

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

MARIONI FISCHER DE MELLO

***ALÉM DE BEM E MAL: A FISIOPSICOLOGIA ENQUANTO
INVESTIGAÇÃO DA METAFÍSICA***

TOLEDO
2013

MARIONI FISCHER DE MELLO

***ALÉM DE BEM E MAL: A FISIOPSICOLOGIA ENQUANTO
INVESTIGAÇÃO DA METAFÍSICA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

TOLEDO
2013

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

M527a Mello, Marioni Fischer de
Além de bem e mal : a fisiopsicologia enquanto investigação da metafísica / Marioni Fischer de Mello. -- Toledo, PR : [s. n.], 2013. 154 f.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Crítica e interpretação 3. Fisiopsicologia 4. Metafísica 5. Psicologia 6. Vontade de potência 7. Efetividade 8. Bem e mal I. Frezzatti Jr., Wilson Antonio, Orient.. II. T.

CDD 20. ed. 193

MARIONI FISCHER DE MELLO

***ALÉM DE BEM E MAL: A FISIOPSICOLOGIA ENQUANTO
INVESTIGAÇÃO DA METAFÍSICA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 29/11/2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. – (orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. André Luís Mota Itaparica - Membro Titular Externo
UFRB

Prof.^a Dr.^a Ester Maria Dreher Heuser - Membro Titular
UNIOESTE

Àquele que comigo transpõe as veredas do tempo compartilhando o enlevo com o qual compomos nosso mundo, dedico esse trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Wilson Antonio Frezzatti Jr. que, para além da generosidade em acolher este estudo, atrelado ao desafio de iniciar-me nas sendas da Filosofia, com competência e serenidade procurou compreender e mediar minha ânsia em trilhá-las com a leveza e o encantamento de quem se entrega a uma irrecusável dança com o vir-a-ser. Também pelo exemplo sempre presente de comprometimento e dedicação para com a docência e a Filosofia.

Aos professores Ester Maria Dreher Heuser e André Luís Mota Itaparica, pelo interesse demonstrado em minha pesquisa ao aceitarem o convite para essa interlocução, bem como pelas relevantes contribuições que conferiram valor ao meu trabalho.

Ao professor Alberto Marcos Onate, pelas contribuições fornecidas por ocasião da banca de qualificação deste trabalho, bem como pela dedicação durante o curso ministrado e, de modo especial, pelo estímulo desafiador com o qual sempre me impulsionou a seguir dedicando-me mais e mais à Filosofia.

À UNIOESTE e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, nível de Mestrado, pelo apoio recebido. Aos professores Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, Luciano Carlos Utteich, César Augusto Battisti, Marcelo Amaral Penna-Forte, cujos cursos ministrados durante esse período contribuíram sobremaneira para minha formação.

À professora Gislene Vale dos Santos pela amizade e as preciosas contribuições no início da pesquisa.

À assistente da coordenação Maria Damke Anschau Roehrs pela constante e carinhosa atenção e disponibilidade.

Aos colegas, em especial à Vanessa Brun Bicalho, Danilo Fernando Miner de Oliveira e Flávia Augusta Vetter Ferri, pela amizade e companheirismo.

À CAPES pelo apoio financeiro recebido para a realização da pesquisa.

In media vita [no meio da vida]. – Não, a vida não me desiluiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande libertador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repuso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm seus locais de dança e de jogos. “A vida como meio de conhecimento” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até viver e rir alegremente! E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?

Friedrich Nietzsche

MELLO, Marioni Fischer de. *Além de Bem e Mal: a fisiopsicologia enquanto investigação da metafísica*. 2013. 155 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

RESUMO

Ao perscrutar o último período dos escritos nietzschianos percebe-se que o filósofo, por meio de sua crítica à metafísica, aprofunda o antagonismo contra sua época. Nesse contexto, o objetivo desta pesquisa é mostrar que a fisiopsicologia nietzschiana é o procedimento investigativo que estabelece as condições para o surgimento de uma “filosofia do futuro”, ou seja, de uma autêntica “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Essa tarefa pressupõe a superação da metafísica, possibilitando o surgimento de novos filósofos comprometidos com a vida. Para tanto, no primeiro capítulo buscou-se investigar os múltiplos sentidos nos quais Nietzsche emprega o termo psicologia e o significado propriamente nietzschiano de fisiopsicologia, e levou-se em consideração a acepção nietzschiana de fisiologia: a dinâmica da luta dos impulsos por mais potência. Nietzsche propõe uma fisiopsicologia, para além da dualidade corpo/alma, enquanto morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência. No segundo capítulo a intenção é elucidar o que o filósofo entende por metafísica e mostrar que a sua fisiopsicologia é o procedimento antagônico àquele utilizado pelos dogmáticos na busca das verdades absolutas. No terceiro capítulo procede-se a investigação fisiopsicológica da metafísica, buscando-se entender qual o seu papel no surgimento da “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Para elucidar estes aspectos a pesquisa concentrar-se-á na obra *Além de bem e mal - Jenseits von Gut und Böse*, 1885/86). Este procedimento justifica-se porque é nesse texto que Nietzsche refere-se explicitamente à sua noção de fisiopsicologia, embora, enquanto investigação de sintomas, ela já venha e continue sendo utilizada pelo filósofo. Além disso, é em *Além de bem e mal* que Nietzsche, após ter realizado sua tarefa positiva em *Assim falava Zaratustra*, considera realizar sua tarefa negativa de destruição dos valores vigentes, visando ao surgimento dos filósofos do futuro. O subtítulo da obra, deve-se lembrar é “Prelúdio a uma filosofia do futuro”. A tarefa que se impõe a Nietzsche é criar novos valores, rompendo com a moral platônico-cristã que fundou a metafísica e apontando para o que, para fins deste estudo, se chamou “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Essa filosofia do futuro consagra a vida como critério, afirma o vir-a-ser e a mudança, rejeitando as noções fixas e transcendentais. Para Nietzsche, uma separação entre psicologia e fisiologia também é tributária das dualidades metafísicas de opostos qualitativos absolutos. A fisiopsicologia nietzschiana é um primeiro passo em direção à “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”.

PALAVRAS-CHAVE: Efetividade. Fisiopsicologia. Metafísica. Psicologia. Vontade de potência.

MELLO, Marioni Fischer de. *Beyond good and evil: the phisiopsychology as investigation of metaphysics*. 2013.155 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

ABSTRACT

BEYOND GOOD AND EVIL: THE PHISIOPSYCHOLOGY AS INVESTIGATION OF METAPHYSICS

Peering into the last period of Nietzschean writings, it is clear that the philosopher, through his critique of metaphysics, deepens the antagonism against his time. In this context, the objective of this study is to show that Nietzschean phisiopsychology constitutes an investigative procedure that establishes the conditions for the emergence of a "philosophy of the future", i.e. that what, for purposes of this study, is called a true "philosophy of effectiveness" (*Wirklichkeit*). This task requires the overcoming of metaphysics, enabling the emergence of new philosophers committed to life. Therefore, in the first chapter, we sought to investigate the multiple senses in which Nietzsche uses the term psychology and the proper meaning of Nietzschean phisiopsychology, and took into consideration the Nietzschean meaning of physiology: a dynamic of struggle of impulses for more power. Beyond the duality body/soul, Nietzsche proposes a phisiopsychology as morphology and developmental theory of the will to power. In the second chapter, the intention is to clarify what the philosopher meant by metaphysics and show that its phisiopsychology is the antagonistic procedure to that used by the dogmatics pursuing absolute truths. In the third chapter, we proceed to phisiopsychological research on metaphysics, seeking to understand what is their role in the emergence of the "philosophy of effectiveness" (*Wirklichkeit*). To elucidate these aspects, the research focused on the work *Beyond Good and Evil* (*Jenseits von Gut und Böse*, 1885/86). This procedure is justified because it is in this text that Nietzsche explicitly refers to his notion of phisiopsychology, though, as investigation of symptoms, it has been steadily used by the philosopher. Moreover, it is in *Beyond Good and Evil* that Nietzsche, having performed his positive task in *Thus Spoke Zarathustra*, contemplates his negative task of destroying prevailing values, aiming at the emergence of the philosophers of the future. The subtitle of the book, it should be remembered, is *Prelude to a philosophy of the future*. The task which is imposed on Nietzsche is to create new values, breaking the Platonic-Christian moral that founded the metaphysics and pointing to the "philosophy of effectiveness" (*Wirklichkeit*). This philosophy of the future devotes life as a criterion, states coming-to-be and change, rejecting fixed and transcendent notions. To Nietzsche, a separation between psychology and physiology are also dependent of the metaphysical duality of absolute qualitative opposites. The Nietzschean phisiopsychology is a first step toward the "philosophy of effectiveness" (*Wirklichkeit*).

KEYWORDS: Effectiveness. Phisiopsychology. Metaphysics. Psychology. The will to power.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Será adotado neste estudo o padrão de abreviaturas das obras de Nietzsche tal como convencionado pelos *Cadernos Nietzsche* a partir da edição crítica das obras completas organizadas por Colli e Montinari (KSA). As siglas em português sucederão as siglas em alemão visando facilitar a leitura.

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches I (Humano, demasiado humano – vol.1)* – 1878;

M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880/81;

MAI/HHII – *Menschliches Allzumenschliches II (Humano, demasiado humano – vol. 2)* – 1886;

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre Verdade e Mentira no sentido Extramoral)* - 1837;

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim Falava Zarathustra)* – 1883/85;

FW/GC – *Die Fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência)* – 1881/82 e 86;

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Além de Bem e Mal)* – 1885/86;

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Para a Genealogia da Moral)* - 1887;

AC/AC – *Der Antichrist (O Anticristo)* - 1888;

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)* - 1888;

EH/EH – *Ecce Hommo* – 1888.

Nas citações, o algarismo árabe indicará o aforismo; no caso de Za/ZA, o nome indicará o título do discurso; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao árabe remeterá a qual dissertação refere-se; em GD/CI e EH/EH, segue-se à sigla o nome do capítulo. Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo árabe ou romano, conforme o caso indica a parte do texto. Em todos os casos, quando a referência for ao prólogo de alguma obra, que geralmente possui numerações de aforismos independentes do restante das obras, a letra P antecederá o número do aforismo. Para os fragmentos póstumos, os algarismos árabes indicam o número do caderno e o fragmento póstumo, seguido do período de elaboração, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 PSICOLOGIA, FISIOLOGIA E FISIOPSICOLOGIA NO ÚLTIMO PERÍODO DE NIETZSCHE.....	22
2 A NOÇÃO DE METAFÍSICA EM ALÉM DE BEM E MAL.....	61
3 A INVESTIGAÇÃO FISIOPSICOLÓGICA DA METAFÍSICA EM DIREÇÃO A UMA FILOSOFIA DA EFETIVIDADE (<i>WIRKLICHKEIT</i>).....	105
4 CONCLUSÃO	142
REFERÊNCIAS.....	153

INTRODUÇÃO

Ao apresentar a obra que considera o “*Prelúdio a uma filosofia do futuro*” (*Além de bem e mal - Jenseits von Gut und Böse*, 1885/86), Nietzsche mostra-se inconformado com a incompreensão da verdade pelos filósofos dogmáticos. Sugere que “a terrível seriedade e desajeitada insistência” com que dela se aproximaram, demonstrou apenas sua nobre infantilidade e inabilidade de iniciantes. Tendo sido meios impróprios de aproximação, a verdade não se deixou conquistar. E “o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram”, longe de terem sido erigidas sob seus pilares, não passaram de uma promessa pretensiosa. O dogmatismo, com seu “ar solene e definitivo”, abdicou da possibilidade de tornar-se uma produção humana elevada, pela qual até mesmo a equivocada concepção dogmática de verdade poderia ter sido devidamente compreendida, em prol da necessidade decadente de erguer pretensões supraterras. Desse modo, a metafísica afastou-se do conhecimento, do mesmo modo que a astrologia da ciência (cf. JGB/BM Prólogo).

