente inteiramente alheio, para que seja subtraído a todo o seu “até então”, suas preocupações, suas relações de amizade, cartas, deveres, tolices e tormentos da memória, e aprenda a estender as mãos e os sentidos a uma nova alimentação, um novo sol, um novo futuro, eu também me impus um *clima da alma* inverso e inexplorado, ou seja, uma peregrinação ao estrangeiro, ao alheio, uma curiosidade por toda espécie de alheio... Seguiu-se um longo vagar, buscar, trocar, uma aversão a todo fixar-se, a todo rude afirmar e negar; e igualmente uma dietética [*Diätetik*] e disciplina que pretendeu tornar o mais fácil possível para o espírito, correr longe, voar alto, sobretudo prosseguir voando [...] tudo isso resultou, enfim, em um grande fortalecimento espiritual, em uma crescente alegria e abundância de saúde.⁴⁹

A dietética nietzscheana consiste, portanto, em um experimento de pensamento que, tal como ressay do grego antigo *diaeteticus*, designa a um só tempo um *regime orgânico* – como, por exemplo, quando Nietzsche refere-se à alimentação como a “maior ou menor quantidade de sais inorgânicos no sangue e no cérebro; em suma, em sua *physis*”⁵⁰ – e um *modo de vida* – como, por exemplo, quando assinala que “com a alimentação é possível dar forma à alma e transformá-la [...] Para mudar a alma é necessário mudar o corpo”⁵¹.

Neste contexto, como diz Foucault,

A “dieta”, o regime, é uma categoria fundamental através da qual é possível pensar a conduta humana; ela caracteriza a maneira pela qual conduz-se a própria existência, e permite fixar um conjunto de regras para a conduta: um modo de problematização do comportamento que se faz em função de uma natureza que é preciso preservar e à qual convém conformar-se. O regime é toda uma arte de viver.⁵²

Objetivamente, quanto à alimentação Nietzsche assinala que há dietas que levam “a

⁴⁷ EH, *Por que sou tão sagaz*, 8 – destacamos. *Selbstlosigkeit*: “in-Ego-ismo” – oportunamente apresentaremos nossas razões para esta opção de tradução.

⁴⁸ GC, 299. Acompanhamos, no ponto, a tradução proposta por Paulo César de Souza.

⁴⁹ HDH II, Pr. 5.

⁵⁰ GC, 39.

⁵¹ Anot.1883, 17[6].

⁵² Michel Foucault, *O uso dos prazeres*, p. 91-92.

maneiras narcóticas de pensar e sentir”⁵³, como o vegetarianismo e o cristianismo, em que “a dieta é escolhida de modo a favorecer manifestações mórbidas e superestimular os nervos”⁵⁴. Também relata sua própria experiência ao dizer que “até minha maturidade sempre comi *mal* – para expressá-lo em termos morais, de modo ‘impessoal’, ‘desinteressado’, ‘altruísta’” e assinala, ainda no mesmo texto, que “deve-se *conhecer* o tamanho do próprio estômago” e que evitou comidas pesadas e o álcool: “*água* basta...”⁵⁵.

“Com a questão da alimentação – continua Nietzsche no texto a seguir – relaciona-se antes de tudo a questão do *lugar* e do *clima*”, a respeito de que assevera:

A ninguém é dado viver em qualquer lugar; e quem tem grandes tarefas a resolver, que desafiam toda a sua força, tem mesmo opção muito limitada. A influência climática sobre o *metabolismo*, seu retardamento, sua aceleração, é tal que um equívoco quanto a lugar e clima pode não apenas alhear um homem de sua tarefa, como inclusive ocultá-la de todo: ele não consegue tê-la em vista [...] Pense-se nos lugares em que há ou houve homens ricos de espírito, em que engenho, refinamento, malícia são parte da felicidade, onde o gênio quase que necessariamente sentiu-se em casa: todos possuem um ar magnificamente seco. Paris, a Provença, Florença, Jerusalém, Atenas – esses nomes provam algo: o gênio é *condicionado* pelo ar seco, pelo céu puro – isto é, por um metabolismo rápido, pela possibilidade de suprir-se sempre novamente de grandes, tremendas quantidades de energia.⁵⁶

No tópico imediatamente a seguir Nietzsche acentua que “o terceiro ponto em que não se pode por preço algum cometer erro é na escolha de sua *espécie de distração*”, ou seja, daquilo “que me desprende de mim mesmo, do que me faz passear por ciências e almas alheias – o que não mais levo a sério”, a exemplo da leitura:

A leitura me distrai precisamente de *minha seriedade*. Em períodos de profundo trabalho não se vê livro algum comigo: eu me preveniria contra alguém que falasse ou mesmo pensasse em minha presença. Pois isto seria ler... [...] É preciso esquivar-se, tanto quanto possível, ao acaso, ao estímulo de fora; um como que emparedar-se a si está entre as sabedorias instintivas da prenhez espiritual [...] Aos períodos de trabalho e fecundidade sucede o tempo de distração: vinde a mim, livros agradáveis, livros inteligentes e espirituosos!⁵⁷

⁵³ GC, 145. Neste mesmo aforismo, Nietzsche cita o exemplo da “dieta em que prevalece enormemente a batata”. Sobre o vegetarianismo, Nietzsche é enfático: “Eu, adversário por experiência do vegetarianismo” (EH, *Por que sou tão sagaz*, 1).

⁵⁴ AC, 21.

⁵⁵ EH, *Por que sou tão sagaz*, 1.

⁵⁶ EH, *Por que sou tão sagaz*, 2.

⁵⁷ EH, *Por que sou tão sagaz*, 3. Dentre suas leituras prediletas, Nietzsche cita o filósofo Montaigne (que “talvez tenha algo da petulância [...] no espírito, quem sabe também no corpo”), os artistas Molière, Corneille e Racine, os psicólogos Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître, Guy de Maupassant (“um autêntico latino ao qual sou especialmente afeiçoado”), Stendhal (“um dos mais belos acasos

A “mobilidade dos *pés* do espírito” – ou da *indispensável leveza do corpo*⁵⁸: eis, enfim, a suprema conquista da dietética nietzscheana, que aponta para o “o corpo flexível, convincente, o dançarino cuja imagem e quintessência é a alma contente de si”⁵⁹.

Meu alfa e meu ômega é que tudo o que é pesado torne-se leve; todo corpo, dançarino; todo espírito, ave.⁶⁰

Neste sentido, vê-se que a dietética nietzscheana é a arte de alimentar-se, morar e distrair-se para adquirir leveza, pois “o que é bom é leve; tudo o que é divino move-se com pés delicados’: primeira sentença de minha estética”⁶¹ – e, vale recordar, “a estética não é senão uma fisiologia aplicada”⁶².

Daí porque o personagem *par excellence* de uma tal dietética é Zaratustra- dançarino – “Zaratustra é um dançarino”⁶³ –, símbolo da mobilidade, da agilidade, da elasticidade, porquanto simboliza os espíritos livres:

Temos outras necessidades, outro crescimento, outra digestão: precisamos de mais, também precisamos de menos. Não existe fórmula para o quanto um espírito necessita para sua nutrição; mas, se tem o gosto orientado para a independência, para o rápido ir e vir, para andanças, talvez para aventuras, de que somente os mais velozes são capazes, então prefere viver livre e com pouco alimento, do que preso e empanturrado. Não é gordura, mas maior flexibilidade e força aquilo que um bom dançarino requer da alimentação – e eu não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser senão um bom dançarino.⁶⁴

Dito isto, passemos à acepção fisiopsicológica da fisiologia nietzscheana.

2.2.3 A acepção fisiopsicológica

A terceira e última acepção que o termo fisiologia possui no pensamento de Nietzsche

de minha vida”), os poetas Heinrich Heine e Byron e o escritor Shakespeare / Bacon. Ademais, Nietzsche assim refere-se à própria filosofia: “A filosofia é uma personagem que de quando em quando sigo com amor e com ódio, às vezes inclusive maldigo-a pelo desgosto e pela raiva. Então, necessito de distrações de outra espécie” (Carta a Erwin Rohde, de 21 de fevereiro de 1873 – BVN 296).

⁵⁸ Paródio, no ponto, o título do livro de Milan Kundera, *A insustentável leveza do ser* (1984).

⁵⁹ ZA, III, *Dos três males*, 2.

⁶⁰ ZA, III, *Os sete selos*, 6.

⁶¹ CW, 1.

⁶² NW, *No que faço objeções*. Registre-se que a frase transcrita não consta do aforismo 368 de *A gaia ciência*, que, com modificações, Nietzsche reproduz em *Nietzsche contra Wagner*, compondo o capítulo intitulado *No que faço objeções*.

⁶³ EH, ZA, 6. Cfr. tb. ZA, II, *Das tarântulas*; ZA, IV, *Do homem superior*, 18; Anot.1884, 31[64] e 1884, 33[1].

⁶⁴ GC, 381.

é, como se disse, a acepção fisiopsicológica, a cujo respeito Wolfgang Müller-Lauter assevera:

Estes últimos levam à *terceira determinação* de “fisiologia” em Nietzsche. Ele chega a interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que “interpretam”. Ao descrever a complexidade de toda simplicidade, apenas aparente, dos dados últimos, escapa tanto dos esquemas de pensamento mecanicistas das discussões científicas de sua época quanto dos teleológicos.⁶⁵

Nas palavras com que Heidegger refere-se ao pensamento de Nietzsche:

A vida vive na medida em que se corporifica. Talvez saibamos muitas coisas sobre o que denominamos um corpo físico dotado de corporeidade [*Leibkörper*]. Esse saber talvez tenha se tornado mesmo inabarcável. No entanto, ainda não meditamos seriamente sobre o que significa a *corporificação*. Ela é algo mais e algo diverso de um mero “carregar consigo um corpo por aí”.⁶⁶

Daí porque, na senda da fisiopsicologia nietzscheana, corpo designa “estados corporais [*leiblichen Zustände*]” e “estados estéticos [*ästhetische Zustand*]”⁶⁷ como espécies de “estados fisiológicos [*physiologischer Zustände*]”⁶⁸, tal como Heidegger precisamente o compreende:

Quando diz fisiologia, Nietzsche tem em vista, com efeito, de maneira acentuada, o **estado corporal** [*Leibzustand*]. Todavia, estado corporal já é sempre em si algo psíquico; portanto, também coisa da “psicologia”. O estado corporal de um animal, e mesmo do homem, é algo essencialmente diverso da constituição de um “corpo físico”, por exemplo, de uma pedra. Todo corpo é, também, um corpo físico, mas nem todo corpo físico é um “corpo”. Inversamente, quando Nietzsche diz “psicologia”, sempre tem concomitantemente em vista o estado corporal (o elemento fisiológico) [...]. O **estado corporal** [...] nos alça ao mesmo tempo para além de nós mesmos ou deixa o homem preso e embotado em si. Não somos inicialmente “vivos” e temos então, além disso, ainda um aparato denominado corpo.

⁶⁵ Wolfgang Müller-Lauter, *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*, p. 21-22.

⁶⁶ Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 439. Na língua alemã, dois termos designam “corpo”: *Körper* significa o corpo anatômico; *Leib* significa o corpo vivo e sensorial, como Marco Antônio Casanova esclarece na nota em que comenta o transcrito trecho da obra de Heidegger:

Heidegger compõe aqui um vocábulo a partir dos dois termos alemães que são normalmente traduzidos indistintamente por corpo: *Leibkörper*. *Leib* significa o corpo pensado em sua vitalidade e *Körper*, o corpo em seu aspecto meramente físico. Para marcar a diferença entre os dois, optamos pela expressão “corpo físico dotado de corporeidade”.

⁶⁷ Cfr. Anot. 1877, 24[2]. Neste sentido, Nietzsche afirma mesmo que “há apenas estados corporais: os estados mentais são suas consequências e signos” (Anot. 1883, 9[41]).

⁶⁸ Anot. 1885, 2[190].; “Designamos por ‘vida’ uma multiplicidade de forças interligadas mediante um comum processo de nutrição” (Anot. 1883, 24[14]); “Vida *não* é adaptação de condições internas a condições externas, senão vontade de poder que, desde o interior, submete e incorpora cada vez mais ‘exterior’” (Anot. 1887, 7[9]).

Ao contrário, vivemos na medida em que conquistamos um corpo [...] ⁶⁹

E tal, a respeito dos estados estéticos, o próprio Nietzsche assevera:

Uma mescla dessas nuances muito delicadas de sentimentos animais de bem-estar e de desejos constitui o *estado estético* [*aesthetische Zustand*]. **Este último aparece apenas nas naturezas capazes dessa plenitude generosa e transbordante do vigor corporal em geral** [*leiblichen vigor überhaupt*]; nele encontra-se sempre o *primum mobile*. O sóbrio, o cansado, o exausto, o seco (por exemplo, um erudito) não pode receber absolutamente nada da arte, pois não possui a força artística originária, a coação da riqueza: quem não pode dar também não recebe nada [...]
A arte nos faz lembrar estados de vigor animal; por um lado, é **um excesso e uma difusão de corporeidade florescente** [*blühender Leiblichkeit*] no mundo das imagens e dos desejos, uma excitação da função animal por imagens e desejos da vida intensificada; uma elevação do sentimento da vida, um estimulante dela. ⁷⁰

Tal é o âmbito da fisiopsicologia nietzscheana:

2.3 Fisiopsicologia: a psicologia da profundez

As linhas fundamentais da acepção fisiopsicológica da fisiologia nietzscheana encontram-se no *Capítulo primeiro* de *Além de bem e mal*, intitulado *Dos preconceitos dos filósofos*, onde, nesta sequência, critica os filósofos dogmáticos porque não atinam para a circunstância de que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades impulsivas [*Instinkt-Thätigkeiten*], até mesmo o pensamento filosófico” ⁷¹, critica os físicos porque não suspeitam do “mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o atomismo da alma” ⁷², critica os fisiólogos porque “deveriam refletir antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico” ⁷³.

Por fim, no último aforismo deste capítulo critica os psicólogos porque “toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais” ⁷⁴ e, a seguir, expõe seu contramovimento a estas perspectivas: “uma autêntica fisiopsicologia”, cuja

⁶⁹ Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 88 – destacamos.

⁷⁰ Anot. 1887, 9[102] – destacamos. Ainda sobre a embriaguez [*Rausch*] como elemento privilegiado da estética fisiológica nietzscheana lê-se: “Para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma condição fisiológica: a embriaguez [...], sobretudo a embriaguez da excitação sexual, a mais antiga e primordial forma de embriaguez” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 8).

⁷¹ ABM, 3. Cfr. tb. ABM, 1, 2, 4 a 11 e 16 a 21.

⁷² ABM, 12. Cfr. tb. ABM, 22.

⁷³ ABM, 13. Cfr. tb. ABM, 14 e 15.

⁷⁴ ABM, 23.

compreensão requer uma análise detida desta anotação, que assim inicia:

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer à profundidade. Compreendê-la como **morfologia e teoria da evolução da vontade de poder**, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado.⁷⁵

Em linhas gerais, vontade de poder “é, em todos os seres vivos, a um só tempo, seu impulso de autoafirmação e de autossuperação”⁷⁶, ou seja, “a vontade de poder [é um] processo de intensificação do poder que se é. Por isso é que os dois termos extremos da perífrase devem ser lidos como um todo”⁷⁷, como, aliás, Heidegger assinala:

O que significa vontade? O que significa vontade de poder? Essas duas perguntas são, para Nietzsche, apenas uma: pois vontade não é outra coisa senão vontade de poder, e poder não é outra coisa senão a essência da vontade. Vontade de poder é, então, vontade de vontade, ou seja, querer é: querer a si [...]

Querer é a decisão do comandar-se que em si mesma já é uma execução desse comando [...]

O querer mesmo é um assenhoramento sobre... que estende-se para além de si; querer é, em si mesmo, poder. E poder é o querer que é constante em si [...]

Tomado estritamente no sentido do conceito nietzscheano de vontade, o poder nunca pode ser pressuposto previamente como meta para a vontade [...]

Portanto, o termo “poder” nunca visa a um complemento da vontade, mas significa uma elucidação da essência da própria vontade [...]

Nenhuma caracterização da vontade é mais frequente em Nietzsche [...]: querer é comandar.

Vontade é comando [...], a tonalidade afetiva fundamental do ser-superior e, em verdade, superior não apenas em relação a outros, em relação àqueles que obedecem, mas também e sempre antes de tudo, superioridade em

⁷⁵ ABM, 23 – destacamos.

⁷⁶ Diego Sánchez Meca e Jesús Conill, *Introducción*, in Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Vol. III, p. 17. *Willen zur Macht*: “vontade de poder” – Seguimos, no ponto, a versão e a justificativa proposta por Marco Antônio Casanova (in Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 5-6, nr 1):

Em primeiro lugar, o termo utilizado por Nietzsche simplesmente não é o termo potência. Em alemão, há pelo menos duas palavras que podem ser usadas para designar potência: *Potenz* e *Leistung*. Todavia, a palavra utilizada por Nietzsche é *Macht*, que significa literalmente poder [...]. Se nos aproximarmos mais cuidadosamente dos textos de Nietzsche, veremos que o que está em questão para ele não é nunca uma estrutura de possibilidade, mas justamente o poder que certas perspectivas exercem sobre outras perspectivas no interior das configurações vitais em geral. E é nesse ponto que encontramos um derradeiro argumento: Nietzsche substitui, em muitos aforismos publicados e fragmentos póstumos, poder (*Macht*) por domínio ou dominação (*Herrschaft* ou *Beherrschung*), o que significa o seguinte: quem opta por traduzir *Macht* por potência se vê diante de um problema em meio àquelas passagens que inequivocamente envolvem dimensões de domínio, ou seja, se vê forçado a uma incoerência com sua própria opção. Por tudo isso, traduzo aqui contra uma certa corrente *Wille zur Macht* por “vontade de poder”.

⁷⁷ Patrick Wotling, *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, p. 46 e 62 – destacamos.

relação a si [...] **Vontade de poder significa: o apoderamento da “superelevação” de si.**⁷⁸

Em suma e nas palavras do próprio Nietzsche: vontade de poder é a expressão da força: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* à sua força – a própria vida é vontade de poder”⁷⁹. Noutros termos: vontade de poder designa a “intenção de um aumento de força [*Absicht der Mehrung von Macht*]”⁸⁰, “‘vontade de poder’, ou seja, um insaciável afã de demonstrar poder; ou de empregar, de exercer poder, como impulso criador etc”⁸¹, uma vez que “o *querer-chegar-a-ser-mais-forte por parte de todo centro de força* é a única realidade – não autoconservação, senão apropriação, querer-chegar-a-dominar, querer-chegar-a-ser-mais, querer-chegar-a-ser-mais-forte”⁸². Daí porque, diz Nietzsche,

Os fisiólogos deveriam refletir antes de estabelecer o impulso à autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* à sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *superfluos!* – um dos quais é o impulso à autoconservação (nós o devemos à inconsequência de Espinosa). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios.⁸³

Trata-se, aí, de uma invectiva sobretudo às teorias de Charles Darwin e Herbert Spencer, a partir de que faz-se necessário um breve parêntese para sua devida análise.

2.3.1 Nietzsche contra o darwinismo

Inicialmente, é preciso dizer que, na senda apontada por Wilson Frezzatti, “trabalharemos com a imagem de Darwin [e, em nosso caso, também de Spencer] que [Nietzsche] apresenta em seus escritos”, considerando-se, ainda, que “a palavra ‘darwinismo’ assumiu significados diferentes de acordo com a época, o local e quem a utilizava”⁸⁴.

⁷⁸ Heidegger, *Nietzsche*, Vol. I, p. 35, 38-40 e 505 – destacamos. Daí porque a vontade de poder configura-se tanto nos fortes quanto nos débeis: “Onde vi vida encontrei vontade de poder: e mesmo na vontade do servo encontrei vontade de poder” (Anot. 1883, 13[10] – cfr. tb. Anot. 1882, 5[1-1] e ZA, II, *Do superar a si mesmo*).

⁷⁹ ABM, 13. Cfr. tb. Anot. 1885, 2[63].

⁸⁰ Anot. 1885, 2[88].

⁸¹ Anot. 1885, 36[31] – destacamos.

⁸² Anot. 1888, 14[81].

⁸³ ABM, 13. Cfr. tb. Anot. 1885, 2[63].

⁸⁴ Wilson Frezzatti, *Nietzsche contra Darwin*, p. 20 e 25. Segundo Frezzatti assinala ainda nesta obra (p. 22 – com base em E. Mayr, *One long argument: Charles Darwin and the genesis of modern evolutionary thought*), a teoria de Darwin pode ser definida, em linhas gerais, como “a seleção natural causada pela luta pela existência”. Ademais, seguindo os passos deste estudioso, quando nos referirmos especificamente a escritos do próprio Darwin utilizaremos a denominação “teoria darwiniana”.

a) Nietzsche contra Darwin

No aforismo 345 de *A gaia ciência* Nietzsche assinala:

Estes historiadores da moral (sobretudo ingleses) têm pouca importância para mim: em geral, encontram-se ingenuamente sob as ordens de uma determinada moral, servindo-lhe, sem o saber, de escudeiros e acompanhantes; porventura com a superstição popular da Europa cristã, ainda candidamente repetida, de que o mais característico da ação moral é a abnegação, a negação de si, ou a empatia, a compaixão.⁸⁵

Malgrado não o faça expressamente, refere-se, aí, a Charles Darwin⁸⁶ e a Herbert Spencer, cuja falta de “espírito histórico” faz com que considerem a moral como um dado e não como uma questão, e assim permaneçam no âmbito da própria moral que pretendem superar, desta forma quicá impelidos por um “segredo, pérfido, vulgar, a si mesmo talvez inconfesso instinto de apequenamento do homem [...], uma suspicácia pessimista, a desconfiança de idealistas desencantados, ensombrecidos, enfim venenosos e enraivecidos”⁸⁷.

Daí porque em outra anotação faz consignar:

Para refletir: Em que medida continua existindo ainda essa funesta crença na *providência divina* [...]; em que medida sob as fórmulas “natureza”, “progresso”, “aperfeiçoamento”, “darwinismo”, sob a superstição de uma certa correspondência entre felicidade e virtude, entre infelicidade e culpa segue sobrevivendo ainda a pressuposição e a interpretação cristãs. Essa absurda *confiança* no curso das coisas, na “vida”, no “instinto de vida”, essa *resignação* bem-pensante que encontra-se na crença de que basta que cada um faça seu dever para que *tudo* siga bem – todo esse tipo de coisas apenas tem sentido sob o pressuposto de uma condução da vida *sub specie boni*.⁸⁸

Acerca de Darwin, de início vale assinalar que a seleção natural nos termos em que propõe consiste resumidamente em que

Ao sobreviver, um organismo pode se reproduzir e transmitir suas características aos descendentes, que, por sua vez, terão maior probabilidade de saírem vivos na competição pela existência. Portanto, é nesse sentido que

⁸⁵ GC, 345.

⁸⁶ Charles Robert Darwin (1809-1882), naturalista e biólogo britânico, junto a Alfred Wallace concebeu a teoria segundo a qual todos os seres vivos descendem de um ancestral em comum e os ramos evolutivos são resultados de seleção natural.

⁸⁷ GM, I, 1 e 2. Registre-se que, embora com menos frequência e intensidade, Nietzsche refere-se também a Edward Burnett Tylor (1832-1917), antropólogo britânico filiado à teoria do evolucionismo social, defende a existência do animismo (crença na alma individual de todas as coisas e manifestações naturais) como base universal para o desenvolvimento da sociedade e da religião. Cfr. Carta a Paul Rée, de agosto de 1877 – BVN 643; Carta a Malwida von Meysenbug, de 4 de agosto de 1877 – BVN 644 e Carta a Elisabeth Nietzsche, de 7 de agosto de 1877 – BVN 646.

⁸⁸ Anot. 1887, 10[7].

devemos entender “preservação”, “rejeição” e características “boas”, “úteis”, “más” ou “nocivas”.⁸⁹

Ora, já nos primeiros registros Nietzsche considera Darwin “apenas um efeito posterior [de Lamarck e Hegel]”⁹⁰, em todo caso alguém de “certa estreiteza, secura, escrupulosa diligência [e] profunda mediania”⁹¹, dirigindo sua crítica a) à perspectiva segundo a qual a luta pela existência ocorre em vista da conservação da espécie e b) à concepção de que a seleção natural ocorre no sentido de um progresso da espécie humana.

Quando ao primeiro tópico, Nietzsche considera que a luta pela existência não ocorre entre as espécies em vista de sua conservação, mas – com influência em sua leitura *A luta das partes no organismo* (1881), de Wilhelm Roux – entre impulsos e no sentido do domínio de uns pelos outros⁹².

Daí porque Nietzsche põe-se “contra o *impulso de conservação* como impulso radical: antes, o vivente quer *descarregar* sua força [...]: a conservação é apenas uma *consequência*”⁹³ – “Amo os que não desejam conservar-se”⁹⁴ –, e assevera:

Querer preservar a si é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro impulso fundamental da vida [*Lebens-Grundtriebes*], que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação. Veja-se como sintomático que alguns filósofos – por exemplo, Espinosa, que era tuberculoso – consideravam, tinham que considerar decisivo precisamente o chamado impulso de autoconservação [*Selbsterhaltungs-Trieb*]: eles eram, precisamente, homens em estado de indigência [...] Na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo. **A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é precisamente vontade de vida.**⁹⁵

De qualquer forma – continua Nietzsche –,

Supondo-se, contudo, que essa luta exista – e, de fato, ela ocorre –, infelizmente ela acaba de maneira inversa àquela desejada pela escola de Darwin, de maneira inversa àquela que talvez *podéssemos* desejar

⁸⁹ Wilson Frezzatti, *Nietzsche contra Darwin*, p. 99.

⁹⁰ Anot. 1885, 34[73]. “Sem Hegel não haveria Darwin. Há algo de alemão nessa novidade hegeliana, que introduziu na ciência o decisivo conceito de ‘desenvolvimento’? – Sim, sem dúvida [...]” (GC, 357).

⁹¹ ABM, 253.

⁹² Vale registrar que nesta obra Roux usa como epígrafe a frase de Heráclito *Pólemos pater pantôn* (“O conflito é o pai das coisas”).

⁹³ Anot. 1884, 26[277].

⁹⁴ ZA, III, *Das velhas e novas tábuas*, 6.

⁹⁵ GC, 349 – destacamos.

juntamente com essa escola: ou seja, em detrimento dos fortes, dos afortunados, das felizes exceções. As espécies *não* crescem na perfeição: os fracos sempre voltam a dominar os fortes – pois são o grande número, e também os mais *astutos*... [...]”⁹⁶

Com isso ingressamos no âmbito do segundo tópico da crítica que Nietzsche dirige a Darwin, para quem a seleção natural ocorre no sentido de um progresso da espécie humana.

Inicialmente, vale assinalar que, em *A descendência do homem e seleção em relação ao sexo* (1871), ao referir-se àquilo que compreende como a primeira fase do desenvolvimento da moral, Darwin sustenta que “a moralidade humana explica-se pela lei da seleção natural”⁹⁷, de modo que não apenas “as faculdades mentais, incluindo a moral desenvolveram-se da mesma maneira que a estrutura corporal”, mas também que “quanto mais desenvolvida a moral – mormente o instinto de *sympathy* [compaixão] – e as faculdades intelectuais, maior probabilidade de sucesso tem um grupo”⁹⁸.

Ora – assinala Nietzsche –, nessa tentativa de deduzir historicamente o sentimento de moralidade há uma dupla falsificação: em primeiro lugar, “a humanidade *não* representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado”⁹⁹; em segundo lugar, a compaixão “conserva o que está maduro para o desaparecimento, [é] um *multiplicador* da miséria e *conservador* de tudo o que é miserável”¹⁰⁰.

Daí porque lança seu Anti-Darwin:

Anti-Darwin

O que mais me surpreende ao vislumbrar o grande destino do homem é ter sempre diante dos olhos o oposto do que hoje Darwin e toda a sua escola *querem* ver: a seleção em proveito dos mais fortes, dos mais afortunados, o progresso da espécie. O que é palpável é precisamente o oposto: a supressão dos acasos felizes, a inutilidade dos tipos que galgaram a superioridade, a inevitável supremacia dos tipos medíocres, inclusive daqueles que são *inferiores aos medianos*. Enquanto não nos seja indicada a razão porque o homem é a exceção entre as criaturas, me inclinarei a prejudicar que a escola de Darwin equivocou-se em todas as questões [...] **A seleção não ocorre em proveito das exceções e dos acasos felizes:** os mais fortes e afortunados são

⁹⁶ CI, *Excursões de um extemporâneo*, 14. Thomas R.] Malthus (1766-1844), economista britânico que em seus *Ensaio sobre o princípio da população* – permeados de conceitos cristãos como o mal, a salvação e a condenação – defende a ideia de que as populações humanas crescem em progressão geométrica enquanto os meios de subsistência crescem em progressão aritmética, de modo que o crescimento populacional é (e deve ser) limitado por guerras, doenças, vícios, continência sexual voluntária e fome.

⁹⁷ Charles Andler, *Nietzsche: vida e pensamento*, vol. I, p. 534.

⁹⁸ Wilson Antônio Frezzatti Júnior, *Nietzsche contra Darwin*, p. 112 e 114. *Sympathy*: “compaixão” – Seguimos a versão proposta por Wilson Frezzatti, ante as razões que expõe no referido texto, à p. 113, nr 28. O texto entre travessões não consta do original.

⁹⁹ AC, 4.

¹⁰⁰ AC, 7. De se registrar que, conforme Nietzsche explicita neste tópico, a crítica à compaixão dirige-se também a Schopenhauer e ao cristianismo.

fracos quando têm contra si os instintos de rebanho organizados, a pusilanimidade dos fracos, a superioridade numérica. Minha visão global do mundo dos valores demonstra que, nos valores supremos que hoje estão dispostos acima da humanidade, **não predominam os acasos afortunados, os tipos selecionados, mas, ao contrário, os tipos de *décadence*** – talvez não haja nada mais interessante no mundo do que este espetáculo *indesejado...*¹⁰¹

No mesmo sentido:

[Segundo o darwinismo], a luta pela existência resulta na morte dos débeis e a sobrevivência dos mais fortes e melhor dotados; conseqüentemente, imagina-se um *constante crescimento da perfeição para os seres*. Temos assegurado, pelo contrário, que na luta pela vida o acaso serve ao débeis na mesma medida que aos fortes, que frequentemente a astúcia supera a força com vantagem, que a *fecundidade* das espécies acha-se em uma surpreendente relação com as *possibilidades de destruição...* [...]

Minha visão de conjunto. – Primeiro princípio: **o homem como espécie não está em evolução.** Certamente alcançam-se tipos superiores, mas não se mantêm. O nível da espécie *não* se eleva.

Segundo princípio: **o homem como espécie não representa qualquer evolução em comparação com outro animal.** O mundo inteiro dos animais e dos vegetais desenvolve-se a partir do mais baixo no sentido do mais elevado... Senão todos simultaneamente, tanto uns dominando outros, como uns confundidos com outros, como uns enfrentando outros.¹⁰²

b) Nietzsche contra Spencer

Inicialmente, cabe dizer que,

Elaborada no marco de uma perspectiva mais filosófica que a de Darwin, a compreensão que Spencer oferece a respeito da moral inclui uma metafísica evolucionista de fundo, na qual a vida não é senão uma das manifestações da evolução global [...] Por isso, “boa” será a conduta mais evoluída, ou seja, aquela na qual melhor adaptam-se as ações a seus fins com vistas à sobrevivência e ao bem-estar da espécie. Disto segue que o aperfeiçoamento da consciência moral não seria, portanto, senão o resultado do progresso da adaptação das ações a seus fins; ou, dito de outro modo, não seria senão o fruto de experiências de utilidade acumuladas [...] Em resumo, Spencer concebe o desenvolvimento moral da humanidade como um progresso automático e necessário no sentido do que chama de moral absoluta, pensada como garantia de que se alcançará uma situação de felicidade para todos.¹⁰³

¹⁰¹ Anot. 1888, 14[123] – destacamos. Cfr. tb. Anot. 1875, 12[22]; 1887, 7[25]; 1888, 14[137] e 1888, 15[120].

¹⁰² Anot. 1888, 14[133] – destacamos. Também assim: “Que haja uma *evolução* de toda a humanidade é um absurdo; sequer é desejável. Extrair múltiplas formas do homem, certa espécie de *pluralidade*, desmembrá-lo [*ihn zu zerbrechen*] quando determinado tipo alcançar seu ápice – portanto, ser criador e destruidor – parece-me o máximo gozo que se pode alcançar” (Anot. 1885, 34[179]).

¹⁰³ Diego Sánchez Meca, *Introducción*, in Nietzsche, *Obras completas*, vol. III, p. 40-41.

No darwinismo que identifica em Herbert Spencer¹⁰⁴, Nietzsche inicialmente o considera um dos “grandes ingleses”¹⁰⁵, “famosíssimo na Inglaterra, América, França e Itália, altamente instrutivo para nós, pois maneja grande quantidade de material inglês”¹⁰⁶, de quem inclusive solicita o envio um exemplar de seu *Data of ethics* (1879)¹⁰⁷ e considera, aliás, que

Bem mais razoável [que a teoria histórica de que a origem do juízo de valor “bom” é que sua causa foi esquecida] é a teoria oposta (nem por isso mais verdadeira –), defendida por Herbert Spencer, por exemplo: que estabelece o conceito “bom” como essencialmente igual a “útil”, “conveniente”, de modo que nos conceitos “bom” e “ruim” a humanidade teria sumariado e sancionado precisamente suas experiências *inesquecidas* e *inesquecíveis* acerca do útil-conveniente e do nocivo-inconveniente. Bom é, segundo essa teoria, o que desde sempre demonstrou ser útil: assim pode requerer validade como “valioso no mais alto grau”, “valioso em si”. Também essa via de explicação é errada, como disse, mas ao menos a explicação mesma é razoável e psicologicamente sustentável.¹⁰⁸

Não demora, no entanto, para que considere sua obra uma “união de *bêtise* [loucura] e darwinismo”¹⁰⁹ e agora Spencer um “inglês pedante”¹¹⁰ que faz “filosofia de merceeiro”¹¹¹ e que, ao lado de Darwin e de Stuart Mill, são agora “ingleses respeitáveis, porém medíocres”¹¹², porquanto, em sua tentativa de reconstituir a gênese da moral, Spencer concebe-a a partir sobretudo na utilidade que determinados atos possuíam quanto àqueles aos quais fez-se o “bem”, quando na verdade, “foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em

¹⁰⁴ Herbert Spencer (1820-1903), filósofo e antropólogo inglês, cuja obra caracteriza-se como uma espécie de evolucionismo darwiniano aplicado à sociologia e à psicologia, em um sistema que tornou-se conhecido como “positivismo evolucionista” ou “darwinismo social”. É o autor da expressão “sobrevivência do mais apto”.

¹⁰⁵ Carta a Paul Reé, de início de agosto de 1877 – BVN 642.

¹⁰⁶ Carta a Ernst Schmeitzner, de 22 de novembro de 1879 – BVN 907.

¹⁰⁷ “Podes-me facilitar a tradução de *Data of ethics* de Spencer?” (Carta a Ernst Schmeitzner, de 28 de dezembro de 1879 – BVN 921). Em nota a esta carta, Andrés Rubio (in *Correspondencia*, vol. III, nf 1015) noticia, em relação à obra de Spencer *Data of ethics*, que “A tradução alemã desta obra – *Die Tatsachen der Ethik* –, a cargo de B. Vetter, foi publicada neste mesmo ano (1879) na Schweitzerbart’sche Verlagsbuchhandlung de Stuttgart. O volume foi adquirido por Nietzsche pouco depois (em 23 de janeiro de 1880) e conserva-se na B[iblioteca] N[ietzsche], 565 com numerosos sinais de leitura”. Com efeito, logo após Nietzsche solicita à sua mãe e à sua irmã que enviem esta obra (juntamente com outras) a seu endereço em Veneza (Carta a Franciska e a Elisabeth Nietzsche, de 27 de março de 1880 – BVN 18). Por fim, segundo Joan B. Llinares (in CI, *Excursões de um extemporâneo*, 38, na edição espanhola das *Obras completas*, vol. IV, nr 227), a obra de Spencer *Introdução ao estudo da sociologia* (*Einleitung in das Studium der Sociologie*, na edição alemã) também consta da biblioteca de Nietzsche.

¹⁰⁸ GM, I, 3.

¹⁰⁹ Anot. 1885, 35[34].

¹¹⁰ GC, 373.

¹¹¹ Anot. 1887, 10[118]. Daí porque quiçá seja a Spencer que Nietzsche/Zaratustra refira-se quando diz que “Vede como esses povos fazem, agora, o mesmo que os merceeiros: catam a menor vantagem para si até em toda a varredura!” (ZA, III, *Das velhas e novas tábuas*, 21).

¹¹² ABM, 253.

oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu”¹¹³.

Assim é que o darwinismo de matiz spenceriano é concebido como uma das “terríveis consequências do darwinismo”¹¹⁴, espécie de biologismo utilitarista sintoma de uma “moral utilitária” [*Nützlichkeits-Moral*]” típica da moral de escravos¹¹⁵. Por isso, Nietzsche arremete contra Spencer:

QUESTÃO FUNDAMENTAL: como fez-se, e foi-se transformando, a *tábua de valores dos bens*? Para que certa propriedade resulte mais desejável que outra?

O que era fácil de obter (o alimento, p. ex.) foi relativamente *menosvalorado*. A *tábua de valores não* concorda EM ABSOLUTO com o *grau de utilidade* (contra Spencer)¹¹⁶

E, a partir da concepção de utilidade, às ideias de conservação e de adaptação contraponta a ideia de fortalecimento:

“Útil”, no sentido da biologia darwinista, designa aquilo que mostra-se vantajoso na luta contra outros. Mas a mim me parece que o *aumento de sentimento*, o sentimento de *tornar-se mais forte*, é a autêntica *evolução*, com absoluta prescindência da utilidade na luta: apenas desse sentimento surge a vontade de luta, –¹¹⁷

Isso porque trata-se de expansão das forças impulsivas:

Sob a influência [da idiosincrasia democrática contra tudo o que domina e quer dominar] pôs-se em primeiro plano a “adaptação”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Mas com isso desconhece-se a essência da vida, sua *vontade de poder*; com isto não percebe-se a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a “adaptação”; com isto nega-se, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida

¹¹³ GM, I, 2.

¹¹⁴ Anot. 1872, 19[132].

¹¹⁵ Cfr. ABM, 260. No mesmo sentido: “A utilidade que vigora nos juízos de valor morais [é] apenas a utilidade do rebanho” (ABM, 201).

¹¹⁶ Anot. 1881, 11[20].

¹¹⁷ Anot. 1886, 7[44]. Também assim: “Útil, nocivo – não há “em-si” [...] “Estados transitórios permeados por miséria implicam não-adaptação”: disse Spencer – e, sem embargo, talvez essa desgraça seja o mais proveitoso!” (Anot. 1881, 11[37].); “– o que é, afinal, “útil”? Há que se perguntar: útil em relação a *quê*? P. ex., o que é útil à *duração* do indivíduo poderia ser desfavorável ao seu fortalecimento e esplendor; o que o conserva poderia, ao mesmo tempo, paralisá-lo e detê-lo em seu desenvolvimento. Por outro lado, uma *carência* e uma *degeneração* podem ser de suma utilidade, na medida em que atuam como estimulantes a outros órgãos. Do mesmo modo, uma *calamidade* pode ser condição de existência ao reduzir o indivíduo à medida na qual ele *contém-se* e não se desperdiça” (Anot. 1886, 7[25]).

aparece ativa e conformadora.¹¹⁸

Assim vistas as críticas que Nietzsche dirige às ideias evolucionistas de Darwin e Spencer, cumpre prosseguir, como se disse, no sentido de sua perspectiva de “estados corporais”.

Dito isto, voltemos à fisiopsicologia de Nietzsche, vinculada, como se disse, ao experimento de pensamento que designa por vontade de poder.

2.3.2 Impulsos: *quanta de força redutíveis à vontade de poder – uma metáfora política*

No pensamento de Nietzsche a expressão “vontade de poder” consta já de textos de 1876 e de 1880, mas somente é tematizada a partir de 1882¹¹⁹ e, acentuadamente, a partir de 1883, quando, docente da Universidade da Basileia, firmou diálogo com o neolamarckista Karl Ludwig Rüttimeyer (de quem lê, dentre outros, o escrito *Sobre a natureza do progresso em criaturas orgânicas*, de 1876) e, em meio às calorosas discussões travadas em torno da publicação de *A origem das espécies* (1859) e de *A descendência do homem e seleção em relação ao sexo* (1871), do naturalista inglês Charles Darwin, dedica-se à leitura de obras como *História do materialismo e crítica de sua importância presente* (1865), de Friedrich Albert Lange, *Teoria mecanofisiológica da evolução* (1884), de Karl Wilhelm von Nägeli, *A luta das partes no organismo: uma contribuição à complementação da teoria da utilidade mecânica* (1881), de Wilhelm Roux, e de *Problemas biológicos, ao mesmo tempo como um ensaio de desenvolvimento de uma ética racional* (1882), de Wilhelm H. Rolph.

É neste contexto que concebe “a vontade de poder nas funções do orgânico”¹²⁰, de modo que, “antes de tudo, para Nietzsche a vontade de poder é uma *Lebens-Wille*, vontade vivente”¹²¹, razão pela qual, como conclui Diego Sánchez Meca, “**Nietzsche constrói sua**

¹¹⁸ GM, II, 12.

¹¹⁹ Cfr. Anot. 1876, 23[63]; 1880, 4[239]; 1880, 7[206]; 1880, 9[14]; 1882, 5[1-1].

¹²⁰ Anot. 1884, 26[273]. Charles Andler, op. cit., vol. I, p. 525. Dentre as muitas obras que constituíam a biblioteca pessoal de Nietzsche, Charles Andler e Curt Paul Janz (*Friedrich Nietzsche: uma biografia* – vol. I, p. 440) citam ainda *Sobre a natureza dos cometas* (1871), de Johann Karl Friedrich Zoellner; *Contribuições para a história da química* (1869), de Hermann Franz Moritz Kopp; *Palestras sobre a história do desenvolvimento da química nos últimos cem anos* (1869), de Albert Ladenburg; *História da astrologia do mais antigo ao mais novo tempo* (1873), de Johann Heinrich von Maedler; *Pensamento e realidade* (1873), de African Spir; *Elementos de física experimental e meteorologia* (1827), de Claude Pouillet, e *Teoria geral do movimento e da força* (1869), de Karl Friedrich Mohr. Sobre as influências destes e de outros biólogos (como Karl Ernst von Baer (1792-1876), autor de *Sobre a história do desenvolvimento dos animais*) no pensamento de Nietzsche cfr. Claire Richter, *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines* e Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*.

¹²¹ Diego Sánchez Meca e Jesús Conill, in *Fragmentos póstumos*, vol. III, nota (nr 2) à Anot. 1882, 5[1-1]. Neste contexto, como o faz Luis E. de Santiago Guervós (*Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*, p. 487-488), é preciso considerar, porém, que,

A recepção dada por Nietzsche aos resultados das investigações científicas em ciências naturais

hipótese da vontade de poder a partir do corpo como forma ou tradução da vida a que o indivíduo tem ou pode ter certo tipo de experiência direta”¹²², identificando a vontade de poder aos impulsos ao referir-se à “vontade de poder (para adotar a expressão do mais forte de todos os impulsos que até então tem dirigido todo o desenvolvimento orgânico)”¹²³ e ao asseverar que “não podemos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’ que não seja a realidade de nossos impulsos”¹²⁴ e que “a vontade de poder é o *factum* mais recuado a que descemos”¹²⁵.

Ainda nas palavras de Nietzsche:

– Supondo, finalmente, que fosse possível **explicar toda a nossa vida impulsiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –**; supondo que fosse possível reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder [...], então se obteria o direito de **definir toda força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro**, o mundo definido e designado conforme seu “caráter inteligível” – **seria precisamente “vontade de poder”, e nada além.** –¹²⁶

Aliás, tal é a intrínseca relação entre a vontade de poder e os impulsos que nela encontra-se o fundamento mesmo da gênese, da mudança e da morte dos órgãos, posto que “na formação de um órgão trata-se de uma interpretação: a vontade de poder delimita, determina graus, diferenças de poder”¹²⁷. Nietzsche detalha essas ideias no tópico 12 da *Segunda Dissertação de Para a genealogia da moral*, primeiro em relação à gênese dos órgãos:

Mesmo havendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico [...], nada compreendeu-se acerca de sua gênese [...] Todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder assenhorou-se de algo menos poderosos e imprimiu-lhe o sentido de uma função [...] Logo,

é, certamente, muito intensa, mas também seletiva e parcial [...] Neste sentido, pode-se falar inclusive de uma “função literária” da fisiologia, ou de uma função filosófico-ilustrada como diagnose de uma época; isto é, o uso literário da terminologia fisiológica posta a serviço de uma estratégia filosófica de escritura.

¹²² Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, p. 121 – destacamos. Também assim Patrick Wotling (*Nietzsche e o problema da civilização*, p. 100), que assinala que “é, pois, a partir da representação da vida fornecida por uma reflexão sobre a forma devida da qual o homem tem experiência, a saber, o corpo, que Nietzsche constrói sua hipótese da vontade de potência”.

¹²³ Anot. 1886, 1[30].

¹²⁴ ABM, 36.

¹²⁵ Anot. 1885, 40[61]. Neste sentido: “Onde vi vida encontrei vontade de poder: e mesmo na vontade do servo encontrei vontade de poder” (Anot. 1883, 13[10]). Cfr. tb. Anot. 1882, 5[1-1] e ZA, II, *Do superar a si mesmo*.

¹²⁶ ABM, 36 – destacamos.

¹²⁷ Anot. 1885, 2[148].

o “desenvolvimento” de uma coisa, de um uso, de um órgão, é tudo menos seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses experimentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas [...]¹²⁸

Imediatamente a seguir, anota a respeito da modificação dos órgãos:

Se a forma [de um órgão] é fluida, o “sentido” é menos ainda... Mesmo no interior de cada organismo não é diferente: a cada crescimento essencial do todo muda também o “sentido” dos órgãos individuais – em certas circunstâncias, sua ruína parcial, sua diminuição em número (pela destruição dos componentes intermediários, por exemplo) pode ser um signo de crescente força e perfeição.¹²⁹

Por fim, também a inutilização de um órgão decorre de circunstâncias em que atua a vontade de poder:

Quero dizer que também a *inutilização* parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro *progressus*; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*, e é sempre imposto à custa de inúmeros poderes menores.¹³⁰

Ademais, a arte médico-filosófica que cuida deste “mundo de dentro” consiste na **fisiopsicologia concebida como psicologia da profundidade**, pois se, por um lado, de acordo com o aforismo 1 de *Além de bem e mal*, “toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer à profundidade”¹³¹, por outro lado, segundo o aforismo 23 deste escrito, somente lançando-se a “*tão profundo mundo de conhecimento*” em que consiste a “vida impulsiva [*Triebleben*]”¹³² é que à psicologia será dado reivindicar seja novamente reconhecida rainha das ciências, ou seja, como uma psicologia nobre.

Neste ponto, é preciso salientar que Nietzsche maneja termos em um sentido vulgar quando pretende denunciar – geralmente “de maneira irônica e depreciativa”¹³³ – o sentido

¹²⁸ GM, II, 12. *Zur Genealogie der Moral*: “Para a genealogia da moral” – Seguimos, no ponto, a versão proposta por Rubens Rodrigues Torres Filho para sua tradução desta obra para a Col. Os Pensadores, considerando que a preposição alemã *zur* possui aí o sentido de “contribuição a”.

¹²⁹ GM, II, 12.

¹³⁰ GM, II, 12.

¹³¹ Vale observar que neste aforismo Nietzsche usa o substantivo *Tiefe*, ou seja, no singular, o que é corretamente observado pelas edições espanhola e italiana consultadas de ABM.

¹³² ABM, 36.

¹³³ Michel Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, p. 16. Registre-se que o “sentido vulgar” a que nos referimos corresponde ao “sentido marcado” a que referem-se Foucault e Éric Blondel (*As aspas de*

que possuem no discurso da moral vulgar, vincada não apenas pela disjunção mas pela oposição de valores, quando então frequentemente põe-nos entre aspas, sublinha-os ou antecede-os do adjetivo “pequeno” (*kleine*), como “uma indicação de que se tem em vista aqui algo tradicional e genericamente conhecido”¹³⁴, pois “a linguagem moral forja palavras (ou conceitos) não somente não-isomorfas [...] ao texto da realidade, mas semanticamente vazias, sem nenhuma referência ao *real*, sem referido”¹³⁵.

E maneja-os em um sentido nobre para assinalar o sentido que possuem no discurso da moral nobre, ou seja, como concepções que situam-se para aquém dos falsos dualismos (e, *a fortiori*, para além das falsas oposições de valores), quando então comumente grafa-os desprovidos de qualquer adereço gráfico ou antecede-os do adjetivo “grande” (*grosse*)¹³⁶.

No caso do termo “psicologia”, Nietzsche maneja-o, por um lado, como “psicologia vulgar” [*Vulgär-Psychologie*] – também “psicologia do ‘evangelho’” ou “*psicologia imaginária*” – quando refere-se à “*psicologia de impedimento*, uma *espécie de emparedamento pelo temor*” porquanto “ainda acredita nas oposições morais de valores” e encontra-se “presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas”¹³⁷ – utilizando suas próprias qualificações poderíamos dizer uma “pequena psicologia”.

Por outro lado, maneja-o em um sentido nobre – se se queira, uma “grande psicologia”, quando concebe-a como “disciplina fundamental que é a teoria dos impulsos e dos afetos [...] que, assim reconfigurada, tem por objeto o estudo das formas e manifestações diferenciadas da vontade de poder”¹³⁸, como quando finaliza o aludido aforismo 23 de *Além de bem e mal*:

Por outro lado, se seu navio foi desviado até estes confins, muito bem: adiante! cerre os dentes! abra os olhos! mão firme no leme! – Navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, com isso sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resíduo de moralidade, ao ousar fazer nossa viagem até lá – mas que importa *nós*! Jamais um *tão profundo mundo* de conhecimento abriu-se para audazes navegantes e aventureiros: e o psicólogo, que desse

Nietzsche: filologia e genealogia, p. 125).

¹³⁴ Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 419. Também vale registrar que os termos e expressões que Nietzsche assinalou em seus manuscritos com sublinhado simples e com sublinhado duplo são aqui respectivamente grafados em *itálico* e em **VERSALETE**.

¹³⁵ Éric Blondel, *As aspas de Nietzsche*, p. 120, 121e 125.

¹³⁶ Vale dizer que Nietzsche não maneja os termos *kleine* (pequeno) e *grosse* (grande) como termos contrapostos, senão dispostos em hierarquia, ou seja, em diferenciações de valor. *Kleine* assinala o uso de um termo ou expressão no sentido de uma concepção tacanha, “humana, demasiado humana”, que Nietzsche patenteia através do uso de aspas ou de sublinhados; *grosse*, por sua vez, indica uma concepção propriamente nietzscheana, para além das falsas oposições de valores.

¹³⁷ Anot. 1888, 15[14]; AC, 33; AC, 15; Anot. 1887, 9[156]; ABM, 47 e ABM, 23, respectivamente.

¹³⁸ Patrick Wotling, *La pensée du sous-sol: statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, p. 65.

modo “realiza sacrifícios” – não o *sacrifizio dell'intelleceto*, pelo contrário! –, lhe será lícito ao menos **reivindicar que a psicologia seja novamente reconhecida rainha das ciências**, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois agora **a psicologia é novamente o caminho para os problemas fundamentais**.¹³⁹

Ora, neste ponto, é preciso retornar ao aforismo inicial do primeiro capítulo de *Além de bem e mal* para encontrar alguns dos problemas fundamentais a que Nietzsche refere-se: “*Quem, realmente, põe-nos questões? O que, em nós, aspira realmente “à verdade”?*”¹⁴⁰. Com efeito,

Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como **sintomas de determinados corpos**, e se, tomadas cientificamente, tais afirmações ou negações do mundo em peso não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto **sintomas do corpo**, como afirmei, de seu **êxito ou fracasso**, de sua **plenitude, potência, soberania na história**, ou então de suas **inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim [...]** Em todo o filosofar, até agora, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...¹⁴¹

Por fim, é precisamente por isso que Nietzsche declara:

Ninguém ainda sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longevidade, uma até então inaudita profundidade ou “abissalidade” psicológica [...] Quem, antes de mim, adentrou as cavernas [*Höhlen*] de onde sobe o venenoso bafejo desta espécie de ideal – *a difamação do mundo*? Quem ousou sequer suspeitar *que* são cavernas? Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o oposto, “superior embusteiro”, “idealista”? **Antes de mim não havia absolutamente psicologia**.¹⁴²

Ou seja: ninguém antes sentiu que a moral, a consciência, a razão, a filosofia mesmo provém “de baixo de si”, ou seja, dos impulsos, “monstros do mundo desconhecido” [*Ungeheure von unbekannter Welt*]”¹⁴³, pois

Um eremita [...] duvidará que um filósofo *possa* ter opiniões “verdadeiras e

¹³⁹ ABM, 23 – destacamos. *Sacrifizio dell'intelleceto* – Andrés Sánchez Pascual (in ABM, nf 30) informa que “a expressão italiana citada por Nietzsche usava-se de modo corrente em toda a Europa, após a definição da infalibilidade pontifícia pelo Concílio Vaticano Primeiro (1870), para significar a submissão do conhecimento científico ao dogma eclesiástico”.

¹⁴⁰ ABM, 1.

¹⁴¹ GC, Pr, 2 – destacamos.

¹⁴² EH, *Por que sou um destino*, 6 – destacamos.

¹⁴³ GC, 374.

últimas”, e que nele não haja, não tenha que haver, uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, de cada razão, por baixo de toda “fundamentação”.¹⁴⁴

Neste contexto, compreender a fisiopsicologia como psicologia da profundidade sinaliza, em primeiro plano, para o caminho da compreensão dos impulsos e do corpo como configurações que referem-se à vontade de poder e, em segundo plano, para o caminho para a profundidade, pois “segue crescendo, na profundidade, a ‘ideia’ organizadora, a ideia vocacionada a dominar”¹⁴⁵, o que, em todo caso, conduz à análise da ideia de impulso em seu pensamento.

Em uma obra em que analisa a conjunção entre a psicologia nietzscheana e a psicanálise freudiana, Paul-Laurent Assoun traça um breve histórico da ideia de impulso, assinalando que, em meio à problematização da ideia de alma dos animais inaugurada com Aristóteles e enfrentada por Tomás de Aquino e René Descartes, o termo impôs-se na primeira metade do século XVIII através da obra do Conde de Buffon, que, em termos gerais, considera o impulso a expressão da teleologia imanente do comportamento animal¹⁴⁶.

No entanto, é no período que medeia do final do século XVIII a meados do século XIX que a ideia de impulso ganha força através do movimento pré-romântico alemão – denominado *Sturm und Drang* (*Tempestade e ímpeto*) –, quando então assume uma conotação estética ao designar “o motor que age na realidade humana e exige ser vertido em discurso poético”¹⁴⁷, mas, sobretudo, através do darwinismo, a partir do qual “o impulso aparece como atividade que modifica-se sob a influência das variações determinadas pela seleção natural [...] e alcança a categoria de aptidão, conectada à dinâmica da evolução”¹⁴⁸.

É neste contexto que a ideia de impulso alcança Nietzsche sob uma **acepção naturalista** que Richard Wagner empresta-lhe a partir de suas leituras de Feuerbach e Schopenhauer, concebendo o “impulso vital” (*Lebenstrieb*) como “poder criador autêntico da natureza [...], o impulso fundamental [em que] a *Natur* expressa-se como poder [...], a força

¹⁴⁴ ABM, 289. Também assim: “Todo ermitão tem sua caverna, precisamente dentro de si, e às vezes atrás desta caverna há outra e logo outra mais – quero dizer que é difícil conhecer um ermitão” (Carta a Resa von Schirnhofen, de 31 de março de 1884 – BVN 500).