A verdade, concebida do modo como os dogmáticos a compreenderam, não se deixou conquistar (cf. JGB/BM Prólogo), nem poderia. Faltou-lhes a sutileza apropriada para seduzi-la, para tentá-la, provocando-a a insinuar-se. Possibilitando-lhe, nesse interlúdio, assentir, mas também resistir às provocações, esquivando-se à dominação completa e absoluta. Ou seja, outorgando, também a ela, a perspectiva da dominação temporária nessa relação de mútua reciprocidade, característica primordial que evidencia o jogo da sedução. Como requerem as nuances do ardil amoroso dinâmico e gradual da conquista. Provocar e esquivar, assentir e resistir, mostrar e esconder, revelar e omitir, incentivar e dissuadir às investidas são meandros pelos quais se move com desenvoltura a verdade na experimentação que lhe inflige o pretendente quando por ela ardentemente desejado. Apenas assim permite ser sondado, ser colocada à prova.

Nietzsche almeja desvelar uma concepção de verdade desconhecida pelos dogmáticos, uma vez que operam pelas dualidades metafísicas que negam o vir-a-ser. Trata-se da verdade perspectiva. Em sua investigação, ao condenar e prescindir das dualidades metafísicas pode operar com elementos impensados até então. Rompendo com a psicologia tradicional, cujo procedimento se fundamenta no pressuposto da alma, Nietzsche enunciará perspectivas em

efetivação, em conformações instantâneas e sempre mutáveis, no lugar de verdades absolutas. Não renega a verdade, mas, diferentemente da perspectiva dogmática, a enuncia como misteriosa e maneirosa dama a ser, a cada momento, tentada, galanteada, seduzida, cortejada. Considera sua conquista processo permanente de uma arte em contínua efetivação. Como presente que se efetiva (*Wirklich*) e se produz a cada instante. Como experiência singular que se evidencia sem revelar-se.

Ao mostrar que a fisiopsicologia proposta por Nietzsche – cuja única referência encontra-se no primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, constituindo, portanto, a obra fundamental na qual se embasa essa pesquisa – é o procedimento antagônico àquele utilizado pelos dogmáticos na busca pelas verdades absolutas da metafísica, o objetivo deste trabalho consiste em evidenciar que ela se constitui na tarefa nietzschiana que encaminha à meta de uma filosofia futura. A fisiopsicologia caracteriza-se, portanto, como o procedimento que permite destituir, despir os preconceitos morais com os quais os dogmáticos impregnaram o tradicional conceito de verdade, sem, contudo, violar seu recato. Nietzsche revela que os dogmáticos ingenuamente iludiram-se quanto à verdade e, conseqüentemente, equivocaram-se ao atribuírem a ela um valor absoluto. Ela não se deixou tocar mediante suas rudes investidas. Caprichosa, deseja um cavalheiro galante ao qual ceder aos apelos. É em virtude disso que, ao final do capítulo *Dos preconceitos dos filósofos* (JGB/BM § 23), Nietzsche propõe compreender a psicologia – para a qual reivindica o reconhecimento como rainha das ciências – como “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*). Essa a sua fisiopsicologia, que, ao desvelar os equívocos que revestiam a concepção dogmática de verdade, sem ambicionar desnudá-la, permite refletir sob a metafísica a grotesca e petrificadora imagem de sua própria caricatura apavorante, possibilitando uma compreensão do homem e das suas produções, entre elas a própria metafísica, como jamais se havia ousado tentar até então. Ao destituir-se da concepção dogmática de uma verdade absoluta e universal, Nietzsche evidencia uma nova concepção de verdade. Atribui a ela o *status* de criação singular e sempre instável, impossível de ser instaurada de maneira definitiva ante as relações dinâmica da efetividade; mediante o contínuo ajustamento de sempre novas perspectivas pelas quais o homem, enquanto vontade de potência (*Wille zur Macht*), interpreta.

É patente o consenso de que, ao longo de sua obra, Nietzsche critica incessante e veementemente a metafísica. Todavia, uma sutil objeção, no sentido de evitar uma compreensão superficial ao adotar tal postura, deve ser esboçada. O aspecto que, por vezes, é

negligenciado, sendo, contudo, indispensável para a compreensão do projeto filosófico nietzschiano, pode ser esboçado sob a seguinte indagação: o que, no contexto da história da filosofia e no âmago de suas críticas Nietzsche entende, afinal, por metafísica¹? Aclarar essa questão é sobremaneira relevante no contexto da investigação que se inicia. Também para respondê-la, propõe-se uma incursão em *Além de Bem e Mal*. A investigação a partir dessa obra justifica-se, ainda, tendo em vista o próprio filósofo declarar ser a partir dela que sua tarefa passa a ser “traçada de maneira mais rigorosa” (EH/EH *Além de bem e mal* § 1). Tarefa que pode ser compreendida como o encaminhamento para o surgimento dos novos filósofos, que por ela suscita, o que pode ser confirmado em sua indicação de que a referida obra deva ser interpretada como uma escola para o surgimento do homem nobre. Aquele cuja coragem possibilita ver na modernidade as “más maneiras” de seus protagonistas, que tem como referência o olhar de Zarathustra, capaz de desprezar a contingência de sua própria época, em prol da preparação de uma meta futura. É também nessa obra que indica a possibilidade de identificar-se o “régime dietético” que permitiu o surgimento de Zarathustra, ou seja, as contingências que o propiciaram, que Nietzsche apontará em sua fisiopsicologia como sendo de ordem instintual. Em *Ecce homo*, o filósofo admite, ainda, sua intenção em *Além de bem e mal* como sendo a de manipular a psicologia “com dureza e crueldade confessas” (EH/EH *Além de bem e mal* § 2). Tais enunciações corroboram com o objetivo dessa pesquisa, uma vez que permitem perceber sua articulação mediante o procedimento fisiopsicológico que se pretende evidenciar como senda que possibilita e perpassa sua filosofia enquanto tarefa de implementar uma teoria dos impulsos (*Triebe*) que, convertendo-se numa filosofia do futuro, à qual, para fins desse estudo denominou-se “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”, conduzirá à meta a que se propõe: propiciar o surgimento de novos filósofos capazes de reafirmá-la e vivenciá-la.

No desenvolvimento dos propósitos desta pesquisa, ao perscrutar os escritos nietzschianos que evidenciam sua crítica à metafísica percebe-se que o filósofo se insere em sua própria investigação como uma figura metafórica. No contexto dessa crítica, Nietzsche

¹ Para a presente investigação, será levada em conta a concepção metafísica de Nietzsche, que consiste na admissão do aspecto transcendente que opera a cisão entre o suposto “mundo real” e o “aparente”. Aspecto sucessivamente apontado criticamente por Nietzsche em seus escritos e deflagrado, fundamentalmente, no diálogo socrático-platônico do *Fédon*, que, em virtude disso, no transcurso dessa pesquisa será adotado como referência. Desse modo, torna-se relevante destacar aqui que as alusões concernentes a esfera transcendente e sua compreensão como expressão fundamental do conceito de metafísica e, em virtude disso, as críticas aqui dirigidas à metafísica têm como referência a compreensão nietzschiana do conceito de metafísica.

apresenta-se como um arqueiro, disposto a ampliar aquela “magnífica tensão do espírito” (JGB/BM Prólogo) que a luta contra o platonismo vulgar suscitou na Europa de seu tempo, como, de acordo com seu diagnóstico, jamais havia ocorrido, até então, em nenhum outro lugar. Essa necessidade latente foi, no entanto, por duas vezes atenuada (cf. JGB/BM Prólogo). De acordo com Nietzsche (JGB/BM Prólogo), primeiramente com o jesuitismo, ou seja, com a intervenção do sistema moral e pedagógico baseado no aristotelismo, imposto pelo *Ratio Studiorum*, programa minucioso adotado pelos institutos de ensino jesuítas através da doutrina do espanhol Iñigo (Inácio) de Loyola², ao fundar e disseminar pelo mundo os missionários da Companhia Jesus (cf. Füllöp-Miller, 1932, p. 190). Nietzsche, no entanto, refere-se ao jesuitismo num sentido amplo. Como um procedimento que, ao ser incorporado pela cultura européia, proliferou, manifestando-se numa espécie de hipocrisia que, ao manipular a realidade (*Realität*), destituiu seu caráter efetivo (*Wirklich*).

Supostamente guiando suas ações pela compaixão, os adeptos desse tipo de pensamento ofereceram ao homem lenitivo para redimir a culpa, ao passo que, com isso mesmo, a instituíram e reforçaram. Sob suas próprias ações, no entanto, não incidiu a máxima de uma moral universal e absoluta que privilegiasse uma verdade única e imutável, conforme

² Ao fundar a Companhia em 1534, Loyola tenta, insistentemente, obter junto ao Vaticano autorização para instituí-la mediante bula papal, que só é concedida por Paulo IV (cf. Füllöp-Miller, 1932, p. 105) após o Concílio de Trento, a partir da necessidade reconhecida pela igreja católica de enviar religiosos em missão catequética aos mais remotos recantos do Velho e do Novo Mundo, no intuito de angariar mais almas para o seio da igreja, numa das inúmeras estratégias da Contra-Reforma. Além dos polêmicos “Sagrados Exercícios” – instituídos em seu livro *Exercícios Espirituais*, escrito ainda na Gruta de Manresa, na Espanha, onde por longos anos viveu afastado das vicissitudes do mundo em atitude contemplativa, tendo, finalmente decidido orientar seus discípulos na ação missionária evangelizadora – Loyola também é acusado por anti-jesuítas de instituir a “*pia fraus*”, a mentira piedosa. Por meio dela, a moral jesuítica supostamente justificava a mentira a partir da máxima: “os fins justificam os meios”. Na ambição de Loyola, pretendia ele alcançar as graças da “Rainha do Céu”. Loyola sentia-se atraído pela rainha Germana e, tencionando angariar seus favores, como prova de seu amor, ante ao espírito cavaleiresco da época, visa afirmar-se como valente guerreiro. No calor da refrega, sofre, no entanto, um acidente. Sendo derrubado por bala de canhão em meio à batalha, torna-se coxo (Cf. Füllöp-Miller, 1932, p. 61). Impedido, pela humilhação e restrições às quais sua condição física o relegava, de concorrer pelo amor da rainha “terrena”, em seu período de convalescença, em companhia da família no castelo, em Loyola, lê “os quatro in-folio da *Vita Christi* e uma coletânea destinada ao uso do vulgo de lendas de santos, mais ou menos autênticas, sob o título de *Flos Sanctorum*” (Füllöp-Miller, 1932, p. 62), únicos livros ali disponíveis. Influenciado por tal leitura, decide, dadas as circunstâncias, honrar a “Rainha da Igreja”, a qual, certamente, não se oporia à sua “condição terrena” atual. Loyola, sua doutrina e a pedagogia implementada através de seus institutos de ensino, aliam-se, num primeiro momento somando forças para a Contra-Reforma, uma vez que o cristianismo (“platonismo para o povo”) sai desse contexto histórico ainda mais fortalecido. Embora a dissidência operada por Lutero, com a Reforma Protestante, por si só já fortalecia o cristianismo, muitas ações aprovadas no Concílio de Trento contribuíram para o seu fortalecimento na Europa e sua disseminação fora dela. Entre as principais está a criação da Companhia de Jesus, por enviar missionários em ação catequética a todos os recantos do mundo, diferentemente das demais congregações expressivas àquela época, que permaneciam enclausuradas nos mosteiros em atitude contemplativa.

apregoavam, uma vez que a efetividade (*Wirklichkeit*)³ permaneceu sendo distorcida, de acordo com a conveniência e interesses de seus postuladores. Sob o disfarce das mais diversas máscaras⁴, que se alteravam conforme a necessidade de dissimulação a ser imposta em cada situação, os seguidores do jesuitismo criaram, a partir da efetividade (*Wirklichkeit*), aquilo que julgaram conveniente crer. Firmes e resolutos no propósito de uma intervenção manipuladora sob o propósito da vida humana considerada individual e coletivamente, visando a destituir o vir-a-ser através da manifestação da fé que postulavam e pela confiança despertada através do sentimento de compaixão com o qual revestiram suas ações, os adeptos do jesuitismo induziram, entre outras, a crença de se conduzirem por uma atitude ilibada.