¹⁴⁵ EH, *Por que sou tão sagaz*, 9 – destacamos.

¹⁴⁶ Cfr. Paul-Laurent Assoun, *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*, p. 119 e ss., nr 48.

¹⁴⁷ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 109. *Sturm und Drang* – Nas palavras de Otto Maria Carpeaux (*A história concisa da literatura alemã*, p. 48), “como todo pré-romantismo europeu, o dos alemães também é uma revolta do sentimento contra a razão e do sentimentalismo contra o racionalismo”.

¹⁴⁸ Paul-Laurent Assoun, op. cit., nf 48 – p. 120 e 122. Georges-Louis Leclerc, Conde de Buffon (1707-1788), naturalista e matemático francês cujas teorias influenciaram Lamarck e Darwin. Registre-se que, coerentes com nossa opção de tradução, nas transcrições da obra de Paul-Laurent Assoun vertemos *Trieb* por “impulso”, ainda quando a tradução brasileira opte por “instinto”.

irresistível que reúne as condições nas quais surgiram os seres, animais e inanimados”¹⁴⁹.

Todavia, Nietzsche logo ultrapassa esta concepção e, já no início e até o final de seus escritos, a ideia de impulso passa a possuir um **caráter ético-estético**, como torna-se evidente já no primeiro texto em que faz uso expressivo do termo, intitulado *Sobre os estados de ânimo* (1864), em que questiona: “O que determina, em última instância, a vontade? Oh, quão frequentemente dorme a vontade e em vigília permanecem apenas os impulsos e inclinações!”¹⁵⁰, e quando refere-se aos “impulsos literários”, ao “impulso a aperfeiçoar-se na arte [da equitação]”, a “um impulso criativo”, ao “[impulso do] humor excitado e extático do Carnaval”, ao “[único impulso a partir do qual teria crescido] a maravilhosa saúde da arte poética grega (e a música)”, ao “puro simbolismo dos impulsos [que é a música]”, ao “impulso profundamente helênico, a disputa”, e ao “impulso, criador e artista”¹⁵¹.

Também assim quando refere-se ao “impulso pela verdade”, ao “impulso cego e descontrolado por conhecer”, ao “impulso sincero e puro pela verdade”, ao “impulso e a força de ser justo”, ao “impulso analítico”, ao “impulso à verdade”, ao “impulso obscuro”, ao “impulso à justiça”, ao “conhecimento puro e sem consequências e, portanto, desimpulsivo [*trieblosen*]”, à “multiplicidade de pequenos impulsos e mini-impulsos muito humanos”, a “impulsos [que] aspiram à desmedida”, ao “insaciável impulso à comunicação”, ao “impulso protetor e quase maternal [que] conduz de volta à atmosfera de eruditos e homens cultos dos quais despedira-se enquanto criador”¹⁵².

Adiante, é também neste sentido que, no texto *A disputa de Homero – o quinto dos Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, que tencionava publicar entre 1870 e 1872 –, Nietzsche assinala a existência de um impulso fundamental donde derivara a prática política do então jovem político ateniense Temístocles, em quem “desencadeou-se seu impulso [...],

¹⁴⁹ Richard Wagner, *A obra de arte do futuro* (in *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, III, 68), apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 113.

¹⁵⁰ SA, p. 218. Das traduções das obras de Nietzsche consultadas, também traduzem *Trieb* por “impulso” Jacó Guinsburg (cfr. NT, nf 16), Renato Zwick (para todas as ocorrências em CI(2011) e AC, 17), Pierre Klossowski (p. ex., GC, 1), Juan Luís Vermañ (p. ex., GC, para a edição espanhola das *Obras completas*) e Paulo César de Souza (cfr. ABM, nf 21) e Ferruccio Masini e Mazzino Montinari (p. ex., GC, 1 – “impulsion” – embora aquele verta *Trieb* por “istinti” em ABM, 6 e GM, I, 13), Por seu turno, Mário da Silva verte-o por “impulso” (ZA, I, *Da árvore no monte* e ZA, II, *Do superar a si mesmo*), mas também por “pendor” (ZA, II, *Das tarântulas*) e por “instinto” (p. ex., ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 2); Andrés Sánchez Pascual verte-o por “impulso” (p. ex., em todas as ocorrências em EH), por “instinto” (p. ex., ABM, 6; AC, 17 e CI, *O problema de Sócrates*, 8) e por “pulsión” (p. ex., para todas as ocorrências em GM) e Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand e Jean Gratien traduzem-no por “instinct” em sua tradução para ABM e GM.

¹⁵¹ Respectivamente: Carta a Erwin Rohde, de 3 de fevereiro de 1868 – BVN 559; Carta a Carl von Gersdorff, de 16 de fevereiro de 1868 - BVN 562; Carta a Paul Deussen, de 2 de junho de 1868 - BVN 573; Anot. 1869, 1[2]; Anot. 1869, 1[9]; Anot. 1869, 1[49]; ST, p. 87 e DS, 2 – p. 17.

¹⁵² FT, 1 e 2 – p. 22 e 31; VM, 1 – p. 610; UDH, 6 – p. 151 e 161; SE, 3 e 6 – p. 765, 782 e 789 (as três últimas transcrições constam desta página); WB, 3 e 10 – p. 49, 126 e 132.

levando-o à genialidade única, notável e puramente instintiva de sua prática”¹⁵³.

Nesta época, outras aparições expressivas do termo impulso ocorrem em anotações e textos sobre Homero. Em primeiro plano, em uma anotação de 1869 assinala que “a toda criação é inerente algo obscuro, elementar. A autoconsciência tem uma venda diante dos olhos. Homero é cego [...] Sobre a estética *consciente* da época homérica não é possível fazer senão uma ideia bastante ingênua. Tudo ali era impulso”¹⁵⁴.

Do mesmo modo – e aqui pela primeira vez manejando conjuntamente os termos *Trieb* e *Instinkt* –, no referido texto *Homero e a filologia clássica*, em que a filologia é apresentada como uma denominação sob a qual agrupam-se “impulsos científicos e ético-estéticos totalmente heterogêneos [...], sob uma espécie de monarquia aparente” em meio a que “trata-se de indagar pelo impulso mais profundo do homem: o impulso da linguagem [*Sprachinstinkt*]”¹⁵⁵.

Neste contexto, ainda segundo Assoun, “o uso inaugural do termo *Trieb* formula, de uma só vez, várias ideias-mestras que Nietzsche vinculará, de certo modo para sempre, à ideia de impulso”¹⁵⁶, dentre as quais a de que os impulsos estão em contínuo movimento e de que aquilo que apresenta-se sob a forma de unidade revela-se, na verdade, um mar de impulsos que mantêm-se juntos sob uma soberania.

Adiante, a concepção ético-estética do impulso intensifica-se sobretudo a partir da leitura dos *Ensaio*s de Emerson – “um desses autores amados, cujo pensamento Nietzsche absorveu até quase não poder distingui-lo do seu”¹⁵⁷, quando então, “com o impulso emersoniano [...], o conceito [nietzscheano] assume uma conotação ética e polêmica que especifica a conotação estética”¹⁵⁸ – e dos moralistas franceses, nomeadamente das *Reflexões ou sentenças e máximas morais* de La Rochefoucauld –, a partir de que verifica-se “o estreitamento da questão geral do impulso em torno da dupla impulso egoísta / impulso não-egoísta”¹⁵⁹. É o que observa-se quando Nietzsche assinala que “um impulso [...] sem o

¹⁵³ DH, p. 565. Sobre este episódio narra Plutarco (*Vidas paralelas – Temístocles e Camilo*, 3): “Presto e com muito ardor pareceu Temístocles aplicar-se aos negócios públicos, e muito veementemente mostrou-se também seu desejo pela glória, pela qual, aspirando desde logo a ser o primeiro, atraiu com intrepidez os ódios dos poderosos que ocupavam o primeiro lugar da cidade”.

¹⁵⁴ Anot. 1869, 2[24].

¹⁵⁵ HFC, p. 220.

¹⁵⁶ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 95.

¹⁵⁷ Charles Andler, op. cit., vol. I, p. 269. Ralph Waldo Emerson (1803-1882) foi um escritor, filósofo e poeta estadunidense, autor de *Ensaio*s e *Poemas*. Andler chega a dizer que “o místico Emerson não previu todas as teorias de Nietzsche, mas obrigou-o a estabelecê-las [...] Eles são, Emerson e Nietzsche, da mesma linhagem. Nutridos ambos pela substância dos alemães, são visionários da vida interior” (p. 270 e 287).

¹⁵⁸ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 112.

¹⁵⁹ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p.132. La Rochefoucauld (1613–1680), moralista francês autor de *Reflexões ou sentenças e máximas morais* (1664).

sentimento de querer o que é proveitoso ou de se esquivar do que é nocivo [...] não existe no homem”, quando refere-se ao “impulso inegoísta [*unegoistischen Triebes*]”, aos “impulsos compassivos, caridosos, conciliadores, mitigadores [que fizeram] o mundo inteiro [e os ricos herdeiros da moralidade] mais negligentes, mais sequiosos e mais sentimentais”, ao “*impulso à distinção*”, ao “impulso irreprimível [do altruísmo] que será injuriado e amaldiçoado, como a antiga humanidade fez com o egoísmo”, ao “excepcional impulso [do egoísmo]” e ao impulso que se concebe como virtude do desinteresse¹⁶⁰.

Por fim, a ideia de impulso assume um **caráter fisiopsicológico**, contexto em que Nietzsche acentua que “nossos impulsos são redutíveis [*reduzibar*] à *vontade de poder*”¹⁶¹, ou seja, consistem em “uma forma da vontade de poder, têm existência (mas não como ‘ser’, senão como um *processo*, um *dever*) [...]”¹⁶².

Para a adequada compreensão do vínculo que Nietzsche estabelece entre os impulsos e a vontade de poder é preciso considerar, em primeiro plano, que uma das características dos impulsos é que encontram-se no nível do **inconsciente** – assim é que Nietzsche refere-se à “força inconsciente de um impulso natural”, à “inconsciência do impulso”, à “ética, com seus impulsos inconscientes de educação e criação” e aos “impulsos reguladores inconscientes”¹⁶³.

E se “impulso” é apenas uma transposição, na linguagem do sentimento, do que-não-sente¹⁶⁴, em segundo plano, é preciso atentar, por um lado, para a circunstância de que os impulsos possuem uma natureza “proteiforme, inapreensível e fluída”¹⁶⁵ e, portanto, consistem em uma “experiência privada de representação verbal”¹⁶⁶, pois não se constata uma força, senão “apenas efeitos, traduzidos em uma linguagem completamente estranha”¹⁶⁷.

¹⁶⁰ Respectivamente, HDH I, 32 e 49; HDH II, 41; A, 30 e 147; Anot. 1881, 12[39] e GC, 21.

¹⁶¹ Anot. 1885, 40[61]. No mesmo sentido: “No animal é possível derivar da vontade de poder todos os impulsos: do mesmo modo, todas as funções da vida orgânica a partir dessa única fonte” (Anot. 1885, 36[31]). *Reduzibar*: “redutível” – Seguimos a senda apontada por Marco Antônio Casanova, Diego Sánchez Meca e Jesus Conill em suas traduções para as anotações de Nietzsche, considerando que o termo possui o sentido de “reportar-se, aludir”, a exemplo de quando Nietzsche diz que “todo acontecer a partir de intenções é redutível [*reduzibar*] à *intenção de um aumento de força*” (Anot. 1885, 2[88]) e “*Morfologia dos impulsos [Affecte]: redução [Reduction] dos mesmos à vontade de poder*” (Anot. 1886, 6[26]). Cfr. tb. Anot. 1886, 6[14], 1888, 14[105] e 1888, 15[118]).

¹⁶² Anot. 1885, 2[151].

¹⁶³ Respectivamente: DM, p. 48; SE, 5 (para o qual serviu de base a Anot. 1874, 35[14]); Anot. 1885, 1[33] e GM, I, 10.

¹⁶⁴ Anot. 1883, 7[25].

¹⁶⁵ Anot. 1885, 40[53]. Neste sentido, Paulo César de Souza (in ABM, nf 21 – p. 197) destaca a “plasticidade e indeterminação” dos impulsos.

¹⁶⁶ Alfredo Naffah Neto, *Nietzsche e a Psicanálise*, p. 47.

¹⁶⁷ Anot. 1885, 2[159]. Nas palavras de Wolfgang Müller-Lauter (*Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 55): “Nietzsche emprega palavras como sujeito, eu, indivíduo, pessoa, como *símbolos* para o que escapa à denominação. E ele os rejeita, tão logo são pensados como conceitos. O mesmo vale para as palavras com as quais distingue o *modo de ser* do verdadeiramente efetivo: impulso, força, afeto”.

Por outro lado, se “força é o que pode”¹⁶⁸ e “um *quantum* de poder define-se pelo efeito que produz e pelo efeito ao qual resiste”¹⁶⁹, tem-se, nas palavras de Nietzsche, que “um *quantum* de força [*Quantum Kraft*] equivale a um mesmo *quantum* de impulso [*Quantum Trieb*], de vontade, de atividade – melhor: nada mais é senão esse impulso, este querer, este atuar”¹⁷⁰.

Desta forma, rejeitando tanto o materialismo quanto o animismo, na esteira dos estudos de Boscovich¹⁷¹ Nietzsche experimenta pensar os impulsos não “como átomos anímicos”¹⁷², mas como “*quanta* de força [*Kraft-Quanta*] cuja índole consiste em exercer poder sobre todos os outros *quanta* de força”¹⁷³, razão porque, aliás, “os impulsos não são seres nem órgãos no sentido médico do termo, nem átomos materiais, mas *processos* de interpretação”¹⁷⁴.

Na fisiopsicologia nietzscheana, impulsos são, pois, “pontos de força [*Kraft-Punkten*] [...], o *estágio preliminar das configurações de domínio*”¹⁷⁵ – que é, veremos, outra designação para o corpo –, de modo que “chega a interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que ‘interpretam’ [...], [escapando] tanto dos esquemas de pensamento mecanicistas das discussões científicas de sua época quanto dos teleológicos”¹⁷⁶.

Ademais, outro relevante lineamento que ressaí da concepção dos impulsos a partir da ideia de vontade de poder consiste em que, recorrendo-se à **metáfora política** assinalada por Éric Blondel, compreende-se por que, no pensamento de Nietzsche, “o corpo é apenas um con-domínio de muitas almas [*Gesellschaftsbau vieler Seelen*]”¹⁷⁷ – e alma, por sua vez, é um “con-domínio de impulsos e afetos [*Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*]”¹⁷⁸ – e,

¹⁶⁸ Fernando Savater, *Idea de Nietzsche*, p. 89.

¹⁶⁹ Anot. 1888, 14[79].

¹⁷⁰ GM, I, 13.

¹⁷¹ Segundo Elaine Paiva de Andrade (*Ação a distância e não-localidade*, p. 55), Boscovich foi um pensador que, “diferentemente da maioria dos filósofos naturais, buscou uma forma de descrever a natureza na qual as unidades da matéria eram centros de força e não algum tipo de átomo sólido”. Por seu turno, Daniel Filipe Carvalho (*O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização*, p. 48 e nr 12) esclarece que Boscovich possui uma “visão dinâmica de mundo [...], uma espécie de *mundo-relação* [*Welt-Bild*] [que] Nietzsche irá adotar [para possibilitar] a compreensão da realidade como atividade incessante de forças”

¹⁷² Anot. 1885, 37[4].

¹⁷³ Anot. 1888, 14[81].

¹⁷⁴ Patrick Wotling, *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, p. 26.

¹⁷⁵ Anot. 1885, 2[69].

¹⁷⁶ Wolfgang Müller-Lauter, *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*, p. 22.

¹⁷⁷ ABM, 19. *Gesellschaftsbau*: “con-domínio” – Seguindo a vereda apontada pela tradução francesa (“édifice collectif” e édifice commun” – esta última em ABM, 12) e a própria etimologia da palavra, optamos por um termo que designa uma estrutura (*bau* = “construção”) cujo domínio é compartilhado (*Gesellschaft* = “sociedade”).

¹⁷⁸ ABM, 12 – destacamos. Também assim a ideia de “sujeito como pluralidade” [*Subjekt als Vielheit*] (Anot.

portanto, “o corpo não é uma máquina, mas uma organização política baseada em relações de forças instáveis e não inequivocamente regidas pela lógica causal consciente”¹⁷⁹. Nietzsche assevera, a respeito:

Minha representação é a de que cada corpo específico aspira a tornar-se senhor de todo o espaço e a expandir sua força (– sua vontade de poder:) e a repelir tudo aquilo que resiste à sua expansão. Mas ele depara-se constantemente com idênticas aspirações de outros corpos e acaba por entrar em um arranjo com eles (“unir-se”) que lhes são suficientemente aparentados: – *conspiram, então, conjuntamente por poder*. E o processo prossegue...¹⁸⁰

Por fim, no cipoal dos escritos de Nietzsche sobre os impulsos, é possível mapear algumas suas características: são vivências inumeráveis cuja quantidade muda constantemente – são “inteligências de valor muito desigual [...], algo que cresce, luta, multiplica-se e que novamente perece”¹⁸¹ –, de modo que, “por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que a imagem que forme a respeito da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser”¹⁸².

Da “matilha de cães selvagens que existe no homem”¹⁸³ – embora advirta que, “por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que a imagem que faz em relação à totalidade dos impulsos que constituem seu ser”¹⁸⁴ – Nietzsche também nomeia alguns impulsos: ternura, humor, aventura, irritação, vontade de briga, reflexão, benevolência, sexualidade, avidez, inveja, rir, não lamentar, não detestar, ânsia de domínio, crueldade, espírito empreendedor, temeridade, dureza, orgulho, sede de vingança, embriaguez (artística), ódio, astúcia, rapacidade, ira, compaixão, ruminação, hostilidade, prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição, vaidade, sofrimento, dissimulação, repúdio à verdade, sociabilidade, alegria, duvidar, negar, aguardar, pesquisar, buscar, ousar, comparar, compensar, cólera, ira, pavor, volúpia, esperança, triunfo, desespero, caridade, conciliação, mitigação, nutrição, separação, transmutação, engano, impulso aos experimentos e impulso à conservação da espécie (o impulso “mais antigo, mais forte, mais

1885, 40[42]) e de que “talvez não seja necessário supor *um sujeito*; talvez, de igual maneira, seja possível supor uma pluralidade de sujeitos, cuja interação e luta estão sob nosso pensamento e nossa consciência? (Anot. 1885, 40[42]).

¹⁷⁹ Éric Blondel, *Nietzsche: le corps et la culture*, p. 246. Neste sentido: “Assim como as células estão fisiologicamente unidas umas às outras, assim também os impulsos. A imagem mais geral de nossa natureza [*Wesens*] é a de *uma socialização de impulsos*” (Anot. 1883, 7[94]).

¹⁸⁰ Anot. 1888, 14[186]. Cfr. tb. Anot. 1884, 27[27].

¹⁸¹ Anot. 1885, 37[4]. Alteramos a ordem das frases sem no entanto modificar seu sentido.

¹⁸² A, 119.

¹⁸³ GM, III, 20.

¹⁸⁴ A, 119.

inexorável [...] que age igualmente nos homens mais elevados e nos mais vis”¹⁸⁵. Neste contexto, mesmo a razão é concebida como um “novo impulso específico, um órgão de auxílio que desenvolveu-se lentamente e que [...] trabalha a serviço dos impulsos orgânicos”¹⁸⁶.

E assim podemos nos acercar da ideia de corpo no pensamento de Nietzsche.

2.3.3 Corpo: vontade de poder encarnada

Como já assinalamos, segundo Diego Sánchez Meca e Patrick Wotling, Nietzsche constrói sua noção de vontade de poder a partir do corpo¹⁸⁷ e, nesta senda, deixa claro mesmo que o corpo não é senão vontade de poder encarnada:

A vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito foram marcadas com uma intenção caluniosa? **Também esse corpo** [...] deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que seus indivíduos abstêm-se de fazer uns aos outros: **terá que ser a vontade de poder encarnada** [*leibhafte Wille zur Macht*], desejará crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar domínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder.¹⁸⁸

Corpo é, pois, a alegoria de que Nietzsche serve-se para designar a interação entre impulsos, e se, por um lado, impulsos são o “estágio preliminar das configurações de domínio”¹⁸⁹, e se, por outro lado, “cada impulso é uma espécie de ânsia de domínio [*Herrschaftsucht*]”¹⁹⁰, daí decorre – para usar a expressão com a qual o próprio Nietzsche designa toda “unidade” – que “o que tem-se chamado ‘corpo’ e ‘carne’”¹⁹¹ é “uma **configuração de domínio** [*Herrschafts-Gebilde*], que *significa* algo uno, mas não é uno [pois] toda unidade *somente* é unidade enquanto *organização e jogo de conjunto*”¹⁹².

Corpos são, pois “formações complexas de relativa duração da vida no seio do devir [...], ‘configurações de domínio’ [...], centros de domínio [...], *um quantum de poder*, um

¹⁸⁵ Cfr. A, 119 e 560; ABM, 23 e 201; GM, II, 16 e III, 9, 14 e 20, EG, p. 554; HDH II, AS, 41; Anot. 1887, 10[57]; 1876, 23[87]; 1884, 25[179]; 1884, 4[88]; 1881, 11[182]; 1886, 1[4]; 1886, 7[6] e GC, 1.

¹⁸⁶ Anot. 1881, 11[243]. Modificamos a ordem das frases sem no entanto alterar seu sentido.

¹⁸⁷ Cfr. Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisíaca del mundo*, p. 121, e Patrick Wotling, *Nietzsche e o problema da civilização*, p. 100.

¹⁸⁸ ABM, 259 – destacamos.

¹⁸⁹ Anot. 1885, 2[69].

¹⁹⁰ Anot. 1886, 7[60].

¹⁹¹ Anot. 1887, 11[83].

¹⁹² Anot. 1885, 2[87] – destacamos. Nietzsche chega mesmo a referir-se a uma “teoria das configurações de domínio [*Theorie der Herrschaftsgebilde*]: evolução dos organismos” (Anot. 1886, 6[26]).

devir, na medida em que nisto nada possui o caráter de ‘ser’¹⁹³. São, em uma palavra, “centros de força [*Kraftzentrum*]”¹⁹⁴ configurados a partir dos *quanta* de força em que consistem os impulsos, como, aliás, concluem Diego Sánchez Meca – “[O corpo consiste em] instância de materialização concreta da hipótese da vontade de poder, [que] entende o corpo como essa pluralidade infraconsciente de ‘formações de poder’”¹⁹⁵ – e Martin Heidegger – “**O corpo é, para Nietzsche, uma configuração de domínio [*Herrschaftsgebilde*]**”¹⁹⁶.

Daí porque, sob a perspectiva da fisiopsicologia, “‘corpo’ é apenas um *nome*; não é de modo algum um dado último [...] não é uma unidade estável, mas reuniões temporárias de muitos”¹⁹⁷, donde revela-se mais adequado falar em “estados corporais”.

Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até tornarem-se quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos [...]¹⁹⁸

Nesse contexto, como bem o compreende Gilles Deleuze, a ideia de corpo em Nietzsche remete à ideia de configuração de forças-em-relação, uma vez que

O que é o corpo? Não o definimos ao dizer que é um campo de forças, um meio nutritivo [em] que se disputa um pluralidade de forças. Porque, de fato, não existe “meio”, campo de forças ou de batalha. Não existe quantidade de realidade, qualquer realidade é já quantidade de força. Apenas quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras [...] **O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas [...]** É por isso que o corpo é sempre **fruto do acaso**, no sentido nietzscheano, e aparece como a coisa mais “surpreendente”, muito mais surpreendente em verdade do que a consciência e o espírito.¹⁹⁹

Com efeito, “o corpo é o resultado do fortuito”²⁰⁰, e daí o espanto de Nietzsche na mesma anotação em que o denomina de “milagre dos milagres”:

Mais espantoso [que a consciência] é, antes, o *corpo*: **não é possível admirar-se suficientemente de como o *corpo* humano tornou-se possível: como uma coletividade de seres vivos, cada qual dependente e subalterno e, no entanto, em certo sentido por sua vez comandando e agindo com**

¹⁹³ Anot. 1887, 11[73].

¹⁹⁴ Anot. 1888, 14[81].

¹⁹⁵ Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, p. 125.

¹⁹⁶ Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 440 – p. 566 do texto original – destacamos.

¹⁹⁷ Wolfgang Müller-Lauter, *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*, p. 23.

¹⁹⁸ GC, 110.

¹⁹⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 62-63 – destacamos.

²⁰⁰ Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, p.40.

vontade própria, possa viver, crescer e subsistir por algum tempo como um todo [...] A magnífica união da vida mais variada, a ordenação e disposição das atividades superiores e inferiores, a obediência de mil formas, que não é obediência cega tampouco mecânica, senão selecionadora, inteligente, respeitosa, resistente inclusive – este fenômeno inteiro do “corpo”, medido segundo a medida intelectual, é tão superior à nossa consciência, a nosso “espírito”, a nosso pensar, sentir, querer conscientes como a álgebra à tábua de multiplicação [...] A síntese de tantos e tantos seres vivos e intelectos chamada “homem” somente pode viver quando tenha-se criado aquele fino sistema de união e comunicação através do qual todos estes seres superiores e inferiores entendem-se de forma rápida como o raio – ou seja, mediante mediadores que são seres vivos: mas isto é um problema moral, não um problema mecanicista! [...] E aqueles seres minúsculos que constituem nosso corpo (melhor: **de cuja interação [Zusammenwirken] aquilo que denominamos “corpo” é a melhor alegoria** –) tampouco consideram-se átomos anímicos, senão algo que cresce, que luta, que multiplica-se e que novamente perece; de modo que seu número muda, e nossa vida, como toda vida, é um contínuo morrer [...]²⁰¹

Destarte, assim compreendido *o que é* o corpo no pensamento de Nietzsche, adiante cumpre enfrentar a seguinte questão: *A que* a ideia de corpo conduz?

²⁰¹ Anot. 1885, 37[4] – destacamos.

Capítulo 3

Genealogia

Seguir o fio condutor do corpo

Alma estranha esta que abrigo
 Esta que o Acaso me deu:
 Tem tantas almas consigo
 Que eu nem sei bem quem sou eu

Raul de Leoni

3.1 Genealogia: seguir o fio condutor do corpo

Inicialmente, é preciso sublinhar que o enfrentamento da questão: *A que a ideia de corpo conduz?* implica considerar o método genealógico de Nietzsche, que, vale dizer desde logo, na quase totalidade de seus escritos vincula-se direta e expressamente à sua fisiopsicologia.

Com efeito, é o que se tem já nos primeiros usos significativos do termo, em que refere-se à “metamorfose dos impulsos [*Affekte*], sua genealogia”¹ e assinala:

Quando reflito sobre minha genealogia filosófica [...], considero [...] que sem o fio condutor do corpo não há boa investigação que valha [...]²

Tal é o que Nietzsche compreende por “fio condutor do corpo”, expressão com que “designa uma ordem de prioridade metodológica e não fundamentalmente ontológica” e, ademais, que a **“única instância capaz de constituir um ponto de partida dotado de autêntica legitimidade metodológica [é] a pluralidade de impulsos e afetos designada pelo termo ‘corpo’”**³, uma vez que, repita-se, sua tese capital é que não há fenômenos (dentre eles os impulsos) morais, senão uma interpretação moral que se faz a respeito destes impulsos.

Daí porque Nietzsche retoricamente lança a pergunta e a seguir apresenta sua proposta:

Ponto de partida no *corpo* e na fisiologia: por quê? – Obtemos a correta concepção quanto à natureza de nossa unidade subjetiva se vemo-nos como regentes à frente de uma multiplicidade, não como “almas” ou “forças vitais”, bem como vemos na dependência destes regentes em relação aos regidos e nas condições da hierarquia e da divisão de trabalho aquilo que

¹ Anot. 1884, 26[391]. O único uso anterior do termo “genealogia” consta da seguinte anotação: “O sacerdote como filósofo: a genealogia, os diversos sábios do mundo, Delfos como regulador. A sabedoria misteriosa [*Mysterienweisheit*]” (Anot. 1871, 14[27]).

² Anot. 1884, 26[432].

³ Patrick Wotling, *Nietzsche e o problema da civilização*, p. 100 e 101 – destacamos.

possibilita tanto o indivíduo quanto o todo [...] ⁴

Dáí porque seguir o fio condutor do corpo consiste, segundo Nietzsche, no método mais rico, ou seja, mais fértil, uma vez que compreende o corpo não a partir de uma ilusão perspectivista – ou seja, como unidade –, mas como pluralidade, e, por isso, complementando uma anotação já referida, conclui: “**Não uma filosofia como *dogma*, senão como regulações provisórias da *investigação***” ⁵. E acentua:

Se nosso “eu” é para nós o único *ser* a partir do qual fazemos e compreendemos todo *ser*: muito bem! então resulta muito justificada a dúvida sobre se há aqui uma *ilusão* perspectivista – a unidade aparente na qual tudo se une como em uma linha do horizonte. Seguindo o fio condutor do corpo revela-se uma enorme *multiplicidade*; é metodologicamente permitido empregar o fenômeno mais rico, que pode ser mais bem estudado, como fio condutor para a compreensão dos mais pobres. ⁶

Vale dizer que, no pensamento de Nietzsche, a genealogia não diz respeito à busca por uma origem compreendida como “essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” ⁷ – perspectiva que, segundo o próprio Nietzsche, não denota senão “o exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas encontra-se o que há de mais precioso e de mais essencial” ⁸ –, senão que consiste na identificação da **proveniência** ⁹ dos valores morais, ou seja, em “demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, ao contrário, as inversões completas –, os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós” ¹⁰.

Há mais: se se considera que “genealogia quer dizer simultaneamente valor de origem e origem dos valores” e se, neste contexto, “o elemento diferencial não é crítico do valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação” ¹¹ isto decorre da circunstância de que a genealogia também aponta para a necessidade do questionamento do valor desses

⁴ Anot. 1885, 40[21].

⁵ Anot. 1884, 26[432] – destacamos.

⁶ Anot. 1885, 2[91]. Cfr. tb. Anot. 1884, 26[374]; 1884, 27[27]; 1884, 27[70]; 1885, 2[68]; 1885, 2[70]; 1885, 39[13] e 1885, 40[15].

⁷ Michel Foucault, *Nietzsche: a genealogia e a história*, p. 17.

⁸ HDH II, AS, 3.

⁹ Para uma análise das ideias de “proveniência” e de “origem” no pensamento de Nietzsche, cfr. Michel Foucault, *Nietzsche: a genealogia e a história*, p. 16 e ss.

¹⁰ Foucault, *Nietzsche: a genealogia e a história*, p. 21. Neste texto, para demarcar o sentido característicos da genealogia no pensamento de Nietzsche, Michel Foucault indica o termo *Herkunft*: “proveniência”. Para uma crítica à concepção de Foucault, cfr. John Pizer, *The use and abuse of “ursprung”: on Foucault’s reading of Nietzsche*.

¹¹ Ambas as transcrições constam de Gilles Deleuze, op. cit., p. 7.

valores.

Ainda a respeito, advirta-se que, na perspectiva nietzscheana, a adoção do corpo como fio condutor não consiste em uma “escolha ‘materialista’ (os valores do corpo ‘mais verdadeiros’ do que os do espírito”¹²), tampouco uma preferência que implica a exclusão das ideias de alma e de razão, senão um método que indica a superação dos falsos dualismos que o idealismo pretende existir entre corpo e alma, entre consciência e impulso e entre razão e impulso.

Nas palavras de Heidegger:

Nem a supressão do sensível nem a do não-sensível são necessárias. Ao contrário, o importante é afastar as falsas interpretações e a diabolização do sensível, assim como a superestimação do suprassensível. O importante é liberar o caminho para uma nova interpretação do sensível a partir de uma nova hierarquização do sensível e do não-sensível. Esta nova ordem hierárquica não quer simplesmente inverter as coisas no interior do antigo esquema ordenador, só reverenciando agora o sensível e depreciando o não-sensível. Ele não quer colocar lá em cima o que antes encontrava-se cá embaixo. Uma nova ordem hierárquica e uma nova avaliação significam: transformar o *esquema* ordenador. Nesse sentido, a inversão precisa se tornar um giro para fora do platonismo.¹³

Aliás, é o próprio Nietzsche a assinalar que não cabe idolatrar o “entusiasmo dos sentidos”¹⁴: ao contrário, a adoção do corpo como fio condutor indica que “está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma”¹⁵.

Nesta senda, cumpre seguir o fio condutor do corpo e percorrer os caminhos através dos quais a genealogia constitui-se como indicação da proveniência dos valores morais e do questionamento do valor desses valores, alcançando o que Nietzsche designa, por um lado, de mundo externo (*Außenwelt*, ou seja, “o mundo mecânico ou ‘material’ [*mechanistische (oder*

¹² Gianni Vattimo, *Introdução a Nietzsche*, p. 87.

¹³ Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 186. Cabe aqui dizer que compartilhamos as severas e judiciosas críticas que entre os estudiosos do pensamento de Nietzsche comumente faz-se à concepção geral de Heidegger segundo a qual “a filosofia de Nietzsche é o fim da metafísica [...] pois fecha o anel formado pelo curso do questionamento sobre o ente como tal na totalidade”. Todavia, se no mais das vezes seguimos o fio condutor de suas considerações sobre a fisiopsicologia nietzscheana é porque pensamos que essa ideia – como, aliás, toda ideia totalizante – não pode ser capaz de nos fazer fechar os olhos ante o lampejo das concepções heideggerianas inegavelmente iluminadoras a respeito desses temas, pois, como assevera Marco Antônio Casanova (*Apresentação*, in Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. XVI), se por um lado “certamente há muito a criticar [na] interpretação de Heidegger [sobre a filosofia de Nietzsche]”, por outro lado, na confrontação (*Auseinandersetzung*) entre seus pensamentos “o que temos é um pedaço de história da filosofia no melhor sentido do termo” – e, nas palavras do próprio Heidegger (op.cit., p. 8), “confrontação é crítica autêntica [...], pois assume sobre si a tarefa de repensar [o pensamento de um filósofo] e persegui-lo em sua força atuante [...] para que, por intermédio da confrontação, nós mesmos nos libertemos para o supremo esforço do pensamento”.

¹⁴ ABM, 44.

¹⁵ ABM, 12.

‘materielle’) Welt]”¹⁶ e, por outro lado, de mundo interno (*Innenwelt*, ou seja, o corpo como configuração de impulsos¹⁷).

Vejamos, pois, o primeiro passo da genealogia nietzscheana, relativo à proveniência dos valores morais.

3.2 Rumo ao mundo externo

Um dos caminhos a que conduz o fio condutor do corpo consiste, como se disse, no referido mundo externo, com o que, segundo Diego Sánchez Meca, assinala-se “uma hipótese de leitura do texto da realidade-aparência ‘a partir de dentro’”¹⁸, tal como consta do aforismo 36 de *Além de bem e mal*, cuja compreensão requer seja desmembrado.

No início e no final do texto, Nietzsche apresenta seus pressupostos:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’ que não seja a realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação destes impulsos entre si [...] Supondo [...] que fosse possível explicar toda a nossa vida impulsiva como a elaboração e ramificação de *uma única* forma básica de vontade – a vontade de poder, como é *minha* tese –; supondo que fosse possível referir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder [...]”¹⁹

A partir daí – diz Nietzsche –, é possível compreender que seria não apenas lícito, mas algo imposto pela consciência do método considerar que a compreensão acerca da realidade dos impulsos é suficiente para a compreensão do mundo externo, pois este é “da mesma ordem de realidade que têm nossos impulsos [*Affekt*]”, não na perspectiva de que os órgãos dos sentidos sejam considerados causa do mundo externo – “quero dizer, não como uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’ (no sentido berkeleyano ou schopenhaueriano)”²⁰, mas na perspectiva de que a ideia de configuração do corpo como relação entre impulsos preste-se à compreensão do mundo externo como idêntica configuração de forças, valorações.

¹⁶ ABM, 36.

¹⁷ De se notar que a expressão “mundo interno” possui aí uma acepção característica da moral nobre, uma vez que, na moral de rebanho, designa a “alma”, ou seja, a interiorização dos impulsos, como vê-se em GM, II, 16.

¹⁸ Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, p. 120 e 121. Patrick Wotling (*Nietzsche e o problema da civilização*, p. 89, 93, 94, 95, 100, 113 e 114) também recorre à expressão “texto da realidade” para referir-se ao mundo exterior ao corpo.

¹⁹ ABM, 36. Para evitar repetições desnecessárias, neste tópico todas as transcrições não referenciadas constam deste aforismo.

²⁰ Neste sentido: “Nossos órgãos sensoriais como causas do mundo exterior? Mas *elas* não são senão efeitos de nossos ‘sentidos’. – Nossa imagem do olho é um produto do *olho*” (Anot. 1883, 24[35]). Cfr. tb. Anot. 1885, 34[158] e ABM, 15.

Neste contexto, a diferença entre o corpo e a realidade exterior está apenas em que se o mundo interno consiste em uma “elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese*”, o mundo externo consiste, por sua vez, em uma espécie de vida impulsiva [*Triebleben*] – ou seja, uma forma mais primitiva do mundo dos impulsos [*Welt der Affekte*], uma *forma prévia* da vida [*Vorform des Lebens*] – em que concentra-se tudo o que ramifica-se e configura-se no processo orgânico.

Por fim, se, como Nietzsche conclui o referido aforismo 36 de *Além de bem e mal*, “o mundo visto de dentro [...] é precisamente ‘vontade de poder, nada além’, é possível conceber também assim o mundo externo:

E sabeis também o que é para mim “o mundo”? Devo mostrar-lhes em meu espelho? Este mundo: um monstro de força [*Ungeheuer von Kraft*] [...] Quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, os mais ocultos, fortes, intrépidos, mais meia-noitados [*Mitternächlichsten*]? – *Este mundo é a vontade de poder – nada além!* E também vós mesmos sois esta vontade de poder – nada além!²¹

Neste contexto, é possível compreender o que Nietzsche concebe por “estética fisiológica” e por “ética fisiológica”.

3.2.1 Para uma estética fisiológica

Nietzsche é enfático: “A estética não passa de fisiologia aplicada”²².

Esta frase Nietzsche a incluiu no tópico *No que faço objeções*, de *Nietzsche contra Wagner* – e, portanto, não consta do aforismo 368 de *A gaia ciência*, de onde pinçou o texto para aquela obra – e indica pelo menos dois sentidos para sua estética:

Em primeiro plano, sob a ótica da arte, possui o sentido de que “os valores estéticos repousam em valores biológicos, os sentimentos de bem-estar estético são sentimentos de bem-estar biológico”²³ – é precisamente neste sentido que Nietzsche assinala: “Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas”²⁴ e que o corpo consiste em uma

²¹ Anot. 1885, 38[12]. *Mitternächlichsten*: “meia-noitados” – Flávio Kothe verte-o por “os mais da meia-noite”; Karina Jannini por “os mais familiarizados com a meia-noite”; Diego Sánchez Meca e Jesús Conill por “sombrios”. No contexto da ocorrência do termo *mitternächlichsten* em ABM, 44, Paulo César de Souza verte-o por “mais noturna”; Andrés Sánchez Pascual por “más de media noche”, Ferruccio Masini por “più notturna”, Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand e Jean Gratien por “du plein minuit”). Cfr. tb. Anot. 1885, 34[247].

²² NW, *No que faço objeções*.

²³ Anot. 1888, 16[75]. Também assim: “O processo artístico está absolutamente determinado e é necessário a partir do ponto de vista fisiológico” (Anot. 1872, 19[79]).

²⁴ NW, *No que faço objeções*.

“configuração muito mais perfeita do que qualquer sistema de pensamentos e sensações; inclusive, muito *mais elevado do que uma obra de arte*”²⁵.

Todavia, e ainda mais profundamente, sob a ótica da vida, possui o sentido de que “belo” é tudo aquilo que intensifica a forma afirmadora da vida, porquanto “no belo, o homem admira-se como tipo”²⁶, daí decorre que “a fealdade significa *décadence de um tipo*, contradição e coordenação deficiente das apetências internas – significa um declive da força *organizadora*, da ‘vontade’, se falamos em termos fisiológicos...”²⁷.

Isso porque se por um lado, no âmbito de sua ética fisiológica, é possível distinguir entre uma moral de escravos e uma moral de senhores, por outro lado, “há uma estética da *décadence*, há uma estética *clássica* – algo ‘belo em si’ é uma quimera, como todo idealismo”²⁸.

É neste contexto que Nietzsche lança os princípios de sua estética fisiológica:

“Nada é belo: apenas o homem é belo”. Sobre essa ingenuidade baseia-se toda a nossa estética; é sua verdade primeira. Acrescentemos de imediato a segunda: nada é feio, exceto o homem *malogrado* – com isso delimitamos a esfera do julgamento estético. – Fisiologicamente, tudo o que é feio debilita e aflige o homem. Recorda-lhe declínio, perigo, impotência: faz com que realmente perca energia [...] Todo indício de esgotamento, de idade, de peso, de cansaço, toda espécie de falta de liberdade, como a convulsão, como a paralisia, sobretudo o cheiro, a cor, a forma da dissolução, da decomposição, ainda que na extrema rarefação de símbolo – tudo provoca a mesma reação, o juízo de valor “feio” [*hässlich*]. Um *ódio* irrompe: o que odeia aí o homem? Não há dúvida: o *declínio de seu tipo*. Ele odeia a partir do mais profundo instinto da espécie: nesse ódio há arrepio, cautela, profundidade, longevidade – é o mais profundo ódio que existe. Por causa dele a arte é *profunda*...”²⁹

Assim configurada a estética fisiológica nietzscheana, passemos à análise de sua concepção ética a partir deste mesmo substrato:

3.2.2 Para uma ética fisiológica

²⁵ Anot. 1884, 25[408]. Cfr. tb. Anot. 1883, 7[133]. Nas palavras de Diego Sánchez Meca (*Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, p. 119): “[Nietzsche] adota a ótica da arte porque a considera o âmbito da cultura em que o transfundo fisiológico de seus dispositivos instintivos expressa-se de modo mais autêntico”.

²⁶ Anot. 1888, 16[40].

²⁷ Anot. 1888, 14[117].

²⁸ CW, *Epílogo*.

²⁹ Optamos por uma versão intermédia entre a Anot. 1888, 16[40] e CI, *Incursões de um extemporâneo*, 20 – vale registrar que neste tópico Nietzsche suprime o termo “unsere” e faz constar “Sobre essa ingenuidade baseia-se toda a estética”. Sobre o termo *hässlich* (feio) Paulo César de Souza (in CI, nf 98) esclarece: “Ao pôr entre aspas o termo, Nietzsche quer lembrar sua relação etimológica com *Hass*, ‘ódio’; *hässlich* significava, originalmente, ‘hostil, pleno de ódio’”. Cfr. tb. Anot. 1887, 10[167]; 1887, 10[168] e 1888, 16[75].

Nietzsche distingue entre uma “moral vulgar” e uma “moral nobre” – atentando-se para a circunstância de que, no pensamento de Nietzsche, “escravo” e “nobre” não designam indivíduos ou classes sociais ou históricas, mas, respectivamente, aquele impotente por estar “separado daquilo que se pode”³⁰ e aquele que não temer nem envergonha-se de sua natureza e assim não hesita em voar para onde é impelido³¹, ou seja, em exercitar-se na “contínua ‘autossuperação do homem’, para usar uma fórmula moral em um sentido extramoral”³².

Em termos sucintos, a moral vulgar (“moral de escravos [*Sklaven-Moral*]”, “moral cristã [*christliche Moral*]” ou “moral de rebanho [*Heerden-Moral*]”, a que comumente refere-se quando utiliza o termo “moral” desacompanhado de qualquer adjetivação) designa a “idiosincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito. Dou valor a *esta* definição”³³. Já a moral nobre (“moral individual [*individuelle Moral*]” ou “moral de senhores [*Herren-Moral*]”)³⁴ “tem suas raízes em um triunfante dizer-sim *a si* – é autoafirmação, autoglorificação da vida”³⁵.

Ambas as morais, todavia, consistem em diferenciações de valor oriundas do mesmo âmbito: a *eticidade* [*Sittlichkeit*]³⁶ – “Moral de senhores e moral de escravos. Quão caras são estas valorações da eticidade”³⁷ –, que por sua vez tem por base a obediência a costumes³⁸ e encontra-se invariavelmente associada à fisiologia, porquanto é “tarefa da ética [*Ethik*]: as diferenciações de valor como hierarquia *fisiológica* de ‘superior’ e ‘inferior’³⁹.

Ora, assim visto o plano do “mundo externo” no sentido da fisiopsicologia nietzscheana, cumpre agora palmilhar o plano do inconsciente, para o que é preciso continuar perscrutando as cavernas do labirinto em que consiste o corpo, a “*terra incognita*”⁴⁰. E se Nietzsche pressente que possui “a predestinação ao labirinto”⁴¹, impele-se a conhecer o Minotauro que o habita, pois “um homem labiríntico jamais busca a verdade, senão apenas

³⁰ Gilles Deleuze, op. cit., p. 93.

³¹ Cfr. GC, 294.

³² ABM, 257.

³³ EH, *Por que sou um destino*, 7. Cfr. tb. AC, 24 e Anot. 1885, 2[16].

³⁴ Cfr. Anot. 1887, 9[173]; 1881, 11[46]; 1883, 7[22]; CW, *Epílogo*; ABM, 201 e ABM, 260.

³⁵ CW, *Epílogo*.

³⁶ *Sittlichkeit*: “eticidade” – Seguimos as traduções propostas pelas edições italiana e espanhola consultadas (“l’eticità dei costumi” e “eticidad de la costumbre”) e por Rubens Rodrigues Torres Filho (in A (1978), nr 2).

³⁷ Anot. 1884, 26[184]. No mesmo sentido: “‘Eticidade’: deve-se conservar um *tipo* de homem. Moral de senhores. Deve-se conservar o homem de qualquer modo. moral vulgar” (Anot. 1885, 40[56]).

³⁸ No caso da moral vulgar, a eticidade tem por base a obediência a *costumes coletivos* – ou seja, a uma “autoridade superior a que se obedece não porque ordena fazer o que é útil, mas porque *ordena*” –; no caso da moral nobre, tem por base a obediência a *costumes individuais* – ou seja, a “um modo de pensar individual [...], a moral do autodomínio e da abstinência como seu *proveito* mais próprio, uma chave pessoal para a felicidade” (A, 9).

³⁹ Anot. 1884, 25[411].

⁴⁰ Anot. 1882, 5[31].

⁴¹ AC, Pr.

sua Ariadne... diga-nos o que nos diga”⁴². Por fim, daí porque

Temos pelo labirinto uma curiosidade peculiar, esforçamo-nos para travar conhecimento com o senhor Minotauro, sobre quem contam-se coisas perigosas: que nos importa vosso caminho que conduz *para cima*, vosso fio que conduz *para fora*?⁴³

3.3 Rumo ao mundo interno

Neste ponto cabe salientar que a expressão “fio condutor do corpo (*Leitfaden des Leibes*) Nietzsche toma de empréstimo ao mito grego em que princesa Ariadne oferece a Teseu “um *fio condutor*, para que, após a vitória [sobre o Minotauro], pudesse sair da formidável teia de caminhos tortuosos de que era construído o Labirinto”⁴⁴, e, no contexto de uma metáfora mitológica, maneja-a também no sentido de uma diretriz metodológica para o ingresso no chamado mundo interno, uma vez que “há casos em que é preciso um fio de Ariadne para **entrar** no labirinto”⁴⁵.

Neste percurso, a primeira caverna a se alcançar é a ideia de alma, pois “se quiséssemos e ousássemos uma arquitetura conforme a natureza de nossa alma (somos covardes demais para isso!) – o labirinto seria nosso modelo!”⁴⁶.

3.3.1 Rumo à alma: um refinamento da hipótese da alma

Na tradição ocidental, “o termo ‘alma’ designa o *princípio de unificação do sujeito* [...], este fantástico ectoplama que reproduz o julgamento de Deus em cada um de nós”⁴⁷. Para Nietzsche, trata-se do “pressuposto fundamental da doutrina cristã”⁴⁸, da “alma

⁴² Anot. 1882, 4[55].

⁴³ Anot. 1888, 23[3-1]. Nas palavras de Junito de Souza Brandão (*Mitologia grega*, vol. I, p. 57-58), “numa visão simbólica, o labirinto, como as grutas e cavernas, locais de iniciação, tem sido comparado a uma *mandala*, que tem realmente, por vezes, um aspecto labiríntico. Trata-se, pois, como querem Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, ‘de uma figuração de provas iniciáticas discriminatórias, que antecedem a marcha para o *centro oculto*’”. Pierre Grimal (op. cit., verbetes *Minotauro*, *Teseu* e *Ariadne* (p. 313-314, 439 e 45-46) narra o mito da seguinte forma:

Ariadne é filha de Minos e de Pasífae [...] Quando Teseu chegou a Creta para lutar com o Minotauro, Ariadne viu-o e sentiu por ele um violento amor. Para lhe permitir descobrir o caminho no labirinto, onde encontrava-se o Minotauro, deu-lhe um **novelo de fio**, que ele desenrolou, e que lhe indicou o caminho do regresso. Depois, fugiu com Teseu, para escapar à cólera de Minos. Contudo, não chegou a Atenas. Tendo feito escala na ilha de Naxos, Teseu abandonou-a, adormecida, junto ao mar [...] Logo em seguida, chegaram Dioniso e seu séquito. Fascinado pela beleza da jovem, o deus desposou-a e levou-a para o Olimpo.

⁴⁴ Junito de Souza Brandão, *Mitologia grega*, vol. I, p. 65.

⁴⁵ Rascunho para EH/ZA, in KSA, vol. 14, p. 497, apud Diego Sánchez Meca e Jesús Conill, in *Fragments postumos*, vol. III, p. 101, nr 19 – destacamos.

⁴⁶ A, 169.

⁴⁷ Umberto Galimberti, *Il corpo*, p. 555.

⁴⁸ ABM, 54.

voluntariamente cindida consigo mesma, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa ‘má consciência’ *ativa*”⁴⁹ – aludindo, com isso, à teoria platônica da *bipartição da alma* em razão e impulso e, a partir daí, da ideia de *conflito interior*, “vivamente ilustrada na *República* pela lenda de Leôncio [439e] [e] formulada precisamente no *Sofista* [228b-e], onde foi definida como um desajustamento psicológico, resultante ‘de uma espécie de lesão’, uma espécie de doença da alma”⁵⁰.

Porém, sem abandonar a ideia de alma Nietzsche opera uma transinversão do valor oferecido pelo idealismo à ideia de alma e declara:

Não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses [...] Está aberto o caminho para **novas versões e refinamentos da hipótese da alma**.⁵¹

Ademais, se é certo que “Nietzsche soma-se àqueles que, no marco dos debates científicos de seu tempo, tratavam de inverter a tradicional ordem hierárquica entre corpo e espírito”⁵², após assinalar a proveniência dos valores morais no corpo, segundo passo trata-se de rumar no sentido da inversão da hierarquia entre os valores atribuídos pelo idealismo ao corpo e à alma, quando então o fio condutor do corpo deixa de ter um significado meramente metódico e torna-se um elemento fulcral do primeiro passo do projeto nietzscheano de transinversão dos valores, conforme sua proposta: “Outra corporalidade cria outra *alma* e outros costumes. *Inverter*, portanto, a relação!”⁵³.

Isso porque, a despeito da “hostilidade mortal do rebanho contra a *hierarquia* [...] e em favor dos *igualadores*”⁵⁴, se o idealismo centra-se em “oposições *em vez de hierarquia*”⁵⁵, o que há é hierarquia, distância, ou seja, diferenciações de valor: “PONTO DE VISTA PRINCIPAL: abrir *distâncias*, não criar *oposições*”⁵⁶.

Neste contexto, trata-se de inverter a hierarquia entre corpo e alma – como o que propõe-se um dos aspectos para a inversão do platonismo – e a hierarquia entre tipos morais – com o que propõe-se um dos aspectos para a inversão do cristianismo.

⁴⁹ GM, II, 18.

⁵⁰ E. R. Dodds, op. cit., p. 230. Ainda nesta página Dodds sustenta que a teoria do “conflito interior” consiste mesmo na “contribuição pessoal de Platão”.

⁵¹ ABM, 12.

⁵² Diego Sánchez Meca e Jesús Conill, *Introdução*, in Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. III, p. 17.

⁵³ Anot. 1883, 7[97].

⁵⁴ Anot. 1887, 9[85].

⁵⁵ Anot. 1887, 9[96].

⁵⁶ Anot. 1887, 10[63]. Ainda sobre as falsas oposições (*falschen Gegensätzen*), cfr. ABM, 24 e as Anot.1881, 1881, 11[140]; 1882, 1[3]; 1884, 25[309]; 1884, 27[25]; 1884, 34[125]; 1885, 2[162]; 1887, 9[107] e 1888, 14[173].

a) Alma nobre: onde a bondade não é fraqueza

Um primeiro passo neste sentido consiste em considerar que, em contraponto à ideia de “alma inferior” [*nieder Seele*]⁵⁷, “alma mais baixa e mais grosseira” [*niedere und gröbere Seele*]⁵⁸, é possível considerar a existência de uma alma nobre:

Para os homens nobres, [a sagacidade] facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento – pois neles ela está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*, ou mesmo certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, que em todos os tempos distinguem as almas nobres [*vornehmen Seelen*].⁵⁹

Neste contexto, “alma” denota uma “alma elevada, refinada, aristocrática”⁶⁰, característica do “‘almisticamente nobre’ [*seelisch-vornehm*] [...], ‘almisticamente bem-nascido’ [*seelisch-hochgeartet*], ‘almisticamente privilegiado’ [*seelisch-privilegiert*]”, partícipe de uma “nobreza almística [*seelischen noblesse*]”, portador de uma preeminência almística [*seelischen Vorrangs-Begriff*]⁶¹.

Ademais, tal refinamento da hipótese da alma aponta para a inversão da hierarquia entre tipos morais – “a questão da hierarquia entre tipos humanos que sempre existiram e que sempre existirão”⁶², considerando-se conjuntamente os aspectos da “vitalidade fisiológica”⁶³ e do “traço típico do caráter”⁶⁴, de modo que “aqui é preciso introduzir-se a demonstração de que é necessária uma hierarquia, – de que o primeiro problema é o da *hierarquia entre os tipos de vida*”⁶⁵.

Nietzsche assim diferencia:

⁵⁷ ABM, 366. Quando por vezes Nietzsche utiliza o termo *espírito* em itálico (p. ex., AC, 21) está a manejá-lo em alternância com alma.

⁵⁸ ABM, 276.

⁵⁹ GM, I, 10. Segue-se, no ponto, a tradução francesa consultada: “qui ont de tout temps distingué les âmes nobles”. Cfr. tb. HDH, 366, HDH II, OS, 397.

⁶⁰ Anot.1878, 32[3]. Cfr. tb. ABM, 265, HDH II, OS, 397 e Anot.1887, 10[86].

⁶¹ GM, I, 4, 5 e 6, respectivamente. *Seelisch*: “almística” – Aproximando-nos da tradução francesa (em que constam “âme distinguée”, “âme supérieure”, “âme privilégiée”, “noblesse d’âme” e “prééminence spirituelle”, respectivamente), preferimos uma vertente diferenciada em relação ao “anímico” ao “espiritual” de matiz aristotélico-cristã (tal como consta das traduções brasileira, italiana e espanhola consultadas: “espiritualmente nobre”, “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”, “aristocracia espiritual” e “preeminência espiritual” (e, claro, correlatos em italiano); “anímicamente noble”, “anímicamente de índole elevada”, “anímicamente privilegiado”, “noblesse anímica” e “preeminencia anímica”).