Dissimulando seus propósitos, esboçaram venerar uma suposta crença fixada e imposta por eles próprios como verdade, na qual a efetividade (*Wirklichkeit*) era, no entanto, corrompida e adulterada. Ao forjar um suposto sentido último para a vida, afirmando a salvação da alma pela prática absoluta do bem, que, por sua vez, possibilitaria a contemplação da verdade absoluta, reafirmando aquilo que Nietzsche considera a crença socrático-platônica num além-mundo, deflagraram, em última instância, a negação da vida. Recusaram-se, todavia, a reconhecer essa atitude, na qual se tornaram mestres. Pelas mesmas vias subversivas dos seguidores de Loyola, para Nietzsche, os filósofos dogmáticos, ao sustentarem a metafísica enquanto expressão das dualidades instituídas pelo platonismo

³ *Wirklichkeit* – termo usual alemão para designar o “real”, a “realidade”; do verbo *wirken* (fazer efeito), que em linguagem filosófica designa, especificamente, a atuação da causa (eficiente) na produção do efeito (*Wirkung*). Nietzsche faz questão dessa derivação, já desde o texto de 1873 em que cita, a propósito de Heráclito, esta passagem de Schopenhauer: “Causa e efeito são, portanto, toda a essência da matéria. Seu ser é seu efetuar-se. É com o maior acerto, portanto, que em alemão o conjunto de tudo que é material é denominado *efetividade*, palavra que o designa muito melhor do que realidade” (Cf. *A filosofia na Época trágica dos Gregos*, § 5). Aqui, como no § 54 de *A Gaia Ciência* (“Aparência, para mim, é o próprio eficiente [*Wirkende*] e vivente”), assimila-se ainda a este sentido aquele em que se diz, por exemplo, “frase de *efeito*” ou, na linguagem do cinema, “efeitos especiais” (Nota do tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho em *Nietzsche, Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 197). De acordo com nota de Paulo César de Souza (1998, p. 158), “Nietzsche usa duas palavras, uma latina, a outra alemã – dois adjetivos substantivados –, que designam a mesma coisa. Ou quase: *wirklich* corresponde ao verbo *wirken*, que significa ‘atuar’, ‘ter efeito (*Wirkung*)’ sobre a realidade (*Wirklichkeit*). Logo a *Wirklichkeit* é o campo de atuação do ser; tem um sentido mais ‘ativo’ que a ‘realidade’ latina.” De acordo com Frezzatti (2010a, p. 224) “A efetividade (*Wirklichkeit*) enquanto realidade contrapõe-se conceitualmente à *Realität*. O radical *Res* (coisa, substância, ser) pressupõe a crença na existência de ‘coisas’ e de ‘seres’ que permaneçam imutáveis. Por exemplo, na *Crítica da Razão Pura*, de Kant, o fenômeno mutável tem como contrapartida imutável a coisa-em-si. Por outro lado, o radical *Wirk* remete-nos ao verbo alemão *wirken* (efetivar-se, fazer efeito, produzir), o que pressupõe entender o mundo como um processo contínuo, o qual, no caso de Nietzsche, está ligado às necessidades de crescimento de potência”.

⁴ Sobre esta questão ver “A comédia dos disfarces”, in *Os Jesuítas, seus segredos e seu poder* (Füllöp-Miller 1932, p. 356-365).

negaram o domínio exercido através da dissimulação, com a qual deformaram o vir-a-ser, instituindo a crença que predicavam como universal e absoluta.

Nisso consiste a hipocrisia e mediocridade com as quais, mascarando propositalmente a efetividade (*Wirklichkeit*), recusaram-se a reconhecer que tal procedimento caracterizava seu próprio método de apaziguamento dos espíritos questionadores. Para Nietzsche, o povo europeu, sob a tutela de tais expedientes, permaneceu enredado nas tramas forjadas pelo jesuitismo e reafirmadas pela metafísica dogmática. Ignorando a intenção de fundo paralisador, omitida nas entrelinhas da compaixão expressa por tal atitude, a tarefa de potencializar a tensão do arco permaneceu inconclusa. Além da hipocrisia e da compaixão, Nietzsche aponta no jesuitismo um instinto⁵ (*Instinkt*) de mediocridade, ou seja, indica que é um sintoma de instintos (*Instinkt*) enfraquecidos, que não suportam o surgimento do novo:

O pior e mais perigoso de que é capaz um erudito vem do instinto de mediocridade peculiar à sua espécie: daquele jesuitismo da mediocridade, que trabalha instintivamente na destruição da pessoa invulgar e busca partir ou – melhor ainda – afrouxar todo arco teso. Afrouxar com consideração, com mão solícita, naturalmente – afrouxar com compaixão que inspira confiança: eis a verdadeira arte do jesuitismo, que sempre soube apresentar-se como a religião da compaixão (JGB/BM § 206).

Outro fator que Nietzsche aponta ter contribuído para aliviar aquela tensão do espírito despertada pela luta contra o platonismo é a ilustração democrática (JGB/BM Prólogo). Isso, porque Nietzsche acredita que a democracia nivela, torna todos os homens iguais⁶, desconsiderando sua singularidade e promovendo sua degeneração: “o movimento democrático não é meramente uma forma de degeneração da organização política, mas uma forma de degradação, ou seja, de apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” (JGB/BM § 203). O jesuitismo e a ilustração democrática funcionaram, portanto, como lenitivo administrado instintivamente por seus adeptos ao povo europeu, visando a paralisar o devir. Tais expedientes são tidos como expressão de realidade (*Realität*), mas não passam de uma interpretação medíocre, que revela a condição de penúria da modernidade:

⁵ Nietzsche utiliza vários termos, dependendo do contexto, para se referir aos *quanta* de potência: impulso (*Trieb*), instinto (*Instinkt*), força (*Kraft*) e afeto (*Affekt*). Wotling (1999, p. 44) indica outros que se referem a uma psicologia do inconsciente enquanto dinâmica da luta por mais potência: apetites (*Bergieden*), paixões (*Leidenschaften*), tendência (*Hang*), inclinação (*Neigung*) e aspirações (*Streben* e *Verlangen*).

⁶ Essa degeneração, para Nietzsche, não envolve apenas o apequenamento do homem, mas também a rejeição a tudo que é elevado, ou bem constituído: “Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós” – uma bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebéia a tudo que é privilegiado e senhor de si” (JGB/BM § 22).

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – – existissem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! (JGB/BM § 22).

Procedimentos que fizeram com que o espírito europeu se mantivesse, temporariamente, numa atrofia coletiva que anestesiou aquela “magnífica tensão do espírito” que se produziu anteriormente. Não fora sua influência, atenuando a tensão do arco, este já poderia ter sido suficientemente tensionado, projetando a seta, a cujo propósito Nietzsche, agora, propõe dedicar-se. Devido a sua intervenção, contudo, foi postergada, indefinidamente a possibilidade de lançá-la. Ao expressar seu antagonismo em relação à metafísica, através das críticas a ela imputadas no primeiro capítulo de *Além de bem e mal* (Dos Preconceitos dos filósofos), Nietzsche pretende contribuir para a ampliação dessa tensão, potencializando o poder de alcance da seta com a qual pretende superar a metafísica para alcançar novos horizontes. São essas críticas que permitem compreender o que é a metafísica para Nietzsche, ou seja, quais os aspectos dessa tradição que, de acordo com o arqueiro, devem ser superados para que, finalmente, se projete essa tensão. O filósofo acredita que “com um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes” (JGB/BM Prólogo). Institui, assim, seu antagonismo em relação ao pensamento metafísico, que tencionará irremediavelmente o arco.

É nesse contexto que o objetivo crucial deste estudo consiste em mostrar que *Além de bem e mal* se anuncia como “Prelúdio a uma filosofia do futuro”. É com essa obra que Nietzsche intenta ampliar a tensão do arco, buscando projetar posteriormente a flecha com a qual poderá atingir os alvos mais distantes, alcançando uma compreensão do homem e do mundo que esteja para além de bem e mal. Trata-se do prenúncio de um porvir que possibilitará, ante o reconhecimento e compreensão das vias apresentadas na obra, o surgimento dos filósofos do futuro. Aqueles capazes de operar a partir das relações dinâmicas que se processam no vir-a-ser, reconhecendo suas múltiplas perspectivas, em detrimento da afirmação de uma verdade única e absoluta, como fora, até então, a pretensão dogmática. Sua tarefa impõe-se de modo a garantir o terreno fértil, donde novos valores possam, finalmente, brotar. Sua meta é possibilitar o surgimento de novos filósofos, de espíritos livres que, em consonância com o sentido histórico presente em sua genealogia da moral, sejam, efetivamente capazes de criar novos valores, rompendo com a moral socrático-platônico-cristã que fundou a metafísica – conforme Nietzsche a compreende – e apontando outra alternativa.

Para dar conta de tal empreendimento, torna-se primordial abrir mão das crenças que ao longo do tempo se enraizaram na filosofia, às quais denuncia com veemência. É nesse sentido que o arqueiro buscará suas fontes em elementos das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e não dispensará o auxílio das ciências do espírito (*Geistwissenschaften*) (cf. Marton, 2000, p. 23), conforme se pretende mostrar no primeiro capítulo desse trabalho.

É investido da figura do arqueiro, aquele que com agilidade, destreza e precisão maneja uma arma impulsora capaz de alcançar alvos distantes, que Nietzsche percorrerá as sendas da metafísica. No contexto da metáfora nietzschiana pela qual ora se transita, a tensão da corda é o que permite o retesamento do arco, determinando sua potência, garantindo que a seta, sob a mira perfeita do arqueiro, ao ser disparada alcance, com precisão, os alvos mais distantes. É assim que, não se considerando nem jesuíta, nem democrata, admite ainda reter em si “toda a tensão do seu arco! E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe? *A meta...*” (JGB/BM Prólogo). Assume o compromisso e impõe-se a tarefa de combater o que considera o pensamento mais arraigado e disseminado da história da filosofia: aquele orientado pela compreensão dualista do homem e do mundo, apregoado por Sócrates, sobretudo no diálogo platônico do *Fédon* e, segundo Nietzsche, sucessivamente, reafirmado na tradição metafísica. Nesse contexto, as críticas que atribui à metafísica, referendadas no primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, serão elucidadas no segundo capítulo dessa dissertação. Essas críticas permitirão compreender o significado de metafísica para Nietzsche. Elas evidenciam, fundamentalmente: as dualidades, em suas oposições de qualidades absolutas; o valor da verdade enquanto critério absoluto; a crença numa moral universal; a noção de sujeito enquanto substância; a associação entre razão e consciência como meio de acesso à verdade; a linguagem que opera por meio da gramática enquanto expressão da efetividade (*Wirklichkeit*) impetrada por um sujeito autônomo que subjaz à ação e, nesse sentido, a noção de livre-arbítrio e a lógica que requer um agente como causa da ação.