⁶² Anot. 1888, 15[120]. Nietzsche refere-se a “tipos de homem [*Typus Mensch*]” porque considera que “o homem é o animal ainda não determinado [*noch nicht festgestellte Thier*]” (ABM, 62).

⁶³ GM, III, 11.

⁶⁴ GM, I, 5.

⁶⁵ Anot. 1886, 7[42].

Em toda sociedade sã distinguem-se, condicionando um ao outro, **três tipos de diferente gravitação fisiológica**, dos quais cada um tem sua própria higiene, seu próprio âmbito de trabalho, sua própria espécie de maestria e sentimento de perfeição. A natureza, e *não* Manu, é que separa os predominantemente **espirituais**, os predominantemente fortes em **músculo e temperamento** e os que não se destacam de uma maneira nem de outra, os medíocres – estes sendo o rebanho, e os dois primeiros, os seletos. A casta mais alta – eu a denomino *os poucos* – tem, sendo ela a perfeita, também as prerrogativas dos poucos: entre elas, a de representar a felicidade, a beleza, a bondade na Terra. Apenas aos indivíduos mais espirituais é permitida a beleza, o belo: apenas neles a bondade não é fraqueza. *Pulchrum est paucorum hominum* [O belo é para poucos].⁶⁶

Como infere-se, os últimos a que Nietzsche se refere são os homens de rebanho (“ou o povo, os escravos, a plebe”⁶⁷), os “malogrados [*Missrathenen*]”, “fisiologicamente deformados e desgraçados”, “fisiologicamente desgraçados e carcomidos”, “fisiologicamente travados”, “fisiologicamente obstruídos”, de “corpo faminto”, de “corpo cadavérico [...], empobrecido, enervado, incuravelmente corrompido”⁶⁸.

O nobre, por seu turno, é o “tipo bem logrado de homem [*wohlgerathenen Typus Mensch*], [que possui] saúde, boa constituição corporal [*Wohlgerathenheit*], força, orgulho, sentimento de força [...], poderosos de corpo e alma [*Mächtigen an Leib und Seele*]”⁶⁹.

E como se reconhece, no fundo, um bem logrado? Um homem bem logrado

⁶⁶ AC, 57 – destacamos. Manu: referência ao Código de Manu, legislação indiana que estabelece o sistema de castas na sociedade hindu. *Pulchrum est paucorum hominum*: verso de Horácio, in *Sátiras*, I, 9, 44. No mesmo sentido:

A ordem de castas é apenas a sanção de uma distância natural entre vários tipos fisiológicos (caracteres, temperamentos etc.)

[...]

- a) os homens *mais espirituais*, (– os doutos, os concelheiros, os juízes, os filósofos –) – o estamento docente
- b) os homens *musculosos*, o estamento guerreiro – o estamento militar
- c) os que praticam o comércio, a agricultura e a pecuária – o estamento nutriente
- d) por último, uma (espécie submetida) *baixa* de aborígenes, reconhecida como raça de servidores.

Noutro escrito, Nietzsche também estabelece uma diferenciação entre tipos de acordo com os aspectos fisiológicos (GM, III, 16):

De um lado, uma espécie de concentração e organização de doentes (– a palavra “Igreja” é o nome mais popular para isso); de outro lado, uma espécie de salvaguarda provisória dos mais sadiamente constituídos [*Gesünder-Gerathenen*], dos mais plenamente forjados, criando-se assim um *abismo* entre doentes e sãos.

⁶⁷ GM, I, 9.

⁶⁸ GM, III, 1, 14, 17, 18 e 20 e AC, 51. *Missrathenen*: “malogrados” – Seguimos a versão apresentada por Paulo César de Souza.

⁶⁹ GM, III, 14. *Wohlgerathenen*: “bem logrado” – Seguimos a orientação de Paulo César de Souza, que, para denotar o aspecto conjuntivo da “vitalidade fisiológica” e do “traço típico do caráter” do homem nobre, comumente verte este termo por “bem logrado” (e Rubens Rodrigues Torres Filho verte-o por “índole bem lograda”, in EH, *Por que sou tão sábio*, 2), mas também verte-o por “boa constituição” quando seu sentido específico é inequivocamente o de “vitalidade fisiológica” (v.g., na quarta ocorrência deste termo em GM, III, 14).

faz bem a nossos sentidos: é talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. Impulsivamente [*instinktiv*] forma *sua* síntese com tudo o que vê, ouve e vive; é um princípio seletivo, muito deixa de lado.⁷⁰

Ademais, Nietzsche identifica a raiz do tipo bem logrado de homem na “besta loira [*blonde Bestie*]”, “uma raça de conquistadores e senhores [que] não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração [...], artistas da violência cuja obra consiste em impulsivamente [*instinktives*] criar formas, imprimir formas”⁷¹.

b) Almas mortais: o abandono do atomismo da alma

Outra consequência a que o caminho à ideia de alma conduz consiste em abandonar “o mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma* [...], a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*”⁷², uma vez que se, “desde Descartes, todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma, sob a aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado”⁷³, verdade é que este atentado não desvencilhou-se da concepção cristã.

Desta forma, asseverando que “o que mais profundamente nos separa de qualquer modo de pensar platônico ou leibniziano é isto: não cremos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas”⁷⁴, Nietzsche assinala que “conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como sujeito-pluralidade’ [*Subjekts-Vielheit*] e ‘alma como con-domínio [*Gesellschaftsbau*] dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência”⁷⁵.

Mais ainda: é preciso conceber a ideia de várias almas mortais, a designar a

⁷⁰ EH, *Por que sou tão sábio*, 2.

⁷¹ GM, II, 17. Modificou-se ligeiramente a ordem de algumas frases. A expressão “artistas da violência” [*Gewalt-Künstlern*] consta de GM, II, 18. Cfr. tb. GM, I, 5; GM, I, 11 e CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, 2.

⁷² ABM, 12. Segundo James Adam (*The republic of Plato*, apud T. M. Robinson, op. cit., p. 152), “Platão parece claramente apontar que a alma, em sua verdadeira natureza, é *monoeidés*”.

⁷³ ABM, 54. Cfr. tb. Anot.1885, 40[16].

⁷⁴ Anot.1885, 38[14].

⁷⁵ ABM, 12 – destacamos. Também assim a ideia de “sujeito como pluralidade” [*Subjekt als Vielheit*] (Anot. 1885, 40[42]) e de que “talvez não seja necessário supor *um* sujeito; talvez, de igual maneira, seja possível supor uma pluralidade de sujeitos, cuja interação e luta estão sob nosso pensamento e nossa consciência? (Anot. 1885, 40[42]). Por fim, como vimos, no pensamento de Nietzsche “o corpo é apenas um con-domínio de muitas almas” (ABM, 19).

“instabilidade e a fugacidade do sujeito”⁷⁶:

Almas mortais [Sterbliche Seelen]! – No que diz respeito ao conhecimento, a conquista mais útil talvez seja esta: a de que foi abandonada a crença em uma alma imortal. Agora, a humanidade pode esperar; agora ela já não tem necessidade de precipitar-se e engolir idéias somente meio provadas, como tinha que fazer antes. Pois naquele tempo a salvação da pobre “alma eterna” dependia de seus conhecimentos durante a vida breve, ela precisava *decidir-se* de hoje para amanhã.⁷⁷

Tal é, nas palavras de Nietzsche, a “felicidade do historiador”:

“Quando ouvimos os engenhosos metafísicos e trásmundanos falarem, sentimos, é verdade, que somos os ‘pobres de espírito’, mas também que nosso é o reino celeste da mudança, com outono e primavera, inverno e verão, e deles é o mundo de trás, com suas cinzentas, gélidas, infinitas névoas e sombras” – Assim falou consigo um homem, num passeio ao sol da manhã: um homem no qual não apenas o espírito transformou-se ao estudar a história, mas também o coração, e que, ao contrário dos metafísicos, está feliz em não abrigar em si “uma alma imortal”, mas *muitas almas mortais*.⁷⁸

Assim, se “o grande mistério do platonismo (consiste em que) o eterno paradigma da perfeição *antecede* o transcurso da vida”⁷⁹, na perspectiva da fisiopsicologia nietzscheana a vida não tem antecedência: cuida-se de “através de muitas almas / caminhar entre fragmentos”⁸⁰:

O caminho por muitas almas

[...]

Por cem almas fiz meu caminho, muitas despedidas fiz, conheço os últimos instantes que partem o coração.

Mas assim quer meu destino. Ou, para vos falar com franqueza: um destino assim o quer – minha vontade!

Quem deseja encontrar a si deve dar-se longamente por perdido.⁸¹

Almas designam, portanto, vivências, experimentações a partir das quais na

⁷⁶ Anot. 1885, 40[42].

⁷⁷ A, 501.

⁷⁸ HDH II, OS, 17. Cfr. tb. HDH II, AS, 77. Quiçá seja possível encontrar ressonâncias dessa ideia no pensamento de Demócrito – para quem os átomos que compõem a alma “não permanecem no interior do indivíduo durante toda a sua vida, senão que vagam pelo ar e são incorporados ao corpo através da respiração, logo voltando a sair e ser substituídos por outros” (Alberto Bernabé, *Fragments presocráticos*, p. 280) – e, sobretudo, de Heráclito – cujo “sistema de pensamento contradiz a noção de uma alma individual indestrutível e permanente” (F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, p. 189, nr 1).

⁷⁹ José Trindade Santos, *Para ler Platão*, p. 28-29.

⁸⁰ Anot.1883, 13[27]. Cfr. tb. Anot.1883, 10[40].

⁸¹ Anot.1883, 13[11].

fisiopsicologia nietzscheana o corpo não é pensado como mero corpo físico (*Körper*), tampouco somente ainda como corpo vivo (*Leib*), mas já como “corpo vivido”⁸², uma vez que, como já se acentuou, “a vida vive na medida em que se corporifica”⁸³.

c) Para quem do falso dualismo entre corpo e alma

Assim concebidas, as ideias de corpo como vontade de poder encarnada e de refinamento da hipótese da alma conduzem à superação do falso dualismo entre corpo e alma, com o que, no ponto, alcança-se o passo final do projeto nietzscheano de transinversão dos valores, uma vez que, como assinala Wolfgang Müller-Lauter, “o motivo fundamental do pensamento de Nietzsche [é] afirmar, contra todo tipo de dualismo metafísico, a unicidade deste mundo”⁸⁴ e, nas palavras do próprio Nietzsche, se “a crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores”⁸⁵, “é lícito duvidar, primeiro, que existam em absoluto opostos”⁸⁶: “Não há opostos: temos o conceito de oposição apenas a partir dos opostos da lógica – e a partir deles os trasladamos falsamente às coisas”⁸⁷.

Tal é o motivo pelo qual, ainda segundo Nietzsche, “cindir o mundo externo e o interno, como fazem os metafísicos, é já um juízo dos sentidos”⁸⁸, donde “nós, filósofos, não somos livres para separar alma e corpo, como faz o povo”⁸⁹ e é por isso que enquanto a criança diz “Corpo sou e alma”, “o desperto, o sabedor, diz: Corpo sou integralmente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo”⁹⁰ - tendo em mira que, neste contexto, a metáfora da criança designa a consciência, “o mais recente órgão que surgiu, e por isso segue

⁸² Tomo esta expressão de empréstimo a João Constâncio, in “*O que somos livres para fazer?*” *Reflexão sobre o problema da subjetividade em Nietzsche*, p. 181.

⁸³ Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 439.

⁸⁴ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 47.

⁸⁵ ABM, 2. *Gegensätze der Werthe!*: “oposições de valores” – Seguimos a versão proposta por Paulo César de Souza, à vista das razões que invoca in ABM, nf 10.

⁸⁶ ABM, 2. Daí porque preferimos verter a expressão *Jenseits von Gut und Böse* por “Além de bem e mal”, a significar “além da falsa oposição bem e mal”. Aliás, é assim que Heidegger (*Nietzsche*, vol. I, p. 487) refere-se a esse escrito, ao assinalar que “é [no sentido de encontrar-se fora da distinção entre um mundo verdadeiro e um mundo sensível que fundamenta a metafísica] que precisamos tomar aquele escrito que Nietzsche publicou em seus últimos anos de vida criativa”. Também assim Cornélius Heim, que, na tradução francesa de ABM consultada (nf 1, p. 361), nota que a ausência de artigos na expressão alemã *Jenseits von Gut und Bose* sugere que “Nietzsche não busca um domínio transcendente a dois valores opostos, mas nega esta oposição mesma, como produto do ressentimento dos fracos”. Por fim, nas palavras do próprio Nietzsche: “‘Bem’ e ‘mal’ não são opostos e os valores morais modificam-se” (Anot. 1884, 25[309]).

⁸⁷ Anot. 1887, 9[91].

⁸⁸ Anot. 1883, 9[41].

⁸⁹ GC, Pr. 3. “Meu privilégio, minha precedência em relação aos homens em geral é ter vivido uma plenitude de estados supremos e novíssimos, em relação aos quais seria cinismo distinguir entre espírito e alma” (Anot. 1888, 22[29]). Cfr. tb. Anot. 1888, 14[161] e 22[29]. “Em mim nenhuma parte está desligada das demais; tive que tratar alma, espírito e corpo ao mesmo tempo” (Carta a Erwin Rohde, de julho de 1882 – BVN 267).

⁹⁰ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*. Não é difícil reconhecer a correspondência entre esta ideia e a seguinte sentença de Heráclito: “Para os despertos, a ordem do mundo é una e comum, enquanto no sono cada um fecha-se em um mundo próprio e particular” (DK22B89).

sendo uma criança”⁹¹.

Já na *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, Nietzsche acentua que “a habitual oposição ente corpo e alma não deixa de ser aqui, em todo momento, algo que deve ser superado”⁹².

Já em *O nascimento da tragédia* Nietzsche assinala que “com a contraposição popular, e de todo falsa, entre alma e corpo, em verdade nada se pode aclarar” – pois “a distinção entre os conceitos de alma e de corpo, de que [Erwin] Rohde parte como de algo evidente por si, é precisamente o que Nietzsche procura superar com aquela teoria que levantou como grito de combate no nome de Dionísio”⁹³ – e ainda em *Para a genealogia da moral* refere-se, afinal, à “pujança corporalmística [*seelisch-leiblichen Mächtigkeit*]”⁹⁴.

Com efeito, Nietzsche assinala expressamente que a origem de todo idealismo encontra-se “na decomposição em corpo e alma, relacionada à antiquíssima [e má] concepção do sonho, [através de que], nas épocas de cultura tosca e primordial, o homem acreditava conhecer [...] um *segundo mundo real*”⁹⁵.

E é assim, na esteira de “todos os pré-socráticos – [que] concebem não só a inseparabilidade, mas também a íntima relação entre alma e corpo”⁹⁶ – e da concepção do homem em Homero – que “não sente a si como uma dualidade escindida, senão como um ser unitário. E, tal como se sente, o é de fato [...] O homem homérico não é a soma de corpo e alma, senão um todo”⁹⁷ – que Nietzsche termina por assinalar que “é falso supor [...] a alma separável do corpo”⁹⁸.

Daí porque é preciso avançar e, tendo em mira que “o anseio de Nietzsche por uma ‘psicofisiologia verdadeira’ decorre de sua concepção da intrínseca indissociabilidade entre corpo e alma”⁹⁹, é preciso mesmo pensar a **perspectiva de superação do falso dualismo que o idealismo pretende existir entre o corpo e as almas mortais** – quiçá o que Nietzsche

⁹¹ Anot. 1883, 7[126].

⁹² IDP, p. 442.

⁹³ Hans Eckstein, *Introdução*, p. XX, in Erwin Rohde, *Psiquê: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Também assim pensa Werner Jaeger (*La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 80), para quem “é estranha a Homero a divisão dualista do homem em corpo e alma que a teoría [animista de Rohde] supõe [...] Ignorar esta básica concepção mística e declarar que o resto é homérico, como propone Rohde, é simplesmente inaceitável”.

⁹⁴ GM, III, 14. *Seelisch-leiblichen Mächtigkeit*: “pujança corporalmística” – Seguimos a senda apontada pelas traduções espanholas consultadas: “potencialidad anímico-corporal” e “poderío anímico-corporal”.

⁹⁵ HDH I, 5. Modificou-se a ordem das frases com o propósito de tornar mais clara a exposição da ideia.

⁹⁶ Giovanni Casertano, *Os pré-socráticos*, p. 110.

⁹⁷ Hermann Fränkel, *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*, p. 84-85. Também assim Erwin Rohde (*Psiquê: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, p. 10): “Homero jamais menciona [a *psyché*] senão no momento em que ela dispõe-se a se separar do homem vivo ou já tem se separado, com a extinção de sua vida: a *psyché* sobrevive-lhe como uma sombra, que perdura após apagarem-se todas as suas forças vitais”.

⁹⁸ Anot. 1877, 23[167].

⁹⁹ Guilherme Abath, *Nietzsche e a medicina*, p. 264.

pretende quando designa o homem da grande síntese (*grosse Synthese*) como aquele “em que as diferentes forças encontram-se subjugadas sem objeção em direção a uma única meta”¹⁰⁰ e quando diz de si: “**Não sou espírito nem corpo, mas uma terceira coisa**”¹⁰¹.

Tal é o âmbito da perspectiva contuitiva que preside o pensamento de Nietzsche, no sentido de que “**todos os opostos fundem-se em uma nova unidade**”¹⁰². Significa “partir-se da *unidade*, anterior a todas as separações de fachada ou aparentes entre interior ‘e’ exterior, entre sujeito ‘e’ objeto, entre homem ‘e’ mundo, e assim por diante”¹⁰³. Designa a arte da transfiguração, “reconciliação dos opostos internos em algo novo, *nascimento de um terceiro*”¹⁰⁴, a arte de “conduzir à unidade a suprema tensão da multiplicidade dos opostos”¹⁰⁵ como meta do mais afirmador dos espíritos.

Esta, aliás, é a precisa lição de Umberto Galimberti, quando assinala que, “enquanto por metafísica entendemos o pensamento da separação, o puro *dia-bállein*”, aquilo que pode-se denominar de corpalmas constitui uma metáfora da união, do *sybállein*, “no sentido de abolir a linha que separou a alma do corpo, inaugurando a psico-logia”¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Anot. 1887, 9[119].

¹⁰¹ Carta a Franz Overbeck, de 31 de dezembro de 1882 – BVN 366 – destacamos.

¹⁰² EH, ZA, 6 – destacamos. Antecedentes da concepção de corpalmas podem ser encontrados nos filósofos pré-socráticos – que “concebem não só a inseparabilidade, mas também a íntima relação entre alma e corpo” (Giovanni Casertano, *Os pré-socráticos*, p. 110), em Espinosa – para quem “a alma e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida, ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (*Ética*, III, Escólio da 2ª Proposição) – e em Epicuro, uma vez que “não se pode conceber a dissociação entre corpo e alma no pensamento epicúreo, a não ser quando tomados na análise do discurso” (Markus Figueira, *Epicuro: sabedoria e jardim*, p. 64 – que, ademais, alude às ideias de “corpo-carne” (*sarkós*) e “corpo-alma” (*psyché*) (p. 62 e ss.) – cfr. tb. Rodrigo Vidal do Nascimento, que, a respeito da teoria epicúrea, concebe a “*psyché* como corpo-alma”, in *O corpo no pensamento de Epicuro: limites e possibilidades*, p. 68 e ss.). Quiçá algumas implicações possam ser vistas na psicanálise, a cujo respeito vale registrar que, de acordo com David E. Zimerman (*Vocabulário contemporâneo de Psicanálise*, p. 341 – verbete *Psicossomático*):

O termo psico-somático (exatamente com essa grafia, com um hífen separando psique de soma) apareceu na literatura médica em 1818, em um texto de Heinroth, clínico e psiquiatra alemão [...] Desde o final da década de 1940, o termo psicossomático adquiriu essa grafia unificadora e passou a ser empregado como substantivo para designar, no campo analítico, a decisiva influência dos fatores psicológicos na determinação das doenças orgânicas, embora já admitindo uma inseparabilidade entre elas.

Adiante, Zimerman (op. cit., p. 423 – verbete *Unidade psique-soma*) oferece como exemplo do uso contemporâneo da acepção psicossomática a ideia de *personalização* desenvolvida por Donald Woods Winnicott, segundo a qual “o desenvolvimento normal abrange um esquema corporal indissociado do psicológico, chamando-o de Unidade psique-soma”

¹⁰³ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 254.

¹⁰⁴ Anot. 1884, 25[241].

¹⁰⁵ Anot. 1883, 17[27].

¹⁰⁶ Umberto Galimberti, *Il corpo*, p. 23-24. Ainda segundo Galimberti (id., p. 364), “termos como psico-físico, psico-somático, bio-psico-lógico, psico-pato-lógico, psico-social dizem que a psicologia jamais conheceu a unidade da existência, mas apenas a composição das partes que a ciência já consignou aos vários sistemas”. Neste contexto, nas palavras de Jung (*Lo Zarathustra di Nietzsche*, p. 423):

A diferença que pomos entre a psique e o corpo é artificial. Fazemos isso para obter um melhor entendimento. Na realidade, **não há nada além de um corpo vivo**. O fato é esse; e **a psique é um corpo vivente**, na mesma medida em que **o corpo é uma psique vivente**: são exatamente a mesma coisa

Noutra obra, Jung (*A energia psíquica*, p. 14) acentua:

Também a lição de Guilherme Abath, para quem “o anseio de Nietzsche por uma ‘psicofisiologia verdadeira’ decorre de sua concepção da intrínseca indissociabilidade entre corpo e alma”¹⁰⁷. E de Wilson Frezzatti, para quem “Nietzsche não inverte simplesmente a ordem de prioridade entre o corpo e a alma conforme a filosofia socrática no *Fédon* e a filosofia cartesiana, mas suprime a dualidade de opostos qualitativos absolutos”¹⁰⁸.

Por fim, é o que ressei da lição de Heidegger:

[Na fisiologia nietzscheana] reside o seguinte: os estados sentimentais, tomados como puramente psíquicos, são perseguidos a partir de uma remissão a estados corporais que lhes são pertinentes. Visto no todo, é a **união não dilacerada e indilacerável do corporal-místico** [*Leiblich-Seelischen*], ou seja, o vivente.¹⁰⁹

E, igualmente, da assertiva de Broc-Lapeyre:

Seguindo o fio condutor do corpo, não cremos que Nietzsche pretende pôr o corpo no lugar do ideal, tampouco resolver os ideais em uma realidade corporal. A empresa de Nietzsche, muito mais sublime, consiste em mostrar como **o ideal e o corpo são indisociáveis**, e, portanto, não podem ser separados, e isto não se poderá dizer mais que através da metáfora, a qual converte-se em Nietzsche no modo de interpretação desta nova configuração.¹¹⁰

Continuando o percurso pelo mundo interno, Nietzsche aponta agora o caminho para o espírito e para a consciência através de uma metáfora gastroenterológica.

3.3.2 Rumo às entranhas: uma metáfora gastroenterológica

Em um escrito já clássico, Éric Blondel assinala que Nietzsche usa algumas metáforas para referir-se ao corpo: uma metáfora gastroenterológica, uma metáfora política e uma

É sumamente provável que o psíquico e o físico não constituam dois processos paralelos entre si, mas dois processos unidos pela interação do corpo e da alma, embora sua natureza específica escape ainda inteiramente, por assim dizer, ao campo de nossa experiência.

¹⁰⁷ Guilherme Abath, *Nietzsche e a medicina*, p. 264.

¹⁰⁸ Wilson Frezzatti, *Consciência e inconsciente no discurso “Dos desprezadores do corpo” de Assim Falava Zaratustra: uma perspectiva psicofisiológica da crítica nietzscheana ao sujeito*, p. 65.

¹⁰⁹ Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 88 – destacamos. *Leiblich-Seelischen*: “corporalmístico” – Com esta versão seguimos coerentes com a tradução que oferecemos ao termo nietzscheano *Seelisch-leiblichen* (GM, III, 14). Registre-se que, nas duas únicas ocorrências deste temor nestas preleções de Heidegger sobre Nietzsche, Marco Antônio Casanova verte-o por “psíquico-corporal” e “corporal e psíquica” e Juan Luis Vermal verte-o por “corporal-anímico” e “anímico-corporal”, mas pensamos que estas opções terminam por reduzir a força e o sentido que, na esteira de Nietzsche, Heidegger pretende lhe conferir.

¹¹⁰ Broc-Lapeyre, *La métaphore chez Nietzsche*, apud Luis E. de Santiago Guervós, op. cit., p. 409 – destacamos.

metáfora filológica¹¹¹, cuja análise será feita de forma particularizada no decorrer desta pesquisa.

Referindo-se à metáfora gastroenterológica, Blondel assinala que, no movimento da fisiopsicologia nietzscheana, “primeiro, [o corpo] assimila: absorve o que é externo [...] Quando não é capaz de discernimento e de frugalidade profilática, a solução é facilitar a excreção”¹¹², como, em síntese, Nietzsche faz constar na seguinte anotação:

Um h<omem> forte e livre sente antes de tudo o mais as *propriedades* do ORGANISMO

1) autorregulação: na forma de *medo* ante qualquer intervenção estranha, *ódio* ao inimigo, moderação etc.

2) compensação superabundante: na forma de *ganância*, a fim de apropriação, apetência de poder,

3) assimilação de si: na forma de elogio, condenação, fazer os outros dependerem de si; para isto, fingimento, astúcia, aprendizagem, hábito, ordenar, assimilar juízos e experiências

4) secreção e excreção: na forma de asco, desprezo das propriedades que *já* não lhes são proveitosas; compartilhar o excedente, benevolência

5) força metabólica: por momentos venerar, admirar, fazer-se dependente, alienar-se, quase renunciar a exercer as demais propriedades orgânicas, transformar-se em “órgão”, saber servir

6) regeneração: na forma de impulso sexual, impulso professoral etc.¹¹³

Como se disse, na moral de rebanho, “alma” designa “todo o mundo interno [*innere Welt*], originalmente delgado, como que entre duas membranas [que] foi-se expandindo e estendendo-se, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em descarga para fora”¹¹⁴, contexto em que, na metáfora gastroenterológica característica da fisiopsicologia nietzscheana, “alma” corresponde ao aparelho digestivo em sua inteireza – “A alma é um grande receptáculo”¹¹⁵ – e as duas membranas a que Nietzsche refere-se é possível fazer corresponder ao espírito (compreendido, em suma, como inteligência, destreza) e à consciência (compreendida, em suma, como conhecimento, experiência), neste âmbito respectivamente pensadas como o estômago e o apêndice dos impulsos.

¹¹¹ Éric Blondel, *Nietzsche: le corps et la culture*, especialmente o Cap. IX – *Le corps et les méthaphores*, p. 217-251.

¹¹² Éric Blondel, *Nietzsche: le corps et la culture*, p. 235 e 237. Nesta obra Blondel alude ainda a uma metáfora filológica de interpretação, que analisaremos adiante.

¹¹³ Anot. 1881, 11[182].

¹¹⁴ GM, II, 16 – destacamos. Como já foi dito, na língua alemã há dois termos que designam acepções diversas de “consciência”: *Bewusstsein* (ou *Bewußtsein*) – que possui o sentido de “consciência cognoscível”, ou seja, “faculdade de conhecer” – e *Gewissen* – que possui o sentido de “consciência moral”, ou seja, “faculdade de estabelecer julgamentos morais”, e é a esta última acepção que nos referimos neste tópico, a respeito da “má consciência [*schlechtes Gewissen*]”.

¹¹⁵ Anot. 1880, 2[66].

a) Espírito: o estômago dos impulsos

Já se disse que Nietzsche maneja termos em um sentido vulgar quando pretende denunciar o sentido que possuem no discurso da moral de rebanho – quando então frequentemente põe-nos entre aspas, sublinha-os ou antecede-os do adjetivo “pequeno” – e maneja-os em um sentido nobre para assinalar o sentido que possuem no discurso da moral nobre, ou seja, como concepções que situam-se para aquém dos falsos dualismos – quando então comumente grafa-os desprovidos de qualquer adereço gráfico ou antecede-os do adjetivo “grande”.

É o que ocorre com o termo *Geist* (“espírito”), que em sentido vulgar designa “ânimo”, “índole” (p. ex., quando Nietzsche refere-se ao “espírito de suportação”, ao “espírito de vingança” e ao “espírito de gravidade”¹¹⁶), mas também “sagacidade”, “argúcia”, ou seja, “sutileza de raciocínio ou de argumentação”¹¹⁷ (como quando assinala: “Entendo por espírito [...] a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o autodomínio e tudo o que seja *mimicry* [mimetismo] (esse último compreende boa parte do que chama-se virtude)”¹¹⁸). Portanto, espírito em sentido vulgar (a que por vezes designa também por “consciência”, “alma”, “sujeito” e “eu”¹¹⁹) é o espírito característico do homem do ressentimento, que “resultará necessariamente *mais sagaz* que qualquer raça nobre, e venerará a sagacidade em uma medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem”¹²⁰. Sobremaneira no sacerdote ascético, o “mais rico de espírito”, em quem percebe-se “as condições mais propícias à mais elevada espiritualidade”¹²¹, o ódio que, em sua impotência, “assume proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa”¹²² porque “*corrompe a saúde da alma em toda parte onde alcançou o poder*” através da inoculação da “reação anímica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’”¹²³.

¹¹⁶ Cfr. ZA, I, *Das três metamorfoses*; II, *Da redenção* e III, *Do espírito de gravidade*, respectivamente.

¹¹⁷ *Dicionário Aurélio – séc. XXI*: “Argúcia – 1. Agudeza de espírito; 2. Sutileza de raciocínio ou de argumentação.

¹¹⁸ CI, *Incursões de um extemporâneo*, 14. Segundo o *Dicionário Aurélio – Século XXI*, mimetismo corresponde ao “fenômeno que consiste em tomarem diversos animais a cor e configuração dos objetos em cujo meio vivem, ou de outros animais de grupos diferentes. Ocorre no camaleão, em borboletas, etc.”; Nietzsche alude, portanto, à capacidade de dissimulação com o propósito de garantir a sobrevivência.

¹¹⁹ Cfr. ABM, 54 e Anot. 1887, 9[98].

¹²⁰ GM, I, 10. Segue-se, no ponto, a tradução francesa: “qui ont de tout temps distingué les âmes nobles”. “Alma nobre” – cfr. tb. HDH, 366, HDH II, OS, 397.

¹²¹ GM, III, 1 e 9.

¹²² GM, I, 7 e III, 1 e 9.

¹²³ GM, III, 22 e GM, II, 14, respectivamente.

Por outro lado, Nietzsche maneja o termo espírito em um sentido nobre quando concebe “o espírito como estômago dos impulsos [*Affekte*]”¹²⁴:

[As necessidades e faculdades do espírito] são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e multiplica-se. A força que o espírito possui para **apropriar-se do que lhe é estranho** manifesta-se em um forte pendor a **assimilar o novo ao antigo**, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo arbitrariamente sublinha, destaca e molda para si, falseando-os, determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento de “mundo exterior”. Assim dizendo, sua intenção é **incorporar novas “experiências”**, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente, a *sensação* de crescimento, a sensação de força aumentada. A serviço dessa mesma vontade acha-se também um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento de janelas, um dizer Não interiormente a essa ou aquela coisa, um não-deixar que algo aproxime-se, um estado defensivo ante muita coisa conhecível, uma satisfação com o obscuro, com o horizonte que se fecha, um acolhimento e aprovação da insciência [*Unwissenheit*]: tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua “força digestiva”, para falar por uma imagem – e realmente **“o espírito” assemelha-se mais que tudo a um estômago.**¹²⁵

Tal é o que assevera a respeito do espírito no discurso de *Zarathustra* intitulado *Dos famosos sábios*:

Permaneçais povo também em vossas virtudes, povo de vista curta, povo que ignora o que é *espírito*!

Espírito é a vida que corta na própria vida: graças a seu sofrimento aumenta seu próprio saber – sabíeis isso? [...]

Conheceis apenas as centelhas do espírito; mas não vedes a bigorna que ele é, nem a crueldade de seu martelo!

Neste caso, a “vida que corta na própria vida” sinaliza para a circunstância de que “o espírito é apenas um meio e instrumento a serviço de uma vida mais elevada, de uma elevação da vida”¹²⁶, pois “o homem, enquanto ser orgânico, possui impulsos de nutrição (avidez) [...] e um aparato de autorregulação (intelecto) que está a serviço dos impulsos (do qual forma parte a assimilação do alimento, das vivências, o ódio etc.)”¹²⁷.

¹²⁴ Anot. 1884, 26[141]. Cfr. tb. Anot. 1884, 25[93].

¹²⁵ ABM, 230 – destacamos. Em ZA, II, *Dos poetas* e III, *Das novas e velhas tábuas*, 16, Nietzsche faz constar: Desde que conheço melhor o corpo, o espírito, para mim, ainda é espírito somente por assim dizer [...]. Porque, na verdade, meus irmãos, o espírito é um estômago!”

¹²⁶ Anot. 1886, 7[9].

¹²⁷ Anot. 1884, 25[179].

O espírito consiste, pois, no órgão responsável pela digestão das experiências, ou seja, pela incorporação ou não das vivências, de modo que a partir daí é possível distinguir entre um homem malgrado – que não digere suas vivências: “Não dar conta de uma vivência é um sinal de *décadence* [pois] essa prática inteira do restabelecimento psíquico volta a pôr-se sobre uma base *fisiológica*: o ‘remorso’ [...]”¹²⁸, uma vez que “se alguém não dá conta de sua ‘dor da alma’, isto não vem, cruamente falando, de sua ‘alma’; mais provavelmente, de seu ventre”¹²⁹ – e um homem bem logrado – pois

Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem que engolir duros bocados. Se “não dá conta” de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra – e muitas vezes, na verdade, apenas uma consequência da outra.¹³⁰

Assim é que, com fundamento na capacidade de selecionar e digerir as vivências, Nietzsche assinala diferenças entre o homem moderno e o homem nobre: por um lado, “[o homem moderno] consegue digerir muita coisa, quase tudo – é seu tipo de ambição [...] *homo pamphagus*”¹³¹ (literalmente, aquele que come tudo: *pan* = tudo + *phagus* = comer), embora adiante seja acometido de dispepsia, ou seja, de uma debilitação da capacidade de digerir seguida de uma profunda pesadez e cansaço para agir:

A “Modernidade” sob o símile da alimentação e da digestão. A sensibilidade indizivelmente mais excitável [...], a abundância de impressões díspares maior que nunca: – o *cosmopolitismo* das comidas, das literaturas, dos periódicos, das formas, dos gostos, inclusive das paisagens etc. o *tempo* dessa afluência um *prestissimo*; as impressões borram-se; alguém defende-se instintivamente em acolher algo, de colhê-lo em *profundidade*, de “digeri-lo” – disso resulta uma *debilitação* da capacidade de digerir. Aparece uma espécie de *adaptação* a essa acumulação de impressões: o homem desaprende a *agir*; JÁ APENAS REAGE a excitações externas. Gasta sua força em parte na *apropriação*, em parte na *defesa*, em parte na *resposta* [...] Oposição da mobilidade *externa* com certa *profunda pesadez e cansaço*.¹³²

¹²⁸ Anot. 1888, 14[155].

¹²⁹ GM, III, 16.

¹³⁰ GM, III, 16. No mesmo sentido: “O homem forte, poderoso nos impulsos [*Instinkten*] de uma saúde forte, digere seus atos assim como digere suas refeições; lida mesmo com alimentos pesados [...]” (Anot. 1886, 7[28]); “Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento” (GM, I, 10).

¹³¹ A, 171 – o trecho entre colchetes não consta do original.

¹³² Anot. 1887, 10[18].

No homem nobre, por seu turno, atua o “gosto”, o “impulso de autodefesa [*Instinkt der Selbstvertheidigung*]” que, selecionador, reina “na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração [...] Seu imperativo obriga não só dizer Não onde o Sim seria um ‘altruísmo’, mas também a *dizer Não o mínimo possível*”¹³³, de modo que,

Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a **coaçoão de um só gosto** [*Geschmacks*] que predominou e deu forma, nas coisas grandes como nas pequenas: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido um só gosto!¹³⁴

Ora, variável o gosto entre uns e outros, daí porque

não existe fórmula para o quanto um espírito necessita para sua nutrição; mas, se tem o gosto orientado para a independência, para o rápido ir e vir, para andanças, talvez para aventuras, de que apenas os mais velozes são capazes, então prefere viver livre e com pouco alimento, do que preso e empanturrado. Não é gordura, mas maior flexibilidade e força aquilo que um bom dançarino requer da alimentação – e não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino.¹³⁵

Ademais, a digestão das vivências requer sua ruminação – aliás, é preciso não esquecer a “preguiça do sistema digestivo”¹³⁶ – até “transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge”¹³⁷, ou seja, até sua efetiva **assimilação** (*Assimilation*) ou **incorporação** (*Einverleibung*) – estado de digestão que, em uma referência ao processo de “assimilação corporal” (*Einverleibung*), Nietzsche nomeia por “assimilação almística [*Einverseelung*]”¹³⁸ –, uma vez que, no processo de nutrição fisiopsicológica, age aí “a vontade de poder especializando-se como vontade de nutrição [*Wille zur Nahrung*]”¹³⁹.

Nietzsche exemplifica:

Tomemos o caso mais simples, o da nutrição primitiva: o protoplasma estende seus pseudópodes [cada projeção originada no citoplasma, por movimento dele] para alcançar algo que lhe resiste – não por fome, senão por vontade de poder. Após, o protoplasma tenta superá-lo, apropriá-lo, incorporá-lo: – o que se denomina “nutrição” é meramente um fenômeno

¹³³ EH, *Por que sou tão sagaz*, 8.

¹³⁴ GC, 290 – destacamos.

¹³⁵ GC, 381.

¹³⁶ Anot. 1882, 4[58].

¹³⁷ GC, Pr., 3.

¹³⁸ GM, II, 1.

¹³⁹ Anot.1885, 35[1].

ulterior, uma aplicação utilitária dessa vontade originária de chegar a ser *mais forte*.¹⁴⁰

E elastece o exemplo para alcançar o homem:

Que em todas as "impressões sensoriais" não somos apenas passivos, mas muito *ativos*, seletivos, combinando, preenchendo, interpretando – trata-se da nutrição, como na *célula*: para a assimilação e conversão dos desiguais.¹⁴¹

Neste processo, ocorre que o método do idealismo consiste na “incorporação dos grandes erros”¹⁴², ou seja, na criação de uma memória através sobretudo daquilo que causa dor¹⁴³, a que Nietzsche apresenta o contramovimento segundo o qual, concluído o processo de digestão e incorporação dos impulsos-forças que nutrem o homem, as vivências que lhe ocorrem em demasia tornam-se inutilizáveis e, portanto, sob o risco de infeccionar o todo, devem ser excretados: “Todo o corpo está continuamente *excretando*, segrega precisamente aquilo que *não* lhe é útil assimilar”¹⁴⁴.

Daí porque a Nietzsche importa tanto a ideia de esquecimento: “assim como a temos aprendido, devemos desaprender [*verlernen*] a consciência”¹⁴⁵, ou seja, devemos excretar certas vivências:

O esquecimento [*Vergesslichkeit*] não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual deve-se atribuir a circunstância de que **aquilo que experimentamos, vivenciamos, em nós assumido no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “inalmação” [*Einverseelung*]) não penetra mais em nossa consciência do que todo o multiforme processo de nossa nutrição corporal ou “incorporação” [*Einverleibung*]**. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e pela luta de nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir, um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, determinar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, zelador da ordem almística [*seelischen Ordnung*], da paz, da etiqueta: com o

¹⁴⁰ Anot. 1888, 14[174].

¹⁴¹ Anot. 1883, 7[33].]. Em nota a esta anotação, Diego Sánchez Meca e Jesús Conill (in *Fragmentos póstumos*, vol. III, nr 24) noticiam que “em Nietzsche, o conceito de assimilação aparece já em 1873, em seu importante escrito *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* [...], mas só adquire seu verdadeiro sentido com a leitura do livro [*A luta das partes no organismo*] de [Wilhelm] Roux em 1881”. Cfr. tb., no mesmo volume, a nr 57 à Anot. 1883, 7[95].

¹⁴² Anot. 1884, 27[41]. Cfr. tb. GC, 11.

¹⁴³ Cfr. GM, II, 3.

¹⁴⁴ Anot. 1881, 11[134].

¹⁴⁵ Anot. 1880, 3[97].

que logo vê-se que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento.¹⁴⁶

E com isso, ao aludir aos órgãos excretores, alcançamos o outro órgão componente da “alma”: a consciência, que, na metáfora gastroenterológica de Nietzsche, é possível fazer corresponder ao apêndice dos impulsos.

b) Consciência: o apêndice dos impulsos

Inicialmente, cumpre assinalar que Nietzsche faz uso de dois termos que na língua alemã designam acepções diversas de “consciência”: *Gewissen*, que possui o sentido de “consciência moral”, ou seja, “faculdade de estabelecer julgamentos morais”, e *Bewußtsein* (ou *Bewusstsein*), que possui o sentido de “consciência cognoscível”, ou seja, “faculdade de conhecer”, e é precisamente a esta última acepção que nos referimos neste tópico, aludindo ao problema da consciência¹⁴⁷.

Por seu turno, vale registrar que o pensamento de Nietzsche sobre a consciência é, em grande medida, tributário das ideias de Eduard von Hartmann – que em sua *Filosofia do inconsciente* (1869) defende a ideia de um princípio inconsciente criador de tudo¹⁴⁸ – e, sobretudo, da psicologia fisiológica (*psychologie physiologique*, também conhecida como psicologia científica ou experimental) de Théodule Ribot, que tem por “princípio axial [a concepção segundo a qual] todo estado psicológico corresponde a um estado fisiológico, ou seja, todo estado mental – normal ou patológico – tem por condição um estado orgânico ou

¹⁴⁶ GM, II, 1. *Einverseelung*: “inalmação” – Optamos por esta tradução para respeitar o sentido que o termo possui como “passar a fazer parte da alma”, mantendo o jogo de palavras que Nietzsche estabelece entre este seu neologismo e *Einverleibung*: “incorporação”, no sentido de “passar a fazer parte do corpo”. Estas também são as razões porque Jaime Aspiunza (na tradução de GM para a edição espanhola *Obras Completas* de Nietzsche) verte-o por “inspirituação” – e registra, ademais, que “Kaufmann o traduz por *inpsychation*”. As demais traduções brasileira, espanhola, italiana e francesa consultadas trazem “assimilação psíquica”, “assimilación anímica”, “appropriazione spirituale” e “assimilation psychique”; para *Einverleibung* trazem “assimilação física”, “assimilación corporal”, “assimilazione” e “assimilation par le corps”. *Seelischen Ordnung*: “ordem almística” – Visando evitar reiterações desnecessárias, remetemos às razões invocadas para a tradução de *seelisch* por “almística” (GM, I, 4, 5 e 6). Por fim, daí porque Nietzsche assevera:

A proeza artística de minha vida resulta na *modéstia*, – na vontade, na força de fazer-me pequeno... Não de apresentar-me como pequeno, mas, por dizer assim, de esquecer algo, de desprendê-lo de si, de criar uma distância em si – expressando-o de outra maneira: na *consciência* de uma perfeita liberdade [...]

(Anot. 1888, 22[26])

¹⁴⁷ Na língua alemã há dois termos que designam acepções diversas de “consciência”: *Gewissen* – que possui o sentido de “consciência moral”, ou seja, “faculdade de estabelecer julgamentos morais” (p. ex.: “A *consciência moral* [*Gewissen*] é o sentimento através do qual adquirimos consciência [*Bewusstsein*] da hierarquia entre nossos impulsos” (Anot. 1883, 15[51] – cfr. tb. Anot. 1888, 15[42]) e *Bewußtsein* – que possui o sentido de “consciência cognoscível”, ou seja, “faculdade de conhecer” – e é precisamente esta última a acepção a que nos referimos neste tópico, deixando a análise da primeira acepção para adiante.

¹⁴⁸ Para uma análise minuciosa da obra de Hartmann e das críticas iniciais que Nietzsche lhe dirige, cfr. Daniel Quaresma Figueira Soares, *A crítica de Nietzsche à filosofia de Eduard von Hartmann no contexto das Segunda e Terceira Considerações Extemporâneas*.

fisiológico” e por “ponto chave [...] mostrar que a consciência não é a característica fundamental do psicológico e que os fenômenos psicológicos podem ser inconscientes”¹⁴⁹, ou seja, nas palavras do próprio Ribot, que “a maior parte dos estados nervosos não despertam a consciência ou não contribuem para isso, senão muito raramente e de uma maneira indireta”¹⁵⁰.

É neste contexto que o contramovimento de Nietzsche ao idealismo consiste, no ponto, em criticar a “ridícula superestimação e má-compreensão da consciência”¹⁵¹, em criticar “a absurda sobrevalorização [*Überschätzung*] da consciência, que fez dela uma unidade, uma essência, ‘o espírito’, ‘a alma’ algo que sente, pensa, quer – [...] A consciência como suprema forma alcançável, como espécie superior de ser, como ‘Deus’”¹⁵².

Desta forma, a crítica de Nietzsche dirige-se a um dos pilares do idealismo – que é, como se disse, como designamos a “moral-metafísica platônico-cristã –, tendo em vista que, segundo Nicola Abbagnano assinala, apropriando-se do platonismo Plotino concebe “outra alternativa da doutrina da alma, em que ela acabará suplantada pelo conceito de consciência”¹⁵³, noção que adiante será acolhida e posta por Agostinho como elemento-mor da confissão a seu “Senhor, que conhece o abismo da consciência humana”¹⁵⁴ e pela filosofia da Modernidade, pois, como Alfredo Naffah Neto assevera,

Deus permanece [...] em cena durante toda a Idade Média e atravessa a Idade Moderna, funcionando como o grande aliado de Descartes, no séc. XVII, para a instituição da consciência como *res cogitans*, critério para qualquer conhecimento possível. A crítica subsequente de Kant, se questiona a consciência substancializada posta por Descartes, termina por erigir uma

¹⁴⁹ Wilson Frezzatti, *Théodule Ribot: a liberdade em face da hereditariedade e da memória*, p. 7 e 5.

¹⁵⁰ Théodule Ribot, *Las enfermedades de la memoria*, p. 27. No contexto de seus estudos sobre as relações sobre fisiopsicologia, em 1876 Ribot fundou a revista *Revue philosophique de la France et de l'étranger* e, ao lado de *Les maladies de la mémoire* (1881), compôs uma trilogia com as obras *Les maladies de la volonté* (1883) e *Les maladies de la personnalité* (1885).

¹⁵¹ GC, 11.

¹⁵² Anot. 1888, 14[146]. *Überschätzung*: “sobrevalorização” – Seguimos a tradução proposta por Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares para essa anotação in *Fragmentos póstumos*, vol. IV.

¹⁵³ Nicola Abbagnano, op. cit., verbete *Consciência* (p. 30). Nas palavras do próprio Plotino (*Enéada* IV, 7, 10, 30-45):

[A alma] é imortal quando contempla-se a si mesma situada na região inteligível e na região pura [...] Porque verá a sua inteligência absorta não na visão de qualquer coisa sensível [...], senão na intuição, com o eterno, do eterno [...] e ver-se-á a si mesma convertida em universo inteligível e luminoso iluminado pela verdade procedente do Bem [...] Porque não é correndo afora que a alma “contempla a ciência e a justiça” (referência a Platão, *Fedro*, 247d12-14), senão que as vê por si mesma dentro de si mesma na intuição de si mesma [...]

¹⁵⁴ Agostinho, *Confissões*, X, 2. Cfr. tb. *Confissões*, V, 6. Ainda segundo Nicola Abbagnano (op. cit., verbete *Consciência*), “é sobretudo Agostinho que recolhe a herança do neoplatonismo e a transmite ao mundo cristão, com o reconhecimento da interioridade espiritual como via de acesso privilegiada à realidade própria da alma. Essa via de acesso é a experiência interior, a reflexão sobre a própria interioridade, a “confissão” como reconhecimento da realidade íntima; em suma, o que na linguagem moderna chama-se *consciência*”.

nova consciência, depurada, em princípio transcendental: pensada como forma vazia, ela torna-se, então, fundamento universal do conhecimento.

A estas concepções Nietzsche apresenta uma perspectiva composta de várias diretrizes, cuja suma é possível entrever no aforismo 354 de *A gaia ciência* (a que amiúde recorreremos neste tópico) e na seguinte anotação:

Papel da “consciência”

É essencial não equivocar-se sobre o papel da “consciência”: *o que tem-se desenvolvido é nossa relação com o “mundo exterior”*. Ao contrário, a *direção*, ou seja, a vigilância e a previsão no que diz respeito ao jogo de conjunto das funções corporais *não* nos chega à consciência [...]

In summa [Em suma]: **o que chega a ser consciente ocorre sob condições causais que nos escapam por completo** [...] Sobre esta *aparência temos fundado toda nossa representação do espírito, da razão, da lógica etc.* (tudo isso não existe: são sínteses e unidades fictícias)... E estas temos projetado de novo *nas coisas, por trás das coisas!*

Habitualmente considera-se a própria *consciência* como um sensorio conjunto e uma instância suprema: apesar de ela ser apenas um **meio de comunicabilidade**: ela é desenvolvida no trânsito e com vistas aos interesses do trânsito... [...] A consciência *não* é a direção, mas um *órgão da direção* –

155

Analisemos as temáticas aí postas em relevo:

Em primeiro plano, é de notar que, no âmbito de sua fisiopsicologia, Nietzsche concebe a consciência como um órgão, ou seja, um instrumento – “Para o corpo, este ‘milagre dos milagres’, a consciência é apenas um ‘instrumento’ e nada mais, no mesmo sentido em que o estômago é um instrumento”¹⁵⁶ – que originou-se em meio à incessante luta por domínio que ocorre entre os impulsos. Por isso,

Consideramos precipitado que durante tanto tempo tenha-se visto na consciência humana o nível supremo do desenvolvimento orgânico e o mais assombroso de todas as coisas terrenas, mais ainda, por assim dizer, seu apogeu e destino. Mais assombroso é o *corpo* [...] ¹⁵⁷

Há mais, todavia: a consciência não é apenas um órgão, senão “o mais recente órgão que surgiu, e por isso segue sendo uma criança”¹⁵⁸, isso porque a ela chega apenas o

¹⁵⁵ Anot. 1887, 11[145] – destacamos.

¹⁵⁶ Anot. 1885, 37[4]. No mesmo sentido: “A consciência é um órgão, como um estômago” (Anot. 1884, 27[26]); “A consciência é precisamente um instrumento” (Anot. 1883, 7[126]); “A consciência é um instrumento de nossos impulsos e nada mais, *jamaiz* será livre” (Anot. 1880, 6[130]). Cfr. tb. Anot. 1880, 6[127].

¹⁵⁷ Anot. 1885, 37[4]. Também assim: “O corpo é um pensamento mais espantoso que a velha ‘alma’” (Anot. 1885, 36[35]).

¹⁵⁸ Anot. 1883, 7[126].

pensamento como “*sintoma* de uma situação mais ampla [...], para a consciência, todo pensamento [...] expressa-se mediante *signos* de uma situação complexa”¹⁵⁹, permanecendo oculta, portanto, a maior parte daquilo que ocorre no mundo dos impulsos (*Welt der Triebe*)¹⁶⁰.

Assim é que “tudo o que penetra na consciência é o último elo de uma corrente, uma conclusão”¹⁶¹; “tudo o que penetra na consciência como “unidade” já é enormemente complexo: jamais teremos mais do que uma *aparência de unidade*”¹⁶², de modo que “aquilo que denominamos de ‘consciência’ é ingênua em relação a todos os processos essenciais de nossa conservação e de nosso crescimento”¹⁶³:

A lógica de nosso pensamento consciente é apenas uma forma grosseira e simplificada daquele pensamento de que necessita nosso organismo, inclusive seus órgãos individuais [...]

Nosso sentimento causal é algo completamente grosseiro e isolado a respeito dos sentimentos causais efetivos de nosso organismo [...]

Finalmente: temos oferecido tudo para a *consciência*, um sentido de tempo, um sentido de espaço, um sentido causal: depois de uma existência muito mais rica sem consciência. Ou seja, uma forma mais simples, menos complexa, mais reduzida: nosso querer, sentir, pensar *consciente* está a *serviço* de um querer, sentir e pensar muito mais amplo.¹⁶⁴

Assim é que “a consciência é uma superfície”¹⁶⁵, que, tal como um espelho, não apenas porque indica a ingênua ideia de possuir consciência de si mesma, mas também porque

A natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente torna-se por isso mesmo raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se

¹⁵⁹ Anot. 1884, 26[92]. Cfr. tb. Anot. 1885, 38[1].

¹⁶⁰ Anot. 1884, 27[59]. No mesmo sentido: “Por trás da consciência laboram os *impulsos*” (Anot. 1885, 39[6]). Cfr. tb. Anot. 1885, 1[59].

¹⁶¹ Anot. 1885, 1[61].

¹⁶² Anot. 1885, 5[56]. No mesmo sentido: “Todo o aparato do conhecimento é um aparato de abstração e simplificação – dirigido não ao conhecimento, mas ao *domínio* das coisas: “fim” e “meio” estão tão distantes da essência como os “conceitos” (Anot. 1884, 26[61]); “O desenvolvimento da consciência como um *aparato governamental*: acessível apenas para as *generalizações*. O que o olho vê já chega à consciência como generalizado e arranjado” (Anot. 1885, 34[187]).

¹⁶³ Anot. 1885, 36[29].

¹⁶⁴ Anot. 1885, 34[124] – destacamos. Também assim: As *presumidas* paixões singulares (p. ex., o homem é cruel) são apenas *unidades fictícias*, na medida em que aquilo que, proveniente dos diferentes impulsos básicos [*Grundtriebe*], entra na consciência como algo homogêneo, é imaginariamente unificado de modo sintético em um “ser” ou uma “faculdade”, em uma paixão [...] (Anot. 1885, 1[58]).

¹⁶⁵ EH, *Por que sou tão sagaz*, 9. No mesmo sentido: “Deve-se estabelecer este princípio – vivemos apenas de ilusões – nossa consciência toca a superfície” (Anot. 1872, 19[48]); “Sem dúvida, vivemos em uma contínua ilusão devido à superficialidade de nosso intelecto” (Anot. 1872, 19[49]); “Toda consciência apenas toca a superfície” (Anot. 1880, 5[47]).

consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização.¹⁶⁶

Ademais, a consciência consiste em um órgão cuja existência e desenvolvimento, estreitamente vinculados à linguagem (nesse caso, trata-se “*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão”¹⁶⁷), deve-se unicamente à utilidade que possui como meio de comunicação que facilita a conservação da espécie, ou seja, ocorreram “apenas sob a pressão da necessidade de comunicação [...] e desenvolveu-se apenas em proporção ao grau dessa dificuldade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas”¹⁶⁸.

A necessidade de pensar, a *consciência* inteira, desenvolveu-se apenas devido à necessidade de comunicar-se. Primeiro signos, depois conceitos, finalmente “razão”, no sentido comum. A mais exuberante vida orgânica pode desenvolver-se em seu jogo sem consciência; porém, como sua existência está conectada à co-existência de outros animais, surge a necessidade de consciência.¹⁶⁹

Daí decorre que consciência é fundamentalmente “consciência de rebanho” [*Heerden-Gewissen*]¹⁷⁰:

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária, que, em consequência, desenvolveu-se sutilmente apenas em relação com a utilidade comunitária e gregária e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si”, sempre traz à consciência precisamente o que não possui de individual, o que em si é “médio” – que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações são, no fundo, pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para

¹⁶⁶ GC, 354. Nas palavras de Leon Kossovitch (*Signos e poderes em Nietzsche*, p. 75):

A consciência é superfície refletora. Espelho, ela é resultado de uma determinada disposição de forças [...] Reflexiva, a consciência é o mecanismo das superfícies. É a representação tornada força [...] Limitada à produção de imagens, a consciência só tem acesso às pulsões conservadoras naquilo que interessa à espécie. Mas, com isso, tudo o mais, todo o conjunto das pulsões profundas fica aquém de suas possibilidades.

Aliás, tal é a ideia que subjaz ao discurso *A criança com o espelho*, da Segunda Parte de *Assim falou Zaratustra*.

¹⁶⁷ GC, 354.

¹⁶⁸ GC, 354.

¹⁶⁹ Anot. 1884, 30[10]. Também assim: “Temos sentidos apenas para uma seleção das percepções – aquelas que nos importam para conservarmo-nos. *A consciência existe na medida em que a consciência é útil*” (Anot. 1885, 2[95]).

¹⁷⁰ Anot. 1885, 2[170].

a consciência, *não parecem mais sê-lo...*¹⁷¹

Outra perspectiva que emerge da ideia de consciência como órgão é que a consciência é supérflua, pois não apenas “poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo o sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figurativamente)” como “não só a linguagem serve de ponte entre um homem e outros, mas também o toque, o gesto”¹⁷². No contexto da metáfora gastroenterológica nietzscheana, a consciência é, pois, uma espécie de apêndice, segundo a teoria darwiniana, um dos órgãos rudimentares ou vestigiais, que “podem ser comparados com as letras mortas conservadas na grafia de certas palavras, mas omitidas na fala: elas servem como chave para o descobrimento de sua origem”¹⁷³.

Assim é que, no contexto da genealogia como elemento de seu projeto de transinversão dos valores antigos, trata-se, aí, da “reabilitação de todos os impulsos até agora difamados como demasiado fortes e no lugar equivocado”¹⁷⁴, ou seja, de “**devolver ao corpo sua condição de ser o ‘centro de gravidade’ do homem**”¹⁷⁵.

Com efeito, tal é o projeto delineado na seguinte anotação:

É preciso, pois, inverter a hierarquia: todo o consciente é *apenas o segundo mais importante*: que nos seja *mais próximo e familiar* não deveria ser motivo, ao menos um motivo moral, para avaliá-lo de forma diferente. Que tomemos *o mais próximo pelo mais importante* é precisamente o velho prejuízo. – Assim, é preciso reaprender! [...]¹⁷⁶

Por fim, assim entrevistas as questões: *O que é o corpo?* e *Metodologicamente, a que a ideia de corpo conduz?*, adiante cumpre enfrentar a terceira e última questão relativa ao alcance da assertiva segundo a qual “O corpo é uma grande razão”: *Por que o corpo é uma grande razão?*

¹⁷¹ GC, 354.

¹⁷² Os trechos transcritos neste parágrafo constam de GC, 354. No mesmo sentido: “Se se considera a magnitude de quanto realiza-se sem consciência, vê-se que esta não é nem o mais necessário nem o mais admirável. Pelo contrário: talvez não haja um órgão tão mal desenvolvido, tão frequentemente defeituoso, que funcione de modo tão equivocado” (Anot. 1883, 7[126]).

¹⁷³ Charles Darwin, *A origem das espécies*, p.. 352. Na anatomia humana, o apêndice (ou apêndice cecal) é uma pequena extensão tubular terminada em fundo cego, localizado no ceco, a primeira porção do intestino grosso. Segundo Sônia Lopes e Fanly Chow Ho (*Noções de evolução biológica*, p. 29), trata-se de um exemplo dos órgãos vestigiais, “órgãos que tiveram uma função definida na espécie ancestral, porém, nas espécies descendentes geralmente apresentam tamanho reduzido e a função foi perdida”.

¹⁷⁴ Anot. 1883, 16[84-15].

¹⁷⁵ José Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*, p. 53 – destacamos.

¹⁷⁶ Anot. 1883, 7[126].

Capítulo 4

“O corpo é uma grande razão”

O corpo como razão poética

Sei lá, sei lá
 Só sei que é preciso paixão
 Sei lá, sei lá
 A vida tem sempre razão

Vinicius de Moraes

4.1 O corpo como grande razão: o corpo criador

Após analisar o que é o corpo no pensamento de Nietzsche e a que esse experimento de pensamento conduz, neste momento é preciso enfrentar a questão: *Por que o corpo é uma grande razão?*, cujo cerne encontra-se no seguinte verso do discurso *Dos desprezadores do corpo*, de seu *Zaratustra*:

O corpo é uma grande razão [...]

Instrumento de teu corpo é, também, a tua **pequena razão**, meu irmão, à qual chamas “**espírito**”, pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão [...]

Instrumentos e brinquedos são os sentidos e o espírito [...]

[...]

Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E por que teu corpo, então, precisaria logo de tua melhor sabedoria?¹

Inicialmente, é preciso dizer que aqui não se trata de diferenciar entre corpo e alma, senão de diferenciar entre experimentos de pensamento vinculados ao corpo: a instância da consciência (ou pequena razão) e a instância da inconsciência (ou grande razão)².

Por seu turno, vale assinalar que, no pensamento de Nietzsche, “pequeno” designa, pois, aquilo que é criado, derivado, contexto em que a própria “razão” (que, ao grafar entre aspas Nietzsche associa àquilo que comumente designa-se por espírito ou consciência³) é uma pequena razão porque, como vimos, não é senão um órgão, um instrumento:

A razão é um órgão de auxílio que desenvolveu-se lentamente e que felizmente por muito tempo tem *pouca* força para determinar o homem, trabalha a serviço dos impulsos orgânicos e emancipa-se lentamente para alcançar a *igualdade* com eles – de tal maneira que a razão (pensar e saber) luta contra os impulsos, como um impulso novo específico.⁴

¹ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo* – destacamos.

² No dizer de Wilson Frezzatti (*Consciência e inconsciente no discurso “Dos desprezadores do corpo” de Assim Falava Zaratustra*, p. 70), “as noções nietzscheanas de grande razão e pequena razão são mais bem entendidas se forem interpretadas, respectivamente, enquanto inconsciente e consciente e não como corpo e espírito”.

³ Cfr. CI, A “razão” na filosofia.

⁴ Anot. 1881, 11[243].

A pequena razão é, pois, uma razão dogmática, que “nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser”, ou seja, àquilo que neste mesmo texto Nietzsche designa por “metafísica da linguagem”⁵, que tem como pressuposto o desprezo ao corpo, o desembaraço do “engano dos sentidos”⁶, todavia inscreve-se no corpo e por fim configura “a seriedade, o domínio sobre os impulsos [*Affekte*], toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem”⁷:

“Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra [...] Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, em seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele impulso que dividiu na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica [...] Com a ajuda dessa espécie de memória chega-se finalmente “à razão”!⁸

Ou seja: o espírito (ou, no caso, a consciência) “é a mão com que o organismo mais se propaga: tem que ser uma mão firme. Nossa lógica, nosso sentido de tempo, sentido de espaço, são enormes capacidades de abreviação, com o fim de mandar”⁹.

Por outro lado, “grande” designa aquilo que cria, ou seja, aquilo que avalia – “Avaliar é criar: escutai, ó, criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas”¹⁰ –:

Pouco entende o povo daquilo que é grande, isto é: o criador.¹¹

A grande razão consiste, pois, em uma razão criadora, e assim o é o corpo porque configura-se pelos impulsos (como Nietzsche amiúde refere-se àquilo que é “grande,

⁵ CI, A “razão” na filosofia, 5.

⁶ CI, A “razão” na filosofia, 1.

⁷ GM, II, 3.

⁸ GM, II, 3. Também assim: “Não há um órgão própria da ‘memória’: todos os nervos, p. ex., os das pernas, recordam experiências anteriores. Cada palavra, cada número é o resultado de um processo físico que fixou-se em algum lugar dos nervos. Tudo o que foi integrado ao sistema nervoso segue vivendo nele. Há picos nas ondas de excitação quando essa vida aparece na *consciência*, quando a recordamos” (Anot. 1880, 2[68]).

⁹ Anot. 1885, 34[131].

¹⁰ ZA, I, *Dos mil e um fitos*.

¹¹ ZA, *Das moscas da feira*.

poderoso, monstruoso”¹²) criadores de valores cuja valorosidade consiste precisamente em que são valorações naturalistas, por isso mesmo além de bem e mal.

Neste contexto, o corpo como grande razão é uma “razão da vida [*Vernunft des Lebens*]”¹³, uma “desrazão da natureza [*Unvernunft der Natur*]”¹⁴, uma razão criadora que por isso mesmo é uma razão poética, e “reconciliar a frialdade da razão e da lógica que cultiva a ciência objetiva com o sentido irracionalista e poético da vida (o espírito dionisíaco) é a titânica tarefa que Nietzsche se impõe”¹⁵.

4.1.1 “O corpo filósofa”: o corpo como razão poética – para além do falso dualismo entre razão e impulso

Como dissemos, no movimento de transinversão dos valores relacionados ao corpo como elemento da estética fisiopsicológica nietzscheana, o segundo passo do movimento contuitivo consiste em postar-se aquém dos falsos dualismos entre corpo e alma e entre razão e impulso – o que complementa o contramovimento de Nietzsche ao platonismo, tendo em mira que “quando Platão, o devoto do orfismo, está falando, ele tende a supor uma bipartição básica da alma em razão e impulso”¹⁶.

A superação do falso dualismo entre razão e impulso é indicada por Nietzsche no seguinte aforismo:

Após demoradamente ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, digo a mim mesmo: **a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades impulsivas** [*Instinkt-Thätigkeiten*], inclusive o pensamento filosófico [...] – Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também **“a consciência” não se opõe decisivamente àquilo que é impulsivo** [*Instinktiven*] – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas por seus impulsos [*Instinkte*]. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de determinada espécie de vida.¹⁷

¹² HDH I, 138.

¹³ Anot. 1888, 23[2].

¹⁴ Anot. 1888, 23[2]. Cfr. tb. Anot. 1880, 6[175].

¹⁵ Luís E. de Santiago Guervós, *Introdução*, in Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Vol. I, p. 49.

¹⁶ Thomas M. Robinson, op. cit., p. 180.

¹⁷ ABM, 3 – destacamos. Daí porque no aforismo seguinte Nietzsche assinala: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele [...]. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (ABM, 4). De certa forma, esta ideia está presente na seguinte assertiva de Carl Gustav Jung (*O eu e o inconsciente*, p. 64): “Os processos inconscientes encontram-se em uma relação compensatória em relação à consciência. Uso de propósito a expressão ‘compensatória’ e não a palavra ‘oposta’, porque consciente e inconsciente não se acham necessariamente em oposição [...]”.

Ora, se “o pensamento consciente foi tido como pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que, em sua maior parte, a atividade de nosso espírito ocorre de maneira inconsciente e não sentida por nós”¹⁸, isso se deve à circunstância de que até então não se enfrentou a questão entre razão e impulso, referida a Sócrates:

A velha questão teológica entre “fé” e “saber” – ou, mais claramente, **entre impulso [*Instinkt*] e razão** –, isto é, indagar se, no que toca à valoração das coisas, o impulso [*Instinkt*] merece maior autoridade do que a racionalidade, a qual deseja que avalie-se e aja-se de acordo com motivos, conforme um “por quê?”, isto é, segundo a finalidade e a utilidade – ainda é aquela velha questão moral que surgiu primeiramente na pessoa de Sócrates, e que muito antes do cristianismo já dividia os espíritos.¹⁹

Ora, tal questão é enfrentada em *O nascimento da tragédia* e consiste mesmo em uma das novidades deste escrito: “Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. ‘Racionalidade’ *contra* impulso [*Instinkt*]. A ‘racionalidade’ a todo custo como força perigosa, solapadora da vida!”²⁰. De fato, consta deste escrito:

Em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, [Sócrates] reconheceu, com espanto, que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por impulso [*Instinct*]. **“Apenas por impulso [*Instinct*]”: por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática.** Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes [...]²¹

Atente-se: o que Nietzsche denuncia no socratismo não é propriamente a razão em si, senão a racionalidade desmedida, a razão tomada pela *hybris*, a arrogância de se “cultivar apenas a razão”²² “em oposição aos impulsos [*Instinkte*] [...] *Ter* que combater os impulsos [*Instinkte*] – essa é a fórmula da *décadence* [...]”²³, pois “com isso perturba-se a cooperação orgânica das funções fisiológicas”²⁴ e assim é possível diagnosticar que “a mais crua luz do

¹⁸ GC, 333 – destacamos. Nietzsche reafirmará essa ideia em outro escrito, ao dizer que “pensar é apenas a relação destes impulsos entre si” (ABM, 36). Em GC, 333 Nietzsche refere-se à seguinte frase de Espinosa (*Tratado político*, Cap. I, § 21): “No deduzir do estudo da natureza humana [...], tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir delas verdadeiro conhecimento”.

¹⁹ ABM, 191. Cfr. tb. Anot. 1885, 34[36].

²⁰ EH, NT, 1.

²¹ NT, 13 – destacamos.

²² Anot. 1882, 6[1].

²³ CI (2011), *O problema de Sócrates*, 11.

²⁴ Wolfgang Müller-Lauter, *Décadence artística enquanto *décadence* fisiológica*, p. 19.

dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem impulso [*Instinkt*], em oposição aos impulsos [*Instinkte*], foi ela mesma apenas uma doença, mais uma doença”²⁵.

Os sintomas são evidentes:

Quando se tem **necessidade de fazer** da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não é pequeno o perigo de que outra coisa diferente torne-se tirano. A racionalidade foi concebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus “enfermos” eram livres de ser racionais – isso era de *riguer* [obrigatório], era seu *último* remédio. O fanatismo com que toda a reflexão grega lança-se à racionalidade denuncia uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é patologicamente condicionado; da mesma forma sua estima pela dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão-somente: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser sagaz, claro, lúcido a todo custo: qualquer concessão aos impulsos [*Instinkte*], ao inconsciente, conduz *para baixo*...²⁶

O “problema de Sócrates” não é, portanto, que este ou aquele impulso – a razão ou qualquer outro – seja seu impulso tirano, mas a circunstância de que Sócrates *tenha feito* da razão este impulso tirano e com isso tenha dado azo a que os gregos tenham-se tornado *absurdamente racionais*²⁷.

Com isso – conclui Nietzsche –,

O socratismo despreza o impulso e, com isso, a arte. Ele nega a sabedoria precisamente **onde ela está em seu reinado mais próprio**.²⁸

²⁵ CI (2011), *O problema de Sócrates*, 11.

²⁶ CI, *O problema de Sócrates*, 10 – destacamos. Já em 1872 Nietzsche assinala: “Expressar a *verdade a todo custo* é algo *socrático*” (Anot. 1872, 19[97]).

²⁷ Daí porque, para a tradução do início do tópico CI, *O problema de Sócrates*, 10, preferimos a proposta apresentada por Andrés Sánchez Pascual: “Cuando se tiene necesidad de hacer de la *razon* un tirano, como hizo Sócrates, por fuerza se da un peligro no pequeño de que otra cosa distinta haga de tirano”. Semelhante raciocínio aplica-se ao dito de Zaratustra-Nietzsche “Os poetas mentem demais” (ZA, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*; ZA, II, *Dos poetas*; ZA, III, *O canto da melancolia*, 3; GC, 84 e 222; Anot. 1883, 10[17] e 1883, e 13[18] – todavia pinçado, ao que parece, de Aristóteles, *Metafísica*, 983a3), porquanto a crítica não dirige-se aos poetas que mentem – estes são os que assumem sua condição de criadores de mentiras, quando “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele [...] A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida” (ABM, 4. Aliás, daí porque Nietzsche diz: “O poeta capaz de mentir / Ciente e voluntariamente / O único que pode falar a verdade” – Anot. 1884, 28[20]), –, mas àqueles “que mentem demasiado, ou seja, mentem sobretudo a si mesmos, porque esquecem-se de que são eles os criadores das imagens divinas e das ficções sobrenaturais” (Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, p.97 – Daí porque – arremata este pesquisador logo a seguir – “a perspectiva a partir da qual Nietzsche critica os poetas é contrária à que inspira a condenação platônica da poesia como imitação de uma aparência mentirosa. Para Nietzsche, toda arte é aparência e a realidade inteira encontra-se construída com este tipo de aparências que são conservadas porque úteis à vida”).

²⁸ ST, p. 83 – destacamos. Ainda neste escrito (p. 84), Nietzsche considera, ademais, que “o desprezo socrático pelo impulso levou, além de Eurípides, ainda um segundo gênio a uma reforma da arte [...] Também o divino

E assim é que Nietzsche apresenta seu contramovimento: se não há oposições entre os valores, senão apenas hierarquia, não há que se falar, como fez Sócrates, em “‘racionalidade’ *contra* impulso [*Instinkt*]”²⁹: desde logo, o que há de se fazer é superar este falso dualismo e compreender que “o corpo filosofa [*der Leib philosophirt*]”³⁰, aventar a perspectiva de uma “sabedoria da carne, aquém, e, no entanto, além da mediação do intelecto”³¹. Nas palavras do próprio Nietzsche: uma sabedoria fisiológica [*physiologischem Wissen*]”³², uma “sabedoria inconsciente [*unbewusste Weisheit*]”³³, uma “sabedoria impulsiva [*instinctive Weisheit*]”³⁴, a sabedoria, como disse, em seu reinado mais próprio³⁵, índice de um razão impulsiva [*Vernunft im Instinkt*]”³⁶, de uma razão criadora, de uma razão inventiva, de uma razão poética.

É o que faz constar no aforismo 119 de *Aurora*, “um dos principais, se não o mais poderoso de todo o volume”³⁷:

Vivência e poetização [Erleben und Erdichten]. [...] Supondo que um impulso encontre-se no ponto em que deseja satisfação – ou exercício de sua força, ou desafogo dela, ou preenchimento de um vazio, é tudo linguagem figurada –: ele considera, em cada evento do dia, como pode utilizá-lo para seus fins; se o indivíduo corre, descansa, lê, irrita-se, luta, fala ou exulta, o impulso como que tateia, em sua sede, todo estado em que acha-se o indivíduo, e, se ali nada encontra para si em geral, tem que esperar e continuar sedento: ainda um momento e ele se debilita, mais alguns dias ou meses de não-satisfação e ele murcha, como uma planta sem chuva [...] Nossos impulsos [...] são interpretações de nossos estímulos nervosos durante o sono, interpretações *muito livres*, muito arbitrárias, de movimentos do sangue e das vísceras, da pressão do braço e das cobertas, dos sons do sino da torre, dos cataventos, dos noctívagos e outras coisas assim. Se esse texto, que em geral pouco varia de uma noite para a outra, é comentado de maneira tão diversa, se a **razão poética** [*dichtende Vernunft*] *imagina*, hoje e ontem, causas tão diversas para os mesmos estímulos nervosos: o motivo para isso está em que o *souffleur* [ponto de teatro] dessa razão foi hoje diferente do de ontem – outro *impulso* quis satisfazer-se, ocupar-se, exercitar-se, reanimar-se, desafogar-se –, ele estava em sua maré, ontem foi a vez de outro [...] – O que são, então, nossas vivências? São muito mais

Platão foi vítima do socratismo nesse ponto [e com isso] pôs intencionalmente a arte trágica junto com a cosmética e a culinária [...], razão suficiente para banir os poetas trágicos do estado ideal”.

²⁹ EH, NT, I.

³⁰ Anot. 1882, 5[32].

³¹ Paulo César de Souza, in ABM, nf 21.

³² GM, III, 17.

³³ ST, p. 83.

³⁴ NT, 13.

³⁵ Neste sentido, conclui Luis E. de Santiago Guervós (*Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*, p. 482-483): “La sabiduría más auténtica, por consiguiente, es la sabiduría que emana del cuerpo, es la sabiduría que emana de la inmanente racionalidad de lo corporal, precisamente porque de ello surgen las fuerzas creadoras y evaluativas”.

³⁶ CW, *Pós-escrito*.

³⁷ Jaime Aspiunza, in Nietzsche, *Aurora*, Col. *Obras Completas*, nr 426.

aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que vivência é poetização [*Erleben ist ein Erdichten*]? –³⁸

Em síntese, o que aqui Nietzsche assinala é que os impulsos são “interpretações de nossos estímulos nervosos” que estão continuamente a atribuir as “causas” de tais estímulos de acordo com as necessidades que eles próprios têm, de forma que são “nossos juízos morais e avaliações de valor também apenas figuras e fantasias sobre um processo fisiológico que nos é desconhecido [...], um tipo de linguagem habituada a identificar certos impulsos nervosos”³⁹, o que é possível ante a circunstância de que a razão poética inventa (ou imagina, fantasia) causas diversas para os mesmos estímulos nervosos, de modo que, a final, nossa vivência nada mais é do que uma incessante poetização.

A este respeito ouça-se Nicola Nicodemo:

A razão é poética (*dichtend*) na medida que ela não é separada essencialmente da sensibilidade e da imaginação, ou a estas contraposta, tampouco é pensada como faculdade discursiva ou intuitiva no sentido da filosofia de até então, mas como capacidade do corpo sensualmente criadora, como faculdade performativa. Ela apoia-se sobre os impulsos, a “fundamentação ilógica do homem para todas as coisas” (HDH, 31), assim como sobre o “comportamento estético do homem” a todas as coisas e desde esse ponto de vista antropológico. Ao “imaginar causas diversas para os mesmos estímulos nervosos” (A 119), ela interpreta ao mesmo tempo os estímulos nervosos, isto é, atribui-lhes um sentido e um valor [...] A “razão poética” é então a razão do corpo, ou, dizendo mais exatamente, uma razão inventora de sentido, a partir da própria experiência, ao serviço do corpo [...]⁴⁰

É precisamente neste sentido que Nietzsche compreende o mundo orgânico como “o entretenimento de seres com pequenos mundos poetizados [*erdichteten kleinen Welten*] ao seu

³⁸ A, 119 – destacamos. *Dichtende Vernunft*; “razão poética” – Seguimos, no ponto, a tradução italiana (“*ragione poetica*”). Nas palavras de Jaime Aspiunza (in Nietzsche, *Aurora*, Col. *Obras Completas*, nr 431), “la ‘razón que fabula, que inventa o que crea’; podría decirse también ‘la razón poética’, al ser Dichter ‘poeta, escritor’. Por lo mismo, más adelante se vierte dicterisch por ‘creativa’, valdria también ‘poética’”. As demais versões consultadas trazem razão inventiva, *razón fabuladora*, *raison créatrice* e *raison inventive*. Na tradução do texto *Projetivismo dos valores em Nietzsche*, de Paolo Stellino, Wilson Frezzatti também verte a expressão *dichtende Vernunft* por “razão poética” (p. 268). Por fim, Fernando de Sá Moreira (in Nicola Nicodemo, *Conhecimento e vida como processo de transfiguração produtor de sentido: Sobre razão poética, arte e perspectivismo em Nietzsche*, p. 232, nr 24) elucida:

Não se trata obviamente da criação de um poema no sentido estrito. Trata-se, isto sim, de uma criação poética no sentido mais amplo, empregado por Nietzsche em suas obras e explorado neste artigo por Nicodemo. A razão poética é uma razão que cria artisticamente, atribui formas e sentidos, plasma. Portanto, outras traduções possíveis poderiam ser também “razão inventiva”, “razão compositora”, “razão transfiguradora”, “razão criadora”, etc.

³⁹ A, 119.

⁴⁰ Nicola Nicodemo, op. cit., p. 234-235 e 237.

redor [...] A capacidade de criar (conformar, inventar, poetizar [*Gestalten Erfinden Erdichten*]) é sua capacidade fundamental”⁴¹: “Que crie, este é o impulsionamento [*Treiben*] de todos os impulsos”⁴². Dessa forma, por fim,

O mundo existente que nos interessa é *criado* por nós – por nós significa todos os seres orgânicos – é um produto do **processo orgânico que apresenta-se como configurador e criador de valores**. *Partindo dele como totalidade*: todo bem e todo mal só o são na perspectiva do indivíduo ou das partes individuais do processo; porém, na totalidade, todo mal é tão *necessário* quanto o bem, a decadência é tão necessária quanto o crescimento.⁴³

Pois bem: **o corpo é uma grande razão porque cria valores** – quiçá uma perspectiva a respeito da conhecida provocação de Espinosa: “Ninguém, na verdade, até ao presente, determinou o que pode o corpo”⁴⁴

Todavia, resta ainda enfrentar a questão acerca do valor dos valores oriundos do corpo criador.

4.2 O corpo: proveniência dos valores morais – para além do erro das causas imaginárias

Começemos por reiterar que, segundo Nietzsche, os afetos possuem o caráter de uma ficção elaborada pela consciência:

Os afetos são uma construção do intelecto, uma poetização [*Erdichtung*] de causas que não existem. Todas as *sensações comuns* do corpo que não compreendemos são interpretadas de forma inteligente, ou seja, busca-se nas pessoas, na vivência etc., uma razão para sentir-se de determinada maneira. *Estabelece-se* algo nocivo, perigoso ou estranho como a causa de nosso mal-estar: na verdade, *busca-se e adiciona-se* algo a nosso mal-estar para *poder pensar* nosso estado. – Afluxos frequentes de sangue no cérebro associados a uma sensação de sufoco SÃO INTERPRETADOS como *ira*; as pessoas e as

⁴¹ Anot. 1885, 34[247].

⁴² Anot. 1883, 22[1].

⁴³ FP 1884, 26[203] – destacamos. Provavelmente Carl Gustav Jung (*O eu e o inconsciente*, p. 69) inspirou-se nessa ideia de Nietzsche ao escrever:

Não são poucas as pessoas que têm medo de admitir que o inconsciente pode ter, até certo ponto, "grandes" idéias. Certamente, objetarão: "Mas o senhor acredita mesmo que o inconsciente é capaz de formular uma crítica de algum modo construtiva para nossa mentalidade de homens ocidentais?" Isso seria realmente um absurdo se tomássemos o problema do ponto de vista intelectual e atribuíssemos ao inconsciente uma psicologia consciente. Sua mentalidade é de caráter instintivo, não tem funções diferenciadas, nem *pensa* segundo os moldes daquilo que entendemos por "pensar". Ele somente cria uma imagem que responde à situação da consciência; esta imagem é tão impregnada de idéia como de sentimento e poderá ser tudo, menos o produto de uma reflexão racionalista. Seria mais certo considerarmos tal imagem como uma *visão artística*.

⁴⁴ Espinosa, *Ética*, III, Escólio da 2ª Proposição.

coisas que estimulam a ira em nós desencadeiam esse estado fisiológico. – Em uma segunda ocasião, depois de termo-nos acostumado, determinados processos e sensações comuns assim associam-se regularmente, de modo que ante certos processos produz-se aquele estado, aquele sentimento comum, e implica em particular esses afluxos de sangue, essa excitação do sêmen etc.: ou seja, por afinidade; dessa forma dizemos que “o afeto excitou-se”.⁴⁵

Assim é que todo o âmbito da moral fundamenta-se em causas imaginárias, uma das configurações do idealismo – que é, vimos, como também designa a “ignorância *in physiologicis* [em questões fisiológicas]”⁴⁶:

Todo o âmbito da moral e da religião inscreve-se nesse conceito das causas imaginárias. – “Explicação” dos sentimentos gerais *desagradáveis*. Estes são determinados por seres que nos são hostis (espíritos maus: caso mais famoso – a má compreensão das histéricas como sendo bruxas). São determinados por ações que não podem ser aprovadas (o sentimento de “pecado”, da “pecaminosidade”, introduzido em um mal-estar fisiológico – sempre acha-se razões para se estar insatisfeito consigo). São determinados como castigo, como pagamento por algo que não devíamos ter feito, que não devíamos ter *sido* [...] São determinados como consequências de atos irrefletidos que têm desfecho ruim (– os impulsos [*Affekte*], os sentidos postos como causa, como “culpáveis”; **crises fisiológicas interpretadas, com ajuda de outras crises, como “merecidas”**). – “Explicação” dos sentimentos gerais *agradáveis*. Estes são determinados pela confiança em Deus. São determinados pela consciência das boas ações (a chamada “boa consciência”, um estado fisiológico que às vezes semelha uma boa digestão, a ponto de ser com ela confundido [...] – **Na verdade, todas essas supostas explicações são estados resultantes e, por assim dizer, traduções de sentimentos de prazer ou desprazer em um falso dialeto:** pode-se ter esperança *porque* o sentimento fisiológico primordial está novamente rico e forte; confia-se em Deus *porque* o sentimento de força e plenitude tranquiliza [...]⁴⁷

Isso porque, como se disse, “avaliar é criar”⁴⁸ e se assim o é, tem-se que “todas as nossas religiões e filosofias são sintomas de nosso estado corporal”⁴⁹; a moral encontra-se “a serviço das funções fisiológicas”; trata-se de “um refinamento de medidas adotadas por tudo o que é orgânico para *adaptar-se*, mas também para *nutrir-se e adquirir poder*”, de forma que

⁴⁵ Anot. 1883, 24[20] – destacamos.

⁴⁶ EH, *Por que sou tão sagaz*, 2. Neste sentido: “[...] Ah, em muita ignorância e descaminho converteu-se nosso corpo!” (ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 2).

⁴⁷ CI, *Os quatro grandes erros*, 6 – destacamos. É o que, repita-se, Nietzsche aponta em relação aos “*intérpretes cristãos do corpo*”: “O que provenha do estômago, dos intestinos, da batida do coração, dos nervos, da bília, do sêmen – todas as indisposições, fraquezas, irritações, todos os acasos de uma máquina que conhecemos tão pouco! – tudo isso um cristão como Pascal tem que considerar um fenômeno moral e religioso, perguntando se ali acha-se Deus ou o Diabo, o bem ou o mal, a salvação ou a danação” (A, 86).

⁴⁸ ZA, I, *Dos mil e um fitos*.

⁴⁹ Anot. 1884, 25[407].

“talvez toda moral não seja senão uma *interpretação* de impulsos físicos”; “os estados morais são estados *fisiológicos* [*physiologische Zustände*]”; “a moral, [é uma] linguagem alegórica acerca de uma região desconhecida dos *estados corporais*”, “linguagem sígnica em virtude da qual determinados fatos fisiológicos do corpo querem dar-se a conhecer”, em que “denunciava-se um processo de crescimento ou de insucesso fisiológico [...]”⁵⁰, de forma que “onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos”⁵¹.

Daí porque, através da genealogia, pretende “expor o fenômeno fisiológico por trás da predisposição e do preconceito morais”⁵².

É o que Nietzsche delineia no escrito que intitulou *Para a genealogia da moral*, que compõe-se de “três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transinversão de todos os valores”⁵³, em que “a verdade da *primeira* dissertação é a psicologia do cristianismo: a proveniência do cristianismo no espírito do ressentimento”⁵⁴, que, contrapondo-se aos “juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos [que] têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante”⁵⁵, provém da impotência dos impulsos, da força que, devido a um instinto de autoconservação, traduz-se em uma mera “prudência primaríssima, que até os insetos possuem, [que], graças ao falseamento e à mentira para si, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera”⁵⁶.

“A segunda [dissertação] oferece a psicologia da *consciência* [*Psychologie des Gewissens*]: ela *não* é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’ – é o impulso de crueldade que volta-se para trás quando já não pode descarregar-se para fora”⁵⁷, tal como assinala:

Todos os impulsos [*Instinkte*] que não descarregam-se para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois denomina sua “alma”. Todo o mundo interno, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi-se expandindo e estendendo-se, adquirindo profundidade, largura e altura, na

⁵⁰ Respectivamente, Anot. 1880, 2[55]; 1883, 12[29]; 1880, 6[7]; 1880, 6[445]; 1882, 4[217]; 1883, 7[125] e 1885, 2[165]. No mesmo sentido: “No que me diz respeito, acostumei-me a ver em todos os julgamentos morais uma espécie mal-acabada de linguagem sígnica [*Zeichensprache*] em virtude dos quais determinados fatos fisiológicos do corpo *querem* dar-se a conhecer [...]” (Anot. 1883, 7[125]).

⁵¹ GC, 116.

⁵² A, 542.

⁵³ EH, GM.

⁵⁴ EH, GM.

⁵⁵ GM, I, 7.

⁵⁶ GM, I, 13.

⁵⁷ EH, GM. Vale registrar que neste tópico referimo-nos à acepção de consciência como “consciência moral” (*Gewissen*).

medida em que o homem foi *inibido* em descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado protegia-se dos velhos impulsos [*Instinkte*] de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre estes bastiões – fizeram com que todos aqueles impulsos [*Instinkte*] do homem selvagem, livre e errante, voltassem-se para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso voltando-se contra os possuidores de tais impulsos [*Instinkte*]: **esta é a origem da má consciência** [*schlechten Gewissens*].⁵⁸

Por fim, sempre em suas palavras, na *Terceira Dissertação de Para a genealogia da moral*, trata-se de indicar a proveniência fisiológica do ideal ascético, quando “atacamos seriamente o nosso problema: o que significa o ideal ascético? – seriamente no corpo?”⁵⁹.

Nesta dissertação, como se vê, parto [do] pressuposto [...] de que a ‘natureza pecaminosa’ do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica – vista sob uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada tem de imperativo.⁶⁰

Inicialmente, Nietzsche assevera que

O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, que busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os impulsos [*Instinkte*] de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções.⁶¹

Tais meios e invenções, continua Nietzsche, consistem nos elementos que formam o método utilizado pelo sacerdote ascético, que consiste em mudar a direção do ressentimento:

O sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento. Pois **todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento**; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento [...] Unicamente nisto, segundo minha suposição, há de se encontrar a verdadeira **causação fisiológica do ressentimento**, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto* [...] “Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” – esta maneira de pensar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida **a verdadeira causa de seu mal-estar, a fisiológica** (– ela pode encontrar-se, digamos, em uma enfermidade do *nervus sympathicus*, em uma anormal secreção de bÍlis, em uma pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a

⁵⁸ GM, II, 16 – destacamos.

⁵⁹ GM, III, 11. De se assinalar que nenhuma das versões de GM consultadas (brasileira, espanhola, italiana e francesa) aludem à expressão “*ernsthaft auf den Leib*”, que consta do texto original de Nietzsche.

⁶⁰ GM, III, 16.

⁶¹ GM, III, 12.

circulação do sangue, ou ainda em uma degeneração dos ovários etc.) [...]”⁶²

Ora, conhecida a causa impulsivo-fisiológica da religiosidade, da má-consciência, do ideal ascético e do ressentimento, tem-se assim superado o que Nietzsche denomina de “erro das causas imaginárias”, oriundo do condicionamento que o “impulso causal” (*Ursachentrieb*) sofre a partir do sentimento de insegurança que exige alguma explicação para nossos sentimentos e pensamentos, pois “fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de prazer”⁶³ que por sua vez ocasiona o surgimento de um afeto, como se disse, uma ficção elaborada pela consciência à procura de causas para aquilo que é desconhecido no corpo.

Esse “algo” que é desconhecido no corpo refere-se, veremos, aos impulsos.

4.3 Impulsos: valorações além de bem e mal

No estatuto que traça para os impulsos em sua fisiopsicologia, Nietzsche aduz de início que eles não são inatos, pois “equivocaríamos-nos em pressupor que ditas propriedades orgânicas encontram-se no homem já de início: ao contrário, ele as obtém *ao final*, uma vez convertido em homem livre”⁶⁴, um longo processo que “inicia-se com a *coação* (quando um povo chega a um país). A natureza, as estações, o calor e o frio etc. A princípio, tudo isto é um elemento *tirânico*”⁶⁵.

Neste contexto, “todo impulso foi **cultivado** [*gezüchtet*] **como condição temporal de existência**”⁶⁶. Gradualmente, porém, “cede o sentimento de [o impulso] ser forçado”⁶⁷ e ele passa então a ser **cultivado como valor moral**, pois, “nosso intelecto e nossa vontade, assim como nossas sensações, dependem de nossas *valorações*: **estas correspondem aos nossos impulsos** e suas condições de existência”⁶⁸.

Adiante, como valorações, os impulsos são **incorporados**, uma vez que “[em todo impulso] há uma valoração, apenas por isso foi incorporado”⁶⁹, e assim passam a atuar instintivamente:

⁶² GM, III, 15 – destacamos.

⁶³ CI, *Os quatro grandes erros*, 4.

⁶⁴ Anot. 1881, 11[182].

⁶⁵ Anot. 1884, 25[462].

⁶⁶ Anot. 1884, 26[72] – destacamos.

⁶⁷ Anot. 1884, 25[462].

⁶⁸ Anot. 1885, 40[61] – destacamos. No mesmo sentido: “Em que mede-se objetivamente o *valor*? Unicamente no *quantum de força intensificado e organizado*, de acordo com o que sucede em todo acontecer, uma vontade de mais [*Wille zum Mehr*]” (Anot. 1887, 11[83]).

⁶⁹ Anot. 1884, 26[72] – destacamos.

Os instintos [Triebe] são os resultados de valorações por longo tempo conservadas, que agora atuam instintivamente [instinktiv], como um sistema de juízos de prazer ou de dor. Primeiro, coação; logo, hábito; depois, necessidade; por último, inclinação natural (impulso).⁷⁰

Aliás, é precisamente assim que “todas as morais e leis pretendem implantar *hábitos*, ou seja, a partir de repetidas ações, evitar a pergunta sobre o porquê, tendo em vista a maneira instintiva como são realizadas”⁷¹, de forma que, no contexto da moral de rebanho, os impulsos úteis à vida gregária serão considerados virtudes, enquanto os impulsos vinculados à individualidade são estigmatizados e caluniados como imorais, sendo necessário adotar a “tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo impulsivo [instinctiv], [pois] até hoje foram incorporados apenas nossos *erros* e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!”⁷².

Ainda nas palavras de Nietzsche:

Supondo que nesse estado da sociedade [em que vigora nos juízos de valor morais apenas a utilidade do rebanho] já atuam **todos aqueles impulsos que depois serão honrosamente apelidados de “virtudes”**, e que afinal quase coincidirão com o conceito de “moralidade”: nesse tempo essas coisas não pertencem ainda, absolutamente, ao reino das valorações morais – elas ainda serão *extramorais* [...] Certos **impulsos fortes e perigosos**, como o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio, que até então tinham que ser não apenas respeitados como socialmente úteis – sob nomes diversos dos mencionados, naturalmente –, mas cultivados e acentuados (porque necessitava-se constantemente deles em meio aos perigos do todo, contra os inimigos deste), são sentidos bem mais intensamente em sua periculosidade – agora que lhes faltam canais de escoamento –, e **pouco a pouco são estigmatizados como imorais e abandonados à calúnia. Os impulsos e pendoros opostos alcançam honras morais**; passo a passo o instinto de rebanho tira suas conclusões [...] A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a **grande razão** serão percebidas como **perigo**: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a

⁷⁰ Anot. 1884, 25[460]. Nietzsche oferece o exemplo do “impulso de ator”:

O problema do ator. – [...] Um tal impulso [Instinkt] [de ator] terá se desenvolvido mais facilmente nas famílias do povo humilde, que necessitavam atravessar a vida sob opressões e constrangimentos vários, em profunda dependência, que deviam docilmente curvar-se às circunstâncias, sempre ajustar-se novamente a novas condições, sempre mudar de atitude e de expressão, tornando-se gradualmente capazes de virar o casaco segundo *qualquer* vento, assim virando elas mesmas casacos, mestres da encarnada e inveterada arte do perene esconde-esconde, que nos animais chama-se *mimicry* [mimetismo]; **até que essa faculdade, armazenada de geração em geração, torna-se enfim dominadora, insensata, indômita, aprende a comandar, enquanto impulso [Instinkt], outros impulsos [Instinkte] [...]** (Anot. 1884, 25[460] – destacamos)

No mesmo sentido: “O gosto moral é algo desarrazoado – mas surgiu um dia como uma coação, como consequência de outros *impulsos* que *impunham* um determinado julgar e valorar” (Anot. 1883, 7[1]).

⁷¹ Anot. 1880, 4[67]. Vale aqui a diferenciação assinalada por Paul-Laurent Assoun (*Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*, p. 97): “o *Instinkt* é aquela força calma e contínua que age com a perenidade da vida; o *Trieb* é a irrupção dinâmica. Ambos são os suportes e motores (*Träger und Hebel*) das aparências”.

⁷² GC, 11.

mediocridade dos desejos obtêm fama e honra morais.⁷³

Nietzsche oferece exemplos de impulsos considerados virtudes pela moral de rebanho: “a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade, [que] recebem todas as honras – pois são as propriedades mais úteis no caso [do escravo]”⁷⁴. Também assim a mansidão:

Os mansos. – Os mansos tornaram-se o que são em virtude do constante medo de ataques que seus ancestrais tinham dos ataques de estanhos – eles amenizaram, mitigaram, solicitaram, distraíram, adularam, inclinaram-se, esconderam a dor e o desgosto, recompuseram os traços – e, por fim, legaram de herança todo esse mecanismo delicado e polido a seus filhos e netos. Uma sina mais favorável fez com que estes não tivessem ocasião para o medo constante: apesar disso, continuam a tocar seu instrumento.⁷⁵

Por seu turno, exemplos de impulsos valorados de forma positiva (ou seja, como virtudes) entre os gregos antigos todavia caluniados na sociedade moderna e na moral cristã são o ócio e a sexualidade: aquele, subjugado ante o negócio (a negação do ócio); esta, sublimada (ou seja, idealizada) em amor–paixão:

Para as raças laboriosas é um grande fardo suportar o ócio: um golpe de mestre do instinto *inglês* foi tornar o domingo tão sagrado e tedioso que, sem se dar conta, o cidadão inglês anseia novamente pelos dias de trabalho da semana – como uma espécie de *jejum* sabiamente inventado e intercalado [...] Tem que haver jejum de muitas espécies; e em toda parte onde vigoram **impulsos e hábitos poderosos**, os legisladores têm que cuidar para que intercalem-se dias em que um tal impulso seja acorrentado e conheça novamente a fome. Vistas de um ponto mais elevado, gerações e épocas inteiras, quando surgem infectadas por qualquer fanatismo moral, apresentam-se como esses intervalos de coação e jejum, durante os quais **um impulso aprende a curvar-se e rebaixar-se, mas também a purificar-se e**

⁷³ ABM, 201 – destacamos. Também assim: “A moralidade é antecedida pela *coação*, e ela mesma é ainda algum tempo coação, à qual acomoda-se para evitar o desprazer. Depois, torna-se costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto; então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e chama-se *virtude*” (HDH I, 99); “O temor ante o espírito, a vingança contra o espírito – oh, com que frequência tais vícios impulsivos [*triebkräftigen Laster*] não tornaram-se raiz de virtudes! Sim, tornaram-se *virtude*!” (GC, 359); “As virtudes (como diligência, obediência, castidade, piedade, senso de justiça) geralmente são *prejudiciais* àqueles que as possuem, enquanto impulsos que neles vigoram de maneira muito ávida e violenta [...] O elogio das virtudes é o elogio a algo privadamente nocivo – o elogio a impulsos que destituem o homem de seu nobre Ego-ismo [*Selbstsucht*] e da força para a suprema custódia de si” (GC, 21); “Assim, pois: [...] 5) perguntava-se: em que ações o homem *afirma-se* com maior força? Ao redor destas (sexualidade, avidez, ânsia de domínio, crueldade etc.) acumulou-se a maldição, o ódio, o desprezo: *acreditou-se* que havia impulsos não-egoístas, *rechaçaram-se* todos os impulsos que eram egoístas, *exigiram-se* os não egoístas; 6) consequência disso: o que tem-se feito? Amaldiçoaram-se os impulsos mais fortes, mais naturais, mais ainda, os únicos *reais* – a partir daí, para dizer que uma ação era digna de elogio devia-se *negar* a presença de tais impulsos” (Anot. 1887, 10[57]).

⁷⁴ ABM, 260.

⁷⁵ A, 310.

aguçar-se [...] Eis também um indício para explicar o paradoxo de por que precisamente no período mais cristão da Europa, e apenas sob a pressão de juízos de valor cristãos, **o impulso sexual foi sublimado [sublimirt] em amor (amour-passion).**⁷⁶

Por fim, no decorrer das gerações, os impulsos comuns são **herdados** – “O tipo herda-se; um tipo não é nada extremo, não é um caso ‘afortunado’”⁷⁷ –: “Herda-se [vererbt] [o impulso] muito tempo depois de ele deixar de [ser *condição temporal de existência*]. Uma e outra vez herda-se determinado grau do impulso que está em relação com outros impulsos”⁷⁸ – donde decorre que, “uma vez que somos herdeiros de gerações de homens que têm vivido sob as *mais diversas* condições de existência, temos em nós uma *pluralidade de impulsos [Instinkten]*”⁷⁹. Aliás, daí porque “muitas gerações devem ter trabalhado para que surja o filósofo; cada uma de suas virtudes deve ter sido adquirida, cultivada, herdada, incorporada”⁸⁰.

Dito isto, vejamos o que consta do aforismo em que Nietzsche apresenta sua fisiopsicologia:

Uma teoria que defenda o condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus”, como se fosse uma imoralidade mais sutil, provoca aversão e desgosto em uma consciência ainda forte e animada – e o provoca mais ainda uma teoria segundo a qual todos os impulsos bons derivem dos impulsos maus. Supondo, porém, que alguém considere que **inclusive os impulsos [Affekte] de ódio, inveja, cupidez e ânsia de domínio são impulsos condicionantes da vida**, Algo [Etwas] que deve estar presente, por princípio e de modo fundamental e essencial, na economia global da

⁷⁶ ABM, 189 – destacamos. “*Sublimirt*”: “sublimado” – Sublimação é um termo hoje bastante associado ao nome de Sigmund Freud, no sentido de designar pessoas “que retiram a energia e capacidade criativa de trabalho da pulsão sexual, dessa forma sublimando-a” (David E. Zimmerman, op. cit. verbete *Sublimação*). Todavia, segundo Walter Kaufmann (*Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, p. 218-219), “a concepção [de sublimação] de Nietzsche [já registrada no primeiro aforismo do segundo volume de *Humano, demasiado humano*] antecipou a de Freud [...] A palavra é mais antiga que Freud ou Nietzsche [...], no entanto, foi Nietzsche quem primeiro lhe deu a conotação que tem hoje”. *Amour-passion*: Paulo César de Souza (in ABM, nf 101) informa que “a expressão foi retirada de Stendhal, que começa seu tratado *De l’amour* (1822) com a distinção de quatro tipos: o amor paixão, o amor prazer, o amor físico e o amor vaidade”.

⁷⁷ Anot. 1888, 14[133].

⁷⁸ Anot. 1884, 26[72]. Segundo Jaime Aspiunza (in A, 310, na edição espanhola das *Obras completas*, nr 627), “a ideia de que os sentimentos morais são herdáveis é provavelmente inspirada pela leitura da obra de Spencer *The data of ethics*, cuja versão alemã (*Die Thatsachen der Ethik*, Stuttgart, E. Schweitzbar, 1879, BN, 565 s.) Nietzsche possuía e anotou; cfr. M. C. Fomari, op. cit., pp. 321 s”.

⁷⁹ Anot. 1884, 25[462]. Também assim: “O instinto gregário de obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar” (ABM, 199); “Em épocas em que sente-se a individuação como algo *desagradável* [...], herda-se o impulso correspondente de maneira equivocada” (Anot. 1880, 6[138]).

⁸⁰ ABM, 213. Tais noções têm fundamento nas ideias de Théodule Ribot, o fundador da fisiopsicologia francesa bastante estudado por Nietzsche, que, em sua tese de doutoramento (*L’hérédité: Étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences* – 1873) defende que vários aspectos considerados psicológicos transmitem-se de forma hereditária – para uma perspectiva geral sobre as ideias de Ribot, cfr. Wilson Frezzatti, *Théodule Ribot: a liberdade em face da hereditariedade e da memória*.

vida, e que em consequência deve ser realçado no caso de a vida deva ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação como quem sofre de enjoo do mar.⁸¹

Principiemos por assinalar que a fisiopsicologia não consiste em “uma teoria que defenda o condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’, como se fosse uma imoralidade mais sutil”. Tampouco consiste em “uma teoria segundo a qual todos os impulsos bons derivem dos impulsos maus”, e isso pela simples mas poderosa razão de que não há “impulsos bons” nem “impulsos maus”, ou seja, “não há impulsos morais, senão que todos os impulsos são *tingidos* por nossas valorações”⁸² ou, ainda, “na aparente oposição (de ‘bom’ e ‘mal’) expressam-se *graus de poder dos impulsos [Instinkten]*”⁸³.

Aliás, esta perspectiva sobre a **imoralidade dos impulsos** constitui o que Nietzsche considera sua “intuição fundamental”:

Intuição fundamental [Grundinsicht]: as qualidades ‘boas’ e as qualidades ‘más’ são *no fundo as mesmas* – baseiam-se nos mesmos impulsos de autoconservação, apropriação, seleção, intenção de procriação etc.⁸⁴

Exemplo disso é o que ocorre com determinado impulso, concebido como covardia ou humildade conforme visto pela ótica da moral nobre ou da moral de rebanho:

Os impulsos transformados pelos juízos morais. – Sob o efeito da recriminação que os costumes lançam sobre um impulso, ele torna-se o penoso sentimento da *covardia* ou o agradável sentimento da *humildade*, caso uma moral como a cristã tenha-o encarecido e achado *bom*. Ou seja: ele é acompanhado de uma boa ou má consciência! Em si, **como todo impulso, não possui isto nem um caráter e denominação moral, tampouco uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isto como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com impulsos já batizados de bons e maus**, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo.⁸⁵

Por sua vez, a partir daí Nietzsche lança sua tese capital:

⁸¹ ABM, 23 – destacamos. *Etwas*: “Algo” – oportunamente evidenciaremos as razões de nossa opção pelo uso da inicial maiúscula na tradução deste termo. Vale assinalar que em apenas outras duas ocasiões Nietzsche aproxima de tal modo os termos “fisiologia” e “psicologia”: ao referir-se às “teorias físico-psicológico-morais [*physiologisch-psychologisch-moralischen Theorien*]” (Carta a Heinrich Köselitz, de 3 de outubro de 1882 – BVN 316) e ao assinalar que “[a música de Wagner] é, antes de tudo, uma análise psico-fisiológica de estados mórbidos [*psychologisch-physiologische Analyse*]” (Anot. 1888, 15[99]).

⁸² Anot. 1882, 5[1-181]. Cfr. tb. Anot. 1882, 4[142]. Em uma conhecida fórmula: “Não há fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (ABM, 108 – que tem por base a Anot. 1882, 3[1-374]).

⁸³ Anot. 1887, 10[57].

⁸⁴ Anot. 1884, 25[488].

⁸⁵ A, 38 – destacamos.

*Minha tese capital: não há fenômenos morais, senão apenas uma interpretação moral desses fenômenos; essa interpretação mesma tem uma origem extramoral.*⁸⁶

Compreenda-se: não há fenômenos (dentre eles os impulsos) morais; o que há é uma interpretação (ou seja, uma apropriação) realizada pelos próprios impulsos em sua incessante luta por domínio – “Não há nada ‘moral em si’: são crenças *criadas* pelos *impulsos*, que *por sua vez influenciam ditos impulsos*”⁸⁷. Trata-se, portanto, de uma interpretação fisiológica, natural, imoral: “Falando imoralmente, extramoralmente, ‘além de bem e mal’”⁸⁸, valendo notar que aqui (e já antes, inclusive no escrito *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*) “extramoral” corresponde, no pensamento de Nietzsche, a “um termo que já aparece neste momento e que posteriormente ganhará toda sua importância – fisiológico”⁸⁹.

Ainda de acordo com o aforismo 23 de *Além de bem e mal*, estas são algumas das resistências inconscientes contras as quais uma autêntica fisiologia⁹⁰ tem que lutar no coração do investigador: não apenas abandonar a crença na moralidade dos impulsos mas também considerar que a interpretação moral provém dos impulsos.

Desta forma, ainda segundo este aforismo, o que há, por um lado, são impulsos louvados, e, por outro lado, impulsos caluniados, como os impulsos de ódio, inveja, cupidez e ânsia de domínio, que, como todos os demais impulsos, são, vale repetir, “impulsos condicionantes da vida, Algo que deve estar presente, por princípio e de modo fundamental e essencial, na economia global da vida, e que em consequência deve ser realçado no caso de que a vida deva ser realçada”, o que consiste no âmago da fisiopsicologia concebida como “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder”, ou seja, como compreensão de “nossa vida impulsiva [*Triebleben*] como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – da vontade de poder”⁹¹ a partir de que resulta a configuração do corpo⁹²

⁸⁶ Anot. 1885, 2[165]. No mesmo sentido: “Conhece-se minha exigência ao filósofo, de colocar-se *além* de bem e mal – de ter a ilusão do julgamento moral *abaixo* de si. Tal exigência resulta de uma intuição que fui o primeiro a formular: *de que não existem fatos morais*” (CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, 1).

⁸⁷ Anot. 1880, 7[231].

⁸⁸ HDH I, Pr., 1.

⁸⁹ Cfr. Roberto Machado, op. cit., p. 39. Neste sentido: “A verdade e a mentira são algo fisiológico” (Anot. 1872, 19[102]). Vale registrar que um dos subtítulos pensados por Nietzsche para *Além de bem e mal* foi precisamente “Ensaio de exame extramoral dos fenômenos morais” (Anot. 1884, 26[139]).

⁹⁰ Vale notar que Nietzsche não usa a expressão “fisiopsicologia autêntica” – como propõe, p. ex., Andrés Sánchez Pascual, e que poderia conduzir à ideia de uma “fisiopsicologia verdadeira” –, senão a expressão “autêntica fisiopsicologia [*eigentliche Physio-Psychologie*]” – como, aliás, consta da tradução proposta por Paulo César de Souza –, em que “autêntica” possui aí o sentido não tanto de verdadeira, real, mas de genuína, legítima, lídima – razão porque a edição francesa consultada traz *digne* e a edição italiana, *peculiare*.

⁹¹ ABM, 36.

4.3.1 Os impulsos interpretam – uma metáfora filológica

Como já se assinalou, no pensamento de Nietzsche vontade de poder designa fundamentalmente apropriação, o que mais comumente designa pelo termo interpretação:

A vontade de poder *interpreta* [...] Na verdade, a interpretação é ela mesma um meio para assenhorar-se de algo. (O processo orgânico pressupõe um permanente INTERPRETAR.⁹³

Mais corretamente, “não se deve perguntar: ‘então quem interpreta?’, senão que o interpretar mesmo, enquanto uma forma da vontade de poder, tem existência (mas não como “ser”, senão como um *processo*, um *dever*) como um impulso [*Affekt*]”⁹⁴, pois a interpretação não é referível a um “sujeito” autorreferenciável – “‘Tudo é subjetivo’, dizei vós: mas já isso é interpretação; o ‘sujeito’ não é algo dado, mas inventado e acrescentado, algo posto por trás”⁹⁵ –, senão aos impulsos, pois “são nossas necessidades que *interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras”⁹⁶.

Daí porque Nietzsche assevera:

A valoração moral é uma *interpretação*, um modo de interpretar. A interpretação mesma é um *sintoma* de determinados estados fisiológicos, assim como de um determinado nível espiritual de juízos dominantes. *Quem interpreta?* – Nossos impulsos [*Affekte*].⁹⁷

Por isso é que “nosso corpo mesmo não pode ser para nós outra coisa que uma interpretação”⁹⁸.

4.3.2 Perspectivismo: o campo de força dos impulsos

⁹² Neste mesmo sentido: “*Morfologia dos impulsos [Affecte]*: referência dos mesmos à *vontade de poder*” (Anot. 1886, 6[26]) e “*Psicologia (teoria dos impulsos [Affektenlehre]) como morfologia da vontade de poder*” (Anot. 1888, 13[2]). Neste contexto, Nietzsche apropria-se das ideias de Théodule Ribot (*Las enfermedades de la memoria*, p. 58), que assinala que “o estudo [da natureza da memória] não deve ser apenas uma fisiologia, senão uma morfologia, ou seja, uma história de suas transformações”.