Tendo explicitado e fundamentado tais críticas, no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, Nietzsche acusa a psicologia pela maneira nociva e inibidora com a qual se manteve atrelada a preconceitos e temores morais. Tendo conduzido suas investigações sob o pressuposto de uma moral absoluta e universal, fundada na crença na alma, enquanto instância que permite o acesso a verdades absolutas, a psicologia foi incapaz de reconhecer e perscrutar instâncias que, desconsiderando a efetividade (*Wirklichkeit*), lhe são insondáveis. Ofuscando e deturpando o vir-a-ser, seu método não pode ser aplicado ao homem em efetivação, sob pena

de desconsiderar a vida. Pressuposto incontestável, uma vez que exclusivo meio de acesso ao mundo efetivo (*Wirklich*) – o único reconhecido por Nietzsche – a vida, e o corpo que a experiencia, não podem ser desconsiderados numa investigação que almeja dar conta do homem em sua relação dinâmica com o mundo.

Ao propor a compreensão da psicologia destituída de preconceitos morais, Nietzsche denomina a investigação dos impulsos (*Triebe*) que constituem a vida como fisiopsicologia, e a descreve como “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*) (JGB/BM § 23). Na obra *A Fisiologia de Nietzsche*, Frezzatti explica que

considerando a vontade de potência como o próprio efetivar-se do impulso ou da força, ou seja, como a busca por crescimento da intensidade do impulso ou da força, entendemos a morfologia enquanto a configuração ou a conformação dos impulsos em luta, isto é, sua hierarquização e a teoria do desenvolvimento enquanto a dinâmica da luta que provoca a mudança dessa configuração ou hierarquia. É a configuração dos impulsos que indica a saúde ou a doença de um organismo, seja ele um organismo vivo ou uma cultura. (...) Essa psicologia entendida como fisiopsicologia abre, segundo Nietzsche, o caminho que conduz aos problemas fundamentais (cf. JGB/BM § 23), que não são nem biológicos, nem culturais: a investigação da configuração dos impulsos e seu desenvolvimento por meio da luta por mais potência (2006b, p. 274-275).

Explicitando o referido conceito nietzschiano, Frezzatti elucida que o estatuto dos impulsos (*Triebe*) ou das forças presentes na teoria dos impulsos (*Triebe*) nietzschiana, ao romper com a dualidade cultura/biologia, apóia uma investigação da expressão da configuração desses impulsos (*Triebe*) (sintomas). Já que estes não são substância corporal ou pensante, essa investigação não é nem uma Antropologia, nem uma Biologia, ou Fisiologia no sentido tradicional (cf. Frezzatti, 2006b, p. 274). É nessa nova perspectiva, na qual nega a crença na moral absoluta e universal que fundou a psicologia tradicional e reconhece a atuação das forças instintuais, que surge a necessidade da enunciação de um novo e provisório conceito em sua filosofia. Nesse contexto, entretanto, a reunião dos termos fisiologia, remetendo ao corpo e psicologia, remetendo à alma, ainda mantém a dualidade substancial da qual o filósofo pretende afastar-se. Uma vez que ainda atrelado às nuances dicotômicas às quais procura combater, defende-se que o transitório conceito de fisiopsicologia que Nietzsche sutilmente institui, referindo-se diretamente apenas no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, demarca um momento crucial do processo gradual no qual sua experiência com o pensamento desenvolve-se de uma teoria dos impulsos (*Triebe*) em direção a uma “filosofia da efetividade”. Momento singular, em que o filósofo assume e descreve o procedimento pelo

qual orientou seu pensamento antagônico à metafísica na elaboração de sua teoria dos impulsos (*Triebe*), e pelo qual continuará a desenvolvê-lo rumo a uma “filosofia da efetividade”. Para alcançar sua meta e articular sua singular interpretação, que deseja dar conta do homem e do mundo em efetivação, Nietzsche precisa ser compreendido pelos espíritos de seu tempo, enredados nas teias da metafísica dogmática e, para isso, operar, em algum momento, com os instrumentos gramaticais de que dispõe, numa época que ele mesmo denuncia moldada sob os cânones do dualismo metafísico que opera também a partir da linguagem⁷. Ao convergir com a discussão da psicologia científica francesa, agregando os conceitos de fisiologia e psicologia numa única expressão para reportar-se às manifestações das configurações instintuais em luta por mais potência nos organismos investigados, a intenção de Nietzsche não pode, todavia, ser confundida como mera tentativa de unificar as esferas imanente e transcendente, como será mostrado no primeiro capítulo deste estudo.

Nessa investigação, todavia, entende-se que o conceito de fisiopsicologia deva ser considerado como preponderante, enquanto marco decisivo, uma vez que define e descreve o procedimento adotado em seu projeto de uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Intentando lançar luz ao projeto nietzschiano de superação da metafísica (enquanto afirmação da esfera transcendente) que tem como meta assegurar o surgimento de novos filósofos, enquanto espíritos livres, capazes de criar novos valores, a relevância de tal conceito torna-se fundamental. É a partir dele que uma nova compreensão do homem e de suas produções culturais, como, no caso, a filosofia, pode ser perpassada pela flecha nietzschiana da efetividade (*Wirklichkeit*). Destituindo a validade dos dualismos metafísicos que supostamente cindiram o homem e o mundo, sua fisiopsicologia pode, agora, interpretá-los desprovidos dos preconceitos morais que caricaturavam a efetividade (*Wirklichkeit*). Nietzsche demonstra, com sua fisiopsicologia, que as manifestações instintuais produzidas aleatoriamente nos organismos podem ser identificadas como sintomas de decadência ou ascensão, de degeneração ou intensificação da vida no organismo que as expressa. Propõe, assim, que o homem e suas produções possam ser analisados mediante esse procedimento. É, ainda, nesse sentido que se pretende mostrar no terceiro capítulo desse estudo, que a crítica

⁷ Em importante nota ao parágrafo 3 do capítulo “Por que escrevo livros tão bons” de *Ecce homo*, no qual o filósofo reconhece que a familiaridade com seus escritos “corrompe” o gosto, o tradutor transcreve uma passagem que era parte de uma versão anterior do referido parágrafo, na qual se pode ampliar a compreensão deste aspecto: “Meus escritos dão trabalho – espero que isso não seja uma objeção contra eles!... Para se compreender a linguagem mais concisa jamais falada por um filósofo – e além disso a mais pobre em clichês, a mais viva, a mais artística – é preciso seguir o procedimento *oposto* ao que normalmente pede a literatura filosófica”.

que Nietzsche empreende à metafísica – enquanto afirmação da esfera transcendente que institui as dualidades às quais se opõe – pode ser considerada uma investigação fisiopsicológica que ao possibilitar o desenvolvimento de sua teoria dos impulsos (*Triebe*) encaminha, gradualmente, para uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”.

O enfoque da pesquisa está centrado em *Além de bem e mal*, obra na qual (cf. EH/EH *Além de bem e mal* § 1) o arqueiro admite que, empreendida a parte positiva de sua tarefa, com a publicação de *Assim falava Zaratustra*, compete-lhe dedicar-se à parte negativa, a qual indica como sendo a destruição dos valores vigentes, explicitando a necessidade dos espíritos livres para o seu empreendimento ao mencionar que “nisso está incluído o lento olhar em volta, a busca de seres afins, daqueles que de sua força me estendessem a mão para a *obra de destruição*” (EH/EH *Além de bem e mal* § 1) a ser doravante empreendida mediante a investigação fisiopsicológica que possibilitará sua crítica à metafísica e o encaminhamento para uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Para lograr o objetivo de mostrar que a fisiopsicologia é procedimento investigativo nietzschiano que, qual uma flecha lançada sob forte tensão advinda da extrema envergadura do arco, se projeta com potência suficientemente necessária para, em sua trajetória rumo à “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” perpassar a metafísica atingindo-a em seu âmago, outras obras do terceiro período de Nietzsche, além dos Fragmentos Póstumos, foram eventualmente consultadas, tendo sido de fundamental importância para o seu desenvolvimento. Também *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* foi utilizada para elucidar a questão da linguagem.

1 PSICOLOGIA, FISIOLOGIA E FISIOPSICOLOGIA NO ÚLTIMO PERÍODO DE NIETZSCHE

Ao longo do último período de sua obra, Nietzsche utiliza-se dos termos psicologia e fisiologia em vários sentidos, alguns dos quais contribuem significativamente para o interesse deste estudo. Neste primeiro capítulo se pretende analisar algumas destas ocorrências, buscando traçar um perfil do modo como o filósofo passa a elaborar aquele que, para fins deste estudo, se considera seu novo conceito de psicologia: uma fisiopsicologia enquanto “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*) (cf. JGB/BM §23).

Como modo de reforçar a viabilidade e mesmo a necessidade de uma nova psicologia, desvinculada dos preconceitos metafísicos e religiosos na investigação do homem e do mundo, Nietzsche assinala que na Antiguidade a psicologia originou-se como parte da antiga retórica, estando, portanto, vinculada à práxis. “Na época da tragédia grega o problema era: como podiam suceder realmente coisas tão *atrozes*, sendo heróis os autores, e não criminosos? Esse era o grande exercício de psicologia em Atenas” (FP 4 [22] Verão 1880). A psicologia na Grécia Antiga surgiu desvinculada do caráter metafísico em que foi compreendida posteriormente, ou seja, enquanto ciência da alma, bem como da moral cristã que preconizou a dualidade de opostos qualitativos absolutos. Não tinha o caráter abstrato da lógica, no qual a realidade (*Realität*) se dissipa. “O estudo da psicologia fazia parte da antiga retórica. Que atrasados estamos! (...) A nova psicologia resulta imprescindível ao reformador” (FP 19 [101] Outubro-Dezembro 1876). Com a proposta de uma nova psicologia, Nietzsche busca retomar aquele aspecto prático que caracterizava a psicologia na antiguidade, vinculando-a novamente à vida e afastando-a das abstrações metafísicas. Ela deverá ser útil no sentido da investigação dos fenômenos até então considerados psíquicos, das manifestações até então consideradas fisiológicas, às quais se poderiam crer por eles desencadeados, não no estudo abstrato da alma.

Nietzsche se utiliza do termo psicologia num sentido negativo para se referir a pressupostos falsos, em sua concepção, ligados à interpretação metafísica e às religiões pessimistas, dentre as quais se reporta, sucessivamente, ao cristianismo. Em MA I/HH I § 135 insiste: “determinada psicologia falsa, certa espécie de fantasia na interpretação dos motivos e vivências são o pressuposto necessário para que alguém se torne cristão”. Trata-se de

contextos nos quais se percebe a alma como noção principal dessa psicologia e, nessa concepção, o filósofo não deixa de ressaltar que “a verdade está de cabeça para baixo: o que para ela é especialmente indecoroso” (HH I § 141). Em GD/CI (Os quatro grandes erros) § 4, vai dizer que o sentimento de potência oriundo da tranquilidade sentida em reportar algo desconhecido a sensações já vivenciadas, àquelas explicações mais habituais, produz um sistema que se impõe preponderando como critério de verdade. Tal equívoco advém da interpretação desse suposto sentimento de prazer no alívio em relação ao medo do desconhecido enquanto afirmação de um sentimento de força. Em *O Anticristo* § 15 declara: “nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada são senão *causas imaginárias* (...) esse mundo de pura ficção (...) falseia, desvaloriza e nega a realidade”. No parágrafo 141 de *Humano, demasiado humano I*, descreve como atuou esse tipo de psicologia corruptora da verdade entre os religiosos e os metafísicos:

Naquele tempo a psicologia servia não só para tornar suspeito tudo o que é humano, mas também para difamá-lo, acoitá-lo, crucificá-lo; as pessoas *queriam* se achar tão más e perversas quanto possível, procuravam o temor pela salvação da alma, o desespero em relação à própria força. (...) É artifício da religião, e dos metafísicos que querem o homem mau e pecador por natureza, suspeitar-lhe a natureza e assim *torná-lo* ele mesmo ruim: pois assim ele aprende a perceber-se como ruim, já que não pode se despir do hábito da natureza (HH I § 141).

Ao diagnosticar o cristianismo como uma “metafísica do carrasco”, o próprio livre-arbítrio é considerado por Nietzsche um “artifício” do qual essa “falsificação em questões psicológicas” se utiliza, no sentido de imputar responsabilidade, culpabilidade à humanidade, tornando-a dependente do sacerdote que, movido pelo instinto de julgar e punir, cria para si, ou para Deus o direito de impor castigo (cf. GD/CI Os quatro grandes erros, § 7).

Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados e punidos – ser *culpados*: em consequência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência (– assim, a *mais fundamental* falsificação de moeda *in psychologicis* [em questões psicológicas] transformou-se em princípio da psicologia mesma...) (GD/CI Os quatro grandes erros, § 7).

No mesmo parágrafo, Nietzsche admite sua intenção de purificar essa “velha psicologia”, ou seja, seu esforço no sentido de que ela passe a ser pensada desatrelada dos conceitos de “culpa” e “castigo” ditados pela suposta “ordem moral do mundo” que contamina o vir-a-ser. Em *O Anticristo* § 26, declara que “a milenar interpretação *eclesiástica* da história” atenuou-nos as exigências de retidão em questões históricas abrandando a dor que sentiríamos em relação a este, que ele considera um “infame ato de falsificação histórica”.

Indignado, uma vez que ainda sente intensamente a dor de tal falsificação, denuncia: “os filósofos secundaram a Igreja: a *mentira* da “ordem moral do mundo” perpassa a evolução inteira da filosofia moderna.”

Ao questionar o significado dessa suposta “ordem moral do mundo”, sentencia: “a *realidade*, no lugar dessa deplorável mentira, é a seguinte: uma espécie parasitária de homem, que prospera apenas à custa de todas as formas saudáveis de vida”. Nietzsche refere-se aos sacerdotes que “simplificaram a psicologia de todo grande evento, reduzindo-o à idiota fórmula de “obediência *ou* desobediência” à Deus”. Em sua concepção a “vontade de Deus” não passa da condição necessária para a preservação do poder do sacerdote. De acordo com tal psicologia, a presença dos sacerdotes nos grandes eventos naturais da vida garante uma suposta ordenação dela. Nietzsche, no entanto, os percebe como parasitas que, intentando santificar tais acontecimentos, na verdade os desnaturalizam, desvalorizam, dessacralizam sua própria natureza. Para o arqueiro o conceito de pecado, enquanto desobediência a Deus, à “Lei”, enfim, àquilo que prescreve o sacerdote, permeia essa psicologia imaginária enquanto “autênticas alavancas de potência” das quais se utiliza o sacerdote no intuito de afirmar sua pretensa superioridade frente ao rebanho que a ele deve se submeter. É assim que faz recair sob o sacerdote a responsabilidade sobre esse “milagre da falsificação” (cf. AC/AC §26).

A intervenção nociva do sacerdote, sua psicologia, tem para Nietzsche uma função bem específica, a qual o filósofo explicita no parágrafo 49 d’*O Anticristo*, como a tentativa de impedir o homem de dedicar-se à ciência, à qual só pode prosperar em circunstâncias felizes. As noções de culpa e de castigo impostas pela psicologia do sacerdote, às quais Nietzsche qualifica como “*mentiras* ao fim e ao cabo, sem nenhuma realidade psicológica” atuam justamente nesse sentido, qual seja, manter o homem como um ser sofredor em busca de redenção. Enquanto se ocupa de suas dores e pesares e da purgação de seus supostos pecados não pode haver, em seu espírito, espaço ou terreno fértil para que interesses num nível produtivo, que possibilitem sua elevação e nobreza possam frutificar ou mesmo medrar. É preciso torná-lo infeliz para mantê-lo sob o jugo do sacerdote. Seguindo essa lógica é que foi fundado o conceito de pecado, “a noção de culpa e castigo, toda a “ordem moral do mundo””, ou seja, para atrelá-lo ao sacerdote, afastando-o assim da ciência. “O homem *não* deve olhar para fora, deve olhar para dentro de si; *não* deve olhar para dentro das coisas de forma sagaz e cautelosa, como quem aprende, não deve absolutamente olhar: deve *sofrer*... Fora com os médicos! *Um Salvador é necessário*” (AC/AC § 49).

N’O *Anticristo*, parágrafos 32 e 33, Nietzsche fornece elementos decisivos para que se compreendam as condições iniciais mediante as quais passou a ser falseada pelo sacerdote a psicologia do “redentor”. Chega a comparar Jesus a um “espírito livre”, e justifica tal comparação elucidando aquilo que fundamentalmente o diferencia no processo de falsificação psicológica que se estabeleceu posteriormente à enunciação de sua “boa nova” (AC/AC § 32). Desde Paulo, seus seguidores e os sacerdotes que posteriormente tentaram legitimar seus ensinamentos não souberam compreender e viver de acordo com seus mais importantes preceitos. Seu exemplo não necessita de defensores, sugere uma postura diferenciada frente à vida, um dizer sim à vida em todos os seus aspectos, uma atitude que descarta todo e qualquer tipo de apoio como milagres, promessas e recompensas, de provas, de fórmulas para ser promovida. Menos ainda de coações como pecado, culpa e castigo, recompensa, segundo o filósofo, absolutamente ausentes em toda a “psicologia do “evangelho””. A “beatitude” é a única realidade (*Realität*) possível para tipos como o “redentor”, não dependendo de nenhuma condição. “A *consequência* de tal estado projeta-se numa nova *prática*, aquela propriamente evangélica. Não é uma “fé” que distingue o cristão (...) tudo um princípio, no fundo; tudo consequência de um instinto”, dirá Nietzsche no parágrafo 33 d’O *Anticristo*. Ela é simplesmente vivenciada em sua plenitude, não precisa negar o mundo, tampouco alicerçar-se em instâncias transcendentais para ser experienciada:

ele não faz caso do que é fixo: a palavra *mata*, tudo que é fixo *mata*. O conceito, a *experiência* “vida”, no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda espécie de palavra, fórmula, dogma, fé, lei. Ele fala apenas do que é mais íntimo: “vida”, “verdade”, “luz” é sua palavra para o que é mais íntimo – todo o resto, a realidade inteira, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um signo, de uma metáfora (AC/AC § 32).

Nietzsche, no entanto, alerta que tal postura em relação à vida está diretamente relacionada às “luzes” interiores, interiores sentimentos de prazer e auto-afirmações, todas elas “provas da força” (AC/AC § 32). Ou seja, dá indícios daquela que compreende como a verdadeira psicologia que atua por trás das falsificações que denuncia: trata-se de manifestações instintuais que se expressam naturalmente no tipo do “redentor”. Estas, no entanto, são negligenciadas, acobertadas, camufladas por seus seguidores que, diferentemente dele, necessitaram manipular o exemplo que ele buscou tornar-se, caluniando e difamando o vir-a-ser com o qual sua debilidade instintual não permite uma relação saudável. Agem tornando impossível ao homem atingir sozinho tal experiência e fazendo-o refém de seus métodos, de suas práticas, de suas doutrinas, enfim, das fórmulas criadas para atrelar o

homem à suas garras sanguessugas (cf. AC/AC § 49). Persistindo na constatação de que tal sutileza na percepção dos fatos não é considerada em nenhum momento da história da humanidade, Nietzsche reforça quase ao final do parágrafo 32 d’*O Anticristo*:

um tal simbolismo *par excellence* está fora de toda religião, de todos os conceitos do culto, toda história, toda ciência natural, toda experiência do mundo, todos os conhecimentos, toda política, toda psicologia, todos os livros, toda arte – seu “saber” é justamente a *pura tolice* quanto ao fato de que algo assim existe.

Visando a recuperar a inocência do vir-a-ser, à qual se refere em *Crepúsculo dos Ídolos* (Os quatro grandes erros, § 7), é que Nietzsche intenciona trazer à tona esses fatos deliberadamente falseados, que foram desconsiderados, até então, pela metafísica e a religião. Seu objetivo é desmistificar as crenças que recaem sob o vir-a-ser, destituindo dos ombros do homem o peso milenar de culpas e autoflagelações, de descrença em relação à vida, evitando que ele se precipite no abismo de sua própria autoviolação.

Quando as consequências naturais de um ato já não são “naturais”, mas tidas como causadas por fantasmas conceituais da superstição, por “Deus”, por “espíritos”, por “almas”, como consequências apenas “morais”, como prêmio, castigo, sinal, meio de educação, então o pressuposto para o conhecimento foi destruído – *então foi cometido o maior crime contra a humanidade* (AC/AC § 49).

Essa “falsa psicologia”, infundida pela concepção metafísica e religiosa, demandaria, de acordo com o filósofo (cf. FP 22 [20] Primavera-Verão 1877), a depreciação do homem, ao passo que Nietzsche mesmo se espanta ao constatar que, muito embora essa perspectiva, o homem siga se amando. Uma vez que o homem atribuiria a Deus, e não a si mesmo a causa eficiente de todas as suas vivências, ele também o faria delegando o amor que sente a si mesmo ao signo de uma suposta mentalidade divina. É assim que o amor que sente por si próprio se manifesta no homem como amor divino e, ao considerá-lo imerecido este lhe atribui o valor de uma graça.

O pressuposto é que o ser humano se sente livre e mau: mas isso se deve unicamente a uma interpretação falsa e acientífica de suas ações e sentimentos. Em uma parte de suas ações introduz o conceito de pecado, na outra parte, o conceito dos efeitos da graça divina. Uma falsa psicologia, um fantasiar na interpretação dos motivos é a essência do cristianismo (FP 22 [20] Primavera-Verão 1877).

A essa “falsa psicologia” é que Nietzsche procura combater, e o modo que encontra para depurá-la é desatrelá-la dos antigos preconceitos morais que a caracterizaram até então. É a ela que aponta continuamente como responsável pelo enfraquecimento do homem, pelas

mazelas que a humanidade traz consigo desde tempos imemoriais, nos quais o homem abandonou seus instintos (*Instinkt*) primitivos de superação caracterizados pela ferocidade e crueldade naturais para amoldar-se àquilo que reivindicava certa conduta moral em sociedade, ou seja, o zelo pelo bem comum, e não mais pelo fortalecimento próprio, pela afirmação de seus impulsos (*Triebe*) sadios.

Somente depois de inventado o conceito de “natureza”, em oposição a “Deus”, “natural” teve de ser igual a “responsável” – todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (– a realidade! –), é a expressão de um profundo mal-estar com o real... *Mas isso explica tudo*. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? ” quem com ela sofre. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias (AC/AC § 15).