⁹³ Anot. 1885, 2[148]. Segundo João Constâncio (op. cit., p. 164-165), “a diferença entre a visão de Nietzsche e a de Schopenhauer é que, para o primeiro, as pulsões [ou impulsos] são de fato percepções – e, sendo percepções, não são ‘cegas’: são, antes, ‘seletivas, inteligentes, atentas’ (cf. KSA II. 577, 37[4]), i. e., têm intrinsecamente uma relação com o mundo exterior, e esta reação co-determina e constantemente altera o sentido ou o conteúdo que elas adquirem”.

⁹⁴ Anot. 1885, 2[151].

⁹⁵ Anot. 1886, 7[60].

⁹⁶ .. Por fim, cabe registrar que.

⁹⁷ Anot. 1885, 2[190]. No original: “*Wer legt aus? – Unsere Affekte*”.

⁹⁸ Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisíaca del mundo*, p. 137.

O estatuto dos impulsos no pensamento de Nietzsche compreende outro relevante aspecto: o Perspectivismo, assim grafado porque no pensamento de Nietzsche o termo “perspectiva” possui pelo menos duas acepções: por um lado, “perspectiva” tem o significado corriqueiro de “ponto de vista”, – a exemplo de quando Nietzsche diz que “situo cada investigação particular dentro de uma perspectiva mais ampla possível”⁹⁹, quando então refere-se à “perspectiva metafísica”¹⁰⁰, quando refere-se à “mísera perspectiva da vantagem pública”¹⁰¹ ou quando refere-se ao “círculo concêntrico” que há em torno de cada ser, a partir do qual “medimos o mundo, chamamos a isso perto e àquilo longe, a isso grande e àquilo pequeno, a isso duro e àquilo macio: a esse medir chamamos ‘perceber’¹⁰².

Por outro lado, “perspectiva” possui a acepção de **âmbito de cada impulso**, ou seja, seu **campo de força**, o que Nietzsche denota através da substantivação do adjetivo correlato através do uso da inicial maiúscula: *Perspektivische*¹⁰³ – como igualmente grafamos. É o que ressaí quando assevera que “também no reino do inorgânico somente seu entorno entra em consideração para um átomo de força [*Kraftatom*] [...] Eis o núcleo do Perspectivismo [...]”¹⁰⁴ ou quando escreve: “O ‘conhecimento’ em relação às condições de vida. O ‘Perspectivismo’”¹⁰⁵, a denotar que o Perspectivismo consiste em uma **“porção de interpretação incorporada** [*einverleibten Stücks Interpretation*], nosso ponto de vista Perspectivista”¹⁰⁶.

Neste sentido:

Você deve aprender **o Perspectivismo que há em cada valoração** – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que relaciona-se ao Perspectivismo [...] Você deve aprender [...] a própria vida como *condicionada* pelo Perspectivismo e sua injustiça [...]¹⁰⁷

O Perspectivismo designa, assim, a **“visão unilateral [de cada impulso] a respeito da coisa ou evento”**¹⁰⁸. Noutras palavras:

⁹⁹ Carta a Hermann Mushacke, de 13 de fevereiro de 1868 – BVN 561.

¹⁰⁰ Anot. 1870, 7[124].

¹⁰¹ CI, *Excursões de um extemporâneo*, 50.

¹⁰² A, 117.

¹⁰³ Daí porque em ABM, Pr. Cornelius Heim, Isabelle Hildebrand e Jean Gratien traduzem *Perspektivische* por “perspectivisme” e Andrés Sánchez Pascual por “caratere prospettico”.

¹⁰⁴ Anot. 1885, 36[20].

¹⁰⁵ Anot. 1885, 39[13].

¹⁰⁶ Anot. 1886, 7[2] – destacamos.

¹⁰⁷ HDH I, Pr., 6.

¹⁰⁸ GC, 333 – destacamos.

Todas as valorações são o resultado de determinadas quantidades de força e do grau de consciência que tenha-se a seu respeito: são as leis do *Perspectivismo*, em cada caso segundo seja um homem ou um povo – o que está próximo é importante, necessário etc.¹⁰⁹

Neste contexto, “cada impulso é uma espécie de ânsia de domínio, cada um tem sua Perspectiva, que quer impor como norma a todos os demais impulsos”¹¹⁰; “Todo centro de força tem sua *perspectiva* para o *resto* inteiro, ou seja, sua *valoração* inteiramente determinada, seu tipo de ação, seu tipo de resistência”¹¹¹.

Dá porque Nietzsche considera o Perspectivismo “a **condição fundamental de toda vida**”¹¹², uma vez que “precisamente o Perspectivismo [é] necessário, em virtude do qual cada centro de força – e não apenas o homem – constrói a partir de si o resto do mundo, ou seja, mede-o, manipula-o, configura-o segundo sua força”¹¹³, o que, todavia, é contraposto pela “invenção platônica do puro espírito e do bem em si [...], que significou virar a verdade de cabeça para baixo e negar o Perspectivismo”¹¹⁴ porque a metafísica implica a desconsideração das exigências fisiológicas em prol de uma visão ciclópica que por isso mesmo limita o horizonte de expansão da vida, quando o Perspectivismo, por seu turno, é o que possibilita a mais ampla “diversidade de perspectivas e interpretações afetivas”¹¹⁵, aquilo que permite o “ver-em-geral-e-em-conjunto”¹¹⁶.

É este o sentido do seguinte trecho da *Terceira dissertação de Para a genealogia da moral*, em que Nietzsche maneja ambas as acepções de “perspectiva”:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que imagine-se um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para direção nenhuma, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, estejam imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. **Existe apenas um ver perspectivista, apenas um “conhecer” perspectivista; e quanto mais impulsos [Affekte], quanto mais olhos, diferentes olhos soubermos empregar para ver uma mesma coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” a respeito dela, tanto mais**

¹⁰⁹ Anot. 1884, 25[460].

¹¹⁰ Anot. 1886, 7[60].

¹¹¹ Anot. 1888, 14[184].

¹¹² ABM, Pr.

¹¹³ Anot. 1888, 14[186]. Cfr. tb. Anot. 1884, 27[27].

¹¹⁴ ABM, Pr.

¹¹⁵ Respectivamente, Anot. 1885, 1[58] e GM, III, 12.

¹¹⁶ Anot. 1885, 40[21].

completa será nossa “objetividade”.¹¹⁷

A primeira parte do trecho transcrito estabelece um contramovimento à ideia de “puro sujeito do conhecimento” (ou seja, a um pretensão movimento no sentido de “contemplar a si no espelho do espírito”¹¹⁸), cuja admissão implicaria atribuir um caráter “absurdo e sem sentido” ao intelecto: “por um lado, preparado para a visão perspectivista necessária para que seres precisamente de nosso tipo possam manter-se na existência; por outro lado, ao mesmo tempo dotado de uma capacidade de compreensão dessa mesma visão perspectivista como perspectivista”¹¹⁹. Em uma palavra: admiti-lo configuraria precisamente o que Nietzsche denomina de “ilusão perspectivista”:

Se nosso “eu” é para nós o único *ser* de acordo com o qual fazemos e compreendemos todo *ser*: muito bem, então está justificada a dúvida de se há aqui uma *ilusão* perspectivista – a unidade aparente em que tudo se une como em uma linha do horizonte.¹²⁰

Ademais, a metáfora do olho assinala também o movimento, a mudança de visão que permite o único *ver perspectivista*, o “conhecer” perspectivístico: não no sentido do conhecimento preconizado pela metafísica, mas no sentido de “uma *doutrina perspectivista dos impulsos* [*Affekte*]”¹²¹, e igualmente não no sentido de um relativismo, senão como um experimento de pensamento que designa **a multiplicidade de valorações que os impulsos são e que, a partir daí, configuramos o mundo.**

Quanto à segunda parte do trecho transcrito, Nietzsche assevera que

A partir de cada um de nossos impulsos primordiais [*Grundtriebe*] há uma estimação perspectivista diferente em relação a todo acontecer e a toda vivência. Cada um desses impulsos sente-se, em relação a cada um dos demais, inibido ou favorecido, adulado, cada um tem sua própria lei evolutiva (suas ascensões e quedas, seu tempo etc.) – e um perece quando o outro cresce.¹²²

A partir daí – diz Nietzsche – o mundo torna-se novamente infinito para nós:

Nosso novo “infinito”. – [...] Penso que hoje, pelo menos, **estamos**

¹¹⁷ GM, III, 12 – destacamos.

¹¹⁸ Cfr. Anot. 1884, 26[432].

¹¹⁹ Anot. 1886, 6[23]. Cfr. tb. GC, 374 e Anot. 1885, 40[21].

¹²⁰ Anot. 1885, 2[91].

¹²¹ Anot. 1887, 9[8] – destacamos.

¹²² Anot. 1885, 1[58].

distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele é possível 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*. Mais uma vez acomete-nos o grande tremor – mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, *esse* monstro do mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como “o ser desconhecido”? Ah, nesse desconhecido estão incluídas demasiadas **possibilidades não divinas de interpretação**, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos...¹²³

Ademais, vale assinalar que, sob a perspectiva fisiopsicológica nietzscheana, o corpo não é *constituído* (quer por células, sequer por átomos), tampouco é um *espaço* ou um *meio*: nesse novo caminho, “até mesmo o corpo, entendido como substância ou matéria, deve ter sua efetividade questionada”¹²⁴.

Isto porque, na perspectiva de superação tanto das acepções idealistas quanto das acepções materialistas, “o que unitariamente chamamos ‘corpo’ no nível da consciência não é mais que uma ficção que designa uma simplificação, uma redução lógica e abstrata que o converte em um mero conceito”¹²⁵.

É o próprio Nietzsche a assinalar:

Quão indigentes têm sido até agora os filósofos, quando a eles a linguagem, pelo menos a gramática, não lhes sugere em conjunto o que neles é “povo”! Nas palavras acham-se verdades, pelo menos pressentimentos da verdade: assim todos o creem firmemente: daí a **tenacidade com que agarram-se ao “sujeito”, “corpo”, “alma”, “espírito”**. Que desgraça encontra-se naquele erro mumificado que esconde a palavra “abstração”! Como se o que com ela indica-se surgisse mediante a supressão e não mediante o sublinhar, ressaltar, reforçar! [...]¹²⁶

Assim entrevistas as temáticas relativas ao alcance da assertiva de Nietzsche segundo a qual “O corpo é uma grande razão”, cumpre, doravante, enfrentar a primeira questão relacionada ao sentido dessa afirmação: *O que torna o corpo uma grande razão?*

¹²³ GC, 374 – destacamos. Eloquente exemplo desta “possibilidade não divina de interpretação” oferece-nos António Marques (*A filosofia perspectivista de Nietzsche*, p. 75 – destacamos):

Isso significa que, para Nietzsche, a autopreservação é ela própria uma perspectiva (possível, mas secundária) dos mecanismos da vida. **O ponto de vista da vontade de poder dá-nos um horizonte do possível e do poético, um horizonte por isso muito mais vasto do que aquele que seria criado por uma vontade de viver.**

¹²⁴ Miguel Angel de Barrenechea, *Nietzsche e o corpo*, p. 49-50.

¹²⁵ Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, p. 125.

¹²⁶ Anot. 1885, 40[6] – destacamos.

Capítulo 5

Selbst

O âmago da fisiopsicologia de Nietzsche

Não dormes sob os ciprestes,
 Pois não há sono no mundo.

 O corpo é a sombra das vestes
 Que encobrem teu ser profundo.

Fernando Pessoa

5.1 Selbst: o âmago da fisiopsicologia de Nietzsche

Após conceber o corpo como configuração de domínio que metodologicamente conduz ao mundo externo e ao mundo interno na criação de valores, neste capítulo nos dedicaremos à análise das questões *O que torna o corpo uma grande razão?*, cujo cerne comum encontra-se no seguinte verso do discurso *Dos desprezadores do corpo*, do *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche, que vale transcrever novamente:

O corpo é uma grande razão, uma **multiplicidade com um único sentido**, uma **guerra e uma paz**, um **rebanho e um pastor**.¹

Nietzsche apresenta a ideia de forma inequívoca: o corpo é uma grande razão (uma razão poética, criadora, como vimos) precisamente porque consiste em: a) “uma guerra e uma paz”: um caos retratado na contínua luta entre os impulsos que no entanto harmonizam-se em uma configuração; b) “um rebanho e um pastor”: uma coletividade de impulsos regida por um impulso-guia; c) “uma multiplicidade com um único sentido”: um con-domínio de impulsos que possui uma orientação comum.

Modificamos a ordem das assertivas por razões didáticas, uma vez que a ideia posta no item a) – ou seja, a ideia relativa ao corpo como “uma guerra e uma paz”, aos impulsos em contínua luta que harmonizam-se na configuração do corpo – já analisamos no Capítulo 2, quando cuidamos do estatuto dos impulsos, da fisiologia e do corpo no pensamento de Nietzsche, quando concluímos que o corpo é uma configuração de domínio, de modo que cumpre analisar as duas outras assertivas.

Quanto à ideia do corpo como “um rebanho e um pastor”, inicialmente vale assinalar que, aqui, o pastor (*Hirt*) a que Nietzsche se refere não se confunde com o sacerdote (*Priester*): enquanto o sacerdote é “meio para a conservação do rebanho”, o pastor é “o fim

¹ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo* – destacamos

em razão do qual existe o rebanho”², “pastor, isso quer dizer supremo recurso e primeira necessidade de um rebanho”³. Noutras palavras: enquanto o sacerdote (a que Nietzsche incisivamente alude em *Para a genealogia da moral*) é o “mais longa e profundamente enfermo dentre todos os animais doentes [...], opositor e desprezador natural de toda saúde e toda potência tempestuosa, dura, desenfreada, violenta e rapace”⁴, o pastor (a que se refere no discurso *Dos desprezadores do corpo*) é o “pastor, animal depredador, eremita e César”⁵, ou seja, no contexto do corpo, o impulso líder, senhor, soberano.

Ora, diz Nietzsche, se há uma hierarquia entre os tipos morais, há igualmente uma “hierarquia entre os órgãos e impulsos, representada por aqueles que comandam e aqueles que obedecem”⁶: tal é a “hierarquia fisiológica” [*physiologische Rangordnung*] ou “aristocracia no corpo [*Aristokratie im Leibe*]”⁷ – donde, aliás, dizer-se que “a consciência moral é o sentimento pelo qual adquirimos consciência da hierarquia entre nossos impulsos”⁸ –, cuja análise remete àquilo que designa por “fisiologia da hierarquia” [*Physiologie der Rangordnung*], “fisiologia do poder” [*Physiologie der Macht*] ou, mais especificamente, “fisiologia da vontade de poder” [*Physiologie des Willens zur Macht*]⁹.

Como Diego Sánchez Meca e Jesús Conill observam,

É possível seguir nos cadernos destes anos [de 1882 a 1885] a linha da leitura do grande embriologista Wilhelm Roux [que] conduz à ideia de uma descentralização do sujeito e um questionamento do papel concedido ao eu e à consciência [...] Já Virchow, o mestre de Roux, havia dito: “É preciso compreender que o eu dos filósofos não é mais do que uma consequência do nós dos biólogos”. Ou seja, Virchow havia dissolvido a *Seibstgestaltung* (auto-formação) em uma pluralidade de partes, de células, por sua vez compostas de uma pluralidade de moléculas. Roux vai além, ao rechaçar a compreensão dessas partes como centros homogêneos e idênticos, e **afirma sua desigualdade** (*Ungleichheit*), não sua identidade fundamental [...]¹⁰

Nietzsche oferece um exemplo: “no filósofo [...], sua moral dá um decidido e decisivo

² Anot. 1886, 6[26]. Aliás, nesta anotação Nietzsche grifa o termo *Hirt* entre aspas precisamente para indicar que no caso maneja-o em um sentido vulgar, aludindo à ideia de sacerdote.

³ Anot. 1888, 18[7]. No mesmo sentido: “Um pastor, ou seja, um artigo de primeira necessidade para o rebanho” (Anot. 1887, 11[1]).

⁴ GM, III, 13 e 15.

⁵ Anot. 1885, 2[13]. No texto, César designa um título imperial derivado do cognome do ditador romano Caio Júlio César (100 a.C. – 44 a.C.).

⁶ Anot. 1884, 25[411].

⁷ Anot. 1885, 2[76].

⁸ Anot. 1883, 15[51]. Também assim: “Onde quer que deparemos com uma moral encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos” (GC, 116); “Talvez [...] seja possível supor [...] uma espécie de aristocracia entre “células” em que repouse o domínio [...]” (Anot. 1885, 40[42]).

⁹ Cfr., respectivamente, Anot. 1884, 25[411], 1885, 2[74], 1885, 2[76] e 1888, 13[2].

¹⁰ Diego Sánchez Meca e Jesús Conill, *Introdução*, in Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. III, p. 17 – destacamos.

testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza”¹¹ e, neste contexto, em uma anotação alude ao impulso soberano:

Todo **impulso soberano** [*souveräne Instinkt*] considera os demais como instrumentos, como corte, como aduladores: jamais permite ser nomeado com seu *desagradável* nome; e não admite *outros* louvores nos quais não seja *também indiretamente* louvado.

Ao redor de cada impulso soberano todos os louvores e reprovações cristalizam-se em uma ordem e etiqueta fixas [...]

Todo *impulso que anseia dominar* mas que encontra-se submetido a um jogo precisa, para apoiar o sentimento que tem de si, para fortalecer-se, de todos os nomes belos e todos os valores *reconhecidos* [...]¹²

Isto porque, nas palavras de Nietzsche, “segundo o entorno das condições de nossa vida, sobressai um impulso como o mais estimado e mais dominante”¹³: trata-se do “conhecimento do poder sobre si [que] desce [no homem] até sua mais íntima profundidade e torna-se impulso, impulso dominante [*dominirenden Instinkt*]”¹⁴, e se, por fim, “em cada momento da existência de um ser acham-se abertos inúmeros caminhos para seu *desenvolvimento* [...], o impulso dominante considera *bom* apenas um deles, aquele que corresponde a seus ideais”¹⁵. Donde, aliás, derivam as ideias de dever – “‘Dever’ é a ideia por meio da qual um impulso impõe-se como soberano a outros impulsos”¹⁶ –, de moral – “A moral surge quando um impulso domina outro”¹⁷ – e de vontade de poder como expressão do impulso soberano – “As apetências especializam-se cada vez mais: sua unidade é a *vontade de poder* (para tomar a expressão do mais forte de todos os impulsos, que até então tem dirigido todo o desenvolvimento orgânico)”¹⁸.

Em suma: o impulso soberano é um ditador, o “*impulso tirânico* [*tyrannischen*”

¹¹ ABM, 6. Cfr. tb. Anot. 1883, 7[62]. Também assim: “O filósofo é apenas uma espécie de ocasião e possibilidade para que *o impulso tome de uma vez a palavra*” (Anot. 1883, 7[62]). Cfr. tb. Anot. 1885, 1[61] e 1886, 7[3]

¹² Anot. 1887, 8[1]. Vale assinalar que já em uma anotação de 1870, em *O nascimento da tragédia* (1872) e ainda em uma anotação de 1887 Nietzsche se referia a um impulso primordial (*Urtriebe* ou *Grundtriebe*) (Anot. 1870, 7[123]; NT, 23 e 1887, 10[178]). Sobre a ideia de impulso soberano, cfr. tb. Anot. 1880, 7[47]; 1883, 8[24]; 1885, 36[35] e 1885, 40[21]. Posteriormente, como Juan Luis Verma e Joan B. Llinares (in Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, nota à Anot. 1886, 7[3]) informam que “*Em que medida as interpretações do mundo são sintomas de um impulso dominante* é o título de um dos escritos que comporiam o terceiro capítulo do primeiro livro da projetada mas inexecutada obra *A vontade de poder*”.

¹³ Anot. 1884, 27[29].

¹⁴ GM, II, 2.

¹⁵ Anot. 1881, 11[98].

¹⁶ Anot. 1880, 6[123].

¹⁷ Anot. 1880, 6[365]). Também assim: “Em última instância, [a moral] só pode ter sido inspirada por um impulso que tenha-se imposto!” (Anot. 1880, 7[154]). Cfr. tb. Anot. 1884, 27[59] e 1885, 25[411].

¹⁸ Anot. 1885, 1[30]. No mesmo sentido: “Vi [nos gregos] seu mais forte impulso [*Instinkt*], a vontade de poder; vi os gregos temer ante a indomável violência deste impulso [...]” (CI, *O que devo aos antigos*, 3 – cfr., com idêntica redação, a Anot. 1888, 24[1-9]).

Trieb”¹⁹ que, em meio à “inumerável pluralidade de vivências” (cada uma delas uma consciência) e tal “como uma consciência de traço superior”, torna tais experiências “simplificadas, resumidas e compreensíveis” e assim “prepare o que comumente se denomina ‘uma vontade’, – todo ato tal de vontade pressupõe, por assim dizer, a nomeação de um ditador”²⁰.

Exigente, o *Selbst* é o impulso que muitas vezes impõe o sacrifício daquilo que mais se ama – “Afeiçoamo-nos a algo: e apenas o amamos profundamente, assim nos fala o tirano que há em nós, nosso *Selbst* superior: ‘Sacrifica-me precisamente isto!’ – e o sacrificamos a ele”²¹ – e determina mesmo a destinação do homem, sua tarefa²².

Precisamente, “ao nosso impulso mais forte, ao nosso tirano interior, submete-se não apenas nossa razão, mas também nossa consciência”²³, ideia que no pensamento de Nietzsche aparece já em uma anotação de 1875, relativa à leitura da obra *O valor da vida: uma consideração filosófica* (1865), de Karl Eugen Dühring:

Se o homem aspirasse de forma intencional à melhoria do tipo, deveria proceder como a natureza; ainda se procuraria isto de melhor maneira se aqui dominasse um impulso [*Instinkt*].²⁴

Esta é a concepção inicialmente presente em alguns escritos, como na consideração extemporânea *Schopenhauer como educador* (1874) – em que designa este impulso soberano pela expressão *höheres Selbst*: “Somente no amor consegue a alma [...] essa apetência de observar mais além de si e buscar com todas as suas forças uma *Selbst* superior, todavia oculto em alguma parte”²⁵ –, em uma anotação em que resume as ideias de Dühring.

Adiante, a ideia de *Selbst* como o impulso soberano aparece em uma anotação de 1882, em que Nietzsche refere-se aos instintos animais²⁶, e, sobretudo, em uma anotação em

¹⁹ A, 202.

²⁰ Anot. 1885, 37[4].

²¹ Anot. 1882, 4[38].

²² Daí porque Oswaldo Giacoia (*Falso e verdadeiro Self: Pensar para além dos avós*, p. 109) observa que, embora em Nietzsche não exista qualquer referência a *ἱερός* (sagrado ou santificado) ou a *ἀρχή* (princípio, origem, poder), cuida-se, aí, da ideia de hierarquia (*Rangordnung*) no sentido da “construção de uma identidade, que é também a singularidade de um destino, e que não se produz por introspecção, mas pela mediação das experiências e das obras, a conquista da glória de uma personalidade singular”.

²³ ABM, 158. Cfr. tb. Anot. 1882, 3[1-176].

²⁴ Anot. 1975, 9[1] – Cfr. a edição espanhola *Fragmentos póstumos*, Vol. II, p. 148. Karl Eugen Dühring (1833-1921), filósofo e economista, combateu a concepção judaico-cristã como expressão de um ressentimento dos fracassos. Adversário do socialismo marxista, esforçou-se por fazer sobressair a importância dos fatores morais e pessoais na economia.

²⁵ SE, 6. *Selbst*: manteremos a grafia original até oportunamente apresentarmos nossa opção de tradução para este termo.

²⁶ “Até os gatos e os lobos servem-me de exemplo: agarram mais firmemente seu *Selbst*” (Anot. 1882, 4[234]).

que refere-se ao “tirano que há em nós (que tanto gostaríamos de chamar ‘nosso Selbst superior’)”²⁷ e no primeiro volume de *Humano, demasiado humano* (1878), em que o Selbst corresponde ao próprio homem:

Relações com o Selbst superior. — Cada pessoa tem seu dia bom, em que encontra seu Selbst superior; e a verdadeira humanidade exige que alguém a valorize somente após este encontro, e não conforme seus "dias úteis de semana" de cativo e servidão. Deve-se, por exemplo, julgar e reverenciar um pintor segundo sua visão mais elevada, que ele pôde ver e retratar. Mas os próprios indivíduos se relacionam de modo muito variado com este Selbst superior, e com freqüência são atores de si mesmos, na medida em que depois repetem continuamente o que são nesses momentos. Muitos vivem com temor e humildade frente a seu ideal, e bem gostariam de negá-lo: **temem seu Selbst superior, porque este, quando fala, fala de modo exigente.** Além disso, ele possui a espectral liberdade de aparecer ou de permanecer ausente; por isso, é freqüentemente chamado de dom dos deuses, quando tudo o mais, na realidade, é dom dos deuses (do acaso): **ele, porém, é o próprio homem.**²⁸

Adiante, em 1883 alude a um “afã pelo Selbst” como consequência da limitação à satisfação dos desejos de comer, de sexo e de riqueza, que dizem respeito à mera conservação²⁹, em *Para a genealogia da moral*, refere-se ao “antigo Selbst animal do homem [*thierisches altes Selbst*]”³⁰ e em uma das últimas anotações de 1888, refere-se expressamente ao “comandante impulso do Selbst [*commandirenden Instinkt des Selbst*]”³¹.

Também assim em *Além de bem e mal*, quando põe a questão:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? **Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente à “verdade”?** – De fato, por longo tempo detivemo-nos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Perguntamos pelo *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas *por que não, de preferência*, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência [*Unwissenheit*]? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um

²⁷ Carta a Heinrich von Stein, de início de dezembro de 1882 – BVN 342.

²⁸ HDH I, 624 – destacamos.

²⁹ Cfr. Anot. 1883, 17[81].

³⁰ GM, II, 18.

³¹ Anot. 1888, 22[18].

encontro [...] ³²

Todavia, é no *Zaratustra* que Nietzsche refere-se ao Selbst de forma mais contundente, ao expressar que trata-se do impulso que determina a própria configuração do corpo:

Instrumentos e brinquedos são os sentidos e o espírito; por trás deles acha-se, ainda, o Selbst. O Selbst procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito [...]

Por trás de teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – chama-se Selbst. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. ³³

Como Paul-Laurent Assoun resume de forma magistral,

O Selbst é, portanto, a identidade corporal do indivíduo, que é também dominação (*Herrschaft*) e materializa a vontade de poder, sendo o corpo a criação da vontade (*Herrschaftsgebilde*). Ele é, pois, a verdade do Eu, decifrada ao mesmo tempo como poder e sabedoria. ³⁴

Daí porque o Selbst consiste no âmago da fisiopsicologia de Nietzsche, encontrando-se “por trás de teus pensamentos e sentimentos”, ou seja, no nível do inconsciente, dos impulsos ³⁵. Como observa Paul-Laurent Assoun,

Atingimos aí o cerne da fisiologia nietzscheana. Ela deve ser representada como uma organização hierárquica cujo *centro* é ‘o vínculo conservador dos impulsos’. É aí que deve ser colocado o inconsciente. É só na periferia, subordinada ao centro, que deve ser localizada a consciência [...] O acesso à individualidade, para Nietzsche, passa pelo inconsciente, linguagem não-falsificadora do foco impulsivo [...]

Por isso, a vontade de poder dá-se simultaneamente com o princípio do inconsciente, ou seja, sua necessidade e sua superação, pois, enquanto

³² ABM, 1 – destacamos. *Unwissenheit*: “insciência” – Seguimos, no ponto, a tradução proposta por Paulo César de Souza. Os demais tradutores optam por “ignorância” (e, claro, termos correlatos). Nesta senda vale assinalar que também em *Além de bem e mal*, a vontade de verdade é identificada à vontade de poder dos “autênticos filósofos”, tal como ocorre em ZA, II, *Do superar a si mesmo*, em que, ademais, Nietzsche utiliza o termo “enigma”, quiçá em uma alusão a Édipo e à Esfinge referidos em ABM, 1:

“Vontade de verdade” chamais, ó mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impele e inflama? [...]

“É essa a vossa vontade, ó mais sábios dentre os sábios, como vontade de poder, e também quando falais do bem e do mal e das valorações [...]

E tu também, que buscas o conhecimento, és apenas uma senda e uma pegada de minha vontade; em verdade, minha vontade de poder caminha com os pés de tua vontade de verdade!” [...]

Assim, um dia, ensinou-me a vida; e destarte, ó mais sábio dentre os sábios, resolvo também o enigma de vossos corações.

³³ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*. No mesmo sentido: “Por trás de teus pensamentos e sentimentos está teu corpo e teu Selbst em teu corpo: a *terra incognita*. Para que tens *estes* pensamentos e estes sentimentos? O Selbst em teu corpo *quer* algo em tudo isso” (Anot. 1882, 5[31]).

³⁴ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 199.

³⁵ Anot. 1885, 2[68].

querer, ela é o inconsciente do querer-viver e de seu tornar-se consciente.³⁶

5.1.1 Selbst: o corpo criador

Uma aproximação a esta questão demanda assinalar que o Selbst corresponde ao corpo criador, ou seja, ao impulso que cria o apreço e o desprezo, o fundamento da própria tábua de valorações do homem:

O Selbst criador [*schaffende Selbst*] criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. **O corpo criador** [*schaffende Leib*] criou o espírito como mão de sua vontade.³⁷

Ora, se “outrora a alma olhava com desprezo para o corpo [...] e pensava assim escapar ao corpo e à terra”³⁸, tal era a ilusão dos desprezadores do corpo, porque, ainda quando assim o fazem, não fazem senão obedecer a seu Selbst, como Nietzsche frisa logo a seguir:

Mesmo em vossa estultície e desprezo, vós, desprezadores do corpo, estais servindo vosso Selbst. Eu vos digo: é precisamente vosso Selbst que quer morrer e volta as costas à vida.

Não consegue mais o que quer acima de tudo: criar para além de si [...]

Ficou tarde demais para isso: então vosso Selbst quer perecer, ó desprezadores do corpo.

Perecer, quer vosso Selbst, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não mais sois capazes de criar para além de vós.

E por isso agora vos irritais com a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar de vosso desprezo.

Não sigo vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o além-do-homem.³⁹

Também assim no discurso *Dos trásmundanos*, imediatamente anterior ao discurso *Dos desprezadores do corpo*:

Enfermos e moribundos eram os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu e as gotas de sangue redentoras; **mas também esses doces e sombrios venenos eles os tiraram do corpo e da terra!**⁴⁰

³⁶ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 189-191 e 195.

³⁷ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo* – destacamos.

³⁸ ZA I, Pr., 3 – destacamos. Também assim: “O corpo é algo malvado, a beleza é coisa do diabo: magro, horrível, faminto, negro, sujo, assim deve o corpo aparecer” (Anot. 1882, 5[30]).

³⁹ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo* – destacamos.

⁴⁰ ZA, I, *Dos trásmundanos*. Também assim quanto a Sócrates: “Sócrates situou-se ingenuamente a favor da razão contra o impulso [*Instinkt*]. (No fundo, porém, havia seguido todos os impulsos morais [*moralischen Instinkten*], apenas que com uma falsa motivação: *como se* os motivos surgissem da razão” (Anot. 1885, 34[36]).

Por sua vez, o Selbst também criou o Eu como ficção de matiz idealista:

“Eu” – dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas **faz o Eu**.

[...]

[O Selbst] [...] domina e é, também, o dominador do Eu.

[...]

Teu Selbst ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos. “Que são, para mim, esses saltos e voos do pensamento?”, diz para si. “Um mero rodeio para chegar à minha meta. Sou as andadeiras do Eu e o insuflador de seus conceitos”.

O Selbst diz ao Eu: “Agora, sente dor!” E, então, o Eu sofre e pensa em como poderá não mais sofrer – e para isso, precisamente, *deve* pensar.

O Selbst diz ao Eu: “Agora, sente prazer!” E, então, o Eu regozija-se e pensa em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes – e para isso, precisamente, *deve* pensar.⁴¹

Neste contexto, vale dizer que, segundo Nietzsche, o Eu (ou “sujeito, como a linguagem escolar diz agora em vez de alma”), “nosso mais antigo artigo de fé”, é uma “ilusão perspectiva (da) unidade aparente na qual a totalidade une-se como em uma linha do horizonte”, “apenas uma síntese conceitual”, uma superstição, “nossa opinião sobre nós mesmos”, uma ficção do pensamento que tem o fim de tornar possível conceber uma forma de permanência – a identidade pessoal – em um mundo essencialmente deveniente – o Eu é “posto como *fato originário*; e introduzido em todas as partes onde há um *devir*”⁴², donde revela-se um equívoco a nosso próprio respeito e porque assevera:

O que me separa mais profundamente dos metafísicos é isto: não aceito que o “Eu” é o que pensa: antes, considero o Eu uma *construção do pensamento*, de categoria igual a “matéria”, “coisa”, “substância”, “indivíduo”, “intenção”, “número”: portanto, apenas como *ficção regulativa*, com cuja ajuda um tipo de permanência – por conseguinte de “cognoscibilidade” – é posta e poetizada [*hineingedichtet*] no mundo do devir.⁴³

Por fim, cabe sublinhar que é também essa concepção que mais separa Nietzsche da

⁴¹ ZA, *Dos desprezadores do corpo* – destacamos. *Ich*: “Eu” – Nos manuscritos de Nietzsche e no texto original publicado em alemão este pronome pessoal é grafado com inicial maiúscula, a denotar a substantivação que Nietzsche lhe confere. Daí porque, divergindo de Mário da Silva, Andrés Sánchez Pascual e Maurice de Gandillac – que vertem-no com inicial minúscula –, seguimos a versão proposta por Paulo César de Souza, que verte-o por Eu.

⁴² Anot.1885, 36[36] (Sobre a correspondência que Nietzsche entrevê entre *alma* e *sujeito*, cfr. tb. ABM, Pr e 54); Anot.1885, 1[11], 1885, 1[43]; 1887, 9[98]; 1887, 10[19] e 1888, 22[22] Anot. 1888, 14[79]; Anot.1885, 2[91]; Anot. 1885, 1[87]; A, 115 e Anot. 1887, 9[63] (No mesmo sentido: “O ‘Eu’ como ente (– não afetado pelo devir” – Anot. 1887, 9[89]), respectivamente

⁴³ Anot.1885, 35[35].

psicanálise de matiz freudiana, pois, como diz Paul-Laurent Assoun, “o Selbst [nietzscheano] forma com o Eu um par homólogo ao par freudiano Es-Ich”; todavia, “se o Es freudiano parece comportar-se de maneira análoga ao Selbst [nietzscheano], remete a uma realidade completamente diferente”⁴⁴, pois remete ao corpo, labirinto cujas cavernas devemos, pois, continuar a perscrutar, uma vez que, segundo o próprio Nietzsche, “*seguindo o fio condutor do corpo [...] [tem-se] a conservação de si apenas como uma das consequências da expansão de si [Selbsterweiterung]. E o ‘Selbst’?*”⁴⁵.

Esta questão e a alusão a Freud conduzem-nos a uma questão fundamental: a relação entre a fisiopsicologia nietzscheana e a psicologia freudiana.

5.2 Selbst, Etwas, Es: da filosofia à psicanálise

Antes, porém, de passarmos à análise dos caracteres do Selbst nietzscheano, é preciso dizer que na língua alemã o termo *selbst* é um advérbio demonstrativo que ordinariamente significa “mesmo” ou “próprio”, mas que, ao grafá-lo com inicial maiúscula (Selbst), Nietzsche o substantiva e assim torna-o o “dispositivo que [lhe] permite colocar a hipótese de um princípio de unidade antropológico por ele designado por *vontade de poder*”⁴⁶.

Aliás, em uma das anotações em que Nietzsche refere-se à vontade de poder é possível identificar outro experimento de pensamento que maneja para referir-se ao Selbst: o Etwas – valendo assinalar que *etwas* é originariamente um pronome indefinido que, à semelhança do Selbst, Nietzsche substantiva ao grafá-lo com inicial maiúscula:

A vontade de poder *interpreta* [...] a vontade de poder delimita, determina graus, diferenciações de poder. Meras diferenciações de poder não poderiam ainda sentir-se como tais: tem que haver ali um Algo [*Etwas*] disposto a crescer que interpreta todo outro Algo [*Etwas*] que pretende crescer a respeito de seu valor [...] ⁴⁷

Ademais, a associação do Selbst ao Etwas encontra-se já no próprio discurso *Dos desprezadores do corpo* de *Assim falou Zaratustra*, quando Nietzsche assinala que “alma é apenas uma palavra para um Algo no corpo” [*ein Etwas am Leibe*]”⁴⁸, ou seja, para o Selbst, o

⁴⁴ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 199.

⁴⁵ Anot. 1885, 2[68].

⁴⁶ António Marques, *Mapeando o sujeito em Nietzsche: a distinção entre o Ich (“eu”) e o Selbst (“si mesmo”)*, p. 22 – destacamos. Cfr. tb. Christian Niemeyer, *Diccionario Nietzsche, verbete Cuerpo*, p. 124.

⁴⁷ Anot. 1885, 2[148].

⁴⁸ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo. Ein Etwas am Leibe*: “um Algo no corpo” – Acompanhamos as versões propostas por Paulo César de Souza (“um algo no corpo”) e por Alejandro Martín Navarro (“un algo que hay en el cuerpo”) – para a tradução de ZA para a edição espanhola das *Obras Completas* de Nietzsche). Todavia, como Nietzsche procede, grafamos *Etwas* com inicial maiúscula. Vale registrar que as demais traduções

impulso soberano cuja identificação ao *Etwas* também promove ao asseverar que,

à mercê de um encanto [*Banne*] invisível [...], **Algo [*Etwas*] [nos filósofos] os conduz, Algo [*Etwas*] os impele** a uma ordem definida, um após o outro, precisamente aquele inato e sistemático parentesco entre os conceitos. Seu pensamento, na realidade, não é tanto descoberta quanto reconhecimento, lembrança, um retorno àquela distante, antiquíssima economia global da alma [*Gesamt-Haushalt der Seele*], da qual em outro tempo aqueles conceitos brotaram – nesse sentido, filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem [...] O encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos* [...]⁴⁹

Neste contexto, em um tópico posterior ainda de *Além de bem e mal*, Nietzsche também usa a expressão “economia global” ao referir-se aos “impulsos [*Affekte*] de ódio, inveja, cupidez e ânsia de domínio” como “Algo [*Etwas*] que tem que estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida [*Gesamt-Haushalte des Lebens*], e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada”⁵⁰.

Aliás, esta correspondência é também assinalada por Carl Gustav Jung, quando assevera:

Este "algo" é-nos estranho e, no entanto, próximo; sendo plenamente o que somos, é incognoscível, um centro virtual de misteriosa constituição e que poderá exigir tudo [...] E é saudável prestar ouvidos a essa voz. Dei a este ponto central o nome de *Selbst*. Intelectualmente, não passa de um conceito psicológico, de uma construção que serve para exprimir o incognoscível que, obviamente, ultrapassa os limites da nossa capacidade de compreender [...] Tal paradoxo é inevitável como sempre que tentamos definir o que ultrapassa os limites de nossa compreensão.⁵¹

O *Selbst* corresponde, pois, ao Algo que não dorme – “Algo não dorme” (“*Etwas nicht schläft*”), algo conta as horas e o despertará⁵² – a que Nietzsche refere-se em *A gaia ciência*,

brasileira, espanhola e francesa consultadas trazem “alguma coisa no corpo”, “algo en lo cuerpo” e “quelque chose dans le corps”.

⁴⁹ ABM, 20 – destacamos. *Banne*: “encanto” – Todavia, Paulo César de Souza (in ABM, nf 54) esclarece:

O termo alemão evoca mais do que “encanto”. *Bann* designava, na Idade Média, o domínio ou jurisdição do senhor, seu direito de instituir proibições e castigos, e o próprio castigo ou proibições. Tinha – tem – igualmente o sentido de desterro ou excomunhão (no caso da Igreja), aplicando-se também ao território onde vale a proibições

⁵⁰ ABM, 23.

⁵¹ Carl Gustav Jung, *O Eu e o Inconsciente*, p. 123. Para as transcrições dos escritos de Jung mantemos o termo original alemão *Selbst*.

⁵² GC, Pr, 2. Vale registrar que no escrito intitulado *Sobre os estados de ânimo*, de 1864 (onde, como dissemos, ocorre o primeiro uso expressivo do termo *Trieb*), Nietzsche questiona: “O que determina, em última instância, a vontade?” e imediatamente a seguir assinala: “Oh, quão frequentemente **dorme a vontade e em vigília permanecem apenas os impulsos e inclinações!**” (Anot. 1864, 17[5], in *Obras completas*, vol. I, p. 218 –

uma analogia ao “Isso pensa [*Es denkt*]” inscrito em *Além de bem e mal*⁵³, sobre o que vale tecer uma breve digressão.

Na língua alemã, o termo *es* é um pronome pessoal do gênero neutro que Nietzsche substantiva ao grafá-lo com inicial maiúscula para designar o impulso soberano, à semelhança do que faz com *Selbst* e *Etwas*.

Trata-se de uma acepção que teria gênese nas obras *Vermischte Schriften* (*Escritos variados* – 1801), de Georg Christoph Lichtenberg⁵⁴, e *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (*Contra o dualismo do corpo e da alma, carne e espírito* – 1846), de Ludwig Feuerbach⁵⁵ e que teria influenciado sobremaneira os filósofos Søren Kierkegaard⁵⁶ e Friedrich Nietzsche e, a partir deste, a então incipiente psicanálise de matiz freudiana do início do século XX, de forma que neste ponto impõe-se enfrentar uma questão fundamental, relativa ao significado de *Es* para estas instâncias de pensamento, pois, como bem observa Peter Pál Pelbart, “não é casual que [...] a ciência de Freud [...], através de Groddeck, tenha ido buscar em Nietzsche **o termo mais enigmático, inumano e neutro (exterior e profundo**

destacamos).

⁵³ ABM, 17. Por esta razão, aliás, para a edição portuguesa deste escrito o tradutor Hermann Pflüger optou por “Algo pensa”. Sobre a influência do pensamento de Nietzsche em suas concepções, Jung assevera: “O pensamento de Nietzsche foi uma das primeiras influências espirituais que eu experimentei. Tudo então era novidade, e era o que havia de mais próximo a mim” (*Seminar on Nietzsche's Zarathustra*, p. 1301, apud Sofia Barbosa de Godois, *Jung leitor de Nietzsche: o processo de individuação e "O Zarathustra"*, p. 60).

⁵⁴ Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799), filósofo, escritor e matemático alemão. Em seus *Vermischte Schriften* consta: “Man sollte eigentlich nicht sagen: Ich denke, sondern: Es denkt?!, que é possível verter por: “Você realmente não deveria dizer: Eu penso, mas Isso pensa?”.

⁵⁵ Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), filósofo alemão cujo pensamento é considerado uma transição entre o idealismo (sobretudo de Hegel) e o materialismo histórico de Karl Marx e o materialismo cientificista da segunda metade do século XIX. Suas principais obras são *A essência do cristianismo* (1841), *Princípios da filosofia do futuro* (1843) e *A essência da religião* (1846). Acerca da influência de Lichtenberg e de Feuerbach sobre o *Es* nietzscheano, cfr. Nikolaos Loukidelis, *Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen Cogito, Ergo. Sum* (Nietzsche Studien; n° 34, 2005. pp. 300-328) e Bernd Nitzschke, *Zur Herkunft des "Es": Freud, Groddeck, Nietzsche – Schopenhauer und E. von Hartmann* (Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen, 1983, n. 37, p. 769-804).

⁵⁶ Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855), filósofo dinamarquês, considerado o primeiro filósofo existencialista. A ideia do *Selbst* (*Selv*, na língua dinamarquesa) encontra-se já nas linhas iniciais de sua obra *O desespero humano* (1849), onde assinala (p.195):

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o *Selv*. Mas, nesse caso, o [que é o] *Selv*? O *Selv* é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O *Selv* não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida.

Para uma análise panorâmica dos paralelismos e diferenças entre os pensamentos de Kierkegaard e de Nietzsche, cfr. Álvaro Valls, *Kierkegaard, um leitor de Nietzsche avant la lettre* (Cadernos Nietzsche, n. 21, 2006, p. 47-62).

Por fim, vale trazer a lição de Jung (*O Eu e o Inconsciente*, p. 69) a respeito da “razão artística” característica do inconsciente, no que aproxima-se do pensamento de Nietzsche:

[A mentalidade do inconsciente] é de caráter instintivo, não tem funções diferenciadas, nem pensa segundo os moldes daquilo que entendemos por “pensar”. Ele somente cria uma imagem que responde à situação da consciência; esta imagem é tão impregnada de idéia como de sentimento e poderá ser tudo, menos o produto de uma reflexão racionalista. Seria mais certo considerarmos tal imagem como uma visão artística.

ao mesmo tempo) – o Es”⁵⁷.

5.3 Nietzsche sem freudismo: a propósito da tradução de *Selbst* por Ego

O primeiro dado a ser considerado na relação entre o pensamento nietzscheano e a psicanálise consiste em que a filosofia de Nietzsche – doze anos mais velho que Freud (1856–1939) – ganha relevo nos círculos intelectuais europeus precisamente no momento em que surge a psicanálise, na transição do século XIX para o século XX – registre-se que o início da publicação das *Obras completas* de Nietzsche inicia-se em 1899, ano da publicação da *A interpretação dos sonhos* de Freud (embora publicada com a data de 1900⁵⁸), em que, aliás, o fundador da teoria psicanalítica já aí refere-se ao filósofo, ao assinalar: “Presentimos a que ponto são exatas as palavras de Friedrich Nietzsche, segundo as quais no sonho perdura uma época primitiva da humanidade, que quase não se pode atingir ‘por via direta’”⁵⁹.

A partir daí, embora não tão frequentes quanto o exigiria a estreita recorrência ao pensamento de Nietzsche, em suas obras Freud rende-lhe algumas alusões expressas: na *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901), assevera que a ideia (exposta em ABM, 68, por ele expressamente citado) de que “uma resistência opõe-se à rememoração de impressões danosas” jamais havia sido representada “de maneira tão exaustiva e ao mesmo tempo tão expressiva quanto Nietzsche em seus aforismos”⁶⁰. Nas *Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranóia* (1911), examina o elo simbólico entre o pai e o sol e assinala que “o hino de Nietzsche *Antes que o sol desponte* (constante de ZA, III) dá expressão à mesma nostalgia”⁶¹. Na *História do Movimento Psicanalítico* (1914), menciona Nietzsche como um dos antecipadores (após Schopenhauer) das teorias psicanalíticas. No escrito *Alguns Tipos de Caráter Encontrados no Trabalho Psicanalítico* (1915), assinala que “a pré-existência do sentimento de culpa e a utilização do ato para racionalizá-lo encontra-se de maneira brilhante no discurso de *Zaratustra I: ‘Do pálido criminoso’*”⁶². Por fim, no *Estudo autobiográfico* (1925) Freud anota:

⁵⁷ Peter Pál Pelbart, *Da clausura do fora ao fora da clausura*, p. 166 – destacamos.

⁵⁸ Miche Onfray (*Anti-Freud*, p. 64) registra que a *Interpretação dos Sonhos* “já que se encontrava à venda nas livrarias algum tempo antes, em outubro de 1899, mas Freud desejou esta data certa e inaugural (1900) de forma a conferir um sentido à saída oficial do seu livro: ele acredita que este texto assegurará a sua fortuna, em todos os sentidos da palavra”.

⁵⁹ Freud, *A interpretação dos sonhos*, apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 71-72. Embora Freud não indique a referência, alude, no ponto, a HDH I, 13.

⁶⁰ Freud, *Gesammelte Werke* (doravante GW), IV, p. 162, n. 2, apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 72-73.

⁶¹ Freud, GW, VIII, p. 290, apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 74-75.

⁶² Freud, GW, X, p. 391, apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 76.

Nietzsche, o outro filósofo [o outro é Schopenhauer] cujas **intuições** e **percepções** muitas vezes coincidem de modo surpreendente com os resultados penosamente conquistados pela psicanálise, evitei precisamente por isso”⁶³

Guardemos essa confissão e atentemos para outra circunstância que denota a importância da filosofia nietzscheana para o incipiente movimento psicanalítico: o fato de que, no ano de 1908, “o caso Nietzsche” é objeto de discussão em duas reuniões da prestigiada Sociedade Psicanalítica de Viena, de que Sigmund Freud é um dos mais respeitados membros. Na reunião de 1º de abril, após a leitura da *Terceira dissertação de Para a genealogia da moral* – naquilo que Assoun classifica como “**exercício de patografia do caso Nietzsche**” –, Nietzsche não é considerado um filósofo, mas “um moralista que distingue-se, é bem verdade, por um espírito de acuidade pouco comum” a partir do qual “antecipou, por **intuição**, certas ideias de Freud”⁶⁴, ótica retomada na reunião de 28 de outubro, cuja ata registra que, “sem conhecer a teoria de Freud, Nietzsche **sentiu** e antecipou muitas coisas dela”, ocasião em que o próprio Freud faz consignar:

Freud gostaria de observar que ele nunca conseguiu estudar Nietzsche: em parte por causa da semelhança que suas descobertas **intuitivas** têm com nossas árduas **pesquisas**, e em parte devido à riqueza de conteúdo de suas obras, o que sempre impediu Freud de ir além de meia página em suas tentativas de ler Nietzsche.⁶⁵

Pode-se agora precisar: conforme conclui Assoun, no contexto do incipiente movimento psicanalítico, as ideias de Nietzsche não exercem senão “uma função de **intuição** antecipadora e legitimadora da descoberta psicanalítica na estratégia freudiana”⁶⁶, de modo que as referências que Freud lhe faz – inclusive a explícita evocação de sua admiração pelo filósofo⁶⁷ – não constituem senão elementos de sua estratégia no sentido de enaltecer o pensamento do filósofo como precursor da psicanálise no entanto relegado ao âmbito da

⁶³ Freud, apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 69 e 70, respectivamente – destacamos.

⁶⁴ Como Michel Onfray (*Anti-Freud*, p. 66-68) noticia, a partir de considerações como a infância de Nietzsche sem pai, a educação em meio a mulheres, a preocupação precoce por questões morais, o gosto pela antiguidade geral e pela filologia em particular e a tendência para a amizade viril, nesta reunião alguns psicanalistas aduziram que trata-se de um “indivíduo tarado”, portador de histeria, de uma forte pulsão sadomasoquista reprimida e de motivações homossexuais.

⁶⁵ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 9 e 17-18 – destacamos..

⁶⁶ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 68 – destacamos. A exemplo, diz Assoun, das reflexões de Nietzsche a respeito do sonho, que constam de DH I, 13 mas não são referenciadas por Freud, consideradas “fecundas **intuições** pelas quais Nietzsche teria percebido o que a ‘ciência dos sonhos’ teria vindo confirmar experimentalmente” – p. 72 – destacamos).

⁶⁷ Freud chega mesmo a dizer que “o grau de introspecção atingido por Nietzsche não foi atingido por ninguém antes dele, e sem dúvida jamais o será”, in Ernest Jones, Vida e obra de Sigmund Freud, t. II, p. 365, apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 22 e nf 63.

adivinhação, da sagacidade, da pré-ciência, da percepção, do reflexo, da intuição, em contraposição à ideia de cientificidade com que ambicionava revestir suas concepções⁶⁸.

Daí porque a Freud não interessa a filosofia de Nietzsche, mas sobremaneira – dir-se-ia exclusivamente – as palavras que o autor de *Zarathustra* maneja, “onde – como diz o autor de *A interpretação dos sonhos* – encontrarei, espero, **palavras** para muitas coisas que permanecem mudas em mim”⁶⁹.

Vale dizer que nesta leitura freudiana de Nietzsche intervêm diversos personagens (a exemplo de Joseph Paneth⁷⁰, Arnold Zeig⁷¹, Lou Andreas-Salomé⁷², Otto Gross⁷³ e C. G. Jung⁷⁴), porém é através de Georg Groddeck⁷⁵ e sua obra *Das Buch vom Es (O livro do Eu)* (1923) que Freud colhe o termo Es nos escritos de Nietzsche e utiliza-o inclusive para o título de sua obra *Das Ich und das Es* (1923), mencionando, aí, que “o próprio Groddeck provavelmente seguiu o exemplo de Nietzsche, que com frequência utiliza esse **termo gramatical** para [designar] o que em nós é impessoal e, digamos, necessário por natureza”⁷⁶,

⁶⁸ Noutro momento Freud relata: “Mais tarde, privei-me do grande prazer que a obra de Nietzsche me proporciona, com a motivação consciente de que não queria ver-me impedido, na elaboração das impressões fornecidas pela psicanálise, por nenhuma representação exterior” (GW, X, p. 53, apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 69 e nf 6). Nas palavras de Michel Onfray (*Anti-Freud*, p. 62), “o filósofo tem *intuições*; a psicanálise, *provas*. Eis a linha de defesa adotada por Freud na sua crítica de toda a filosofia”.

⁶⁹ Freud, carta a Wilhelm Fleiss, de 1º de fevereiro de 1900, citada por Max Schurr, in *La mort dans la vie de Freud*, p. 248, apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 39 e nf 7 – destacamos.

⁷⁰ Joseph Paneth (1857-1890), fisiologista austríaco que conheceu Nietzsche em Nice no final de dezembro de 1883 e com entusiasmo comentou a respeito a seu amigo Freud. Paneth é lembrado sobretudo por sua descrição de “células de Paneth”, células que fornecem defesa do hospedeiro contra micróbios na mucosa do intestino delgado.

⁷¹ Arnold Zweig (1887-1968), romancista que se correspondia com Freud desde 1927, e cuja reflexão sobre Nietzsche, segundo Assoun (p. 61, nf 18), “insere-se no contexto de sua resistência ideológica ao uso que os nazistas estavam começando a fazer dele, com o aval de Elisabeth Nietzsche”.

⁷² Lou Andreas-Salomé (1861-1937), ensaísta, filósofa, poeta, romancista e psicanalista, cuja intensa curiosidade intelectual e carisma pessoal aproximaram de alguns dos mais importantes pensadores e artistas de sua época, a exemplo de Nietzsche (sobre quem escreveu o livro *Nietzsche em suas obras* – 1894), Paul Rée, Freud e Rainer Maria Rilke..

⁷³ Otto Gross (1877-1919), psiquiatra austríaco, participou do movimento psicanalítico desde a origem, “representante de um anarquismo revolucionário que professa um credo nietzscheo-freudiano” cuja finalidade confessa “era combinar a técnica freudiana com os conceitos nietzscheanos [...], o que o levava a apresentar o freudismo em seus escritos como a aplicação científica das intuições nietzscheanas” (Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 66, nf 85).

⁷⁴ Carl Gustav Jung (1875-1961), psiquiatra e psicoterapeuta fundador da psicologia analítica, desenvolveu conceitos como arquétipo e inconsciente coletivo. Seu pensamento possui intensa afinidade com a filosofia de Nietzsche. Vale registrar, com Assoun (op. cit., p. 45), que, “no momento decisivo da crise [entre Jung e Freud], Jung cita Zarathustra para reivindicar a autonomia do discípulo dizendo que ‘a gente é ingrato com um mestre quando continua a ser apenas o aluno’. Nietzsche terá então fornecido ao discípulo dissidente a linguagem de sua emancipação! Ademais, o mestre interpreta isto como um perigo mortal para a psicanálise”. Quiçá esta questão esteja no fundo das várias alusões que Jung faz a Nietzsche em sua obra e, particularmente, a realização dos seminários que promoveu entre 1934 e 1939 sob o título *O Zarathustra de Nietzsche*, em que assinala, aliás, que “com o conceito de Selbst ingressamos na esfera de nossa psicologia” (vol. I, p. 416).

⁷⁵ Georg Groddeck (1866-1934), médico e analista alemão, conhecido no meio médico e psicanalítico a partir do final da década de 1910, quando inicia sua correspondência com Sigmund Freud e adere ao movimento psicanalítico.

⁷⁶ Freud, *O Eu e o Id*, p. p. 59, nr 6 – destacamos. No mesmo sentido, Freud faz constar adiante, na terceira das

e, noutra ocasião: “Penso que o senhor pegou o es (**literariamente, não associativamente**) de Nietzsche [...] Posso também usá-lo **assim** em meu escrito?”⁷⁷.