Para Nietzsche, a partir do instante em que a “invenção” e a consequente crença metafísica e religiosa na alma passaram a permear o pensamento e as ações humanas, prescrevendo-lhe uma moral universal, o homem degenerou enquanto possibilidade latente de ascender a um *status* de superação infinita de si. Fraco e combalido – uma vez que afastado de sua natureza primitiva – o homem definha pela negação de sua própria força, de seus próprios instintos (*Instinkt*) de superação, pela acomodação à vida gregária, na qual a conduta moral a ser seguida lhe tolhe o espírito mordaz que constitui sua natureza primeva, bem como toda e qualquer possibilidade de ceder aos influxos mais fortes e persuasivos dos seus instintos (*Instinkt*), agora domesticados.

Como um animal acuado, privado de sua liberdade e atrelado a condições pré-estabelecidas de conduta que desqualificam aquilo que lhe era mais peculiar e caracterizava sua fortaleza, o homem se debilita. O animal de rapina transforma-se em animal de rebanho. A realidade (*Realität*) com a qual se depara, se lhe apresenta, então, insuportável. Sem dela poder desvencilhar-se, uma vez que já extremamente debilitado, ao passo em que incapaz de reconhecer-lhe a origem, o homem sofre da vida. Passa a assumir-se enquanto uma realidade (*Realität*) fracassada e na ânsia por qualquer fagulha de esperança em relação ao porvir logra entregar-se às promessas de um além-mundo fictício que quiçá possa acalantar seu espírito extenuado, sua alma sofredora, cuja suposta invenção do livre-arbítrio – no qual ele agora crê com todas as suas forças corrompidas – já providenciou haver surgido em pecado!

Ao negar tal realidade (*Realität*), que então se apresenta como dada, a qual não mais engrandece seu espírito fortalecendo seus instintos (*Instinkt*), ele projeta todas as suas

expectativas na possibilidade de uma ilusória transcendência que lhe permitirá, oportunamente, e após uma vida pautada na conduta moral imposta pela sociedade e pela religião, sobrevir-lhe como recompensa a todas as suas privações terrenas. Tal “humanização” do homem, lograda pelas sucessivas investidas rumo a uma “cultura superior” que tentou subjugar-lo em seus primitivos instintos (*Instinkt*) deve, contudo, manter-se alerta, persistindo em seu acordo de omissão de determinadas verdades que, ao serem prospectadas e trazidas à tona, correriam o risco de sublevar novamente esse espírito que se domesticou ao longo do tempo.

Nas épocas tardias, que podem se orgulhar de sua humanidade, permanece ainda tanto medo, tanta *superstição* de medo frente ao “animal feroz e cruel”, o qual justamente as épocas mais humanas se orgulham de haver subjogado, que mesmo verdades tangíveis continuam inexpressas durante séculos, como que por um acordo, porque aparentemente poderiam chamar à vida esse animal selvagem finalmente abatido (JGB/BM § 229).

Divinizando-se, espiritualizando-se, enfim, moralizando-se, o homem deixou para trás aquela ferocidade e a crueldade naturais que o caracterizavam, aprofundando-as, contudo, de modo a dissimular de si próprio aquilo que o impulsionava primitivamente e assim corrompendo seus mais fortes instintos (*Instinkt*). Ao renegá-los, ele não os suprime, mas antes, sim, os aprofunda de maneira nociva, de modo que passam a atuar em profusão e complexidade tais que, mesmo desvirtuando-se de sua primitiva natureza, ainda atuam, todavia, contra ele próprio.

Quase tudo a que chamamos “cultura superior” é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese: esse “animal selvagem” não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou (JGB/BM § 229).

A “espiritualização” e o “aperfeiçoamento” da crueldade aos quais o filósofo reporta-se aqui, longe de promoverem o fortalecimento característico da espécie de homens que considera “superiores”, está atrelada ao tipo de dominação característica dessa ordem manipulada das coisas, da “falsa psicologia” que vê sendo estabelecida e mantida pela metafísica e pelas religiões pessimistas às quais fazem com que tais instintos (*Instinkt*) de crueldade se voltem contra o próprio homem ao invés de serem extravasados naturalmente. Tal manifestação dos instintos (*Instinkt*) humanos de crueldade, embora destorcida em sua expressão original que demanda seu extravasamento externo, passa a ser internalizada, voltando-se contra o próprio homem. Nisso, contudo, tal espécie de homem ainda mantém o sentimento original de satisfação com a crueldade, ainda que esta recaia agora sobre si

mesmo. Ainda uma espécie de satisfação com o sofrimento infligido a si próprio atua em tais condições de debilidade dos instintos (*Instinkt*) já enfraquecidos ante a tal interpretação psicológica.

Nisso devemos pôr de lado, naturalmente, a tola psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante a visão do sofrimento *alheio*: há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio – e sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido *religioso*, ou a auto-mutilação, como os fenícios e astecas, ou à dessensualização, descarnalização, compunção, às convulsões de penitência puritana, à vivisseção de consciência e ao *sacrifizio dell'intelletto* pascaliano, ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltada *contra ele mesmo* (JGB/BM § 229).

Ao desenvolver a hipótese interpretativa de sua teoria das forças, ou seja, da vontade de potência, Nietzsche reafirma que um pensamento não é causado, que não há uma “vontade livre” atuando sob o pensar, o querer e o sentir – que inclusive, para o filósofo, não podem ser concebidos separadamente –, e sim, que tais estados são a manifestação resultante do sentimento de potência que se apodera irresistivelmente do homem (cf. FP 14 [124] Primavera de 1888). Esta é, segundo Nietzsche, a lógica psicológica que atua em tais casos (cf. FP 14 [124] Primavera de 1888), diferentemente daquela à qual qualifica como a “mais antiga e mais duradoura psicologia” (GD/CI VI § 3), na qual não sendo compreendidas as origens instintuais de tais estados, cria-se no homem um sentimento tal que ele os supõe como causa ou, em se tratando do caso de um grande afeto, de um sentimento extremo de potência que o acomete subitamente de forma admiravelmente estranha, o reporta a uma divindade.

Todo acontecer é um agir, todo agir é consequência de uma vontade, o mundo tornou-se-lhe uma multiplicidade de agentes, um agente (um “sujeito”) introduziu-se por trás de todo acontecer. O homem projetou fora de si os seus três “fatos interiores”, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as “coisas” como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa. (...) E até mesmo o seu átomo, meus caros mecanicistas e físicos, quanto erro, quanta psicologia rudimentar permanece ainda em seu átomo! – Para não falar da “coisa em si”, do *horrendum pudendum* [horrível parte pudenda] dos metafísicos! O erro do espírito como causa confundido com a realidade! E tornado medida de realidade! E denominado Deus! –” (GD/CI Os Quatro grandes Erros § 3).

Nietzsche, aqui, nos dá algumas pistas de como compreende esta que caracteriza como “uma mera *ótica da psicologia*” ou, ainda, uma “psicologia ingênua” (cf. FP 14 [126] Primavera de 1888), ou seja, uma vez que ela ainda permanece vinculada às concepções metafísicas e religiosas, às quais o filósofo deseja contrapor uma concepção dinâmica através

de sua teoria dos impulsos (*Triebe*): de acordo com o filósofo a moral (enquanto a “grande caluniadora da vida”), bem como a religião, imputam ao vir-a-ser “*causas imaginárias*” (cf. GD/CI Os Quatro Grandes Erros § 6) que geram “sentimentos gerais *desagradáveis*”, uma vez que vinculados a esta “*psicologia do erro*”, na qual identifica “os afetos, os sentidos colocados como causa, como “culpáveis”; crises fisiológicas interpretadas, com ajuda de outras crises, como “merecidas”)” (GD/CI Os Quatro Grandes Erros § 6). A mesma espécie de psicologia geraria, ainda, “sentimentos gerais *agradáveis*”, que, nesse caso, seriam decorrentes da obediência aos preceitos morais estabelecidos, que se justificam como sendo determinados pela confiança em Deus, pelo sentimento do desfecho feliz de um empreendimento, enfim, pelas virtudes cristãs da fé, esperança e amor. Nietzsche, no entanto, alerta:

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 básico está novamente rico e forte; confia-se em Deus *porque* o sentimento de força e plenitude dá tranquilidade (GD/CI Os Quatro Grandes Erros § 6).

Em *Crepúsculo dos Ídolos* (Os Quatro Grandes Erros § 4) Nietzsche explicita sua concepção de como atua esse “*erro das causas imaginárias*”, inerente à necessidade humana segurança ante ao vir-a-ser, que intenta manipular o instante tornando logicamente compreensível o devir mediante uma aparência de causa e efeito:

A maioria de nossos sentimentos gerais (...) excita nosso impulso causal: queremos uma *razão* para nos acharmos *assim ou assim* – para nos acharmos bem ou nos acharmos mal. Nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos assim ou assim: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* –, ao lhe darmos algum tipo de motivação. (...) Desse modo nos tornamos *habitados* a uma certa interpretação causal (...).

Essa – convém explicitar – é a maneira pela qual o filósofo justifica a necessidade humana desse tipo de interpretação. Ela se faz necessária para que administremos o caos do vir-a-ser. O que Nietzsche, no entanto, condena em seus escritos é o fato de que esta, que deveria caracterizar-se como mera interpretação, se impõe como verdade absoluta, como realidade (*Realität*) última, deixando de ser entendida como o artifício de um instrumento humano que torna possível a convivência em sociedade. Habitamo-nos a interpretar de modo causal e não somos capazes de nos desvencilharmos de tal interpretação quando dela deveríamos despojar-nos visando a perspectivas outras que possibilitem aos instintos (*Instinkt*) ascender em força, em potência.

A moral e a religião inscrevem-se inteiramente na *psicologia do erro*: em cada caso são confundidos efeito e causas; ou a verdade é confundida com o efeito do que se *acredita* como verdadeiro; ou um estado da consciência, com a causalidade desse estado (GD/CI Os Quatro Grandes Erros § 6).

A moral e a religião, enquanto “*causas imaginárias*” citadas por Nietzsche em *O Anticristo* § 15, são diagnosticadas no *Crepúsculo dos Ídolos* (Os quatro grandes erros § 4) como o “*erro das causas imaginárias*” mediante a “*explicação psicológica*” à qual o filósofo apresenta no *Crepúsculo dos Ídolos* (Os quatro grandes erros § 5), quando enfatiza que um sentimento de potência é alcançado ante o prazer, à satisfação advindos do alívio, da tranquilidade obtida ao associar-se algo desconhecido a algo conhecido. Estados de desacomodação ocasionam desconforto, sendo percebidos como temerários e, ante a isso, o primeiro instinto (*Instinkt*) é suprimir tais estados penosos. Sendo o impulso causal aguçado pelo medo, na tentativa de atenuá-lo qualquer explicação serve de apoio no sentido de restabelecer certa segurança, donde não se é muito criterioso nas tentativas de eliminação desse sentimento. Não se prioriza a causa por si mesma e sim uma determinada espécie de causa, aquela capaz de serenar o espírito aflito com a novidade recém-introduzida. Segundo Nietzsche (cf. GD/CI Os quatro grandes erros § 5), o que opera, aqui, é o sentimento de prazer que percebido como força se torna critério de verdade.

Considerando sua própria prescrição, nem mesmo Nietzsche, no tipo de análise psicológica pela qual opera, é capaz de definir causas e efeitos ou mesmo se existe relação entre eles, limitando-se, tão somente, a indicar alguns fatores que corroboram para determinada condição psicológica que se estabelece em determinado meio, como no caso daquela que qualifica como “*neurose religiosa*”, da qual se origina o fenômeno do santo, tipo que tanto interessou até mesmo aos filósofos. “Em torno de nenhum outro tipo se desenvolveu até agora tanta insensatez e superstição (...) seria tempo de precisamente aqui tornar-se um pouco frio, aprender a cautela, melhor ainda: afastar a vista, *afastar-se*” (JGB/BM § 47). A dúvida que identifica quanto à questão específica de haver ou não uma relação de causa e efeito é justamente por detectar o mesmo tipo de sintomas manifestando-se, “tanto nos povos selvagens como nos domesticados, ou seja: tanto no tipo nobre, no qual predomina os instintos (*Instinkt*) fortes, quanto naquele já enfraquecido pela domesticação dos impulsos (*Triebe*) (cf. JGB/BM § 47).

Um erro de interpretação subjaz segundo Nietzsche, confundindo a percepção dos fatos. O estado de felicidade, de prazer, supostamente alcançado ante o alívio causado em relação ao sofrimento com o medo é confundido, é falsamente interpretado como um

sentimento de força por espíritos enfraquecidos. É ainda uma força, no que tange à manutenção de suas condições de existência, contudo, não uma força capaz de garantir a superação de tal condição, de elevá-lo de tal estado. Em *Crepúsculo dos ídolos* (Incursões de um extemporâneo § 38), Nietzsche aclara:

Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da “felicidade”, por exemplo. O ser humano *que se tornou livre*, e tanto mais ainda o *espírito* que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas.

A negação do mundo e da vontade, que se personifica na negação da vontade de vida, habitualmente conferida a uma espécie de milagre que opera a imediata sucessão dos opostos ao transformar um “homem mau” num “santo” – que na história da humanidade sempre encantou até mesmo os filósofos (cf. JGB/BM § 47), sendo prescrita como um ideal moral e religioso – não passa de uma necessidade fisiológica peculiar a tipos cuja vontade de vida já se encontra debilitada. A eles não resta outra opção se não adotar tal prerrogativa. Não se trata de uma escolha fundamentada no livre-arbítrio⁸. Para além dessa perspectiva encontram-se razões muito mais profundas e que não são consideradas pela psicologia em voga. Trata-se, antes sim, de uma necessidade da qual não é possível a tais tipos se desvencilharem. É uma característica de sua configuração mórbida dos instintos (*Instinkt*) que atingiu tal constituição e não é capaz de evoluir desse estado fisiológico. Seguindo, contudo, a prescrição da moral estabelecida, que demanda que a virtude esteja diretamente relacionada com o “bem” e que

⁸ Em *Crepúsculo dos ídolos* (Os quatro grandes erros § 1) Nietzsche alerta para o erro da confusão de causa e consequência e refere-se a ele como “a verdadeira ruína da razão”, denunciando que ele se encontra entre os erros mais antigos, ao passo que, também, entre os mais novos hábitos da humanidade. Trata-se, contudo, de um erro “santificado” que leva o nome de “moral” ou “religião” e é de autoria dos sacerdotes e legisladores da moral, sendo que Nietzsche o traduz como a “corrupção” da razão. No referido parágrafo, o filósofo vai explicar, ainda, como opera tal corrupção, usando como exemplo a obra *A arte de alcançar uma idade avançada e sadia* (1588), do escritor veneziano Lodovico Cornaro (1467-1566) ao qual atribui grande interesse por parte dos leitores. Nietzsche, no entanto, irá declarar que desconhece – além da Bíblia – algum outro livro que tenha causado tanto mal e abreviado tantas vidas quanto essa bem intencionada obra, e justifica de modo que se possa compreender a corrupção da razão a que se refere, ou seja, a confusão que se estabelece entre efeito e causa: “O bom italiano via em sua dieta a causa de sua longa vida: ao passo que a precondição para uma longa vida, a extraordinária lentidão do metabolismo, o baixo consumo, era a causa de sua exígua dieta. Ele não tinha a liberdade de comer pouco ou muito, sua frugalidade *não* era um “livre-arbítrio”: ele ficava doente quando comia mais. Mas quem não é uma carpa não só faz bem em comer *propriamente*, mas disso tem necessidade. Um erudito de *nossa* época, com seu rápido consumo de energia nervosa, se destruiria com o regime de Cornaro. *Crede experto* [Creia no perito]. –”.

este conduza à “felicidade”, sente-se confortavelmente cumprindo os preceitos fundamentais que demandam sua crença, sua fé⁹.

Desde o começo a fé cristã é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e auto-escarnecimento, automutilação. Há crueldade e fenicismo religioso¹⁰ nessa fé, que é exigida de uma consciência debilitada, múltipla e de muitos vícios: seu pressuposto é que a submissão do espírito seja indescritivelmente *dolorosa*, que todo o passado e todo o hábito de um tal espírito se oponham ao *absurdissimum* que a “fé” para ele representa (JGB/BM § 46).

Não se trata, portanto, de uma força capaz de intensificar seus impulsos (*Triebe*) e sim de fortalecer sua fé. A psicologia a qual Nietzsche critica tem aqui papel fundamental, uma vez que suscitou no homem tal interpretação equivocada, à qual Nietzsche alerta, no parágrafo 47 de *Além de bem e mal*, que se deva renunciar.

A psicologia até agora existente naufragou nesse ponto: isso não teria acontecido, antes de tudo, porque ela se tinha colocado sob o domínio da moral, porque ela mesma *acreditava* nas oposições morais de valores, e jogava, lia, *interpretava* essas oposições no texto e no dado? – Como? O “milagre” apenas um erro de interpretação? Uma falta de filologia? –.

Aqui fica claro que, para Nietzsche, não existe um único tipo de moral que possa ser considerada absoluta e universal, que deva ser prescrita incondicionalmente a todos os tipos humanos. Sendo assim, diferenciando-se sensivelmente daquela prerrogativa referida anteriormente, a moral aristocrática, o gosto nobre – diz Nietzsche em *Além de bem e mal* § 46 – parece negar o sofrer. E no parágrafo 5 do capítulo *Os “Melhoradores” da Humanidade*,

⁹ “A fórmula geral que se encontra na base de toda moral e religião é: “Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo – assim será feliz! Caso contrário...”. Toda moral, toda religião é esse imperativo – eu o denomino o grande pecado original da razão, a *desrazão imortal*. Em minha boca essa fórmula se converte no seu oposto – primeiro exemplo de minha “transvaloração de todos os valores”: um ser que vingou, um “feliz”, tem de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para suas relações com as pessoas e as coisas. Numa fórmula: sua virtude é o *efeito* de sua felicidade... Vida longa, prole abundante, isso *não* é recompensa da virtude; a virtude mesma é, isto sim, essa desaceleração do metabolismo que, entre outras coisas, tem por consequência uma vida longa, uma prole abundante, em suma, o *cornarismo*. – A Igreja e a moral dizem: “o vício e o luxo levam uma estirpe ou um povo à ruína”. Minha razão *restaurada* diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, *seguem-se* daí o vício e o luxo (ou seja, a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais frequentes, como sabe toda natureza esgotada). Um homem jovem fica prematuramente pálido e murcho. Seus amigos dizem: tal ou tal doença é responsável por isso. Eu digo: o fato de ele adoecer, de não resistir à doença, já foi consequência de uma vida debilitada, de um esgotamento hereditário. O leitor de jornais diz: esse partido se arruína cometendo tal erro. Minha política *mais elevada* diz: um partido que comete tais erros está no fim – já não tem sua segurança de instinto. Cada erro, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da degeneração da vontade: com isso praticamente se define o *ruim*. Tudo *bom* é instinto – e, portanto, leve, necessário, livre. O esforço é uma objeção, o deus se diferencia tipicamente do herói (na minha linguagem: *pés ligeiros* são o primeiro atributo da divindade).” (GD/CI Os quatro grandes erros § 2).

¹⁰ Nietzsche refere-se “à autonegação no sentido religioso, ou a automutilação, como entre os fenícios” (JGB/BM § 229).

do *Crepúsculo dos ídolos* já nomina esses dois tipos de moral que identifica atuando nos diferentes tipos humanos: a moral do cultivo e a moral da domesticação. Indica, contudo, que ambas são iguais na maneira de se impor, ou seja, que ao se imporem enquanto moral já trazem intrínseca a imoralidade dessa própria imposição. Nietzsche declara que o acesso ao problema da “psicologia dos “melhoradores” da humanidade” – ao qual perseguiu mais longamente (o que também reforça a importância do tema para o filósofo) – somente lhe foi possível considerando o direito à mentira, ou seja, a *pia frauss* (mentira piedosa), à qual considera a herança de todos os “filósofos e sacerdotes que “melhoraram” a humanidade”. Isto quer dizer, o imoral direito à mentira foi o que ditou moral, foi aquilo que criou moral. “Expresso numa fórmula, pode-se dizer: *todos* os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente *imorais*, –” (GD/CI Os “melhoradores” da humanidade § 5).

Em *Crepúsculo dos ídolos* (A “razão” na filosofia § 2), Nietzsche acusa a razão de falsificar o testemunho dos sentidos. Ela só pode interpretá-los mediante a lógica que os manipula, uma vez que “pressupõe a unidade e a estabilidade em um mundo que vem-a-ser, que não é” (FREZZATTI, 2010a, p.232). De acordo com Nietzsche os sentidos não mentem, “o que *fazemos* do seu testemunho é que induz a mentira (...) a ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos”. É por isso que, no § 5 se reporta à linguagem como sendo “o preconceito da razão”, ou seja, por termos sido, devido à falsificação que opera através da linguagem, “obrigados a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro”. E prossegue numa clara demonstração de segurança quanto às suas afirmações: “tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro”. Nietzsche com isso chama atenção para o fato de a razão ter sido considerada, desde os primórdios da civilização, como uma capacidade divina que supostamente teria nos permitido uma espécie de elevação espiritual mediante a “superstição”, a “descoberta” ou, ainda, a invenção da “alma”. O que denuncia como um equívoco da linguagem.

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. (...) No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que *atua* (...) A “razão” na linguagem: oh, que velha enganadora senhora! Receio que não nos livremos de Deus, pois ainda cremos na gramática... (GD/CI A “razão” na filosofia § 5).

Apenas parte das nossas ações, pensamentos, sentimentos, movimentos chegam à consciência, diz Nietzsche no parágrafo 354 de *A Gaia ciência*. O pensar que se torna consciente, podendo ser expresso em signos de comunicação é raso e superficial, resultado de uma generalização e falseamento, “é apenas a parte menor, (...) a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras* (...) com o que se revela a origem da própria consciência. (...) 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”, diz Nietzsche no mesmo parágrafo, enfatizando o caráter gregário ante ao qual a consciência se desenvolveu após sua origem biológica.

A consciência não pode, portanto, ser tomada como um plano de fundo seguro sob o qual se instaura o conhecimento de si mesmo, haja vista que se projeta desde seus primórdios para as necessidades externas, comunicativas do homem. Ainda que o homem precisasse de algum modo se “conhecer” para comunicar suas necessidades, nada garante que tal “conhecimento” seja completo e seguro, uma vez que tais elaborações são sempre as mais gerais e imediatas, ou, nas palavras do próprio filósofo, “rápidas e sutis”, dado que a consciência “se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade” (FW/GC § 354) comunicativa. “O tomar consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a *outros* por meio de signos” (FW/GC § 354).