Eis por que – assevera Paul-Laurent Assoun –

nos textos de Freud, **a aproximação [em relação ao Es] circunscreve-se ao plano terminológico**: limitando o empréstimo à *palavra*, Freud deixa de lado a questão mais interessante: a da analogia de conteúdo dos próprios conceitos [...] Freud só quer conservar a ressonância da palavra [...] ⁷⁸

Daí porque, tal como consta do tópico 17 de *Além de bem e mal*, o termo Es é comumente traduzido por Isso – e, claro, termos correlatos⁷⁹ –, a designar o Etwas, o Selbst,

Novas conferências introdutórias à psicanálise (1932), que “baseando-nos no uso do termo em Nietzsche e na instigação de G. Groddeck, nós doravante o chamaremos de ES” (GW, XV, p. 79, apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 80). Segundo Paulo César de Souza (*As palavras de Freud*, p. 81-82), “o fato de uma palavrinha [es] se prestar de tal modo [para exprimir impessoalidade ou indeterminação] tornava-a candidata natural para designar o conjunto das forças ou instâncias inconscientes, ‘impessoais’, que contribuem para determinar a conduta humana” – repetido, com ligeiras alterações, em ABM, nf 49, em que na última frase consta “que determinam a conduta humana”).

⁷⁷ Freud, Carta a Georg Groddeck, in G. Groddeck, *Ça et Moi* (Paris: Gallimard, p. 94), apud Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 81, nf 41.

⁷⁸ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 82 – destacamos. Com efeito, como asseveram Lucas Nápoli dos Santos e André Martins (*A originalidade da obra de Georg Groddeck e algumas de suas contribuições para o campo da saúde*, p. 12 – destacamos):

Apesar de Freud ter sido influenciado por Groddeck na adoção do termo "das Es", **o "id" freudiano é essencialmente distinto do "Isso" groddeckiano**. Enquanto Freud caracteriza o primeiro como a parte mais primitiva do aparelho psíquico, sede das pulsões, o conceito de Isso em Groddeck recebe uma caracterização muito mais ampla. **Groddeck utiliza o termo "Isso" como um conceito capaz de abarcar tanto a força impessoal, que não conhece fronteiras espaço-temporais e que produz o indivíduo, quanto o próprio indivíduo em sua constituição psicossomática.**

É, aliás, o que consta expressamente do referido escrito de Groddeck (*O livro d'Isso*, p. 9 e 229):

Acredito que o homem é vivido por algo desconhecido. Existe nele um "Isso [Es]", uma espécie de fenômeno que comanda tudo que ele faz e tudo o que lhe acontece. A frase "Eu vivo..." é verdadeira apenas em parte: ela expressa apenas uma pequena parte dessa verdade fundamental: o ser humano é vivido pelo Isso [...]

O Isso *vive* o homem; é a força que o faz agir, pensar, crescer, sentir-se bem ou doente, em uma palavra, que o *vive*.

Cfr. tb. Teixeira Coelho, *O fuçador das almas* (Introdução a *O livro d'Isso*, p. X) e Maria Consuelo Silva, *O legado de Georg Groddeck – genuinidade e originalidade*. Aliás, daí porque reconhecendo que “a partícula Es [...] parece abranger uma gama de sentidos maior que [o inglês it e o latim id]” (*As palavras de Freud*, p. 81) e que, portanto, “o Isso de Groddeck não corresponde exatamente ao inconsciente freudiano” (in ABM, nf 49 – p. 206 – transcrito, com ligeiras alterações, em outra obra deste tradutor, *As palavras de Freud*, p. 82), Paulo César de Souza confessa que, “tendo adotado Eu e Super-eu para Ich e Über-Ich, em lugar dos tradicionais ego e superego, seria de esperar que optássemos por Isso para verter Es. No caso, porém, a estranheza causada por Isso (maior que a de Eu e Super-eu, acreditamos) levou-nos a **sacrificar a coerência** [e] resolvemos manter o id latino da versão tradicional” (in Freud, *O Eu e o Id*, p. 89 – destacamos).

⁷⁹ Cfr. a versão brasileira proposta por Paulo César de Souza (“Isso”), a italiana de Ferruccio Masini (“Esso” – embora grafado em itálico, o que não condiz com o original em alemão) e as espanholas de Andrés Sánchez Pascual e Kilian Lavernia (esta para a edição constante da coleção espanhola das Obras Completas) (“Ello”). Por sua vez, para a referida obra de Freud *Das Ich und das Es*, este termo é comumente vertido por Id – o que, segundo Paulo César de Souza, deve-se a uma imposição de Ernest Jones, organizador da Standard Edition, edição inglesa das obras de Freud que tornou-se a mais divulgada e influente no Ocidente –, tal como as versões propostas, dentre outros, por Joan Riviere para a edição inglesa das obras de Freud publicadas na

uma vez que se em Nietzsche “seu emprego não ocorre no interior de uma concepção mais elaborada do aparelho psíquico”⁸⁰, é certo que ocorre no seio da concepção mais ampla e elaborada da fisiopsicologia. Neste e noutros sentidos, Nietzsche continuou inacessível a Freud⁸¹ e, “por isso mesmo – conclui Assoun de modo incisivo –, **atingimos o limite daquilo que Freud pode nos dizer sobre a relação da psicanálise com o pensamento nietzscheano**”⁸².

Ademais, esta assertiva não se restringe à ideia de Es e alcança outras mais, a exemplo daquilo que a psicanálise freudiana e a fisiopsicologia nietzscheana designam por **ego**, tendo em mira a **advertência geral** de Assoun quanto às “armadilhas da linguagem: determinada palavra comum ao vocabulário de Nietzsche e de Freud encobre considerável diferença de conteúdo e de regime do conceito [...] que leva a subestimar sua problemática *sui generis*”⁸³.

Vejamos: em Freud, de acordo com Laplanche e Pontalis, a ideia de ego assume fundamental relevo no pensamento de Freud sobretudo a partir da “virada” que ocorre nos anos 1920-1923 – a chamada “segunda tópica” –, em que passa a compreender o aparelho

década de 1920 (em que verte-o por *The Ego and the Id*), pela Standard Edition, edição (também inglesa) mais influente de seu pensamento no Ocidente e, por força dessa tradição, por José Octávio de Aguiar Abreu, para a (bastante criticada) Pequena Coleção das Obras de Freud da Ed. Imago e por Marilene Carone para a tradução do escrito de Freud *Luto e melancolia* para a Ed. Cosac Naify. Por sua vez, Paulo César de Souza (Ed. Companhia das Letras) e Luiz Alberto Hanns (Ed. Imago) preferem vertê-lo por *O Eu e o Id*, de qualquer modo mantendo o termo latino Id para Es. Para uma análise geral sobre estas opções, cfr. Pedro Heliodoro, *O vocabulário metapsicológico de Sigmund Freud: da língua alemã às suas traduções*.

⁸⁰ Paulo César de Souza, *As palavras de Freud*, p. 82. Com efeito, como Pedro Heliodoro (*O vocabulário metapsicológico de Sigmund Freud: da língua alemã às suas traduções*, p. 17) assevera, “opondo-se a essa solução [de traduzir Ich e Es por Eu e Id] e comprometidos com o retorno à coloquialidade freudiana, muitos psicanalistas brasileiros fazem uso dos relativos pronomes Eu e Isso para vertê-los”. Por sua vez, David E. Zimmerman (op. cit., verbete *Standard Edition* – p. 396) mostra-se favorável à manutenção dos termos originais em alemão, ao asseverar que “é curioso – e lamentável – constatar que [...] o português é o único idioma neolatino que ainda usa ego, id e superego em vez de Ich, Es...”.

⁸¹ No fim de sua vida, em 11 de maio de 1934, Freud escreve a Arnold Zweig a respeito de Nietzsche: “Na minha juventude, ele representava para mim uma nobreza inacessível”. Por sua vez, Arnold Zweig confia a Freud que desejava escrever sobre o colapso mental do autor de *Zaratustra* mas é aconselhado por Freud a renunciar a tal projeto. No dizer de Michel Onfray (*Anti-Freud*, p. 64), “pode-se imaginar que a famosa nobreza nietzscheana que, na sua juventude, lhe parecia inatingível, lembrava a psicologia da raposa que, na fábula de La Fontaine, sendo incapaz de alcançar as uvas acabava por renunciar a elas sob pretexto de que estavam verdes... Encarnaria Nietzsche um ideal do Ego demasiado elevado para um discípulo incapaz de se elevar à sua altura e que, por isso, queima aquilo que adora? A hipótese é tentadora...”.

⁸² Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 81. Por fim, Assoun considera que o conhecimento de aspectos da filosofia de Nietzsche “compromete a própria identidade do projeto freudiano” e, nesta senda, Michel Onfray (*Anti-Freud*, p. 75-76) elenca alguns dos “conceitos que transitaram de Nietzsche para o vocabulário freudiano”, em uma lista que “bastaria para mostrar em que medida o freudismo constitui um nietzscheísmo (que não se define como uma retoma pura e simples de todos os pensamentos de Nietzsche [...], mas como o pensamento produzido a partir do estaleiro filosófico nietzscheano)”:

A etiologia sexual das neuroses; o papel da repressão dos instintos na construção da civilização, da cultura, da arte e da moral; a lógica da ab-reação; as estratégias de recalçamento; a denegação e a cisão do ego; a fuga na doença, a somatização; a fonte inconsciente da consciência; a importância da introspecção na produção do ego; a crítica da moral dominante cristã, culpada de gerar patologias individuais e coletivas; a relação entre culpa, má consciência e renúncia aos instintos.

⁸³ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 88.

psíquico como órgão composto por três instâncias: a) o Überich (superego⁸⁴), corresponde ao sistema de interdições; b) o Es (id), corresponde ao polo impulsional e c) o Ich (ego), corresponde ao aparelho de regulação e de adaptação à realidade, instância de defesa (por vezes inconsciente, por isso mesmo compulsiva) em relação às exigências do id e aos imperativos do superego, “destinada [...] a garantir uma dominação progressiva sobre os impulsos”⁸⁵, e, ainda quando Freud acentua que “o ego é, antes de mais nada, um ego corporal”⁸⁶, trata-se, aí, da “projeção de uma superfície”, de uma concepção que permanece no âmbito psíquico, pois, como Laplanche e Pontalis bem observam, “convida a definir a instância do ego como fundada numa operação psíquica real que consiste numa ‘projeção’ do organismo no psiquismo” e, por fim, “o ego vê-se então definido não como uma emanção do id, mas como um objeto visado por ele”, fundamento da teoria freudiana do narcisismo⁸⁷.

Isso quanto a Freud. Em relação a Nietzsche, por seu turno, é preciso, em primeiro plano, desvencilhar-se de qualquer tentação relativa à “tirania reducionista do psicanalismo” a que refere-se Alfredo Naffah Neto⁸⁸ e não pretender interpretar sua filosofia à luz da noção freudiana de ego – tal como a malfadada tentativa que já se fez no sentido de empreender uma leitura psicanalítica de *Édipo rei* e de várias outras tragédias e mitos a partir do “complexo de Édipo”⁸⁹.

⁸⁴ Paulo César de Souza opta por Super-eu para verter Überich.

⁸⁵ Laplanche e Pontalis, *Vocabulário de Psicanálise*, p. 135.

⁸⁶ Cfr. David E. Zimmerman, op. cit., verbetes *Corpo* e *Fase oral* (p. 306).

⁸⁷ Cfr. Laplanche e Pontalis, *Vocabulário de Psicanálise*, p. 124 e ss.

⁸⁸ Alfredo Naffah Neto, *O inconsciente: um estudo crítico*, p. 8.

⁸⁹ Alfredo Naffah Neto (op. cit., p. 5-6 – destacamos) lapidarmente assim resume a questão:

Freud tomou a tragédia *Édipo rei* como paradigma de um núcleo inconsciente, cuja suposta universalidade o levou a considerá-lo como ancoradouro fundamental da teoria psicanalítica. [Este núcleo] chama-se *complexo de Édipo* e descreve o desejo que todos experimentamos, na nossa infância, de união total com a mãe, acompanhado de um sentimento de extrema rivalidade para com o pai, e vice-versa [...] [Freud] chega mesmo a afirmar que o efeito trágico de qualquer drama depende da utilização, em maior ou menor grau, do material edípiano.

Foram essas afirmações de Freud que levaram o psicanalista francês Didier Anzieu a empreender, em 1966, uma releitura psicanalítica de *Édipo rei* e de várias outras tragédias e mitos. E foi aí que **a psicanálise, que com Freud já se aventurara por searas alheias, tornou-se de fato psicanalismo**. Erigindo-se como princípio explicativo universal, desconsiderava todo o trabalho complexo dos helenistas, para, ela sozinha, interpretar e dar sentido a toda uma fase cultural da antiga Grécia [...] Foi assim que o artigo de Anzieu [...] deu origem a uma réplica de dois helenistas famosos: Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, num ensaio intitulado *Édipo sem complexo*.

O referido estudo de Jean-Pierre Vernant foi publicado originalmente na revista francesa *Raison présente*, n. 4, 1967, p. 3-20 e, em português, no volume *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 53-71, onde este helenista assevera que Freud procede “por simplificação e redução sucessivas – de toda a mitologia grega a um esquema legendário particular” e Didier, em sua esteira, pretende “‘edipizar’ os temas lendários mais diversos”, concluindo, por fim, após analisar profundamente a peça de Sófocles, que “é claro que **o herói do Édipo-Rei não tem o menor complexo de Édipo**” e sugerindo, com lancinante ironia, que “aos psicanalistas que se fizessem mais historiadores e que pesquisassem, através das diversas *Interpretações dos sonhos* que se sucederam no Ocidente, as constâncias e as transformações eventuais da Simbologia dos sonhos” (p. 58, 63, 68 e 71). Vale registrar que Vernant alude aqui ao título do mais famoso livro de Freud, o já citado *Die Traumdeutung*, publicado em 1899 no entanto com a data 1900 – “A psicanálise nasceu com o século XX, por

Daí porque parodiamos o título do texto *Édipo sem complexo*, de Jean-Pierre Vernant, no sentido de denotar a preocupação em não se freudizar o pensamento de Nietzsche, tendo em mira que a “investigação sobre a natureza e a origem do ego constitui uma das tarefas do psicólogo Nietzsche; mais precisamente, a tarefa que o distingue como psicólogo e de cuja execução depende, em grande parte, a realização do projeto de *transvaloração de todos os valores*”⁹⁰.

Nesta senda, Nietzsche distingue entre um “fantasma de ego” e um “ego real”:

O pseudoegoísmo [Schein-Egoismus]. – A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam a respeito de seu “egoísmo”, nada faz durante sua vida por **seu ego**, mas apenas pelo **fantasma de ego** [*Phantom von ego*] que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado – em consequência, vivem todos em uma névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrárias, como que poéticas, um na mente do outro, e essa mente em outras: um estranho mundo de fantasmas, que sabe mostrar uma aparência tão sóbria! Essa névoa de opiniões e hábitos cresce e vive de forma quase independente das pessoas que envolve; dela depende o enorme efeito dos juízos universais sobre o “homem” [...] tudo pela razão de que nenhum indivíduo dessa maioria é capaz de contrapor a essa pálida ficção vazia e universal um **ego real** que disponha-se a sondar a fundo e dela assim prescindir.⁹¹

O “fantasma de ego [*Phantom von ego*]” – ou “ego fantástico [*phantastisches ego*]”⁹² – consiste na metáfora com que Nietzsche refere-se à névoa de opiniões que forma-se à volta do indivíduo e corresponde à “falsa substancialização do eu”, a “nosso ser mais seguro, em suma, como *ego*”⁹³, contexto em que “o *ego* não passa de um ‘embuste superior’, um ‘ideal’⁹⁴. Manejando a terminologia nietzscheana, trata-se, aí, do “pequeno ego”, de um ego criado de forma reativa e oposta ao não-eu e aos impulsos ativos.

Todavia, se “nada [é] mais inusual do que a *investigação sobre o ego* de alguém. Rege o *prejuízo* de que *conhece-se o ego* [...] como se o caso do conhecimento de si, graças a certa intuição, estivéssemos dispensados de indagar”⁹⁵, é preciso superar tal dogmatismo e tal

assim dizer. A publicação com que se apresentou ao mundo como algo novo, minha interpretação dos sonhos, tem a data de 1900”, diz um narcisístico Freud (in *Resumo da Psicanálise* (1924), p. 200, in Freud, *O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos* (1923-1925).

⁹⁰ Oswaldo Giacoia Jr, *Nietzsche como psicólogo*, p. 8.

⁹¹ A, 105 – destacamos. *Schein-Egoismus*: “pseudoegoísmo” – Seguimos a versão proposta por Jaime Aspiunza, in A para a edição espanhola da Obra Completa de Nietzsche.

⁹² Anot. 1881, 11[7].

⁹³ Anot. 1885, 36[36]. É de se registrar, como assinalam Manuel Barrios e Jaime Aspiunza, (in Anot 1875, 9[1], nr 2), que por vezes Nietzsche assinalava com o termo “ego” sua aprovação ou coincidência com ideias encontradas na leitura de outros leitores”.

⁹⁴ EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 5.

⁹⁵ Anot. 1881, 11[226].

incompreensão no sentido de conceber **uma espécie de ego como contramovimento ao ego-rebanho**, desta feita relacionado à soberania do indivíduo: trata-se do que Nietzsche designa por “ego real”⁹⁶ – “ego efetivo [*wirklichen ego*]”⁹⁷ ou “ego perfeito [*vollkommene ego*]”⁹⁸ –, a respeito de que assevera:

Para o “esboço de uma nova forma de vida”

[...]

LIVRO TERCEIRO. O mais íntimo e o mais suspenso sobre o céu jamais escrito: “da última felicidade do solitário” – aquele que passou da “pertinência” ao mais alto grau da “posse de si”: o *ego* perfeito [*vollkommene ego*]: apenas *este* ego tem *amor*; nos estágios anteriores, quando ainda não alcançou a mais alta solidão e o domínio de si [*Selbstherrlichkeit*] o que há é algo diferente do amor.⁹⁹

Tal ego real corresponde ao que pode-se denominar de “grande ego”: o ego criador que, para diferenciá-lo do “pequeno ego”, por vezes **o próprio Nietzsche grafa-o com inicial maiúscula**, ao aduzir “uma preponderância dos direitos do Ego [*ein Übergewicht an Rechten des Ego*]”¹⁰⁰, para assinalar que “não existe em absoluto o Ego de que se fala quando se critica o egoísmo”¹⁰¹ ou ao referir-se ao “desprezo à ‘naturalidade’ [*Natürlichkeit*], ao desejo, ao Ego”¹⁰² – tendo em mira que a ideia de “natureza” no pensamento de Nietzsche

⁹⁶ Cfr. A, 105.

⁹⁷ Anot. 1888, 15[98] – destacamos. *Ächtem Egoismus*: “egoísmo autêntico”; *Wirklichen ego*: “Ego efetivo” – Seguimos, no ponto, a tradução proposta por Marco Antônio Casanova, in Nietzsche, *Fragmentos póstumos* – 1887-1889 – Vol. VII. Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares vertem-nas, respectivamente, por “antético egoísmo” e “verdadeiro ego”.

⁹⁸ Cfr. Anot. 1881, 11[197].

⁹⁹ Anot. 1881, 11[197].

¹⁰⁰ Anot. 1887, 10[57].

¹⁰¹ Anot. 1887, 9[108].

¹⁰² Anot. 1887, 11[148]. De se registrar que, no ponto, Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares e Marco Antônio Casanova equivocadamente grafam Ego como *ego* e ego, ou seja, com inicial minúscula (e, no primeiro caso, também em itálico), o que não corresponde ao original em alemão. Vale dizer que, em Nietzsche, naturalidade designa a imoralidade dos impulsos: “Retorno à natureza, um *ascender* à naturalidade da Renascença” (CI, *Excursões de um extemporâneo*, 49); “Há indícios de que o europeu do século XIX envergonha-se menos de seus impulsos [*Instinkte*]; deu um bom passo para reconhecer em algum momento sua incondicional naturalidade, ou seja, sua imoralidade, *sem amargura* [...]” (Anot. 1887, 10[53]). Aliás, é bem assinalar que tal ideia de Ego corresponde, em grande medida, à concepção de “ego criador” de Otto Rank (1884-1939), psicanalista, escritor, professor e terapeuta austríaco, bastante próximo a Freud, mas que, em 1926 abandonou o círculo psicanalítico formado em torno de seu nome. Diz Rank (*Au-delà du freudisme: la Volonté du bonheur*, p. 8-9, 19 e 71 – destacamos):

Eu provisoriamente definiria o tipo criador da seguinte forma: um ser dotado de uma aptidão, ainda a ser definida, para usar os **fatores impulsivos primordiais no sentido de uma criação volitiva, capaz, além disso, de impulsionar o desenvolvimento de suas forças superiores, para além das identificações da moral do super-eu parental, para formar um ideal que conscientemente guie e domine sua vontade criativa no sentido de sua personalidade**. O essencial é que ele extraia de si mesmo seu ideal pessoal, que forma por meio de fatores *indesejáveis* mas escolhidos por ele, e conscientemente procure realizá-lo. **Nesse tipo, o ego assume um desenvolvimento considerável e é criador [...]**

Ora, o ego individual é outra coisa que a cena onde ocorre o contínuo conflito entre essas duas grandes potências. Não é apenas o suporte para valores mais altos, mesmo com base em identificações com os

corresponde aos impulsos: “Natureza, necessidade, impulso [*Natur, Bedürfniss, Instinkt*]”¹⁰³ –, ou seja, uma exigência fisiológica para a preservação de determinada espécie de vida¹⁰⁴ que, em termos gerais, constitui o fundamento de uma “moral-natureza [*Natur-Moral*]”¹⁰⁵, uma “moral orgânica [*Organisch-Moralische*]”¹⁰⁶, uma “moral anti-natural [*Anti-Natur-Moral*]”, um “naturalismo na moral [*Naturalismus in der Moral*]”¹⁰⁷; enfim, um “naturalismo moralista [*moralistischen Naturalismus*]”¹⁰⁸ que conduz à conhecida expressão “autossuperação da moral [*Selbstüberwindung der Moral*]”¹⁰⁹ pois se trata de uma moral... imoral

Tal é a noção fisiopsicológica de ego como impulso soberano cujo mandamento diferencia o homem nobre, contexto em que Nietzsche refere-se ao *Selbst* e expressamente o faz corresponder ao Ego:

O Ego percebido como oposição ao rebanho [*Heerde*] (*Selbst* – rebanho) e o sentimento de pertencer ao rebanho, indistinguível do interesse do rebanho – não confunda!¹¹⁰

Ademais, malgrado as diferenciações existentes entre o pensamento de Nietzsche e a psicologia profunda de Jung, considerando-se que, em sua concepção, “o *Selbst* é um conceito transcendente, pelo fato de exprimir a soma dos conteúdos conscientes e inconscientes”¹¹¹,

outros; ele ainda é o representante temporal da força cósmica primitiva, seja qual for o nome que lhe dermos, sexualidade, libido ou id.

Todavia, como assinala Assoun (op. cit., p. 58), embora a questão rankiana traduza maravilhosamente o encontro de duas questões e de duas linguagens oriundas de Nietzsche e Freud, o alcance em relação à fisiopsicologia nietzscheana esbarra aí, posto que “Rank parte da psicologia e atém-se a ela: antes de ser uma questão ético-axiológica, a vontade é para ele um ‘dado psicológico’”.

¹⁰³ AC, 57 – destacamos. Vale acentuar que a natureza a que Nietzsche refere-se não possui correspondência com a natureza a que alude Rousseau, vez que “não seja realmente um voltar, mas um *ascender* à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 48). Cfr. tb. Anot. 1887, 9[116]. Neste sentido: “Minha luta contra o século XVIII de Rousseau, contra sua “natureza”, seu “homem bom”, sua crença no domínio do sentimento – contra o abrandamento, debilitamento, moralização do homem [...]” (Anot. 1887, 10[2]); ““Retorno à natureza”, entendido decididamente em sentido contrário àquele que o entendeu Rousseau” (Anot. 1887, 9[121]).

¹⁰⁴ Cfr. ABM, 3. No mesmo sentido: “A origem de nossos juízos de valor: nossas necessidades” (Anot. 1886, 7[2]) e “*valorações* [...] correspondem aos nossos impulsos e suas condições de existência” (Anot. 1885, 40[61]).

¹⁰⁵ Anot. 1887, 10[157]. Daí porque Nietzsche acentua: “Retraduzir o terrível texto básico *homo natura* [*schreckliche Grundtext homo natura*] de volta à natureza; [...] Essa pode ser uma louca e estranha tarefa, mas é uma tarefa.” (ABM, 230).

¹⁰⁶ Anot. 1883, 17[30].

¹⁰⁷ CI, *Moral como antinatureza*, 4 – destacamos. Lê-se neste tópico:

Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral [*Naturalismus in der Moral*], ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um impulso de vida [*Instinkte des Lebens*]. – algum mandamento de vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não debes”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida são assim afastados.

¹⁰⁸ Anot. 1887, 9[86].

¹⁰⁹ ABM, 32.

¹¹⁰ Anot. 1881, 12[213].

¹¹¹ Jung, *Aion: estudo sobre o simbolismo do Selbst*, p. 76. Ainda segundo Jung (op. cit., p16), “por definição, o

que “a individualidade assim chamada espiritual é também uma expressão da corporalidade do indivíduo; ambas são, por assim dizer, idênticas”¹¹² e, por fim, que, “para Jung, o *Selbst* é transcendente, o que significa que não é definido pelo domínio psíquico nem está contido nele mas situa-se, pelo contrário, além dele e, num importante sentido, define-o”¹¹³, precisamente neste contexto vale asseverar que, como este psicólogo assevera, “[Nietzsche] **identifica o ego ao *Selbst* e ao além-do-homem**”¹¹⁴, como o núcleo daquilo que denomina de “individuação”, em que nitidamente ecoa o pensamento do autor de *Zarathustra*:

Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por “individualidade” entendemos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos nosso próprio *Selbst*. Podemos, pois, traduzir “individuação” por “tornar-se si mesmo [*Verselbstung*]” ou “realizar-se a si mesmo [*Selbstverwirklichung*]” [...] ¹¹⁵

Por tudo, embora identificando o termo original, daí porque é possível conceber que, na perspectiva do pensamento de Nietzsche, **o *Selbst* corresponde ao Ego, designando o impulso soberano em cada indivíduo**¹¹⁶ - razão porque doravante assim o traduziremos –,

eu [centro da consciência] está subordinado ao *Selbst* e está para ele, assim como qualquer parte está para o todo”. Nas palavras de Murray Stein (*Jung: o mapa da alma*, p. 137-138) o *Selbst* consiste na “característica mais fundamental de toda a visão de Jung [...], a chave para sua teoria psicológica [...], sua pedra angular”.

¹¹² Jung, *O Eu e o Inconsciente*, p. 158.

¹¹³ Murray Stein, *Jung: o mapa da alma*, p. 137 – destacamos.

¹¹⁴ Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, vol. I, p. 418. Nesta mesma obra (p. 433), Jung considera que “o erro de Nietzsche foi identificar o *Selbst* ao corpo”. Os Seminários sobre o *Zarathustra* de Nietzsche foram uma série de encontros entre intelectuais conduzidos por Jung ocorridos entre os anos de 1934 e 1939 no Clube de Psicologia de Zurique que, antes de serem interrompidos pela eclosão da Segunda Guerra Mundial, avançaram até o discurso *Das antigas e novas tábuas*, da terceira parte do livro. Uma sinopse das temáticas discutidas e das críticas dirigidas a tais digressões pode ser vista em Sofia Barbosa de Godois, *Jung leitor de Nietzsche: o processo de individuação e "O Zarathustra"*, p. 89 e ss.

¹¹⁵ Jung, *O Eu e o Inconsciente*, p. 49. Cfr. tb., de Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, p. 438, em que registra-se o seguinte diálogo:

Professor Jung – [...] O *Selbst* consiste em uma experiência psicológica absolutamente importante, a ser designado por um nome absolutamente significativo. Qual deles seria?

[...]

Senhor Baumann – Não poderíamos chamá-lo de individuação?

Professor Jung – Sim, são sinônimos.

Cfr. tb. Verena Kast, *Jung e a psicologia profunda*, p. 52 e 64-65. Aliás, quiçá tenha sido por tentar aproximar as ideias de Nietzsche e Jung que, em sua tradução para a língua italiana de HDH II, OS, 366, Sossio Giametta tenha vertido *Wolle ein Selbst* por “Devi volere una individualità”. Por fim, vale acentuar que a individuação a que Jung refere-se nada tem a ver com o *principii individuationis* de matiz schopenhaueriana (tomada de empréstimo, por sua vez, ao antigo escolasticismo) a que Nietzsche alude nO *nascimento da tragédia*.

¹¹⁶ Convém assinalar que a tradução mais comum para *Selbst* é “si mesmo” – e, claro, pequenas variações e termos correlatos em outras línguas –: assim procedem António Marques (*Mapeando o sujeito em Nietzsche: a distinção entre o Ich (“eu”) e o Selbst (“si mesmo”)*), Oswaldo Giacoia Jr (*Nietzsche como psicólogo*, p. 72), Barbara Stiegler (*Nietzsche et la biologie*, p. 37 e ss.) e Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand e Gean Gratien (para a aparição deste termo em GM, II, 18) – que nesses últimos casos vertem-no por “soi-même”. Em suas traduções para a ocorrência de *Selbst* em ZA (mormente no discurso *Dos desprezadores do corpo*), temos o seguinte panorama: Paulo César de Souza verte-o por “Si-mesmo” (e aí atenta à substantivação de

ou seja, ao “ego propríssimo [*ego ipsissimum*]” que associa àquilo que por sua vez designa por “*fatum próprio*”:

Meus escritos falam *apenas* de minhas superações: “eu” estou ali, com tudo que me era hostil, *ego ipsissimus* [ego próprio], além mesmo, se me permitem uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum* [ego propríssimo]. Já se adivinha: **tenho muito – abaixo de mim**. Mas sempre foi necessário antes o tempo, a convalescença, a distância, até que em mim nascesse o desejo de explorar, esfolar, desnudar, “apresentar” (ou como queiram chamá-lo) posteriormente, para o conhecimento, algo vivido e sobrevivido, algum fato ou ***fatum próprio***.¹¹⁷

Reitere-se: no pensamento de Nietzsche, “abaixo” ou “embaixo” designa o mundo dos impulsos¹¹⁸, onde quiçá encontraremos resposta para a questão *Qual é o sentido do corpo como grande razão?*

Dessa forma, enfrentada a primeira questão relacionada ao sentido da afirmação de Nietzsche segundo a qual “O corpo é uma grande razão”, impõe-se por fim de frontarmos-nos com nossa derradeira questão: *Qual é o sentido do corpo como grande razão?*

Selbst através do uso da inicial maiúscula – à semelhança, aliás, de Wilson Frezzatti (*Consciência e inconsciente no discurso “Dos desprezadores do corpo” de Assim Falava Zarathustra*), que verte-o por “Si mesmo” e de Louis Corman (*Nietzsche: psychologue des profondeurs*, p. 143) por “Soi”) –; Andrés Sánchez Pascual verte-o por “sí-mismo” – à semelhança de Alejandro Martín Navarro (para a versão de ZA para a edição espanhola das *Obras Completas* de Nietzsche) e Diego Sánchez Meca (*El itinerario intelectual de Nietzsche*, p. 187), que vertem-no por “sí mismo”, e de Maurice de Gandillac, que verte-o por “soi”. Por fim, também apresentam-se as seguintes versões: a) “si-próprio”: Paulo César de Souza (in CI, *Incursões de um extemporâneo*, 37; GC, 117), Marco Antônio Casanova (in Heidegger *Nietzsche*, vol. I, p. 49 e 309) e Oswaldo Giacoia (*Falso e Verdadeiro Self: Pensar Para Além dos Avós. Ou: Espírito Livre e Autoconsciência: Si-Próprio como Devir*); b) “próprio”: Gilvan Fogel (*Da pequena e da grande razão – ou a respeito do eu e do próprio*); c) “ser próprio”: Mário da Silva (in ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*) e Eduardo Ribeiro da Fonseca (*Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*, p. 266); d) “Uno mismo”: Juan Luis Vermal para GC, 117 (para a edição espanhola das *Obras Completas* de Nietzsche); e, por fim, e) “eu”: Paulo César de Souza em A, 491. Por seu turno, segundo David Zimerman (op. cit., p. 114 e 376 – destacamos), “o significado do termo ego aparece na literatura psicanalítica de uma forma algo ambígua e pouco uniforme entre os distintos autores”, de forma que “alguns autores utilizam inicial minúscula – ego – para designar essa fundamental instância psíquica e reservam a grafia com inicial maiúscula – Ego – para indicar o que atualmente se entende por self”, que por sua vez designa “a imagem de si mesmo”, sendo composto de estruturas, entre as quais consta não somente o ego, mas também o id, o superego e, **inclusive, a imagem do corpo**, ou seja, a personalidade total”.

¹¹⁷ HDH II, Pr., 1 – destacamos. *Ego ipsissimus* e *ego ipsissimum*: “ego próprio” e “ego propríssimo” – No manuscrito, Nietzsche grafia o sufixo do segundo termo (“um”) com sublinhado simples, razão porque na KSA-e Paolo D’Iorio verte-o em itálico. Na tradução deste tópico, Paulo César de Souza verte estas expressões por “meu próprio eu” e “meu mais íntimo eu”. Em nota à Anot. 1886, 6[4] (de onde que origina-se a referida passagem de HDH II, Pr., 1), Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares vertem-nas por “yo mismísimo” e “el yo mismísimo”.

¹¹⁸ Neste sentido, vale repetir: “[Para Sócrates], qualquer concessão aos impulsos [*Instinkte*], ao inconsciente, conduz *para baixo*...” (CI, *O problema de Sócrates*, 10); “Ninguém ainda sentiu a moral *crístã* como *abaixo* de si” (EH, *Por que sou um destino*, 6).

Capítulo 6

Ego fatum

Para um imperativo do impulso

"Se eu fosse eu" parece representar nosso maior perigo de viver, parece a entrada nova no desconhecido.

Clarice Lispector

6.1 Ego *fatum*: a sagração de si

Neste derradeiro capítulo, enfrentaremos a questão relativa ao *sentido* do corpo como grande razão.

Como vimos, *o que* torna o corpo uma grande razão é o impulso soberano que Nietzsche denomina de Selbst / Ego, que em duas anotações relaciona à ideia de "*fatum*":

Uma concepção provisória para obter a força suprema é o *fatalismo* [*Fatalismus*] (*ego – Fatum*) (a forma mais extrema, o "eterno retorno")¹

A mesma reverência que, olhando para trás, consagra-se à destinação [*Schicksal*] inteira, deve-se consagrar também a si. **Ego *fatum***.²

Harmonizando estes acordes, é possível conceber que, na fisiopsicologia de Nietzsche, Ego *fatum* designa a força suprema a que se chega concebendo-se uma espécie de fatalismo cuja forma mais extrema é o eterno retorno, cuja reverenciação o indivíduo deve estender também a si, o que, como se vê, implica compreender o significado de diversos experimentos de pensamento de sua filosofia, a começar pela ideia de "*fatum*".

6.1.1 *Fatum*: a incessante tarefa de tornar-se o que se é

No pensamento de Nietzsche, o termo *fatum* surge no contexto de suas contribuições para a *Germânia*, sociedade cultural que criou com seus amigos de infância Eduard Wilhelm Pinder e Clemens Félix Gustav Krug com a finalidade de reunir e discutir dissertações, poesias e exercícios musicais³, para a qual redigiu os escritos *Fatum e historia* (1862) e *Liberdade de vontade e fatum* (1862). Nestes escritos considera que "*fatum* é a força infinita de resistência contra a vontade livre"⁴ e que "o *fatum* não é outra coisa senão uma cadeia de

¹ Anot. 1884, 27[67].

² Anot. 1884, 25[158].

³ Cfr. Nietzsche, *Esbozos autobiográficos* (MP III 3-4, agosto-septiembre de 1858 - 4[77] - *Los años de juventud* (1844-1858)), in *Obras Completas*, vol. I, p. 71 e ss.

⁴ FH, p. 204.

acontecimentos"⁵ e onde, aliás, já encontram-se dispostos alguns germens de ideias que associará ao *fatum*: a) a ideia de **individualidade**; b) a ideia de **inconsciente** e c) a ideia de **necessidade**.

Em relação à ideia de **individualidade** vinculada à ideia de *fatum*, tem-se que se em *Fatum e historia* Nietzsche assinalara que “o homem, desde o momento em que atua e crê desse modo em seus próprios acontecimentos, determina seu próprio *fatum*”⁶, muito tempo depois, em *Crepúsculo dos ídolos*, critica o “fatalismo turco”, que “tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o *fatum* como duas coisas separadas”, quando, na verdade, o indivíduo mesmo é um *fatum* – “O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum*, uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será”⁷ –, como contramovimento, ademais, a um pretense determinismo de matiz idealista – “Determinismo: ‘Sou um *fatum* para todo futuro’: eis minha resposta ao determinismo”⁸ – e como marco distintivo entre nobres e fracos – “Alguns anseiam uma sociedade em que se considerasse regra o que para eles é mais individual. Outro enfurecem-se apenas com essa ideia de vulgarização. Aqueles sofrem com o *fatum* de sua unicidade, os outros desfrutam de tal unicidade”⁹.

No que diz respeito à ideia de **inconsciente**, tem-se que em *Liberdade de vontade e fatum* Nietzsche assevera que “por *fatum* entendemos o princípio que nos guia quando agimos inconscientemente”¹⁰ e em diversos escritos posteriores, quando assevera que *fatum* vincula-se à ideia do mundo dos impulsos onde cada indivíduo deve buscar e desnudar seu “Ego superior [*höheren Selbst*], todavia oculto em alguma parte”¹¹, o “Ego [*Selbst*] em teu corpo: a “*terra incognita*”¹², seu “*fatum* próprio”, pois

⁵ LF, p. 205.

⁶ FH, p. 205. Esta concepção é reiterada, aliás, quando, a respeito de Wagner, diz que “o *fatum* [está] nele mesmo” (Anot. 1878, 30[123] – Cfr. tb. WB, 6).

⁷ CI, *Moral como antinatureza*, 6.

⁸ Anot. 1883, 16[64]. Também assim: “Eu como *fatum*” (Anot. 1883, 16[83-5]); “Hino à natureza primordial: ‘Eu como *fatum*’” (Anot. 1883, 20[3-22]); “eu sou o *fatum*” (Anot. 1883, 21[1]); “O determinismo: eu mesmo sou o *Fatum* e há séculos condiciona a existência” (Anot. 1883, 21[6]); “Elogio à natureza primordial como *fatum*”; (Anot. 1883, 22[2]); “Eu sou o *fatum*” (Anot. 1884, 25[249]); “Se todas as coisas são um *fatum*, então também eu sou um *fatum* para todas as coisas” (Anot. 1884, 29[13-6]).

⁹ Anot. 1880, 6[168].

¹⁰ LF, p. 205-206. Segundo Diego Sánchez Meca (*Introdução*, in Nietzsche, *Fragments póstumos*, vol. I, p. 16), neste momento “já despontavam os primeiros signos dos grandes temas [da maturidade filosófica de Nietzsche], como por exemplo o amor *fati* e o eterno retorno [...]”. Vale registrar que o termo que diz respeito à fisiopsicologia nietzscheana é *Fatum*. Por sua vez, *factum* e *faktum* significam “fato, acontecimento” (*factum*: Anot. 1884, 25[358]; 1884,26[94]; 1884,26[353]; 1885,34[54]; 1885,34[118]; 1885,40[61] e 1888,14[144]; *faktum*: Anot. 1880, 7[242]; 1882,17[2]; 1883,7[77]; 1883,16[78]; ABM, 259; 1887,11[306]; 1887,11[355] e 1888,22[3]).

¹¹ SE, 6.

¹² Anot. 1882, 5[31]. Nesta senda, lê-se em La Rochefoucauld (*Reflexões ou sentenças e máximas morais*, 3): “Por mais descobertas que se haja feito no país do amor-próprio, ainda restam nele muitas terras incógnitas”.

A secreta força e necessidade dessa tarefa estará agindo, como uma gravidez inconsciente, por trás e em cada uma de suas vicissitudes – muito antes de ele ter em vista e saber pelo nome essa tarefa. Nossa destinação [*Bestimmung*] dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos [...] ¹³

Por sua vez, quanto à relação que possui com a ideia de **necessidade**, tem-se que se em *Fatum e historia* assinala que “o *fatum* e, sem embargo, uma necessidade”¹⁴, na Anotação 1875, 9[1] assinala que “todo *impulso* é uma necessidade”¹⁵, – presente, por exemplo, no “fatalismo russo”¹⁶ – e, tanto em um caso como em outro, *fatum* designa, para o Ego, “o mais pesado destino, uma fatalidade da tarefa” [*das Schwerste von Schicksal, ein Verhängniss von Aufgabe*]¹⁷, “o destino, a **grande tarefa** e questão” [*das Schicksal, die grosse Aufgabe und Frage*]¹⁸.

E assim fornece a **significação do termo *fatum* em seu pensamento: a tarefa necessária**. E a grande tarefa, diz Nietzsche, consiste precisamente em tornar-se o que se é.

6.1.2 “Como tornar-se o que se é”: a tarefa dominante

No contexto da acepção dietética da fisiologia nietzscheana, após considerar a necessidade de uma pesquisa sobre os efeitos morais da alimentação, do lugar, do clima e das distrações com vistas à possibilidade de nos tornarmos “poetas-criadores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas”¹⁹, Nietzsche assevera que “neste ponto, já

¹³ HDH I, Pr., 7.

¹⁴ FH, p. 204.

¹⁵ Anot. 1875, 9[1] (p. 132). Vale lembrar que esta anotação trata-se de um resumo seguido de comentários da obra *O valor da vida: uma consideração filosófica*, de Eugen Dühring.

¹⁶ Cfr. GM, II, 15. Nietzsche refere-se ao fatalismo russo como “aquele impávido fatalismo sem revolta, em virtude do qual os russos, por exemplo, ainda hoje têm vantagem sobre nós, ocidentais, no trato com a vida” porque concebem suas faltas como algo derivado de um erro ocasionado por forças alheias e não por sua determinação em agir”. Em suas palavras:

Durante milênios os malfeitores alcançados pelo castigo pensaram a respeito de sua ‘falta’: ‘algo aqui saiu errado’, e *não*: ‘eu não deveria ter feito isso’ – eles se submetiam ao castigo como alguém se submete a uma doença, a uma desgraça ou à morte, com aquele impávido fatalismo sem revolta, em virtude do qual os russos, por exemplo, ainda hoje têm vantagem sobre nós, ocidentais, no trato com a vida.

(GM, II, 15)

¹⁷ EH, ZA, 6.

¹⁸ Anot. 1885, 37[8]. Daí porque alguns tradutores vertem *fatum* por a) destino – Manuel Barrios e Jaime Aspiunza (Anot. 1880, 10[B37]); Paulo César de Souza (GC, 17); José Jara e Juan Luis Verma (GC, 17) –; b) fado – Ferruccio Masini (GC, 17); Paulo César de Souza (HDH II, Pr., 1; CW, 2) ou c) fatalidade – Manuel Barrios e Jaime Aspiunza (Anot. 1881, 14[18]; 1881, 15[12]). Outros, por sua vez, mantêm o original *fatum* – Pierre Klossovski (GC, 17); Diego Sánchez Meca e Jesús Conill (todas as anotações de Fragmentos póstumos, vol. III); Paulo César de Souza (GC, 17; ABM, 231 – embora aqui ponha entre colchetes sua versão: “destino”; AC, 1; CI, *Moral como antinatureza*, 6 – embora nestes últimos casos ponha entre colchetes sua versão: “fado, destino”); Renato Zwick e Andrés Sánchez Pascual (CI, *Moral como antinatureza*, 6 – embora indiquem sua versão: “fado” e “destino”). Por fim, vale dizer que, em alemão, a ideia de necessidade é veiculada por dois termos: *Notwendigkeit* (exigência) e *Bedürfnis* (carência) e, claro, referimo-nos aqui à primeira destas acepções.

¹⁹ GC, 299. Acompanhamos, no ponto, a tradução proposta por Paulo César de Souza.

não há como eludir a autêntica resposta à questão de *como tornar-se o que se é* [*Wie man wird, was man ist*]²⁰.

Todavia, como adverte imediatamente a seguir, trata-se de uma tarefa extremamente perigosa, pois que alguém perceba-se com tal tarefa indica que racional e conscientemente pressupõe o que é – tal como o discípulo que interroga Zaratustra: “Nosso Selbst, que conhecemos: não é apenas outra imagem, fora de nós, exterior, externa?”²¹ –, com o que “alheia-se, assim, da vida pulsional que, subterraneamente, suporta os pensamentos conscientes e gera a própria necessidade de uma finalidade ou de um sentido”²². É preciso que o impulso soberano não “compreenda-se” cedo demais: sua lavra e arte é longa e secreta:

segue crescendo, na profundidade, a “ideia” organizadora, a ideia vocacionada a dominar – começa a ordenar, lentamente conduz-nos *de volta* dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e habilidades *singulares* que um dia se revelarão indispensáveis ao todo. – Constroi, uma após outra, todas as faculdades *auxiliares*, antes de revelar algo acerca da **tarefa dominante, da “meta”, do “fim”, do “sentido”**.²³

Tal como Nietzsche assinala quanto a si mesmo, ainda neste escrito:

Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar, sem hostilizar; nada mesclar, nada “reconciliar”; uma multiplicidade ingente que, apesar de tudo, é o contrário do caos – tal foi a condição preliminar, a longa e secreta lavra e arte de **meu impulso** [*Instinkts*]. **Sua tutela suprema revelou-se forte**, de tal maneira que jamais pressenti sequer o que em mim crescia – que todas as minhas capacidades *irromperam* um dia de súbito, já maduras, em sua perfeição última.²⁴

²⁰ EH, *Por que sou tão sagaz*, 9. *Wie man wird, was man ist*: “Como tornar-se o que se é” – Esta expressão corresponde ao *Génoi, oios essí mathón* (“Torna-te o que és, tendo aprendido o que é isso), verso 72 da *Segunda Ode Pítica* de Píndaro, que Nietzsche primeiro utilizou em uma carta a Erwin Rohde, de 3 de novembro de 1867 – BVN 552, após em seu escrito *Sobre as fontes de Diógenes Laércio* e outras diversas ocasiões, inclusive como subtítulo de seu *Ecce homo*. Nas palavras de Jung (*O Eu e o Inconsciente*, p. 53). Sequer remotamente suspeita-se o *que se é* porque

Ultrapassa o poder de nossa imaginação a clara imagem do que somos enquanto Selbst, pois nesta operação a parte deveria compreender o todo. É impossível chegar a uma consciência aproximada do Selbst, porque por mais que ampliemos nosso campo de consciência sempre haverá uma quantidade indeterminada e indeterminável de material inconsciente, que pertence à totalidade do Selbst. Este é o motivo pelo qual o Selbst sempre constituirá uma grandeza que nos ultrapassa.

Adiante exporemos as razões para vertermos *Selbstsucht* por Ego-ismo.

²¹ Anot. 1883, 12[40].

²² João Constâncio, op. cit., p. 174.

²³ EH, *Por que sou tão sagaz*, 9 – destacamos.

²⁴ EH, *Por que sou tão sagaz*, 9 – destacamos. Neste sentido: “*Contra a moral [...] voltou-se então, com esse livrinho problemático [O nascimento da tragédia], meu impulso [Instinkt], como um impulso em prol da vida [fürsprechender Instinkt des Lebens], e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contravaloração da vida, puramente artística, anticristã*” (NT/TA, 5).

É neste contexto que sublinha, a seu próprio respeito, que o “fomento de minha *tarefa*, de *minha* ‘única coisa necessária’”²⁵ é a transinversão dos valores antigos²⁶. Noutras palavras: “minha tarefa é traduzir os valores morais aparentemente emancipados e não-naturais de volta à sua natureza – ou seja, à sua ‘imoralidade’ natural – os valores morais aparentemente emancipados que tornaram-se não-naturais”²⁷. A tanto ordena, como diz, seu impulso tirânico, “minha natureza [*meiner Art*]”²⁸, “meu impulso poderoso”²⁹:

Assustava-me terrivelmente em encontrar em mim, onde quer que escavasse, apenas paixões [...]

O que me ocorreu então, realmente? Eu não me entendia, mas **o impulso [*Antrieb*] foi como um mandamento**. Parece que nossa distante destinação [*Bestimmung*] de outro tempo dispõe de nós, por muito tempo vivemos apenas enigmas. A seleção dos acontecimentos, o acesso e o desejo repentinos, o rechaço daquilo que é mais agradável, amiúde o mais venerado: algo assim nos estremece, como se de nós brotasse aqui e ali um arbítrio, algo caprichoso, grande, vulcânico.³⁰

É o que assinala a respeito de seu impulso soberano, de seu Ego, que o reconduziu dos desvios e vias secundárias de volta ao caminho de volta a ele mesmo:

O caminho para *mim* – para *minha* tarefa [*meiner Aufgabe*]... Esse oculto e soberano Algo [*Etwas*], para o qual durante muito tempo não temos nome, até ele se revelar enfim como nossa tarefa – esse tirano dentro de nós adota uma represália terrível contra toda tentativa de nos esquivar ou fugir, contra toda resignação prematura, toda equiparação aos que não são nossos iguais, toda atividade, ainda que respeitável, que nos desvie do principal [...]”³¹

²⁵ Carta a Elisabeth Nietzsche, de 18 de agosto de 1881 – BVN 138. *Eins ist Noth*: “uma coisa é necessária” – Nietzsche utiliza com frequência esta frase, que extrai do Evangelho de Lucas, 10, 42.

²⁶ “Não compreendes nada de minha tarefa? Não sabes o que quer dizer transinversão de todos os valores?” (Carta a Malwida von Meysenbug, de 20 de outubro de 1888); “Uma *transinversão de todos os valores* [...], semelhante tarefa, um tal destino [*solches Schicksal von Aufgabe*], compele a sair ao sol a todo instante e sacudir de si uma pesada seriedade, que tornou-se pesada em demasia” (CI, Pr.).

²⁷ Anot. 1887, 9[86]. Neste sentido: “*Modificar a valoração* – esta é minha tarefa” (Anot. 1881, 11[76]).

²⁸ CI, *O que falta aos alemães*, 6.

²⁹ Anot. 1883, 21[6]. Em outra anotação, Nietzsche assinala: “A inteligência de meu impulso consiste em sentir como tais os perigos e casos de emergência que *para mim* são autênticos. E igualmente em adivinhar os meios graças aos quais os evita *ou* os distribui em proveito próprio e, por assim dizê-lo, organiza-os em torno de uma intenção *superior*” (Anot. 1888, 24[6]).

³⁰ Anot. 1885, 40[65] – destacamos.

³¹ NW, *Como libertei-me de Wagner*, 2. Cfr. tb. HDH II, Pr. 4. Tais desvios são representados por Schopenhauer, Wagner e pela filologia – de volta à sua tarefa, ou seja, à transinversão dos valores. Em relação ao autor de *O mundo como vontade e representação* assevera:

Por volta da mesma época [1876], compreendi que meu impulso [*Instinkt*] tendia ao contrário do de Schopenhauer: a uma justificação da vida, inclusive no que tem de mais terrível, mais equívoco e mais mentiroso: – para isso tinha em minhas mãos a fórmula “dionísíaco”.

(Anot. 1887, 9[42])

Por sua vez, quanto a Wagner e à filologia, assinala:

O que em mim então se decidiu [na crise de que *Humano, demasiado humano* é um monumento] não era uma ruptura com Wagner – percebi um **total desvio de meu impulso** [*Instinkts*], do qual um desacerto

Ademais, vale registrar que noutros momentos Nietzsche refere-se a seu “impulso de autorrestabelecimento”³² e, com mais frequência, ao aludir ao “fio condutor do corpo”, refere-se a “**meu impulso professoral** [*Lehrtriebe*]³³, a seu “impulso pedagógico”³⁴, dizendo que “o impulso de ensinar [*Trieb des Lehrens*] é poderoso em mim”³⁵.

E oferece diversos outros exemplos da tarefa necessária dada por impulsos soberanos: como quando aponta a tirania do impulso soberano característica da moral de escravos (“A moral sempre tem sido um mal-entendido: de fato, uma espécie que possuía no corpo um *fatum* que a constringia a agir de determinada maneira”³⁶), da moral nobre (“A moral de senhores *afirma* tão impulsivamente [*instinktiv*] quanto a cristã *nega*”³⁷), de todos os homens (“Nos homens [...], nada é mais antigo, mais forte, mais inexorável, mais insuperável do que [o instinto [*Instinct*] à conservação da espécie] – porque ele é precisamente a essência [*Wesen*] da linhagem e rebanho que somos”³⁸), do sacerdote ascético (“A *dominação sobre os que sofrem* é seu reino, para ela dirige-o seu impulso [*Instinkt*]”³⁹), do homem do conhecimento (“Não seria o impulso do medo [*Instinkt der Furcht*] que nos faz conhecer?”⁴⁰), do criminoso (“Com nossas intenções racionalizamos nossos impulsos incompreensíveis: tal como o faz, por exemplo, o criminoso quando justifica ante sua própria razão sua real inclinação [*eigentlichen Hang*], a de matar, dizendo a si haver decidido cometer um roubo ou cumprir uma vingança”⁴¹), de “todos os grandes artistas-governantes” (“Confúcio, na China, o

particular, fosse ele Wagner ou a cátedra da Basileia, era apenas um sinal [...]. Foi então que atinei também pela primeira vez para a relação entre uma atividade escolhida **contra o próprio impulso** [*instinktwidrig*], uma assim chamada *profissão*, que é o que *menos* professamos – e aquela necessidade de *entorpecimento* da sensação de vazio e de fome através de uma arte narcótica – por exemplo, através da arte de Wagner.

(EH, HDH, 3)

³² Anot. 1888, 24[1-11].

³³ Anot. 1885, 37[4].

³⁴ CCF, p. 299.

³⁵ Carta a Heinrich Köselitz, de 26 de agosto de 1883 – BVN 457. Aliás, em sua biografia sobre Nietzsche, Curt Paul Janz (*Friedrich Nietzsche: uma biografia*, p. 57) acentua que “desde muito cedo [...] Nietzsche já revelava a tendência e as habilidades de pedagogo nato: a não insistência em sua superioridade, a paciência e o dom de explicar algo com clareza”.

³⁶ Anot. 1888, 14[142] – destacamos.

³⁷ CW, Ep.

³⁸ GC, I.

³⁹ GM, III, 15.

⁴⁰ GC, 355. Na Anot. 1886, 5[10] lê-se: “*Buscar a regra* é o primeiro instinto daquele que conhece [...] Daí a superstição dos físicos: [...] sentem ‘segurança’: mas por trás dessa segurança intelectual encontra-se o apaziguamento do temor: *querem a regra* porque despoja o mundo de seu caráter temível. *O temor do incalculável como instinto oculto* da ciência”.

⁴¹ Anot. 1882, 5[1-6]. Tal é o “criminoso pálido”, a que Nietzsche refere-se no discurso homólogo de ZA, I:

Assim fala o rubro juiz: “Por que, afinal, esse criminoso assassinou? Ele queria roubar”. Mas vos digo: sua alma queria sangue, e não roubo, sua alma tinha sede da volúpia da faca! [...]

Olhai para este pobre corpo! O que ele sofreu e cobiçou foi o que sua pobre alma quis interpretar – e o

imperium romanum, Napoleão, o papado na época em que via com bons olhos a vontade de poder e não apenas a plebe, em que até então *culminou* o impulso dominante [*herrschende Instinkt*]⁴²), de Temístocles (“Nietzsche faz [...] a genialidade da ação política de um Temístocles derivar desse impulso fundamental”⁴³), do artista (“Seu impulso dominante [*dominirender Instinkt*] assim o *quer* dele: não lhe permite consumir-se de uma ou de outra maneira”⁴⁴), de Wagner (“[Wagner] *tornou-se* músico, *tornou-se* poeta porque o tirano dentro dele, seu gênio-ator [*Schauspieler-Genie*] a isso o obrigou”⁴⁵), de Platão (“Platão [...], que tinha no corpo o ‘impulso político’, como ele próprio diz”⁴⁶ ou o impulso de moralidade, o “elemento predominante na alma de Platão”⁴⁷), de Sócrates (“O efeito imediato do impulso socrático [*sokratischen Triebes*] [ou impulso científico – *Instinct der Wissenschaft*] visava à destruição da tragédia dionisíaca”⁴⁸), de Arthur Schopenhauer (“Esse impulso [*Instinkt*] [de compaixão] depressivo e contagioso obstaculiza os impulsos [*Instinkte*] que tendem à conservação e elevação do valor da vida”⁴⁹), de todos os filósofos, enfim (“Filosofia é esse impulso tirânico [*tyrannische Trieb*] mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *prima causa* [causa primeira]”⁵⁰).

Por fim, ao referir-se à tarefa de tornar-se o que se é, Nietzsche aduz que, “com isso, toco na obra máxima da arte da preservação de si – do *egoísmo*...”⁵¹.

6.2 Virtude dadivosa: a sagração do Ego-ismo

Como assinalamos no capítulo anterior, Nietzsche distingue entre um “fantasma de

interpretou como prazer assassino e sôfrego desejo da volúpia da faca.

⁴² Anot. 1885, 36[48].

⁴³ Paul-Laurent Assoun, op.cit., p. 97 – destacamos.

⁴⁴ Anot. 1888, 23[2].

⁴⁵ Anot. 1887, 11[322] – repetido, com ligeiras alterações, em CW, 8, em que Nietzsche continua: “Nada percebe-se de Wagner se não percebe-se nesse impulso [no extraordinário impulso de ator e de teatro [*Schauspieler- und Theater-Instinkt*]] sua *faculté maîtresse* [faculdade retora], seu impulso dominante [*dominirenden Instinkt*]”. No mesmo sentido: “O impulso de gênio-ator [*Schauspieler-Genie*]”; “[Wagner] está condenado [*verurtheilt*] a ser ator” (Anot. 1888, 23[2]); “Além de todos os outros impulsos [*Instinkten*], ele possuía em tudo os impulsos *de comando* [*commandirenden Instinkte*] de um grande ator [...]” (GC, 368 - Reproduzido, com ligeiras alterações, em NW, *No que faço objeções*). Certamente, ao referir-se ao “impulso teatral [*schauspielerische Instinkt*]” (GC, 361) é a Wagner que refere-se quando, embora sem citar seu nome, refere-se à *teatromania* (Anot.1887, 11[342], já que é expressamente a ele que refere-se ao aludir à *teatrocracia* (CW, *Pós-escrito*).

⁴⁶ A, 496. Neste sentido: “Platão foi o desejo encarnado [*fleischgewordene Wunsch*] de se tornar o supremo filósofo-legislador e fundador de Estados; parece ter sofrido terrivelmente pela não realização de sua natureza, e perto do fim sua alma encheu-se da mais negra bile” (HDH I, 261). A respeito, cfr. a ideia de “filósofo natural” in Platão, *A República*, 486 e ss.

⁴⁷ FPH, p. 546.

⁴⁸ NT, 14. A expressão “impulso científico” consta de NT, 15.

⁴⁹ AC, 7.

⁵⁰ ABM, 9.

⁵¹ EH, *Por que sou tão sagaz*, 9.

ego” e um “ego real”⁵²: aquele corresponde a um contexto em que “o *ego* não passa de um ‘embuste superior’, um ‘ideal’⁵³; este, à noção fisiopsicológica de impulso soberano – razão porque, como se disse, por vezes o próprio Nietzsche grafa-o com inicial maiúscula: Ego e porque o associamos, com esta grafia, ao Selbst.

No contexto dessa diferenciação, o “fantasma de ego” consiste no fio condutor que conduz à negação de si (“*ego* como desvio do ponto de vista eudemonológico”⁵⁴), aquilo que Nietzsche denomina de “moral da renúncia de si” (*Entselbstungs-Moral*) – ou *Selbstlosigkeit* (termo comumente vertido por “desinteresse”, “abnegação” ou “altruísmo”) ou, ainda, *Entselbstung* (comumente vertido por “abnegação” ou “de-simesmação”⁵⁵) –, de qualquer modo índice da *décadence*, que não é senão a “desagregação dos impulsos [*Instinkte*]”⁵⁶, o afrouxamento da tensão entre os impulsos derivado da perda de força do impulso soberano⁵⁷.

⁵² Cfr. A, 105.

⁵³ EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 5.

⁵⁴ Anot. 1884, 25[523].

⁵⁵ *Entselbstung*: “de-simesmação” - Adotamos, em termos gerais, a “des-simismación” que consta da tradução espanhola para as anotações e para AC, 54 – onde, aliás, aduz-se que “intenta-se conservar com esta versão literal a violência linguística que o termo também possui em alemão” (nf 139). Na edição espanhola também consta “negação de si” (GM, III, 11 e 17) e “renuncia” (ABM, 207). As obras da edição brasileira usadas como referência vertem-no por “renúncia” (ABM, 207), “negação de si” (GM, III, 11 e 17) e “abnegação” (AC, 54; CW, Ep – assim também a edição portuguesa desta obra). Em AC(2008), 54 consta “auto-renúncia”. A edição italiana o traduz por “rinuncia al proprio io” (ABM, 207), “autorinuncia” (GM, III, 11), “rifiuto di sé” (GM, III, 17), “annullamento di sé” (CW, Ep). A edição francesa traz “détachement” (ABM, 207), “renoncement” (GM, III, 11), “renoncement à soi-même” (GM, III, 17), “abnéigation” (CW, Ep). Por fim, registre-se que as edições brasileira, espanhola e francesa vertem a expressão *Entselbstungs-Moral* (EH/A, 2 e EH/*Por que sou um destino*, 7) respectivamente por “moral da renúncia de si”, “moral de la renuncia a sí mesmo” e “morale du renoncement à soi-même”.

⁵⁶ CI, *Incursoes de um extemporâneo*, 35. Nietzsche também refere-se à *décadence* como “*décadence* fisiológica [*physiologische decadence*]” (Anot. 1888, 15[10]) e ao “retrocesso fisiológico” (AC, 17).

⁵⁷ Segundo Nietzsche, é possível que a *décadence* seja diagnosticada a partir dos seguintes “tipos mais gerais”:

- 1): crendo escolher remédios, escolhe-se o que acelera o esgotamento [...]
 - 2): perde-se a força de *resistência* aos estímulos [...]
 - 3): confunde-se a causa com a consequência [...]
 - 4): aspira-se a um estado em que não se sofra: a vida é efetivamente sentida como a razão dos *males* [...]
- (Anot. 1888, 17[6])

Ante a (infelizmente ainda pouco estudada) importância dos escritos de Paul Bourget (1852-1935) no pensamento de Nietzsche, vale uma pequena digressão a seu respeito, iniciando por assinalar que *décadence* é um termo que Nietzsche toma de empréstimo a esse crítico literário francês, autor dos *Ensaio de Psicologia contemporânea* (1883). Aliás, referindo-se à anotação em que Nietzsche alude a Bourget como “alguém da raça profunda [...], que de longe mostra-se como aquele que mais aproxima-se de mim” (Anot. 1888, 25[9]), muitos apressam-se em concluir por uma incondicional reverência do filósofo ao crítico francês. Todavia, quicá aí não esteja senão um exemplo de sua sarcástica ironia e de sua estratégia para publicar seus escritos em França, “matriz da cultura mais espiritual e refinada da Europa” (ABM, 254). Isso porque noutras oportunidades Nietzsche assinala que “a geração mais jovem de romancistas parisienses é completamente tiranizada pela influência e ciúme de Dostostevsky” (p. ex., Paul Bourget) (Carta a Heinrich Köselitz, de 7 de março de 1887 – BVN 814), que “*Um crime d'amor* de Paul Bourget [é] o primeiro encontro das duas correntes mais espirituais de pessimismo, o schopenhaueriano (com sua “religião da compaixão”) e o stendhalianismo (com sua psicologia afiada e cruel) [...] No lado alemão, é dito dela, como ouvi dizer, que é um ‘produto corrupto’” (Carta a Franz Overbeck, de 10 de abril de 1886 – BVN 684) – porém, nesta mesma missiva, acrescenta: “Fazem-se conferências sobre [*Um crime d'amor*, de Bourget], que, afinal de contas, é ‘literatura de câmara’ e não é para a multidão” – e que “ao Sr. Bourget nunca será possível fazer crível um

O “fantasma de ego” conduz, em suma, a um “pseudoegoísmo”, um “egoísmo aparente”, “egoísmo infantil [*Kinder-Egoismus*]”⁵⁸, o “egoísmo de massa dos débeis [*Massen-Egoismus der Schwachen*]”⁵⁹ intensificado pelo cristianismo a seu máximo extremo: a crença na imortalidade individual, o “egoísmo cego, estreito e modesto, porque mostra que você ainda não descobriu a si, ainda não criou para si um ideal próprio, bastante próprio”⁶⁰. “Chama-se assim às consequências dos *afetos constituintes do rebanho*”⁶¹. Trata-se, pois, de um egoísmo doente (dir-se-ia um “pequeno egoísmo”), a que Nietzsche assim alude em seu *Zarathustra*:

Outro egoísmo existe, por demais pobre, faminto, que quer sempre roubar, o egoísmo dos doentes, o egoísmo doente.

Com os olhos de gatuno, olha para tudo o que brilha; com a avidez da fome, mede os que têm fartura de comida; e vive rastejando em volta da mesa do homem dadivoso.

Doença, é o que fala através dessa cobiça; e invisível degenerescência de um corpo enfermo, é o que exprime essa gatuna avidez.⁶²

Ora – diz Nietzsche –, esta é uma “enorme falsificação psicológica [*ungeheure Fälscherei in psychologicis*]”⁶³ que provém de um “dogmatismo equivocado em relação ao ‘ego’” e conduz a uma “incompreensão a respeito do egoísmo”.

Dogmatismo equivocado em relação ao “ego”: tomado de modo atomístico, em falsa oposição ao “não-eu”; igualmente desprendido do devir, como entidade. *A falsa substancialização do eu* [...] De acordo com esta separação artificial e esta declaração do ego como em e por si, tinha-se ante si uma oposição de valores que parecia indiscutível: o *indivíduo-ego* [*Einzel-ego*] e o enorme *não-eu*. Parecia evidente que o valor do indivíduo-ego poderia consistir apenas em relacionar-se com o enorme “não-eu” e em subordinar-se a ele e existir *para* ele. – Aqui foram determinantes os *instintos gregários*: nada segue tão contra estes instintos do que a soberania do indivíduo. Mas

buraco psicológico real *no peito* de um homem” (Carta a Hippolyte Taine, de 4 de julho de 1887 – BVN 872). Por outro lado, nesta carta não esconde a Taine que “seria para mim uma grande alegria ter também entre meus leitores o francês, aquele que mais admiro” e ao editor Jean Bourdeau: “Desejo que me leiam na França; mais ainda: necessito disto [...] Dizem-me que no fundo escrevo em francês [...] Confesso sentir um prazer de primeira ordem vendo-me a mim mesmo qual um volume de Paul Bourget (Carta de 17 de dezembro de 1888 – BVN 1196). Por tudo, daí porque, à maneira como Wagner pretendeu que lhe servisse de arauto, Nietzsche por sua vez quiçá pretendesse que Bourget não lhe servisse senão de anunciador de suas ideias em terras gaulesas, posto “vivia em minha vizinhança imediata, mas não entende nada *in rebus musicis et musicantibus* [em matéria de música e de músicos] [...]”; a despeito disso, seria o tradutor de que necessito (Carta a Malwida von Meysenbug, de 4 de outubro de 1888 – BVN 1126).

⁵⁸ Carta a Lou von Salomé, de início de dezembro de 1882 – BVN 351.

⁵⁹ Anot. 1888, 15[110]. Cfr. tb. Anot. 1888, 14[5].

⁶⁰ GC, 335.

⁶¹ Anot. 1881, 11[226]. Nas palavras de Jung (*O Eu e o Inconsciente*, p. 49): “A renúncia do Selbst em favor do coletivo corresponde a um ideal social: passa até mesmo por dever social e virtude, embora possa significar às vezes um abuso egoísta”.

⁶² ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 1

⁶³ Anot. 1887, 10[57].

na suposição de que o ego é compreendido como algo em e por si, seu valor tem que consistir na *negação de si*.⁶⁴

Esse “dogmatismo equivocado em relação ao ‘ego’” conduz, como se disse, a uma “incompreensão a respeito do egoísmo”:

Incompreensão acerca do egoísmo: por parte das naturezas *vulgares*, que nada sabem da ânsia de conquista e da insaciabilidade do grande amor, tampouco dos sentimentos desbordantes de força que querem dominar, constranger a si, acolhê-lo no coração – o impulso do artista quanto ao seu material [...] No “egoísmo” habitual quer-se conservar precisamente o “não-ego”, o *baixo termo médio*, o homem da espécie – o *qual* indigna, no caso de que seja percebido pelos mais raros, mais refinados e menos termo-médio. Porque estes consideram: “nós *somos* MAIS NOBRES! Interessa *mais nossa* conservação do que a daquela besta!”⁶⁵

É, aliás, o que ocorreu com Schopenhauer, em quem a de-simesmação advém da tirania do instinto de *compaixão*, que, para Schopenhauer, designa o “amor puro e verdadeiro”, “o conhecimento do sofrimento alheio, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste”⁶⁶.

Vale ressaltar que, como o próprio Nietzsche assevera, a “questão do *valor* da compaixão e da moral da compaixão” schopenhauerianas constitui o ponto de partida de seu projeto de transinversão dos valores, pois “tratava-se, em especial, do valor do inegoísmo [*Unegoistischen*], dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado”⁶⁷ e que designa o auto-desprezo – “Onde atualmente for pregada a compaixão [...], o psicólogo [...] poderá ouvir um áspero, queixoso, genuíno tom de auto-desprezo”⁶⁸ –, a despersonalização [*Entpersönlichung*] – “A grande falsificação niilista fazendo um inteligente abuso dos valores morais: o amor como despersonalização; igualmente a compaixão”⁶⁹ –: a de-simesmação, enfim.

⁶⁴ Anot. 1887, 10[57]. É ainda a esta espécie de ego que Nietzsche alude na seguinte anotação: “O *ego* é uma pluralidade de forças de tipo pessoal das quais algumas vezes uma, outras vezes outra aparece em primeiro plano e enquanto *ego* atende às demais, como um sujeito atende ao mundo exterior que lhe influencia e determina” (Anot. 1880, 6[70]).

⁶⁵ Anot. 1884, 26[262].

⁶⁶ Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, § 67. Schopenhauer arremata: “Todo amor que não é compaixão é amor-próprio”. Ainda em suas palavras: “Aquele que está ainda cativo no princípio de individuação e egoísmo, que conhece apenas coisas individuais e suas relações à própria pessoa, pode encontrar aí motivos sempre novos para a sua Vontade; mas o conhecimento do todo e da essência das coisas em si torna-se **quietivo** de toda e qualquer volição. Então, a Vontade desliga-se da vida: ela vê nos prazeres uma afirmação da vida, e tem horror deles. O homem então atinge o estado de renúncia voluntária, de resignação, de verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade” (op. cit., § 68).

⁶⁷ GM, Pr, 5.

⁶⁸ ABM, 222.

⁶⁹ Anot. 1887, 9[84].

Ora, diz Nietzsche,

Minha experiência dá-me o direito de desconfiar em princípio dos impulsos chamados ‘desinteressados’, de todo ‘amor ao próximo’, sempre disposto à palavra e ao ato. Eu o vejo em si como fraqueza, como caso especial da incapacidade de resistência aos estímulos – a *compaixão* passa por virtude apenas entre os *décadents*.⁷⁰

Por outro lado, Nietzsche apresenta um contramovimento à perspectiva da desmesmação schopenhaueriana: se do “fantasma de ego” deriva, como se disse, o “egoísmo doente”, do “ego real” origina-se, por sua vez, um “egoísmo sadio”, que Nietzsche designa por “**vontade de Ego** [*Wille zum Selbst*]”⁷¹, donde provém-se o “grande egoísmo [*große Egoismus*]”⁷² – que, para diferenciar do “pequeno egoísmo” e coerentes com nossa opção de tradução de *Selbst* por Ego, grafaremos por Ego-ismo, trate-se de *Egoismus* ou *Selbstsucht*⁷³.

Aliás, tal Ego-ismo é o que Nietzsche também denomina de “amor dadivoso [*schenkende Liebe*]”:

Em verdade, ladrão de todos os valores deve tornar-se **esse amor**

⁷⁰ EH, *Por que sou tão sábio*, 4.

⁷¹ ZA, I, *Do criminoso pálido*.

⁷² Anot. 1888, 14[27]. Cfr. tb. ZA, III, *Dos três males*; GM, II, 11; Anot. 1887, 10[57]; 1882, 3[1-311] e 1883, 22[1].

⁷³ *Selbstsucht* (ou *Selbst-sucht* ou *Selbst-Sucht*): “Ego-ismo” – Seguimos a senda proposta pelo próprio Nietzsche, que em diversas ocasiões utiliza seu neologismo *Selbst-Sucht* (cfr. tb. Anot. 1883, 16[84-15] e 1883, 22[1]) vertido de forma precisa por Marco Parmeggiani por “‘ego’-ismo” (in *Friedrich Nietzsche: Correspondencia* – Vol. IV – Carta a Elisabeth Nietzsche, de início de novembro de 1883 – BVN 471), mantendo a substantivação que Nietzsche perfaz para *Selbst* ao grafá-lo com inicial maiúscula e vertendo o sufixo *Sucht* (“ânsia” e “avidez”) por *ismo*, apartando-o por hífen como forma de assinalar que trata-se de uma ânsia por si mesmo, pelo Ego, pelo *Selbst*. Registre-se que outras traduções propostas para *Selbstsucht* são: a) “egoísmo”: Mário da Silva (in ZA – para todas as ocorrências do termo); Artur Morão (in EH – para todas as ocorrências do termo); Andrés Sánchez Pascual e Manuel Barrios Casares (in EH, *Por que sou tão sagaz*, 9, EH, *As extemporâneas*, 1 e 3 – este último tradutor, para a versão deste livro que compõe a edição espanhola consultada das *Obras Completas* de Nietzsche), Pedro Süssekind (in CP, 5), Lemos de Azevedo (in UDH, 9) e Paulo César de Souza (HDH II, OS, 37; HDH II, OS, 285; GC, 55; A – em todas as ocorrências – e EH, *Por que sou tão sagaz*, 10); b) “amor-próprio”: Paulo César de Souza (in GC, 21, 28 e 143; ABM, 21, 28 e 143) e Rubens Rodrigues Torres Filho (in UDH, 9 e SE, 6) – mas para tanto Nietzsche usa um termo específico: *Selbstliebe*: v. g. em Anot. 1881, 11[10]; HDH I, 162 e HDH II, OS, 75); c) “amor de si”: João Constâncio (op. cit., p. 174) e Paulo César de Souza (in EH, *Por que sou tão sagaz*, 9; EH, *As extemporâneas*, 1 e 3, e EH, *Por que sou um destino*, 7) e, por fim, d) “egolatria”: Manuel Barrios e Jaime Aspiunza (Anot. 1875, 6[4]). Vale registrar, por fim, que Nietzsche não diferencia entre *Egoismus* e *Selbstsucht*, como vê-se em CI, *Excursões de um extemporâneo*, 33: “Valor natural do egoísmo [*Egoismus*]. – O ‘egoísmo [*Selbstsucht*]’ vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem [...]”. Coerentes com essa opção, por sua vez vertemos *Selbstlos* por in-Ego-ista, fundamentando-nos na lição de Mário da Silva (in ZA, III, *Dos três males*, 2 – p. 197): “Desinteressado diz-se, em alemão, ‘selbstlos’, o que, ao pé da letra, significa ‘sem si mesmo’, isto é, para Nietzsche, sem um eu, sem um ser próprio”. Registre-se que não é desarrazoado perceber uma similitude entre o in-Ego-ismo nietzscheano e o desespero de matiz kierkegaardiano, “no qual não se quer tomar consciência de se ter um Ego [*Selbst*], [ou seja], uma vontade de si mesmo” (France Farago, *Compreender Kierkegaard*, p. 110).

dadivoso; mas eu digo sagrado e sadio **tal Ego-ismo**.⁷⁴

Ou, ainda, de “virtude dadivosa” – que, ao lado da volúpia e da ânsia de domínio, a moral-metafísica platônico-cristã considera os “três males”:

Volúpia, ânsia de domínio [Herrschaft], Ego-ismo: estas três têm sido, até agora, as mais amaldiçoadas e mais malignamente difamadas e caluniadas – essas três quero humanamente pesar bem.

[...]

Ânsia de domínio: mas quem lhe chamaria “ânsia” quando quem está no alto agrada-se em procurar o poder embaixo! Em verdade, nada há de mórbido e de sôfrego em tal agradar-se e descer [...]

Oh, quem encontraria o nome certo de batismo e virtude para tal anseio! “Virtude dadivosa” – assim, um dia, denominou Zaratustra esse inominável anseio.⁷⁵

Todavia, Nietzsche propõe a sua redenção: da volúpia porque vincula-se ao “pressuposto da vida, a sexualidade [*Geschlechtlichkeit*]”⁷⁶ e “uma ação imposta pelo impulso da vida [*Instinkt des Lebens*] tem no prazer a prova de que é uma ação justa”⁷⁷; da ambição de domínio porque “a própria vida é vontade de poder”⁷⁸; do Ego-ismo porque, embora a palavra seja pejorativa⁷⁹, designa todavia a própria vontade de poder como ânsia de domínio, “o mais básico e necessário ao florescer, o estrito *egoísmo*”⁸⁰, “algo posterior e sempre raro”⁸¹.

Tal é a sagração do Ego-ismo:

*O mais tremendo: santificar a ânsia de domínio [Herrschaft] e o Ego-ismo [Selbstsucht].*⁸²

⁷⁴ ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 1 – destacamos.

⁷⁵ ZA, III, *Dos três males*. Cfr. tb. GM, II, 11; Anot. 1887, 10[57]; 1882, 3[1-311] e 1883, 22[1]. Reitere-se: nas últimas anotações de Nietzsche, ânsia de domínio designa precisamente “vontade de poder”. Como Marco Antônio Casanova (in Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 6-7, nr 1) assinala, “é nesse ponto que encontramos então um derradeiro argumento [a favor do uso da expressão ‘vontade de poder’]. Nietzsche substitui, em muitos aforismos publicados e fragmentos póstumos, poder (*Macht*) por domínio ou dominação (*Herrschaft* ou *Beherrschung*)”. Por fim, vale registrar que, talvez porque atento a tais circunstâncias, em sua tradução do escrito espúrio de Nietzsche a que intitulou-se “Wille zur Macht” Eduardo Ovejero y Maury tenha vertido essa expressão por “La voluntad de dominio” (in Nietzsche, *Obras Completas*, vol. IV. Madrid; Buenos Aires; México: Aguilar, 1962).

⁷⁶ EH, *Por que sou um destino*, 7.

⁷⁷ AC, 11.

⁷⁸ Anot. 1885, 2[190]. Cfr. tb. Anot. 1882, 5[1-1]; 1886, 5[71-10]; 1886, 7[45]; 1886, 7[54]; 1888, 14[71]; 1888, 14[72]; 1888, 14[173]; 1888, 14[174]; 1888, 15[20]; 1888, 16[86]; ZA, II, *Do superar a si mesmo* e ABM, 13 e 259.

⁷⁹ Cfr. EH, *Por que sou um destino*, 7.

⁸⁰ EH, *Por que sou um destino*, 7.

⁸¹ Anot. 1881, 11[185].

⁸² Anot. 1883, 17[27]. No mesmo sentido: “E então, aconteceu também – e, em verdade, pela primeira vez! – que a sua palavra [de Zaratustra] glorificou o egoísmo, o sadio, saudável egoísmo, que brota de uma alma poderosa” (ZA, III, *Dos três males*). “Quero instaurar o egoísmo” (Anot. 1880, 6[74]); “Oponho-me à ideia de

Parodiando o próprio filósofo, trata-se aí, de retomar uma velha fórmula psicológica em um sentido novo e mais profundo⁸³, no contexto de “uma das estratégias mais utilizadas por Nietzsche [...]: retomar exatamente termos relacionados à tradição metafísica ocidental, atribuindo-lhes um sentido totalmente diverso, por vezes até mesmo oposto”⁸⁴. Em contraposição à pretensão de dotar termos e conceitos de validade universal bem como à tendência de pacificação (e, portanto, de enfraquecimento) da linguagem e de seus símbolos, tem-se, aqui, um significativo exemplo de “remanejamento do conceito”⁸⁵, de uma “transliteração conceitual” por meio da qual Nietzsche promove “uma substituição de sentido que leva à implosão conceitual e que dá aos termos um significado diferente do usual”⁸⁶.

A partir daí compreende-se porque Nietzsche alude a um “valor natural do egoísmo”:

Valor natural do Ego-ismo. – O Ego-ismo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o possui [...] Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou descendente da vida. Decidindo a respeito disso, temos também um cânon para o valor de seu egoísmo. Se representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário – e, em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo *adiante*, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação de seu *optimum* de condições [...] Se representa o desenvolvimento para baixo, o declínio, a crônica da degeneração e adoecimento (– as doenças já são, em termo gerais, consequências do declínio, *não* suas causas), ele tem pouco valor e a mais simples equidade pede que ele *subtraia* o mínimo possível daqueles que vingaram. Ele é apenas seu parasita...⁸⁷

Neste verdadeiro contramovimento de “egoísmo *contra Ego-ismo*”⁸⁸, se “as [...] ações [...] dos *décadents* caracterizam-se precisamente por sua falta de ‘Ego-ísmo’, – não dirigem-se

que o egoísmo seja prejudicial e reprovável; quero criar boa consciência em relação ao egoísmo” (Anot. 1883, 16[15]).

⁸³ Em ABM, 287, Nietzsche alude a “uma velha fórmula religiosa”.

⁸⁴ Maria Cristina Franco Ferraz, *Nietzsche, O bufão dos deuses*, p. 77. Esta autora salienta que, “em se tratando de Nietzsche, nada impede que palavras de um certo registro sejam utilizadas em uma direção diferente, reapropriadas por uma força, como aqui, não cristã e mesmo anticristã” (op. cit., p. 77). Cfr. tb. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 234, nr 39 e Lou Andreas-Salomé, *Nietzsche em suas obras*, p. 182. Ainda a este respeito, vale transcrever as lúcidas palavras de Giorgio Colli (*Escritos sobre Nietzsche*, p. 85):

Nietzsche é filósofo imediatamente pela maestria no manejar dos conceitos abstratos, no entrecruzar imprevisto dos universais: aquilo que o distingue, todavia, e que revela a sua excepcional vocação artística, é a variabilidade iridescente do material magmático sobre o qual, de cada vez, constrói-se cada um dos seus universais. E seus conceitos abstratos, por meio de nomes idênticos, escondem em cada momento conteúdos diferentes.

⁸⁵ A expressão é de Gérard Lebrun, *Quem era Dioniso?*, p. 357.

⁸⁶ Jelson Oliveira, *A grande ética de Nietzsche*, p. 112.

⁸⁷ CI, *Incurções de um extemporâneo*, 33.

⁸⁸ A, 90.

à utilidade última”⁸⁹, isso se deve à circunstância de que “dentro das várias esferas do egoísmo, há uma diferença entre o superior e o inferior: aqui também denominamos moral o **Ego-ismo purificado mais elevado**”⁹⁰, o “egoísmo supremo [*höchste Selbstsucht*]”⁹¹ a que Nietzsche alude no primeiro caso, do “egoísmo sagrado [*Katzen-Egoismus*]”⁹², do “egoísmo ingênuo [*naiven Egoismus*]”⁹³, do “egoísmo genuíno, não alquebrado pela consciência, um egoísmo tão *animal* [*thierhaften Egoism*]”⁹⁴, do “egoísmo autêntico [*ächtem Egoismus*]”⁹⁵ – uma vez que “não existe o altruísmo!”⁹⁶, pois “o culto ao altruísmo é uma forma específica de egoísmo, que regularmente apresenta-se em determinadas condições fisiológicas prévias”⁹⁷.

Cuida-se, em suma, de uma “especialidade sutil, tardiamente desenvolvida, da vontade de prazer [ou] vontade de Selbst [*Wille zum Selbst*]”⁹⁸, cujo auto-desprezo é o que se paga mais caro:

⁸⁹ Anot. 1888, 22[18]. No mesmo sentido: “*Crítica da moral de decadence*. – Uma moral “altruísta”, um moral em que o Ego-ismo *atrofia-se* – é, em todas as circunstâncias, um mau indício. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta o melhor, quando o Ego-ismo começa a faltar” (CI, *Incursões de um extemporâneo*. 35).

⁹⁰ Anot. 1876, 23[87] – destacamos.

⁹¹ Anot. 1881, 11[10]. Daí porque em pelo menos uma ocasião Manuel Barrios e Jaime Aspiunza vertem *Selbstsucht* por “egotismo” (Anot. 1881, 11[10]).

⁹² Carta a Lou von Salomé, de meados de dezembro de 1882 – BVN 348.

⁹³ Anot. 1885, 1[172].

⁹⁴ Carta a Malwida von Meysenbug, de 1º de janeiro de 1883 – BVN 367. “Por isso – diz Nietzsche a respeito de Lou Salomé, ainda nesta carta – falei em ‘ingenuidade’”, referindo-se à carta enviada a Malwida em meados de dezembro 1882 – BVN 358. Também assim: “Sobre a ingenuidade. A reflexão pode ser ainda um signo de ingenuidade.. ‘Egoísmo ingênuo’” (Anot. 1885, 1[240]).

⁹⁵ Anot. 1888, 15[98] – destacamos. *Ächtem Egoismus*: “egoísmo autêntico”; *Wirklichen ego*: “ego efetivo” – Seguimos, no ponto, a tradução proposta por Marco Antônio Casanova, in Nietzsche, *Fragmentos póstumos* – 1887-1889 – Vol. VII. Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares vertem-nas, respectivamente, por “antético egoísmo” e “verdadeiro *ego*”. No mesmo sentido da anotação transcrita:

não há, em absoluto, ações “inegoístas [*selbstlose*]”

as ações em que um indivíduo volta-se infiel a seus próprio impulsos [*Instinkten*] e escolhe em seu prejuízo são signos de *decadence*

(– uma grande quantidade dos pretensos “santos” mais famosos têm-se vistos simplesmente forçados por sua falta de “Ego-ismo” a ser *décadents*

as ações de amor, de “heroísmo”, tampouco são “inegoístas [*unselbstisch*]”, pois constituem precisamente a prova de um Ego [Selbst] muito forte e rico.

(Anot. 1888, 22[21])

⁹⁶ No mesmo sentido: “O sacrifício pelas crias é o sacrifício pelo mais íntimo a alguém, pelos filhos etc. Absurdo, mas não é altruísmo” (Anot. 1880, 1[110]). Aliás, a inexistência do altruísmo é outro dos contramovimentos de Nietzsche à teoria de Herbert Spencer, “o pedante inglês [cujo entusiasmo levou-o] a traçar uma linha para a esperança, um horizonte de desejabilidade, a conciliação final de ‘egoísmo’ e ‘altruísmo’, sobre a qual divaga, isso quase nos enoja” (GC, 373); “O senhor Herbert Spencer é um *decadent* – vê o triunfo do altruísmo como algo desejável!...” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 38).. Cfr. tb. Anot. 1880, 8[35] e 1888, 14[40].

⁹⁷ Anot. 1888, 14[29]. No mesmo sentido: “O altruísmo é um impulso [*Instinkt*] de criar pelo menos um *segundo valor* a serviço de *outros* egoísmos. Todavia, em sua maioria, é apenas *aparente*: um *rodeio* para conservar o *próprio sentimento de vida*, o *próprio sentimento de valor*” (Anot. 1885, 35[34]); “O altruísmo como forma mais mentirosa de egoísmo” (Anot. 1887, 9[130]). Como Paul-Laurent Assoun (op. cit., p. 132) assinala, aí “reconhece-se a contribuição [...] da tradição moralista francesa, em particular de La Rochefoucauld. Neste último, realmente, o amor-próprio é a chave que permite decifrar inteiramente a vida moral sob a máscara do altruísmo.”.

⁹⁸ Anot. 1882, 4[58].

O que paga-se mais caro? A própria modéstia; não ter dado ouvido às necessidades mais próprias e pessoais; confundir-se com outro; rebaixar-se; perder a delicadeza de ouvido para os próprios impulsos [*Instinkte*]; – esta falta de reverência a si mesmo vinga-se por meio de todo tipo de dano, perdas de saúde, bem-estar, orgulho, alegria, liberdade, firmeza, coragem, amizade. Mais tarde jamais conseguimos nos perdoar por essa falta de **Ego-ismo autêntico** [*ächtem Egoismus*]: ele é considerado uma objeção, uma dúvida quanto a um **ego efetivo** [*wirklichen ego*].⁹⁹

Trata-se, no entanto, do “jugo mais pesado”¹⁰⁰, suportável apenas pelos nobres – “Com o risco de desagradar a ouvidos inocentes, eu afirmo: o Ego-ismo é da essência de uma alma nobre”¹⁰¹ –, pois trata-se da vontade que ama a necessidade de obedecer ao imperativo do impulso no cumprimento da tarefa de tornar-se o que é, para o que é necessária uma severa disciplina do cultivo de si, que Nietzsche designa por *Selbstzucht* – e que vertemos por Egogogia¹⁰² – “Isso é psicologicamente verdadeiro se por ‘tiranos’ compreendemos impulsos

⁹⁹ Anot. 1888, 15[98] – destacamos. *Ächtem Egoismus*: “egoísmo autêntico”; *Wirklichen ego*: “ego efetivo” – Seguimos, no ponto, a tradução proposta por Marco Antônio Casanova, in Nietzsche, *Fragmentos póstumos* – 1887-1889 – Vol. VII. Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares vertem-nas, respectivamente, por “antético egoísmo” e “verdadeiro ego”. No mesmo sentido: “O ‘sujeito’ certamente á apenas uma ficção; não existe, em absoluto, o Ego de que fala-se quando critica-se o egoísmo [*Egoism*]” (Anot. 1887, 9[108]).

¹⁰⁰ Diz Nietzsche: “Procurei para mim o jugo mais pesado: encontrei meu Ego-ismo [*Selbst-Sucht*]” (Anot. 1883, 22[1]). No mesmo sentido:

Buscaste o fardo mais pesado:
e encontrei a ti –,
não te despojas de ti...
(DD, *Entre aves de rapina*)

¹⁰¹ ABM, 265 – destacamos.

¹⁰² *Selbstzucht*: “Egogogia” – Seguimos a senda proposta pelo próprio Nietzsche, que registra o neologismo *Selbst-Zucht* (Anot. 1888, 14[1115] e EH, *As extemporâneas*, 3) e, neste contexto, a senda proposta por Jean-Claude Hémerly, que verte *Selbstzucht* por “autodisciplina de l’ego” (in EH, *Por que sou tão sagaz*, 9), e por Manuel Barrios Casares, que verte *Selbst-Zucht* por “auto-criança” (in EH, *As extemporâneas*, 3 – quiçá em tripla referência ao processo de auto-criação, ao *pathos* da inocência que caracteriza a criança diante da vida – tomando o termo em sua semelhança com o termo português – e (por que não?) à dionisíaca e saborosa lembrança dos vinhos espanhóis *crianza*). Pensamos que com isso sinaliza-se o processo lato de educação (ou cultivo, na acepção de “condução” (*agōgē*, na matriz grega do termo) de nossos impulsos, mormente de nosso impulso soberano) – notando-se, ademais, que *Zucht* significa “cultivo”, “disciplina”, “criação” (no sentido lato de educação) –, à vista, aliás, da associação direta que Nietzsche perfaz entre *Selbstzucht* e *Selbstsucht*. Aliás, esta é a ideia que transparece quando Marco Antônio Casanova e Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares traduzem *Selbstzucht* (e *Selbst-Zucht*) por “autocultivo” e “auto-disciplina” (in Anot. 1888, 14[115]), Paulo César de Souza por “cultivo de si” (in EH, *Por que sou tão sagaz*, 9; EH, *As extemporâneas*, 1 e 3 e EH, HDH, 5) e Manuel Barrios Casares (para a edição espanhola das *Obras Completas* de Nietzsche) por “cría de uno mesmo”. Neste contexto, vale transcrever o que o próprio Nietzsche assevera em EH, *As Extemporâneas*, 1 e 3:

Na terceira e na quarta *Extemporâneas* [*Schopenhauer como educador* e *Richard Wagner em Bayreuth*], contra [o moderno cultivo da ciência, o “sentido histórico”] são levantadas, como indicações para um *mais elevado* conceito de cultura [*Cultur*], para a restauração do conceito de “cultura”, duas imagens do mais severo Ego-ismo [*Selbstsucht*], Egogogia [*Selbstzucht*], tipos extemporâneos *par excellence* [...] ou, em uma palavra, Nietzsche...

[...]

No fundo, com esses escritos eu pretendia fazer algo bem diferente de psicologia – um problema de educação [*Erziehung*] sem equivalente, um novo conceito de Egogogia [*Selbst-Zucht*], Ego-resguardo

[*Instinkte*] implacáveis e terríveis, que provocam o máximo de autoridade e disciplina para consigo”¹⁰³ –, cuja metodologia consiste em inicialmente “convencer o corpo”:

Que não haja engano acerca do método: uma mera disciplina de sentimentos e pensamentos não é quase nada [...]: **antes de tudo, deve-se convencer o corpo**. A estrita manutenção de gestos significativos e seletos, a obrigatoriedade de viver apenas com pessoas que não “*deixam-se ir*” bastam perfeitamente para alguém tornar-se significativo e seletos: em duas, três gerações tudo estará *interiorizado*. É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo – não* na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): **o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso...** Por isso, os gregos permanecem o *primeiro acontecimento cultural* da história – eles sabiam, eles *faziam* o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade. – ¹⁰⁴

Por fim, tal jugo é dado por um mandamento fisiológico, que Nietzsche denomina de “imperativo do impulso”.

6.3 Para um imperativo do impulso

Índice de uma moral natural, o mandamento oriundo do Ego *fatum* consiste em um imperativo fisiológico, como Nietzsche questiona e responde:

De onde tiramos nosso imperativo? Não há nenhum ‘tu deves’, senão o ‘tenho que’ do superpoderoso, do criador [*Übermächtigen, Schaffenden*].¹⁰⁵

Ora, porquanto o criador é o corpo, tal mandamento tiramo-lo dos impulsos, uma vez que “o orgânico mesmo é a lei; *não se pode* agir de outro modo”¹⁰⁶, razão porque não corresponde ao imperativo categórico de matiz kantiana – que “é um instinto *desejado*, em que *este* instinto e a razão são uma mesma coisa”¹⁰⁷ –, senão a um “imperativo moral da natureza [*moralische Imperativ der Natur*]”¹⁰⁸. Neste contexto, Nietzsche ironiza: “Meu ‘*a priori*’, aquele novo e imoral, pelo menos imoralista ‘*a priori*’, e o ‘imperativo categórico’

[*Selbst-Vertheidigung*] até a dureza, um caminho para a grandeza e para tarefas histórico-universais exigia sua primeira expressão.

¹⁰³ CI, *Incursões de um extemporâneo*, 38.

¹⁰⁴ CI, *Excursões de um extemporâneo*, 47 – destacamos.

¹⁰⁵ Anot. 1884, 25[307]. “Ao ‘imperativo categórico’ corresponde um *imperador*” (Anot. 1885, 40[10]).

¹⁰⁶ Anot. 1883, 16[76]. Cfr. tb. ABM, 202.

¹⁰⁷ Anot. 1885, 34[36].

¹⁰⁸ ABM, 188. *Moralische Imperativ der Natur*: “imperativo moral da natureza” – Segue-se as versões espanhola, italiana e francesa consultadas. Paulo César de Souza verte-a por “imperativo categórico da natureza”, talvez porque ainda neste aforismo Nietzsche apressa-se em salientar: “Um imperativo que certamente não é ‘categórico’ como dele exige o velho Kant”.

que nele falava, tão antikantiano, tão enigmático, ao qual desde então tenho dado atenção, e mais que atenção”¹⁰⁹. E se o imperativo categórico kantiano consiste no índice de uma razão prática vinculada à moral idealista, o imperativo do impulso nietzscheano consiste no índice de uma razão poética vinculada a uma moral naturalista – “Substituição [...] do imperativo categórico pelo *imperativo da natureza*”¹¹⁰.

No contexto da fisiopsicologia nietzscheana, trata-se, pois, de um “imperativo que desde as profundezas de sua organização formula categoricamente”¹¹¹, de um “mandamento da natureza [*Gebot der Natur*]”¹¹², de um “imperativo indemonstrável [*unbeweisbare Imperativ*], o comando sem finalidade”¹¹³. Por fim, cuida-se de um “**imperativo do impulso** [*Imperativ des Instinktes*]”¹¹⁴.

Trata-se, aí, de um mandamento que consiste em um imperativo em dois sentidos: em primeiro plano, no sentido de que “**não se pode agir de outro modo**”¹¹⁵, pois, como Paul-Laurent Assoun observa, “desde o início da obra de Nietzsche, o apelo ao Selbst é um imperativo [...] Ele declara guerra àqueles que negam o corpo, privando-se da salvação pela grande sabedoria do Corpo”¹¹⁶. Nesta senda é que Nietzsche ordena:

“*Queira um Ego [Wolle ein Selbst]*”. – As naturezas ativas e bem-sucedidas não agem segundo a máxima “conhece-te a ti mesmo”, mas como se imaginassem o comando: “*queira um Ego [Selbst]*, e você *se tornará um Ego [Selbst]*”.¹¹⁷

Ou ainda:

¹⁰⁹ GM, Pr., 3. Cfr. tb. Anot. 1885, 40[10].

¹¹⁰ Anot. 1887, 9[27].

¹¹¹ Anot. 1887, 11[59].

¹¹² Anot. 1880, 4[104].

¹¹³ Anot. 1883, 7[76].

¹¹⁴ CI, *Incursões de um extemporâneo*, 40 – destacamos.

¹¹⁵ Anot. 1883, 16[76] – destacamos. No mesmo sentido: “Não se pode agir de outro modo: os impulsos e a razão que ordena *vão além* de seu fim” (Anot. 1883, 20[4] – como o próprio Nietzsche registra nesta anotação e Diego Sánchez Meca e Jesús Conill assinalam, esta ideia provém da obra *Novos estudos sobre a história dos termos*, de Gustav Teichmüller.

¹¹⁶ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 200.

¹¹⁷ HDH II, OS, 366 – destacamos. Essas palavras de Nietzsche ressoam de pelo menos duas maneiras bastante diferentes na psicanálise moderna: a seu respeito, Paul-Laurent Assoun (op. cit., p. 303-304) registra o seguinte comentário de Freud: “O que nos incomoda é o fato de Nietzsche ter transformado ‘ser’ (*ist*) em ‘dever’ (*soll*). Mas um dever assim é alheio à ciência”. “Eis então – conclui Assoun imediatamente a seguir – aquilo que, aos olhos de Freud, constitui o *limite* radical da *psicologia* nietzschiana e aquilo que a separa da *psicanálise*”. Por outro lado, Jung (*Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 353 – destacamos) assim refere-se a este imperativo:

A energia do ponto central manifesta-se na **compulsão e ímpeto irresistíveis de tornar-se o que se é**, tal como todo organismo é compelido a assumir aproximadamente a forma que lhe é essencialmente própria. **Este centro não é pensado como sendo o eu, mas, se assim se pode dizer, como o Selbst.**

Torna a ser, sem cessar, o que és – mestre educador e escultor de ti mesmo! [...] Conserva a memória dos bons momentos e encontra aquilo que os une, a dourada urdidura de teu Ego [*Selbst*].¹¹⁸

A alma nobre aceita esse fato de **seu Ego-ismo** sem pôr questões e sem qualquer sentimento de dureza, coação, arbitrariedade, senão como algo que estaria fundamentado na lei primordial das coisas – buscasse um nome para isso, ela diria que “é a justiça mesma”.¹¹⁹

Assim, se Ego designa o impulso soberano em cada indivíduo e fatum a tarefa de tornar-se o que se é, é possível conceber o **Ego fatum** nietzscheano como **aquilo que cada indivíduo torna-se no cumprimento da tarefa imposta pelo imperativo do impulso, cujo mandamento consiste em incessantemente tornar-se o que é**, uma vez que “*in praxi* [na prática] sempre obedecemos a seu mandamento, porque *somos* este mandamento [*Gebote*]”¹²⁰.

Em segundo plano, o mandamento do impulso consiste em um imperativo porque impõe tornar-se o que se é, o que conduz a algumas questões primordiais relacionadas ao imperativo do impulso no âmbito da fisiopsicologia nietzscheana, a começar pela relação entre as ideias de vontade e de necessidade.

6.3.1 Vontade: a livre necessidade de obedecer ao imperativo do impulso

Considerando que a “crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico”¹²¹ e concebendo “o anseio de liberdade da vontade [*Freiheit des Willens*]” como o anseio que [por causa de seu extravagante orgulho] o homem tem de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações”¹²², Nietzsche assinala que trata-se, na verdade, da “vontade como ficção poética [*Erdichtung*]”¹²³, linguagem sígnica que a superstição usa para designar “um afeto: aquele afeto do comando [...] Um homem que *quer* – comanda Algo

¹¹⁸ Anot. 1881, 11[297] – destacamos. *Werde fort und fort, der, der du bist*: “Torna a ser, sem cessar, o que és” – Em nota a esta anotação, Manuel Barrios e Jaime Aspiunza assinala que “na fórmula do original se remarca, com a repetição do *fort*, a continuidade do devir; algo assim como ‘chega a ser, uma e outra vez, sem parar, o que és’”.

¹¹⁹ ABM, 265 – destacamos.

¹²⁰ Anot. 1888, 11[96].

¹²¹ HDH I, 18. Consta deste aforismo: “A crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico [...] Na medida em que toda a metafísica ocupou-se principalmente da substância da liberdade e da liberdade da vontade, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”.

¹²² ABM, 21. Também assim: “O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando faz-se remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*” (CI, *Os quatro grandes erros*, 7).

¹²³ Anot. 1884, 27[24].

[*Etwas*] dentro de si que ele obedece, ou que acredita que obedece”¹²⁴: **vontade é, então, “nosso ‘tirano interior [inneren Tyrannen]”**¹²⁵.

E exemplifica:

“Vontade de urinar”, ou seja, primeiro há uma pressão e uma necessidade, segundo, um meio de liberar-se delas, terceiro, um hábito de recorrer a ele, logo que a razão põe-no em nossas mãos. Por si só, essa necessidade e pressão nada têm a ver com a descarga da bexiga urinária: ela não diz “quero”, mas apenas “sofro”.¹²⁶

Neste contexto, como bem o assinala Marco Antônio Casanova,

Vontade é [...] o nome para o despontar de um imperativo a partir de [um direcionamento singular a que se expõem as forças a partir de uma composição]. Como o que nasce deste **imperativo** é um arranjo de toda uma pluralidade de elementos em jogo em um determinado acontecimento sob o controle de um único princípio de ordenação, toda vontade traz consigo uma certa injunção de *poder*. Vontade de poder, desta feita, é o nome do modo de realização de todos os acontecimentos da totalidade, [cuja luta] sempre resulta no aparecimento de uma **via imperativa de expansão destas forças** sob o **domínio interpretativo de uma possibilidade em específico**.¹²⁷

Tal é o que Nietzsche denomina de “redenção da vontade” como fundamento para a superação do “erro da vontade livre [*freien Willen*]”¹²⁸: a incitação a “redimir os passados e transformar todo ‘Foi assim’ em um ‘Assim eu quis’ – somente a isto eu chamaria redenção”: quando transinverte-se a vontade livre do idealismo na “vontade criadora [*schaffende Wille*]”¹²⁹ em que vontade e poder equivalem:

¹²⁴ ABM, 19. No mesmo sentido: “Há Algo [*Etwas*] que pretende ordenar-me. Por que lutamos entre nós? Para ver quem é mais forte” Assim surge o *malvado*” (Anot. 1883, 17[80]).

¹²⁵ Anot. 1885, 37[14] – destacamos.

¹²⁶ Anot. 1880, 4[309]. Cfr. tb. Anot. 1880, 5[5]. Nietzsche também usa esse escatológico exemplo para ironizar a teoria de Herbert Spencer: “A coragem certamente não seria uma virtude, se estivesse entre os fatos habituais do homem, como a liberação voluntária da urina: o que, até onde entendo, o querido Spencer *et hoc genus omne* [e todo este tipo] estão dispostos a contar entre as expressões do altruísmo” (Anot. 1884, 26[203]); “Agora vemos, p. ex., em Herbert Spencer, o intento de reconciliar-se inclusive com [a contraposição artificial entre altruísmo e egoísmo], com tão má vontade de tomar rigorosamente qualquer conceito, que doravante URINAR na Inglaterra poderia figurar entre as atividades altruístas” (Anot. 1885, 35[34]).

¹²⁷ Marco Antônio Casanova, *O ponto máximo da integração ou “O que pode o corpo?”*, p. 159.

¹²⁸ Cfr. CI, *Os quatro grandes erros*, 7. *Freien Willen*: “vontade livre” – Esta é a tradução proposta também por Andrés Sánchez Pascual e Joan B. Llinares (para a versão de CI que consta da edição espanhola consultada das *Obras Completas* de Nietzsche). Nas demais edições consultadas, Paulo César de Souza, Renato Zwick, Eduardo Ovejero y Maury e Jean-Claude Hémery vertem essa expressão por “livre arbítrio” – e, claro, termos correlatos.

¹²⁹ ZA, II, *Da redenção*.

O ponto de vista *natural-egoísta* [*natürlich-egoistische*]: **vontade e poder idênticos**. A virtude não renuncia, deseja; não luta contra, senão a favor da natureza; não é o aniquilamento, senão a satisfação do impulso [*Affekts*] *soberano*.¹³⁰

Como Michel Haar bem assevera ao comentar o dito de Nietzsche / Zaratustra segundo o qual "o supremo fatalismo é idêntico ao *acaso* e à *criação*"¹³¹, trata-se da “vontade que ama a necessidade a ponto de ser *sua própria* necessidade (*ego fatum*)”, em que “**não há mais contradição entre determinismo, liberdade e contingência** [...] Isso é liberdade absoluta dentro da necessidade absoluta”¹³². Nas palavras de Nietzsche: “Minha culminação do fatalismo: [...] mediante a eliminação do conceito de ‘vontade’”¹³³.

Todavia – adverte Nietzsche –,

Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria em uma tal coação, em um tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; a paixão de seu veemente querer alivia-se ao contemplar toda natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal; mesmo quando têm palácios a construir e jardins a desenhar, resistem a dar livre curso à natureza [...] Pois uma coisa é necessária: que o homem atinja sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela poetização

¹³⁰ Anot. 1886, 7[4] – destacamos. Em suma: “‘Quer’ e ‘tem que’ (ambas as palavras valem *para mim* o mesmo!) (Anot. 1884, 26[277]). Nietzsche poetiza:

Agora é assim minha vontade;
e desde que isto é minha vontade,
tudo me corre também como *eu* desejo –
foi isto a minha última sabedoria:
eu quis o que *tenho* que fazer
com isto domei todo “Ter-que”...
Desde então, não há para mim “Ter-que”...

(*Fragmentos de Ditirambos Dionisiacos (Canções de Zaratustra)*, n. 20, in Nietzsche, *Poemas*, p. 73)

Aliás, tal é a perspectiva nietzscheana de liberdade – “O que é liberdade? [...] Liberdade significa que os impulsos [*Instinkte*] viris, que deleitam-se na guerra e na vitória, predominam sobre outros impulsos [*Instinkte*]” (CI, *Excursões de um extemporâneo*, 38), de que, aliás, é exemplo o artista:

[A maioria dos pensadores e eruditos] imagina toda necessidade como angústia, como um penoso ter-que-seguir e ser-forçado, e o pensar mesmo veem como algo lento, vacilante, quase uma fadiga, e, com frequência, como “digno do *suor* dos nobres” – mas de modo algum como algo leve, divino, intimamente aparentado à dança e à exuberância [...] Talvez os artistas tenham para isto um faro mais sutil: eles, que sabem muito bem precisamente quando nada mais realizam de “arbitrário”, e sim de modo necessário, é quando chega a seu apogeu sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de estabelecer, dispor e configurar criativamente – em suma, que só então **necessidade e “liberdade da vontade” unem-se neles**.

(ABM, 213 – destacamos)

¹³¹ Anot. 1884, 27[71].

¹³² Michel Haar, *Nietzsche and metaphysical language*, p. 32 – destacamos. Lê-se, ainda no discurso *Da redenção*, da segunda parte de *Zaratustra*:

Para longe vos levei dessas cantigas quando vos ensinei: “A vontade é criadora”.

Todo “Foi assim” é um fragmento, um enigma e um horrendo acaso – até que a vontade criadora diga a seu propósito: “Mas assim eu o quis!”

Até que a vontade criadora diga a seu propósito: “Mas assim eu o quis! Assim hei de querê-lo!”

¹³³ Anot. 1884, 25[214].

[*Dichtung*] e arte.¹³⁴

Por fim, cabe dizer que Nietzsche relaciona a vontade criadora àquilo que denomina de “nossa natureza mais própria”, o que nos conduz a outra questão relativa ao imperativo do impulso: a relação entre as ideias de caráter e de Ego:

A ação mais livre é aquela em que revela-se **nossa natureza mais própria** [*eigenste ... Natur*], mais forte, mais refinada, mais bem exercitada e de tal maneira que *ao mesmo tempo nosso intelecto faça uso de sua mão retora*. – Portanto, a ação mais arbitrária e, não obstante, mais racional.¹³⁵

Outra questão relacionada ao imperativo do impulso soberano consiste na ideia de Ego como “granito de *fatum*”.

6.3.2 Ego: o “granito de *fatum*”

Começemos por assinalar que, à semelhança de como concebe seu “refinamento da hipótese de alma”, Nietzsche concebe o caráter (ou natureza, estilo ou *ethos*, como frequentemente denomina¹³⁶) como con-domínio ou associação de impulsos: “A imagem mais geral de nossa natureza [*Wesens*] é a de *uma socialização de impulsos*”¹³⁷; **“O caráter parece ser [...] uma representação vertida sobre nossa vida impulsiva [*Triebleben*], sob a qual todas as manifestações dessa vida impulsiva veem à luz**”¹³⁸.

Ora, tendo em mira outras assertivas de Nietzsche, no sentido de que **“no fundo de todos nós, ‘lá embaixo’, existe algo não ensinável, um granito de *fatum* espiritual [*Granit von geistigem Fatum*]”**¹³⁹ e que, **“apesar de tudo, somente se *chega a ser o que se é* (apesar de tudo: quero dizer, apesar da educação, da ilustração, do *milieu* [mediocre], das causalidades e dos acidentes)”**¹⁴⁰, queda lúdimo e necessário questionar se o caráter e o Ego

¹³⁴ GC, 290 – destacamos.

¹³⁵ Anot. 1883, 7[52].

¹³⁶ Cfr. Carta a Carl Fuchs, de meados de abril de 1886 – BVN 688.

¹³⁷ Anot. 1883, 7[94]. Cfr. tb. ABM, 12.

¹³⁸ Anot. 1971, 9[105] – destacamos. Cfr. tb. Anot. 1881, 11[198]. Segundo João Constâncio (op. cit., p.163), isso significa “que Nietzsche *naturaliza* a doutrina schopenhaueriana dos incentivos e do caráter”.

¹³⁹ ABM, 231. *Unbelehrbaren*: “não ensinável” – Segue-se, no ponto, a tradução italiana (“*non insegnabile*” – embora na primeira ocorrência do termo neste mesmo aforismo o tradutor verta-o por “qualcosa che non può essere insegnato”). Nas traduções brasileira e espanhola desta obra constam “algo que não aprende” e “algo rebelde a todo aleccionamiento”; na versão espanhola das anotações de Nietzsche consta “ineducable” (Anot. 1885, 1[202]). No mesmo sentido: “Há, no fundo, algo não ensinável [*Unbelehrbares*]: algo granítico com o caráter de um *factum*, de uma decisão predeterminada na medida e na relação com nós mesmos, e da mesma forma um direito a determinadas questões, um selo que marca a fogo nosso nome” (Anot. 1885, 1[202] – na tradução dessa anotação Juan Luis Verma e Joan B. Llinares grafam a palavra “*fatum*”, mas no original consta “*factum*”).

¹⁴⁰ Anot. 1888, 14[113] – destacamos. Em nota ao subtítulo de EH (*Wie man wird, was man ist*), Manuel Barrios

fatum modificam-se.

Inicialmente, é preciso dizer que Nietzsche é claro ao admitir, de uma forma geral, a mutabilidade do caráter, como – malgrado algumas anotações iniciais¹⁴¹ – o atesta o seguinte aforismo:

O que somos livres para fazer. — Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar as sementes da ira, da compaixão, da ruminção, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta em uma latada. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro, e como que ao estilo francês, inglês, holandês ou chinês; pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza, pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescer com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim – pode-se mesmo ter alegria com esta selva, e querer justamente essa alegria, ainda que isso traga também aflição. Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não *crêem* em si mesmas como em *atos inteiramente consumados*? Não houve **grandes filósofos que imprimiram sua chancela a este preconceito, com a doutrina da imutabilidade do caráter?**¹⁴²

Cultivar o caráter: o que se pode fazer, portanto, é, noutra expressão, “dar estilo a seu caráter”:

Uma coisa é necessária. – “**Dar estilo**” a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi **acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido**

Casares (in Nietzsche, EH, para a edição espanhola das *Obras Completas*, p. 781, nr 12) assinala que os tradutores espanhóis da obra de Nietzsche “acrescentaram à frase, elaborada na forma impessoal, a partícula ‘se’, para insistir na ideia, vinculada ao *amor fati*, de que o que alguém chega a ser é o que, de seu, já é desde sempre: *o que se é*”. Nas palavras de Jung (*O Eu e o Inconsciente*, p. 50): “A individuação, portanto [...], é um processo mediante o qual um homem torna-se o ser único que de fato é”.

¹⁴¹ P. ex.: “O homem é, até sua última fibra, necessidade, é absolutamente ‘não-livre’ – quando entende-se por liberdade a pretensão estúpida de poder mudar arbitrariamente sua *essentia* como se fora um vestido, pretensão esta que até agora todas as filosofias sérias rejeitaram com o merecido desprezo” (FT, 7); “Não se pode mudar, eis o *fatum* diante de nós” (Carta a Marie Baumgartner, de 15 de novembro de 1878 – BVN 771);

¹⁴² A, 560 – destacamos. Nietzsche refere-se aí sobretudo a Schopenhauer, a quem alude em outra anotação da mesma época: “As célebres doutrinas schopenhauerianas [...] da **imutabilidade do caráter** [...] – que são todas erradas, **tal como seu autor as entendia** [...]” (HDH II, OS, 5 – destacamos). Também assim: “O elemento *tirânico* cultivado de maneira assídua por todo aristocrata” (Anot. 1875, 5[119]); “Os estados fisiológicos que no artista tem-se cultivado até constituir, por assim dizer, sua “pessoa” e que., em si mesmo, são inerentes em algum grau ao homem em geral” (Anot. 1888, 14[170]). A metáfora do jardim consta também de outro aforismo de *Aurora*:

Jardineiro e jardim. — De dias úmidos e turvos, da solidão, de palavras sem amor que escutamos, nascem conclusões, à maneira de cogumelos: surgem numa manhã, não sabemos de onde, e olham para nós, cinzentos e ranzinzas. Ai do pensador que não é o jardineiro, mas apenas o solo de suas plantas! (A, 382)

um bocado de primeira natureza – ambas com demorado exercício e cotidiano labor [...] ¹⁴³

Neste ponto, vale dizer que por “segunda natureza [*zweite Natur*]” do indivíduo Nietzsche compreende a educação, a civilização, e por “primeira natureza [*erste Natur*]” designa os impulsos ¹⁴⁴, que formam, todos, o caráter, mas que devem ser diferenciados, considerados aqueles que se pode denominar de impulsos-súditos e o impulso soberano, uma vez que o referido cultivo ou estilização diz respeito apenas àqueles, aos impulsos derivados (*Nachtrieben*), rebentos do impulso soberano, porquanto, na senda da metáfora vegetal nietzscheana, este, o impulso primordial, é uma planta que não se dá a conhecer.

É o que é possível entrever da leitura do seguinte aforismo – em que, ademais, ressoa um prenúncio do eterno retorno –:

O fatalista. – Você Tem que crer no *fatum* – a ciência pode obrigá-lo a isso. O que então desenvolve-se em você a partir dessa crença – covardia, resignação ou grandeza e franqueza – dá testemunho do solo em que foi jogada aquela semente; **mas não da semente mesma**, pois dela pode nascer absolutamente tudo. ¹⁴⁵

Nas exatas palavras de Paul-Laurent Assou:

Isto pode ser julgado pelas ocorrências do termo [*Nachtrieb*] em *O andarilho e sua sombra*: "O impulso que consiste em querer ter apenas certezas neste campo (das coisas primeiras e últimas) é um *Nachtrieb* religioso, nada mais – uma forma disfarçada e aparentemente cética da 'necessidade metafísica'; "Exaltar a origem é o *Nachtrieb* metafísico que ressurge na concepção da história"; "A vaidade como *Nachtrieb* de um estado não social". Nesta repetição do termo revela-se a intuição de um impulso que "dá cria" ou faz brotos florescerem (*Schösslinge*). A psicologia deverá reconhecer, portanto, a ação do impulso através de seus brotos ou rebentos posteriores, metafísicos, religiosos ou sociais. Parecido com o botânico ou o jardineiro que reconhece a ação subterrânea das plantas; a dificuldade, porém, advém precisamente do fato de que **o impulso fundamental é uma planta que não mostra a si mesma, mas só através de rebentos.** ¹⁴⁶

¹⁴³ GC, 290 – destacamos.

¹⁴⁴ Neste sentido, cfr. A, 455 e 38 – em que assinala que “Os impulsos adquirem “um caráter e denominação moral [e] uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer [...] como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com impulsos já batizados de bons e maus”. Todavia, noutras ocasiões Nietzsche louva a “segunda natureza”: “Somente graças a esta segunda natureza tomei plena posse de minha primeira natureza” (Carta a *Hans von Bülow*, do início de dezembro de 1882 – BVN 344) e “Tenho uma 'segunda natureza', mas não para destruir a primeira, senão para suportá-la. Minha 'primeira natureza' teria me destruído há tempo – melhor, tinha destruído já (Carta a Erwin Rohde, do início de dezembro de 1882 – BVN 345).

¹⁴⁵ HDH II, OS, 363 – destacamos.

¹⁴⁶ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 134 – destacamos.

A partir daí torna-se perceptível de que modo a ideia da imutabilidade do impulso primordial encontra-se presente no pensamento de Nietzsche. No início de 1881 – quando “caráter” designa “dignidade” (cfr. A, 565), “coerência, distinção” (cfr. A, 182, 301, 407)¹⁴⁷ –, Nietzsche diz que “as espécies animais *lograram*, em sua maioria, assim como as plantas, adaptar-se a uma determinada parte da superfície da Terra, e graças a isso possuem em seu caráter algo fixo e estabelecido, em essência *já não se modificam*” e, embora o homem modifique-se, “onde adaptou-se [...] mantém-se durante milênios quase sem mudanças”¹⁴⁸. Em 1882, considera que “o homem não pode violentar sua natureza: o caráter, lido para frente, para trás, em diagonal, diz-me o mesmo”¹⁴⁹. Em 1885, assevera que “há um lado interno da força que se transforma e permanece sempre igual, uma espécie de caráter de Proteu-Dioniso”¹⁵⁰ e que “**tal sou eu, no mais fundo de meu ser e desde o início**”¹⁵¹. Em 1886, aduz que “em todo problema cardinal fala **um imutável ‘eu sou isto’**”¹⁵².

Ou seja: “lá embaixo” (isto é, no mundo interno, no mundo dos impulsos), é possível conceber que a fisiopsicologia da profundidade de matiz nietzscheano faz corresponder o caráter a uma espécie de círculo cujo centro é o impulso soberano – daí porque Nietzsche / Zaratustra admoesta seus animais quando estes dizem que “o centro está em toda parte”¹⁵³ –, e assevera que é possível – desejável até – modificar o todo representado pelo círculo através do cultivo dos demais impulsos e, dessa forma, o caráter, como um todo, é mutável. Não, todavia, **o Ego, porquanto, como fatum, o âmago do caráter não muda** – antes, porque imutável, é precisamente aquilo que decide o que se é:

O *quantum* de poder **que és** decide sobre a categoria; o resto é covardia.¹⁵⁴

¹⁴⁷ Tanto que para a Anot. 1881, 12[11], Manuel Barrios e Jaime Aspiunza vertem “Charakter” e “Charakterstücke” por “modo de ser” e na Anot. 1881, 12[111] “Charakter” por “rasgo [traço]”.

¹⁴⁸ Anot. 1881, 11[274].

¹⁴⁹ Anot. 1882, 17[29] – destacamos.

¹⁵⁰ Anot. 1885, 35[68] – destacamos.

¹⁵¹ ZA, IV, *O sacrifício do mel* – destacamos. No mesmo sentido: “Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos*” (GC, 335). Cfr. tb. Anot. 1876, 19[40].

¹⁵² ABM, 231. *Unbelehrbaren*: “não ensinável” – Segue-se, no ponto, a tradução italiana (“*non insegnabile*” – embora na primeira ocorrência do termo neste mesmo aforismo verta-o por “qualcosa che non può essere insegnato”). Nas traduções brasileira e espanhola desta obra constam “algo que não aprende” e “algo rebelde a todo aleccionamiento”; na versão espanhola das anotações de Nietzsche consta “ineducable” (Anot. 1885, 1[202]). No mesmo sentido: “Há, no fundo, algo não ensinável [*Unbelehrbares*]: algo granítico com o caráter de um *factum*, de uma decisão predeterminada na medida e na relação com nós mesmos, e da mesma forma um direito a determinadas questões, um selo que marca a fogo nosso nome” (Anot. 1885, 1[202] – Juan Luis Verma e Joan B. Llinares grafam a palavra “*fatum*”, todavia no original consta “*factum*”). Por fim, cabe dizer que, à semelhança do parricídio de Parmênides praticado por Platão (*Sofista*, 241d), pode-se falar aqui no parricídio de Heráclito praticado por Nietzsche (malgrado os elogios que tece ao filósofo de Éfeso, a exemplo do que lê-se em FT, V a IX; CI, A “*razão*” na *filosofia*, 2 e EH/NT, 3).

¹⁵³ ZA, III, *O convallescente*.

¹⁵⁴ Anot. 1887, 11[36] – destacamos. Vale registrar o que Nietzsche pensa a respeito da alma em um escrito aos

6.3.3 Além-homem: a intensificação do Ego

Outro experimento de pensamento nietzscheano relacionado ao imperativo do impulso, de Ego-ismo e de Ego como fatum é o que designa por além-homem¹⁵⁵, a respeito de que vale repetir o já transcrito verso do discurso *Dos desprezadores do corpo*:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com **um único sentido**, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.¹⁵⁶

Qual é, então, o *sentido* do corpo?

Começemos por reiterar que Nietzsche maneja os termos “vida” e “terra” para referir-se ao corpo¹⁵⁷, de forma que, em uma leitura conjunta de seus escritos, o “sentido do corpo” corresponde precisamente ao “sentido da terra”, que não é senão o além-homem:

O além-homem é o sentido da terra [...]¹⁵⁸

Nesse passo, vale dizer que as imagens mais próximas ao além-homem que Nietzsche retrata são a perspectiva da “*virtú* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina [*moralinfreier Tugend*]?”¹⁵⁹ e, sobretudo, a perspectiva do deus epicúreo – que concebe como aquele que, com “um olho irônico e distanciado”, “*paira acima das coisas*”¹⁶⁰ ao

21 anos de idade:

Como sabeis, a cada sete anos o homem reveste-se com um corpo completamente novo e distinto [...] O que ocorre com nossa alma? [...] Nossa alma não submete-se a um ciclo semelhante, senão que realmente aumenta e enriquece-se de força, mas seus principais componentes permanecem os mesmos, eternamente os mesmos.

(Carta a Friederike Daechsel e Rosalie Nietzsche, do início de novembro de 1865 – BVN 485)

Por seu turno, a ideia de um Ego imutável quiçá dalguma forma corresponda ao que aduz o psicanalista inglês Donald Winnicott (*Communicating and Not Communicating Leading to a Study of Certain Opposites*): “No centro de cada pessoa há um elemento incomunicável, que é sagrado e mais digno de preservação”.

¹⁵⁵ *Übermensch*: “além-homem” – Seguimos a senda aberta por Rubens Rodrigues Torres Filho (in ZA (1978), Pr., nr 1 – p. 228), considerando, no entanto, a desnecessidade de qualquer disjunção entre os termos, posto que o sentido geral e mais profundo que a nosso sentir Nietzsche intenta transmitir é a ideia de superação daquilo que é humano, demasiado humano (ou seja, “o mais feio dos homens” (cfr. ZA, IV, *O mais feio dos homens*)).

¹⁵⁶ ZA, I, *Dos desprezadores do corpo* – destacamos.

¹⁵⁷ Cfr. ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 2; Anot. 1882, 5[30] e ZA, I, *Dos trásmundanos* – onde consta: “De modo mais honesto e mais puro fala o corpo são, perfeito, quadrado; e fala do **sentido da terra**” – destacamos.

¹⁵⁸ ZA I, Pr., 3 – destacamos.

¹⁵⁹ EH, *Por que sou tão inteligente*, 1. *Virtú* – Segundo Norberto Bobbio (*A teoria das formas de governo*, p. 87), distinguindo-a do conceito cristão de virtude, “Maquiavel compreende como a capacidade pessoal de dominar os eventos”. *Moralin*: “moralina” – Neologismo criado por Nietzsche – a partir do escrito *Um judaísmo livre de judaína como religião*, de Paul de Lagarde – que, segundo Paulo César de Souza (AC, nf 3), denota “uma substância química nociva ao organismo”. Cfr. tb. Anot. 1887, 11[43] e 1887, 11[54].

¹⁶⁰ ABM, 62 e GC, 107, respectivamente. Com efeito, a imagem que Nietzsche mais frequentemente associa ao *Übermensch* é a do “deus-espectador epicúreo” [*epikurischen Zuschauer-Gott*] (Anot. 1885, 2[13]), cujas

compreender o idealismo e todas as suas expressões como criações humanas e alcançar a superação dos falsos dualismos em que funda-se a metafísica. Tal como descreve aquele que constrói-se através da arte do grande estilo:

O mais alto sentimento de poder e segurança adquire expressão naquilo que tem *grande estilo*. O poder que já não tem necessidade de demonstração; que desdenha agradar; que dificilmente responde; que não sente testemunha a seu redor; que vive sem consciência de que há oposição a ele; que **repousa em si, fatalista**, como uma lei entre as leis: *isso* fala de si na forma do grande estilo.¹⁶¹

Aliás, é a esta espécie de fatalismo que Nietzsche vincula as ideias de Ego e de eterno retorno como “sua forma mais extrema”¹⁶²: para além de uma concepção cosmológica acerca da circularidade do tempo – que tem raízes em Empédocles¹⁶³ e no *Zaratustra* é simbolizada pela figura do anão que personifica o niilismo –, trata-se bem mais de uma proposição de cunho ético que significa a **eternização de quem se é, do Ego *fatum***, e, pois, da vida e da individualidade como um todo, redimindo a vontade por meio da compreensão da correspondência que há entre vontade e necessidade que a tornam propriamente liberdade, a designar reconciliação com o tempo, com a vida, consigo mesmo, contexto em que a virtude é a satisfação do imperativo do Ego.

E isso só pode ser louvado pelo além-homem, o resultado do cumprimento da “tarefa dominante [*dominirenden Aufgabe*], a ‘meta’, a ‘finalidade’, o ‘sentido’”¹⁶⁴, o aperfeiçoamento que consiste na potencialização do tipo – “*Aperfeiçoamento*”: redução à

principais características, a seu sentir, são a) a plena afirmação da vida – “respiram o triunfo da existência [...], para quem o existente é divinizado” (VD, 2) – e, sobretudo, b) a indiferença em relação ao homem – “indiferentes desconhecidos” (GC, 277) que mantêm-se “distantes do homem” (SE, 4), “mantêm-se à parte e desviam o olhar” (Anot. 1885, 1[108]). Por fim, “os além-humanos [devem existir] como *os deuses epicúreos, sem preocupar-se* [com o último homem, símbolo do nivelamento da humanidade]” (Anot. 1883, 7[21]); “Surgindo deles [dos senhores da terra], de vez em quando, um deus completamente epicúreo, o super-homem, o transfigurador da existência” (Anot. 1885, 35[73]); “Tipo *segundo o qual* deve viver o além-do-homem, como um deus epicúreo” (Anot. 1883, 16[85]). Cfr. tb. A, 150; Anot. 1883, 7[21]; 1883, 16[85] e 1885, 35[73]. Segundo Jean-François Duvernoy (*O epicurismo e sua tradição antiga*, p. 62), os deuses epicúreos são “deuses-para-si-mesmos” e “sua relação para conosco não é nada; da parte deles, essa relação é claramente inexistente”, pois, de acordo com o próprio Epicuro (*Carta a Heródoto*, 78), “nada capaz de provocar divergências ou inquietações é compatível com uma natureza imortal e feliz”.

¹⁶¹ CI, *Incursões de um extemporâneo*, 11. É neste contexto que Nietzsche refere-se a Napoleão como “síntese de monstro e além-do-homem [*Synthesis von Unmensch und Übermensch*]” (GM, I, 16), cujo grande estilo fez com que “desprezasse as virtudes cristãs, considerou-as *inexistentes*” (Anot. 1884, 25[131]).

¹⁶² Cfr. Anot. 1884, 27[67].

¹⁶³ Segundo Mário da Silva (*Nota do tradutor*, in ZA, p. 14, nr 1), “o filólogo e helenista Ettore Bignone [...] faz ainda notar que o princípio nietzschiano do ‘eterno retorno’ já podia encontrar-se em Empédocles, não referido ao plano individual como em Nietzsche, mas ao cósmico”.

¹⁶⁴ EH, *Por que sou tão sagaz*, 9.

potencialização do tipo”¹⁶⁵. É o que torna, sem cessar, a ser o que é no cumprimento do mandamento de seu impulso soberano, de seu Selbst, de seu Ego:

Torna a ser, sem cessar, o que és – **mestre educador e escultor de ti mesmo!** [...] Conserva a memória dos bons momentos e encontra aquilo que os une, a dourada urdidura de teu Ego [*Selbst*].¹⁶⁶

Noutro registro:

Tornar-se **mestre do caos que se é; obrigar o próprio caos a converter-se em forma; a que a necessidade converta-se em forma;** que converta-se em algo lógico, simples, inequívoco, em matemática; **que converta-se em lei** –: nisso consiste aqui a grande ambição [*große Ambition*].¹⁶⁷

Daí porque o desprezo ao corpo é o desprezo ao além-homem:

Pecar **contra o corpo** é para mim pecar **contra a terra e contra o sentido da terra** [*Sinn der Erde*].¹⁶⁸

E, por isso, obedecer ao mandamento do Ego consiste em permanecer fiel ao além-homem – donde Nietzsche roga:

Eu vos rogo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! [...]

Permanecei fiéis à terra, meus irmãos, com o poder da vossa virtude! Que o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento sirvam o sentido da terra! Isso eu vos rogo e imploro.¹⁶⁹

Com efeito, “os mais fortes [...] sentem-se como *Fatum* encarnados [*fleischgewordenes Fatum*]”¹⁷⁰ e por isso possuem o *amor fati*, “o amor retraduzido em

¹⁶⁵ Anot. 1886, 6[26].

¹⁶⁶ Anot. 1881, 11[297] – destacamos. *Werde fort und fort, der, der du bist*: “Torna a ser, sem cessar, o que és”.

¹⁶⁷ Anot. 1888, 14[61]. *Großen Stile*: “grande estilo” – Em um dos primeiros usos dessa expressão Nietzsche refere-se a Paul Bourget, responsável por “essa sobrecarga insensata de detalhes, este sublinhado dos pequenos traços, o efeito de mosaico” (Anot. 1887, 11[321]). *Großen Leidenschaft*: “grande paixão”, ou seja, a “natureza forte [*starke Natur*]” (Anot. 1887, 9[178]).

¹⁶⁸ Anot. 1882, 5[30]. Também assim: “Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível agora, é delinquir contra a terra e **atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra!**” (ZA I, Pr., 3 – destacamos).

¹⁶⁹ ZA, Pr, 3 e ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 2. Cfr. tb. Anot. 1883, 5[19]. Nietzsche dá o exemplo de Wagner: “[Wagner] permaneceu por muito tempo fiel a seu Selbst superior [*höheren Selbst*] que exigiu “de seu ser polfônico ações plenas” e ordenou-lhe que sofresse e aprendesse, a fim de que pudesse realizar tais ações” (WB, 3). Cfr. tb. Anot. 1875, 12[31]; 1875, 11[27]) e WB, 8.

¹⁷⁰ Anot. 1882, 3[1-314]. No mesmo sentido: “A profunda necessidade da tarefa, que impera por cima de todos

natureza! Não o amor de uma ‘virgem sublime’! [...], mas **o amor como *Fatum***, como fatalidade, cínico, inocente, cruel – e precisamente nisso **natureza!**”¹⁷¹.

Amor fati: não apenas suportar, mas amar o que é necessário inclusive e sobretudo em si:

Deve o homem **aprender a amar a si** – assim eu ensino – de um amor sadio e saudável: para resistir no interior de si e não vaguear por aí.

[...]

E, em verdade, não é um mandamento para hoje ou amanhã, o de **aprender a amar a si**. Ao contrário, de todas as artes, é a mais sutil, a mais astuciosa, a última e mais paciente.¹⁷²

Tal é, por fim, o sentido do corpo como grande razão:

Tomar a si como *Fatum*, não se querer “diferente” – em tais condições isso é a *grande razão* mesma.¹⁷³

Por tudo, à guisa de resposta à questão: Qual é o *sentido* do corpo como grande razão?, temos que **este sentido é o além-homem**, pois se o Selbst / Ego é, como se disse, o próprio homem, e se o *fatum* é a tarefa de tornar-se o que se é, **o além-homem não é senão o Ego fatum: aquele que, na livre necessidade de obediência ao imperativo de seu impulso soberano (Ego), eterna e egoisticamente afirma a si através do cumprimento da incessante tarefa (*fatum*) de tornar-se o que desde sempre e imutavelmente é.**

os avatares do destino de cada um dos homens nos quais uma tarefa encarna-se e ‘vem ao mundo’” (Anot. 1885, 1[238]).

¹⁷¹ CW, 2. O experimento de pensamento que Nietzsche designa por *amor fati* consta de vários escritos, a exemplo de: “‘Amar o que é necessário’ – *amor fati*: esta seria a minha moral” (Anot. 1881, 15[20]); “Sim! Quero amar apenas o que é necessário! Sim! Que meu último amor seja o *amor fati*!” (Anot. 1881, 16[22]); “O supremo estado que um filósofo pode alcançar: postar-se dionisiacamente frente à existência –: minha fórmula para isso é *amor fati*...” (Anot. 1888, 16[32]); “Não quero que nada seja diferente, tampouco o passado – não me é lícito querer que nada seja diferente... *Amor fati*...” (Anot. 1888, 25[7]); “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas [...] *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor!” (GC, 276); “Minha natureza íntima me ensina que tudo necessário, visto do alto e no sentido de uma *grande* economia, é também vantajoso em si – deve-se não apenas suportá-lo, deve-se *amá-lo*... *Amor fati*; eis minha natureza íntima” (NW, Ep., 1); “O necessário não me fere; *amor fati* é minha natureza mais íntima” (EH, CW, 4); “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*...” (EH, *Porque sou tão inteligente*, 10).

¹⁷² ZA, III, *Do espírito de gravidade*, 2 – destacamos. No mesmo sentido: “A riqueza de personalidade, a plenitude de si, a abundância e a doação, o sentir-se bem instintivo e o **dizer sim a si mesmo**, o que dá lugar aos grandes sacrifícios e ao grande amor: é o forte e divino egoísmo [*Selbstigkeit*] de onde surgem estes afetos, como também o querer ser senhor, expandir-se, a segurança interna de ter direito a tudo” (Anot. 1887, 10[128]); : “Não quero em absoluto que algo torne-se diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente” (EH, *Por que sou tão sagaz*, 9); “[A marca da nobreza] sempre será não temer a si próprio, nada esperar de vergonhoso de si próprio, não hesitar em voar para onde somos impelidos” (GC, 294).

¹⁷³ EH, *Por que sou tão sábio*, 6 – destacamos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A igreja diz: *O corpo é uma culpa.*
 A ciência diz: *O corpo é uma máquina.*
 A publicidade diz: *O corpo é um negócio.*
 O corpo diz: *Eu sou uma festa.*

Eduardo Galeano

Longos e tortuosos são os caminhos e descaminhos que a filosofia percorre a respeito do corpo: tem início em noções presentes nos primórdios da própria história da cultura ocidental, buscando-se nos poemas de Homero e nos escritos de filósofos do Período Arcaico termos que de alguma forma guardem equivalência àquilo que hoje concebemos como “corpo” e “alma”. Ponto de partida escabroso, porquanto o que no máximo pode-se alcançar são tangências, aproximações, pois o homem homérico não tem consciência do corpo como corpo, senão como soma de membros, assim como não possui nenhum termo com que designe o que hodiernamente entende-se por alma e é apenas no contexto dos filósofos pré-socráticos que com Heráclito de Éfeso advém uma perspectiva sobre a alma absolutamente inovadora, quando é concebida como *arché*, ou seja, não apenas como princípio racional mas também como princípio moral.

Todavia, é com Sócrates que a ideia de alma experimente uma viragem na reflexão moral, que, com a dialética platônica, alcança a aguda disjunção idealista e dualista entre corpo e alma, e que Nietzsche critica porque, a seu ver, o desprezo ao corpo obstaculiza e mesmo impede a perspectiva do direito ao Ego-ismo que o indivíduo possui.

Daí porque logo Nietzsche compreendeu que o corpo consiste em um experimento de pensamento privilegiado no contexto de seu projeto de transinversão dos valores, uma vez que permite-lhe conceber uma perspectiva de superação dos falsos dualismos e dos grandes erros em que funda-se o idealismo, vinculando-o direta e expressamente a noções como vontade de poder, eterno retorno e além-homem.

Para tanto, maneja seu martelo inicialmente para derrubar as pretensões dos idealistas, cujo propósito consiste em julgar e condenar o mundo, este mundo, o único mundo, quando identifica a filosofia como má-compreensão *a respeito* do corpo, sintoma que o conduz ao platonismo e ao cristianismo.

Assim é que, após nomear os desprezadores do corpo, a pesquisa caminha no sentido

de perquirir *o que é* o corpo, o que implica a identificação dos “instrumentos” que Nietzsche maneja: os impulsos, que por vezes atendem por nomes variados: *Trieb*, *Impuls*, *Instinkt* e *Affekt* são alguns deles e, conquanto seja possível delinear alguns pontos de apoio para seu uso no sentido nietzscheano de “impulso” como força, é preciso atentar para o valor envolvido no contexto: instinto designará força contrária à expansão da vida; impulso designará força favorável, que, nos sentidos da fisiologia nietzscheana, conduzirá a ideias como regime orgânico ou modo de vida e vontade de poder, esta última relacionada a uma acepção fisiopsicológica que permite a Nietzsche a invectivar contra o darwinismo e, o que é mais importante, conceber uma psicologia da profundidade em que os impulsos são *quanta* de força (ou seja, não como substâncias, átomos ou corpos, mas como processos) e o próprio corpo não é senão uma configuração de domínio, ou seja, vontade de poder encarnada.

A partir daí, a Nietzsche é dado enveredar pela ideia de fisiopsicologia, vez que a fisiologia nietzscheana possui três acepções que sobrepõem-se: a acepção biológica, acepção dietética e acepção fisiopsicológica. A primeira consiste em uma fisiologia estreitamente vinculada às funções orgânicas; a segunda trata da análise da relação entre filosofia e saúde como índice de vitalidade ou degeneração moral; a terceira, por fim, cuida de conceber os processos fisiológicos como a luta entre impulsos que interpretam, ou seja, que possuem sua própria perspectiva, concepção que permite-lhe criticar o darwinismo ao aduzir que a luta pela existência não ocorre em vista da conservação da espécie, mas no sentido de descarregar a força e expandir o poder, que a seleção natural não ocorre no sentido de um progresso da espécie humana, senão da supressão dos tipos que galgaram a superioridade sobre os tipos medíocres e que a ideia de adaptação é apenas uma atividade de segunda ordem, quando a essência da vida consiste na atividade dominante das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras.

Tais são as ideias que subjazem à concepção de impulsos como *quanta* de força redutíveis à vontade de poder e, nesta senda, de fisiopsicologia como psicologia da profundidade, a partir de que concebe o impulso soberano que segue crescendo como a ideia vocacionada a dominar e o corpo como configuração de domínio, ou seja, como instância de materialização da hipótese da vontade de poder.

Eis o “fio da meada”, o “fio de Ariadne”, o fio condutor: a ideia de corpo conduz à proveniência dos valores morais, a partir de que é possível ler o mundo externo e o mundo interno ambos como vontade de poder – nada além! A ética, a estética, a alma, o espírito, a consciência: todos redutíveis ou referíveis aos impulsos, à vontade de poder, concepção que torna possível transinverter os valores antigos e devolver ao corpo sua condição de centro de

gravidade do homem, ou seja, conceber o corpo como grande razão, como corpo criador.

Aqui, por outro lado, a filosofia é uma interpretação realizada *pele* corpo, pois é o corpo que cria valores, que cria o espírito, a alma, o sujeito, o Eu, meras ficções, elementos de uma linguagem sígnica por meio da qual a configuração dos impulsos dá-se a conhecer. Daí porque é uma razão poética, uma razão inventiva, como se disse, uma razão criadora, por meio da qual, na qual e como a qual os impulsos interpretam e formulam sua própria perspectiva.

Neste ponto, Nietzsche não deixa dúvidas: dentre os impulsos, um deles é de onde provém a perspectiva que torna o corpo uma grande razão: trata-se do impulso soberano, do *Selbst*, aquilo que constitui o âmago da fisiopsicologia nietzscheana. O *Selbst* é o impulso ditador, tirânico mesmo, que é o próprio homem.

Arregimentado pela psicanálise, nem por isso o *Selbst* confunde-se com seus conceitos: permanece o *Etwas* – o Algo que não dorme –, o *Es* – o Isso que pensa –, que, nos limites do contexto do pensamento fisiopsicológico de Nietzsche mas longe do psicanalismo de matiz freudiano, corresponde ao “ego autêntico”, ao Ego que, ao associar ao *fatum* (tarefa), Nietzsche faz corresponder ao além-homem como aquele que, redimindo a vontade, torna-se o que é.

Afora as profundas diferenciações que existem entre a fisiopsicologia nietzscheana e a psicanálise freudiana, dir-se-ia que o além-homem corresponde ao Ideal do Ego – ou Ego Ideal –, mas apenas para dizer, com Paul-Laurent Assoun, que

Tocamos aí numa divergência essencial entre as duas concepções. É notável, aliás, que Freud, após tê-los distinguido, tenha acabado por identificar o Ideal do Ego com a instância crítica ou "consciência moral" que batizou de Superego [que, para Nietzsche, seria uma doença, uma infecção da sabedoria do Corpo]. Todo o empenho nietzschiano é, ao contrário, no sentido de pensar um Ideal do Ego que não seja mais um Superego. Ele aspira àqueles momentos privilegiados que consagra "o retorno do Ideal ao Ego, sua reconciliação com o Ego", momentos em que "o indivíduo reencontra assim o contentamento de si mesmo", daquela "festa magnífica" onde é anulada toda tensão entre o Ego e sua medida ideal.¹

¹ Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 291-292. O trecho entre colchetes encontra-se à p. 200. Segundo David Zimmerman (op. cit., verbete Ego ideal – p. 115),

Freud utilizou ego ideal, ideal do ego e superego de forma superposta e algo indistinta [...] Ego ideal – uma subestrutura do aparelho psíquico, aparentada com o superego – é considerado herdeiro direto do narcisismo original. Em outras palavras, os mandamentos internos obrigam o sujeito a corresponder, na vida real, às demandas providas de seus próprios ideais, geralmente impregnados de ilusões narcisistas inalcançáveis. Essas ilusões, por isso mesmo, determinam no indivíduo um estado mental que se caracteriza por uma facilidade para sentir depressão e humilhação diante dos inevitáveis fracassos delas.

Pois bem: melhor não aventar qualquer similitude: a psicologia efetivamente ainda não desceu à profundidade que a fisiopsicologia nietzscheana – talvez não desça – e poderia ressentir-se do fato de que as intuições de Nietzsche denunciem a superficialidade em que boia pensando que voa.

Fiquemos, pois, com o além-homem, aquele que por fim representa o primeiro exemplo da transinversão dos valores a que ordenou o impulso soberano de Nietzsche:

Primeiro exemplo de minha transinversão de todos os valores; um homem bem constituído, um “homem feliz”, *tem que* realizar certas ações e impulsivamente [*instinktiv*] esquiva-se de outras; em suas relações com os homens e com as coisas **conduz em si a ordem que representa fisiologicamente**. Em uma fórmula: sua virtude é o *efeito* de sua felicidade...²

Além homem: eis a festa do corpo que aprendeu a dançar sobre abismos, além de louvor e censura.

² CI, *Os quatro grandes erros*, 2 – destacamos.

REFERÊNCIAS

I – Obras de Nietzsche

Coletâneas

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Biblioteca Nietzsche*. Tradução e notas de Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza, 1982–.

_____. *Coleção das obras de Nietzsche*. Edição dirigida por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1987–.

_____. *Correspondencia* (6 vols.). Edição dirigida por Luís Enrique de Santiago Guervós. Madri: Editorial Trotta; Fundação Goethe, 2005-2012.

_____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe* (eKGWB). Edição digital das obras completas e cartas dirigida por Paolo D'Iorio. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB>>.

_____. *Fragmentos póstumos* (4 vols.). Vários tradutores. Edição dirigida por Diego Sánchez Meca. Madri: Tecnos, 2008–.

_____. *Le opere di Friedrich Nietzsche*. Vários tradutores. Edição dirigida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Milão: Mondadori, 1979–.

_____. *Obras completas* (4 vols.). Vários tradutores. Edição dirigida por Diego Sánchez Meca. Madri: Tecnos, 2011–.

_____. *Obras incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores)

_____. *Œuvres Philosophiques Complètes*. Vários tradutores. Edição dirigida por Gilles Deleuze e Maurice de Gandillac Paris: Gallimard, 1968–.

_____. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* (KSA) (15 vols.). Edição preparada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim; Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1967–.

Obras esparsas

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 13ª ed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995. (Col. Textos Filosóficos)

_____. A visão dionisíaca do mundo. Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. In:_____. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 3-44. (Col. Tópicos)

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 2ª ed. Tradução de Pedro Sússekind. São Paulo: 7Letras, 1996.

_____. *Ecce homo*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: LusoSofia, 2008.

_____. *Estética y teoría de las artes* (compilação de trechos de *O nascimento da tragédia* e anotações). 2ª ed. Seleção e tradução de Agustín Izquierdo. Madri: Tecnos; Alianza, 2004. (Col. Neométrópolis)

_____. *Fragmentos do espólio* – Julho de 1882 a inverno de 1883/1884. Tradução de Flávio Kothe. Brasília: Ed. UnB, 2004.

_____. *Fragmentos do espólio* – Primavera de 1884 a outono de 1885. Tradução de Flávio Kothe. Brasília: Ed. UnB, 2004

_____. *Fragmentos póstumos* – Vol. VII (1887-1889). Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: forense Universitária, 2012.

_____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Tradução e notas de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. *Nietzsche contra Wagner* – dossiê de um psicólogo. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés, 1989. (Col. Filosofia)

_____. *O caso Wagner* – um problema para músicos. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés, 1989. (Col. Filosofia)

_____. O drama musical grego. Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. In:_____. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 47-70. (Col. Tópicos)

_____. *Poemas* (compilação de poemas). Seleção, tradução e notas de Paulo Quintela. 3ª ed. rev. Coimbra: Centelha, 1986. (Col. Poesia / Autores Universais)

_____. *Poesía completa* (compilação de poemas). Edição e tradução de Laureano Pérez Latorre. 2ª ed. Madri: Trotta, 2000.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã* (compilação de anotações). Seleção de Heinz Friedrich. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Col. Tópicos)

_____. Sócrates e a tragédia. Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. In:_____. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 71-93. (Col. Tópicos)

_____. *Wagner em Bayreuth* (Quarta Consideração Extemporânea). Tradução e notas de Anna

Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. (Col. Estéticas)

II – Outras obras

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABATH, Guilherme. *Nietzsche e a medicina*. Recife: Ed. Universitária UFPE, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 3ª ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. (Coleção Pensamento Humano)

ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento* (2 vols.). Tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2016.

ANDRADE, Elaine Maria Paiva de. *Ação a distância e não-localidade*. Tese. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. 2ª ed. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1991. (Col. Leituras Afins)

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

BERNABÉ, Alberto. *Fragmentos presocráticos – de Tales a Demócrito*. Madri: Alianza, 2008. (Col. Clásicos de Grecia y Roma)

BLONDEL, Éric. *As asas de Nietzsche: filologia e genealogia*. Tradução de Milton Nascimento. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* (Colóquio de Cerisy). São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Nietzsche: le corps et la culture – La philosophie comme généalogie philologique*. Paris: L'Harmattan, 1986.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega – Vol. I*. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

BURNET, John *Doctrina socrática del alma*. In:_____; TAYLOR, A. E. *Varia socrática*. Tradução de Antonio Gómez Robledo. Cidade do México: UNAM, 1990. p. 9-50. (Col. Cuadernos; 53)

CARPEAUX, Otto Maria. *A história concisa da literatura alemã*. São Paulo: Faro Editorial, 2013.

_____. *História da literatura ocidental*. Volume único digital. Brasília; São Paulo: Senado Federal; Leya, 2011.

CARVALHO, Daniel Filipe. *O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização*. Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche – 1º semestre de 2013 – Vol. 6 – nº 1 – pp.39-56.

CASANOVA, Marco Antônio. *O ponto máximo da integração ou “O que pode o corpo?”*. In: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (Orgs.). *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002. (Col. Outros Diálogos; 8) p. 149-163.

CASERTANO, Giovanni. *Os pré-socráticos*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.

COLLI, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1978.

_____. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D’Água, 2000.

CHAVES, Ernani. *Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzschiano da fisiologia da arte*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(1): 51-63, 2007.

COELHO, Teixeira. *O fuçador das almas*. In: GRODDECK, Georg. *O livro d’Isso*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1984. p. XI-XIV.

CONSTÂNCIO, João. “O que somos livres para fazer?” – Reflexão sobre o problema da subjectividade em Nietzsche. In: MARTON, Scarlett; BRANCO, Maria João Mayer; CONSTÂNCIO, João. *Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade*. Lisboa: Tinta-da-China, 2014. p. 159-196.

CORMAN, Louis. *Nietzsche: psychologue des profondeurs*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

CORNFORD, Francis M. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. 3ª ed. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Tradução de Eduardo Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. 2ª ed. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés, 2001.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. 2ª ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 215-294. (Col. Os Pensadores)

_____. *Discurso do método*. 2ª ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo:

Nova Cultural, 1999. p. 25-72. (Col. Os Pensadores)

_____. *Meditações*. 2ª ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 73-142. (Col. Os Pensadores)

DIAZ, Gabriela; DOUGLAS, Carlos Roberto. *Etimologia grega do vocabulário científico*. São Paulo: Robe, 1993.

DODDS, Eric R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Revisão de José Trindade Santos. Lisboa: Gradiva, 1988. (Col. Trajectos)

DORION, Luis-André. *Compreender Sócrates*. 4ª ed. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2011. (Série Compreender)

DUVERNOY, Jean-François. *O epicurismo e sua tradição antiga*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. (Col. Biblioteca de Filosofia)

ECKSTEIN, Hans. Introdução. In: ROHDE, Erwin. *Psique – la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Tradução de Wenceslau Roces. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1948. p. XI-XXVIII.

EPICURO. *Carta a Heródoto*. In: LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora de UnB, 1988. p. 291-302. (Col. Biblioteca Clássica UnB)

ESPINOSA, Baruch de. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. 2ª ed. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 71-301. (Col. Os Pensadores)

FARACO, France. *Compreender Kierkegaard*. 2ª ed. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

FOGEL, Gilvan. *Da pequena e da grande razão ou a respeito do eu e do próprio*. Revista Tempo Brasileiro, out.-dez.-2000, n. 143. p. 25-40.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Ed. UFPR, 2012. (Col. Pesquisa; 198)

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade – Vol. II: O uso dos prazeres*. 12ª ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1988.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In:_____. *Microfísica do poder*. 25ª ed. Tradução e organização de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2008. p. 15-37.

FRÄNKEL, Hermann. *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica – una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. 2ª ed. Tradução de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madri: Machado Libros, 2004. (Col. La balsa de la Medusa; 63)

FREUD, Sigmund. Autobiografia. In:_____. *O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos*

(1923-1925). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 65-135. (Col. Obras Completas; 16)

_____. *Das Ich und das Es*. Leipzig; Viena; Zurique: Internationale Psychoanalytischer, 1925.

_____. *Luto e melancolia*. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. *O ego e o id*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Col. Pequena Coleção das Obras de Freud; 14)

_____. *O Eu e o Id*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 9-64. (Col. Obras Completas; 16)

_____. *O mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010. (Col. L&PM Pocket; 850)

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006. (Col. Nietzsche em Perspectiva)

_____. Consciência e inconsciente no discurso “Dos desprezadores do corpo” de *Assim Falava Zaratustra*: uma perspectiva psicofisiológica da crítica nietzschiana ao sujeito. In: MARTON, Scarlett; BRANCO, Maria João Mayer; CONSTÂNCIO, João. *Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade*. Lisboa: Tinta-da-China, 2014. p. 61-98.

_____. *Nietzsche contra Darwin*. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

_____. *Théodule Ribot: a liberdade em face da hereditariedade e da memória*. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, v. 40(1), e37999, 2018.

_____. *Wilhelm Roux e a mecânica do desenvolvimento*. Revista Filosofia e História da Biologia, v. 8, n. 3, p. 641-656, 2013.

GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*. 22ª ed. Milão: Feltrinelli, 2014. (Col. Saggi)

_____. *Rastros do sagrado*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2003.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Falso e verdadeiro Self: Pensar para além dos avós. Ou: Espírito livre e autoconsciência: Si-Próprio como devir*. Revista Natureza Humana, São Paulo, v.21, n.2, pp.97-111, 2019.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006. (Col. Focus; 6)

GODOIS, Sofia Barbosa de. *Jung leitor de Nietzsche: o processo de individuação e "O Zaratustra"*. Dissertação. Rio de Janeiro: UFF, 2011.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 5ª ed. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GRODDECK, Georg. *O livro d'Isso*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1984.

GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Madri: Trotta, 2004.

_____. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Madri: Tecnos, 2009.

HAAR, Michel. *Nietzsche and metaphysical language*. In: ALLISON, David B. (Org.) *The new Nietzsche: contemporary styles of interpretation*. Cambridge: MIT Press, 1985. p. 5-36.

HARK, Helmut (Org.). *Léxico dos conceitos junguianos fundamentais – a partir dos originais de C. G. Jung*. Tradução de Maurício Cardoso. São Paulo: Loyola, 2000.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche (Erster Band)*. Pfullingen: Günther Neske, 1961.

_____. *Nietzsche* (Vol. 1). Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche*. Tradução de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.

HELIODORO, Pedro. *O vocabulário metapsicológico de Sigmund Freud: da língua alemã às suas traduções*. Pandaemonium, São Paulo, v. 15, n. 20, Dez./2012, p. 1-21.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

JAEGER, Werner. *La teologia de los primeros filósofos griegos*. Tradução de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. Cidade do México; Buenos Aires, 1952.

_____. *Paideia: a formação do homem grego*. 4ª ed. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia* (3 vols). Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.

JARA, José. *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos; Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1998. (Col. *Autores, Textos y Temas – Filosofía*; 51)

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

JUNG, Carl Gustav. *A energia psíquica*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2002. (Col. C. G. Jung – Obra Completa; VIII/1)

_____. *A natureza da psique*. 5ª ed. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2000. (Col. C. G. Jung – Obra Completa; v. VIII/2)

_____. *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2015. (Col. C. G. Jung – Obra Completa; IX/2)

_____. *Die beziehungen zwischen dem Ich un dem Unbewussten*. In: _____. *Zwei Schriften Uber Analytische Psychologie*. 2ª ed. Düsseldorf: Walter, 2006. p. 127-250. (Col. C. G. Jung – Gesammelte Werke; 7)

_____. *Lo Zarathustra di Nietzsche – Seminario tenuto nel 1934-1939 (Volume primo: maggio 1934 – marzo 1935)*. Tradução de Alessandro Croce. Turim: Bollati Boringhieri, 2011.

_____. *O Eu e o inconsciente*. 21ª ed. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2008. (Col. C. G. Jung – Obra Completa; VII/2)

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução de Maria Luiza Appy e Dora Maria Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000. (Col. C. G. Jung – Obra Completa; IX/1)

_____. *Psicologia do inconsciente*. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 1980. (Col. C. G. Jung – Obra Completa; VII/1)

_____. *Psicologia e religião*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1978. (Col. C. G. Jung – Obra Completa; XI/1)

_____. *Tipos psicológicos*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth Petrópolis: Vozes, 1991. (Col. C. G. Jung – Obra Completa; VI)

KAHN, C. H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009. (Col. Philosophica)

KAST, Verena. *Jung e a psicologia profunda – um guia de orientação prática*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Cultrix, 2019.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O desespero humano*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 187-279. (Col. Os Pensadores)

KIRK, Geoffrey S.; RAVEN, J. E.; SCHOPFIELD, Malcom. *Os filósofos pré-socráticos*. 6ª ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Tradução de Roxana Páez. Buenos Aires: Altamira, 1995. (Col. Caronte Filosofía)

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

LA ROCHEFOUCAULD. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014. (Col. Grandes Ideias)

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*. 4ª ed. Tradução de Pedro Tamen. Martins Fontes, 2001.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal; São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003. (Col. Sendas & Veredas)

_____. Mapeando o sujeito em Nietzsche: a distinção entre o *Ich* (“eu”) e o *Selbst* (“si mesmo”). In: MARTON, Scarlett; BRANCO, Maria João Mayer; CONSTÂNCIO, João. *Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade*. Lisboa; Rio de Janeiro: Tinta-da-China, 2014. p. 21-37.

MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem – com uma tradução do Tratado do Homem*. São Paulo: Loyola, 1993. (Col. Filosofia; 25)

MECA, Diego Sánchez. *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madri: Tecnos, 2018.

_____; CONILL, Jesús. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Madri: Tecnos, 2009. p. 11-22.

_____. *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*. 2ª ed. Madri: Tecnos, 2006.

MONTINARI, Mazzino. *Nietzsche em Cosmópolis*. Tradução de Ernani Chaves. KSA-e: StudiaNietzscheana. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014d>>. Acesso em: 20/06/2019.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. Tradução de Scarlett Marton. Cadernos Nietzsche, n. 6, 1999, p. 11-30.

_____. *Nietzsche: physiologie de la Volonté de Puissance*. Tradução de Jeanne Champeux. Paris: Allia, 1998.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

NAFFAH NETO, Alfredo. *A psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud*. São Paulo: EDUC; Escuta, 1994. (Col. Linhas de Fuga)

_____. *Nietzsche e a Psicanálise*. Cadernos Nietzsche, n. 2, 1997, p. 41-53.

_____. *O inconsciente: um estudo crítico*. São Paulo: Ática, 1985. (Série Princípios)

NICODEMO, Nicola. *Conhecimento e vida como processo de transfiguração produtor de sentido: sobre razão poética, arte e perspectivismo em Nietzsche*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 215-256, jul./dez. 2014.

NIEMEYER, Christian (Org.). *Dicionario Nietzsche – conceptos, obras, influencias y lugares*. Tradução de Iván de los Ríos et ali. Madri: Biblioteca Nueva, 2012.

NITZSCHKE, Bernd. *Zur Herkunft des “Es”*: Freud, Groddeck, Nietzsche – Schopenhauer und E. von Hartmann. *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre anwendungen*, n. 37 (1983), p. 769-804.

ONFRAY, Michel. *Anti-Freud*. Tradução de Miguel Metelo de Seixas. Canaxide/Portugal: Objectiva, 2012.

PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura – loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PIZER, John. *The use and abuse of “ursprung”*: on Foucault’s reading of Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, v. 19, p. 462-478, 1990.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *As leis (ou Da legislação)* – incluindo Epinomis. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010. (Col. Clássicos Edipro)

_____. Carta VII. In: _____. *Cartas e epigramas*. 2ª ed. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2011. p. 60-101. (Col. Clássicos Edipro)

_____. Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: *Diálogos – Vol. IX*. Belém: Ed. UFPA, 1973. p. 118-194.

_____. Defesa de Sócrates. In: *Sócrates*. 2ª ed. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 3-27. (Col. Os Pensadores)

_____. Fédon. Tradução de Jorge Paleikat e J. Cruz Costa. In: _____. *Diálogos*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 55-126. (Col. Os Pensadores)

_____. Fedro. In: _____. *Diálogos*. 20ª ed. Tradução de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p. 129-183. (Col. Clássicos de Bolso)

_____. *Fedro (ou Da beleza)*. 6ª ed. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 2000. (Col. Filosofia e Ensaio)

_____. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2011. (Col. Textos; 19)

_____. *Íon*. Tradução de Victor Jabouille. Lisboa: Editorial Inquérito, 1988.

_____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2001. (Col. Bibliotheca Antiqua; 1)

_____. O primeiro Alcibíades. Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: *Diálogos – Vol. V*. Belém: Ed. UFPA, 1975.

_____. Protágoras. Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: *Diálogos* – Vol. III-IV. Belém: Ed. UFPA, 2002. p. 49-123.

_____. *Timeu*. Tradução de Norberto de Paula Lima. Curitiba: Hemus, 2002.

PROSPERI, Adriano. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RANGEL JÚNIOR, Vicente Marins. *As artes do daimon: à procura de uma poética perdida*. Tese. UFRJ, 2006.

RANK, Otto. *Au-delà du freudisme: la Volonté du Bonheur*. Tradução de Yves Le Lay. Versão eletrônica de *Wahrheit und Wirklichkeit*. Paris: Librairie Stock, 1934. (Col. *Les classiques des sciences sociales*)

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde – o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002. (Col. Filosofia)

_____; ANTISERI, Dario. *História da filosofia* – Vol. I: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990. (Col. Filosofia)

_____. *Platão* (História da Filosofia Grega e Romana – Vol. III). 2ª ed. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2012.

RIBOT, Théodule. *Las enfermedades de la memoria*. Tradução de Ricardo Rubio. Madri: Librería de Fernando Fé; Librería de Victoriano Suárez, 1899.

_____. *Las enfermedades de la personalidad*. Tradução de Ricardo Rubio. Madri: Librería de Fernando Fé; Librería de Victoriano Suárez, 1899.

_____. *Las enfermedades de la voluntad*. Tradução de Ricardo Rubio. Madri: Librería de Victoriano Suárez, 1899.

RICHTER, Claire. *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. Déli: Facsimile Publisher, 2017. Edição facsimilar da 10ª ed.: Paris: Mercure de France, 1911.

ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Vários tradutores. São Paulo: Annablume, 2010. (Col. *Archai*; 1)

ROHDE, Erwin. *Psique – la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Tradução de Wenceslau Rocés. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1948.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Patão* (Tomo III: Alma, cidade, cosmo). São Paulo: Loyola, 2009.

_____. Posfácio. In: Platão. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 213-252.

SANTOS, Lucas Nápoli dos; MARTINS, André. *A originalidade da obra de Georg Groddeck*

e algumas de suas contribuições para o campo da saúde. *Interface*, v.17, n.44, p.9-21, jan./mar. 2013.

SAVATER, Fernando. *Ética como amor-próprio*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Idea de Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 1995.

SILVA, Maria Consuelo. *O legado de Georg Groddeck – genuinidade e originalidade*. Dissertação: PUC-SP, 2009.

SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Natal: UFRN, 2003. (Col. Metafísica; 2)

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. (Col. Perfil – História das ideias e do pensamento)

SOARES, Daniel Quaresma Figueira, *A crítica de Nietzsche à filosofia de Eduard von Hartmann no contexto das Segunda e Terceira Considerações Extemporâneas*. *Revista Trágica*, Rio de Janeiro, v. 11, nº 2, p. 9-38, 2018.

SÓFOCLES. *Ájax*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Col. Tragédia Grega; VI)

_____. *Antígona*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Col. Tragédia Grega; I)

_____. *Édipo rei*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Col. Tragédia Grega; I)

SOUZA, Paulo César de. *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPENCER, Herbert. *Do progresso: sua lei e sua causa*. Tradução de Eduardo Salgueiro. Lisboa: Inquérito, 2002.

_____. *Fundamentos de la moral*. Tradução de Siro García del Mazo. Sevilha: Biblioteca Científico-Literária; Madri: Librería de Victoriano Suárez, 1891.

_____. *O que é a moral?* Tradução de Francisco Barros Lobo. Lisboa: Bertrand, 1915.

_____. *Princípios de psicología – Tomo IV*. Tradução de J. González Alonso. Madri: La España Moderna, 1917. (Biblioteca de Jurisprudência, Filosofía e História)

STELLINO, Paolo. *Projetivismo dos valores em Nietzsche*. *Cadernos Nietzsche*, v. 38, n. 3, p. 259-271, set./dez., 2017.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la critique de la chair – Dionysos, Ariane, le Christ*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2005. (Col. Epiméthée – Essais philosophiques)

_____. *Nietzsche et la biologie*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2001. (Col. Philosophies)

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VANZAGO, Luca. *Breve história da alma*. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2012.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1990. (Col. Biblioteca de Textos Universitários)

VERNANT, Jean-Pierre. Édipo sem complexo. Tradução de Filomena Yoshie Hirata Garcia. In: ____; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 53-71. (Col. Estudos; 163)

_____. Tensões e ambiguidades na Tragédia Grega. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado. In: ____; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 7-24. (Col. Estudos; 163)

WINNICOTT, Donald W. Communicating and Not Communicating Leading to a Study of Certain Opposites. In: _____. *Collected Works of D. W. Winnicott – Volume 6 (1960-1963)*. Editado por Lesley Caldwell e Helen Taylor Robinson. Oxford: Oxford University Press, 2016. Disponível em: <<http://www.meridian.org.uk/Resources/Individual/Winn.%20I/frameset.htm?p=10>>.

WOTLING, Patrick. *La pensée du sous-sol – statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions Allia, 2016.

_____. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinícius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013. (Col. Sendas & Veredas)

_____. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

ZIMERMAN, David E. *Vocabulário contemporâneo de psicanálise*. Porto Alegre: Artmed, 2008.