O tornar-se consciente – uma vez que aquilo que é trazido à consciência e expresso através da linguagem nada tem de individual – não garante a segurança do conhecimento de si. Não avaliza que aí esteja algo passível de ser adotado como incondicionalmente válido. Isto porque a consciência, segundo Nietzsche, não faz parte da existência individual, sendo, conforme enuncia Frezzatti (2010a, p. 227) “resultado da relação do organismo com o mundo exterior”. Uma vez que seu desenvolvimento surgiu da necessidade humana de comunicação que originou a linguagem a partir da natureza gregária, que por sua vez sobrepujou a primitiva natureza solitária e predatória do ser humano, a consciência dá conta apenas daquilo que é médio:

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 por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo marca de rebanho, que todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização (FW/GC § 354).

Se a consciência, conforme indica Frezzatti (2010a, p.228), não é “o âmago do ser humano, algo duradouro, eterno, primordial”, ela também “não é responsável pela unidade do organismo, o que para Nietzsche também não existe”. É por isso que o filósofo sustenta que “não temos nenhum órgão para o *conhecer*”, ou seja, para atingir a verdade. A consciência, porquanto o órgão mais recente é também o mais sujeito ao erro. Portanto, essa psicologia é grosseira porque coloca como fundamental algo falível.

Também é possível encontrar em Nietzsche um aspecto mais claramente epistemológico quando critica a psicologia. Reflexionando sobre o conceito de conhecimento, no parágrafo 355 de *A Gaia ciência*, Nietzsche sustenta a tese de que a origem da necessidade humana de conhecer esteja voltada para a vontade de fazer reportar algo estranho a algo já conhecido. E ante a essa interpretação que elabora, questiona se não seria o instinto (*Instinkt*) do medo que nos faz conhecer e, em sendo assim, se a exultação dos que conhecem não seria a manifestação psicológica resultante do sentimento de segurança recuperado frente ao que antes causava angústia e aflição. Justifica sua prerrogativa alegando que aquilo a que já se está familiarizado, ou seja, aquilo ao que o homem não mais receia, por já haver dominado o temor inicial que o afetava num primeiro contato, pode agora ser suplantado, uma vez que reportado a uma condição já vivenciada.

Exemplificando sua tese, Nietzsche recorre ao conceito socrático-platônico de “ideia” e questiona se, ao dar o mundo por “conhecido” remetendo-o a tal conceito, o Sócrates platônico não teria agido exatamente conforme sustenta esta sua hipótese interpretativa, lamentando, em virtude disso, a fácil satisfação dos homens do conhecimento que se contentam em postular teorias nas quais percebe atuando uma relação de tal natureza. Nietzsche convoca para que se examinem as soluções e princípios encontrados pelos filósofos para os enigmas do mundo, exortando a imediata satisfação que sentem ao “reencontrarem nas coisas, sob as coisas, por trás delas, algo que infelizmente nos é bem conhecido ou familiar, como a nossa tabuada, a nossa lógica ou nosso querer e desejar”. Todos eles estão acordes com relação à constatação de que “o que é familiar é conhecido”. Nietzsche ainda menciona implicitamente Descartes, ao ponderar que “também os mais cautelosos entre eles acham que ao menos o familiar é *mais facilmente cognoscível* do que o estranho; que o método exige, por exemplo, que se parta do “mundo interior”, dos “fatos da consciência”, pois este é o mundo *mais familiar para nós!*” Mas adverte reconhecer em tal postura o “erro dos erros”, justificando mediante aquilo que, em outras palavras já adiantara no início do

parágrafo: “o familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de “conhecer”, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, “fora de nós””.

É nesse contexto de crítica à psicologia rudimentar que diagnostica atuando também na filosofia, que Nietzsche observará que a grande segurança das ciências naturais é o fato de tomarem por objeto o estranho, ou seja, aquilo que está fora do homem. Nisso, segundo Nietzsche, estaria alicerçada a estabilidade dessas ciências. E até mesmo, por que não dizer, nisso consistiria sua suposta superioridade em relação àquela antiga psicologia que tanto critica. Ao dedicar-se ao estudo dessas ciências o homem é capaz, e, inclusive, obrigado a enxergar sem a necessidade de passar pelas lentes falsificadoras da alma. Ao consagrar a elas seus esforços em busca do conhecimento, o homem lança seu olhar para “além” de si, para “fora de si”, desenredando-se, assim, das teias da consciência que prendem ao “preconceito” da alma. E conclui, reforçando sua posição ao dizer que “é quase contraditório e absurdo querer tomar por objeto o não-estranho”.

Nietzsche aqui deixa clara a necessidade de superar a psicologia existente até então, atrelada aos dos antigos preconceitos morais, das incontáveis falsificações às quais sucessivamente menciona, por meio de uma nova psicologia. Para isso, no entanto, se faz necessária uma nova compreensão do homem, livre do preconceito da alma (no sentido em que fora originalmente concebida) que introduziu as dualidades metafísicas e a concepção de uma moral universal que nortearam a filosofia e as religiões pessimistas. É esta a tarefa capital à qual o arqueiro solitário pretende dedicar-se visando a alcançar sua meta. Uma nova abordagem sob a antiga concepção dualista da natureza humana e sua relação com o mundo é esboçada e elucidada na descrição do objeto de investigação ao qual se dedica:

A alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas experiências humanas interiores, as alturas, profundezas e distâncias dessas experiências, toda a história da alma *até o momento*, e as suas possibilidades inexauridas: eis o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da “caça grande”. Mas com que frequência ele não diz a si mesmo, desesperado: “um caçador, apenas um, nessa floresta vasta e virgem!” e então deseja algumas centenas de ajudantes e bem-treinados cães de caça, que pudesse lançar na história da alma humana, para nela conseguir sua presa (JGB/BM § 45).

A presa a qual Nietzsche anseia conseguir refere-se, aqui, justamente à meta a qual se propõe a alcançar no prólogo de *Além de bem e mal*, qual seja: a verdade. Não se trata, contudo, da verdade no sentido que perseguem e veneram os filósofos dogmáticos e sim da metafórica “verdade mulher”, à qual o arqueiro, ao longo de sua obra, não se cansa de

reivindicar o respeito devido a uma recatada donzela que habilmente se esquivava de abordagens insistentes de inexperientes e inábeis perseguidores que tentando cortejá-la não fazem mais do que molestá-la. Na concepção de Nietzsche, os filósofos dogmáticos não passam, definitivamente, de inaptos caçadores, a exemplo de Spinoza, que em seu amor à ‘sua própria sabedoria’ encorajou e mascarou a verdade, “a fim de intimidar antecipadamente o atacante que ousasse lançar os olhos à invencível donzela e Palas Atena” (JGB/BM § 5). Outros tantos filósofos, com seus diferentes procedimentos, também tentaram desvirtuá-la e corrompê-la. Nietzsche, no entanto, nos conduz a outra perspectiva em relação a essa verdade ao desvinculá-la dos preconceitos dogmáticos com os quais os metafísicos até então julgaram dominá-la e possuí-la:

Ao pôr um fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, é como se um *novo* psicólogo se lançasse em um novo erro e uma nova desconfiança – para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também à *invenção* – e, quem sabe?, à descoberta (JGB/BM § 12).

Trata-se de reconhecer a verdade enquanto recriação contínua, enquanto perspectiva em ininterrupta transformação, não como um valor em si, permanente e absoluto. É preciso um novo tipo de psicólogo, que ouse “lançar os olhos à invencível donzela e Palas Atena” (JGB/BM § 5) sem se impressionar com o virtuosismo do espetáculo pueril e irônico, com “os truques sutis dos pregadores da moral” – a Circe da humanidade – que sem consciência de encobri-la se deleitam acreditando desvelá-la. São eles que – como a feiticeira de Eana – envenenam com seu vinho, que está longe de conduzir à verdade¹¹, mas, pelo contrário, a mascara, tentando imobilizá-la. A verdade simbolizada por Atena, para Nietzsche, não se trata de ídolo inerte e oco¹², capaz de ser manipulado e prospectado como intentam os dogmáticos e, sim, sob tais circunstâncias rebela-se, afastando-se revelando a “timidez e vulnerabilidade” de uma donzela intencionalmente mascarada que, ainda assim, evolui sutilmente em suas feições, em movimento contínuo na dança com o vir-a-ser.

A verdade, no entanto, – como toda mulher que um dia precisou esquivar-se de insidiosas investidas – também tem como parte de seus encantos seus artifícios, seus enigmas,

¹¹No primeiro parágrafo do capítulo “Por que sou tão inteligente” de *Ecce homo*, Nietzsche declara: “*In vino veritas* [no vinho, a verdade]: parece que também nisso me acho em desacordo com o mundo quanto ao conceito de “verdade” – em mim paira o espírito sobre a água...”.

¹²Como o representado pela estátua com as feições da amiga Palas, a qual Atena mandou construir em honra da amiga com quem partilhara a infância em exercícios belicosos, os quais posteriormente levaram-nas a uma disputa na qual Atena fere mortalmente a amiga Palas, tomando-lhe o nome como homenagem.

seus ardis. Quem poderá saber com algum grau de certeza as artimanhas que prepara para os intrépidos caçadores que a perseguem como algozes? Não seria sua máscara resultante de sua habilidade em dar-se ou não a conhecer, dependendo do nível de sutileza do cavalheiro que a indaga? Que ela desvele-se ou não, não estaria tal condição diretamente relacionada à maneira pela qual é abordada? Um astucioso artifício através do qual pode esquivar-se, do qual pode sempre optar fazer uso ou não, dependendo da hombridade do cavalheiro que a convida a bailar? Seria essa, afinal, a armadura com a qual se protege a verdade? Uma nobre defesa que serve de escudo a esta sábia e estratégica guerreira? Seria nesse sentido que o arqueiro exorta reverência à máscara no parágrafo 270 de *Além de bem e mal*, quando declara ser “próprio de uma humanidade mais fina possuir reverência “diante da máscara”, clamando aos psicólogos ate então existentes para “não exercitar psicologia e curiosidade no lugar errado”? Ou seja, nos domínios de Circe, a grande envenenadora do homem, que o inebria com os pérfidos artifícios da moral? A deusa da morte, identificada com os pássaros que vagam livremente entre o céu e a terra dado que portadores da alma, ao invés de buscá-la sob o sutil disfarce de Atena? Se ousa crer que sim, uma vez que Nietzsche no mesmo parágrafo declara:

esse orgulho do eleito do conhecimento, do “iniciado”, do quase sacrificado, tem como necessárias todas as formas do disfarce, para proteger-se do contato com mãos importunas e compassiva e, sobretudo, de todo aquele que não lhe é igual na dor. O sofrimento profundo enobrece; coloca à parte. (...) Há espíritos livres e insolentes, que gostariam de ocultar e negar que são corações destroçados, orgulhosos, incuráveis; e por vezes a doidice mesma é a máscara para um saber desventurado, certo em demasia (JGB/BM § 270).

Acredita-se que Nietzsche considere-se um pretendente merecedor da verdade e mesmo um “eleito do conhecimento”, ou seja, da verdade representada em suas metáforas pela donzela e senhora de Atena (Palas de Atena), devido à maneira diferenciada pela qual a corteja, respeitando seu recato e entendendo sua necessidade de disfarçar-se sob o singelo signo da máscara, visando a ocultar-se daqueles para os quais o único interesse seria o de macular sua honra colocando-a de “ponta-cabeça”. A seu exemplo, também Nietzsche sugere nesse excerto que necessite, por vezes, disfarçar-se para proteger-se das admoestações daqueles que, devido ao seu comportamento não obsequioso, não compartilham a nobre possibilidade de estar em contato assentido com a verdade oscilante que a ele insinua-se sem reservas, confiante na relação respeitosa que empreenderam. E ousa-se mais: quando, no mesmo parágrafo, o arqueiro descreve seus sentimentos em relação àquilo que vivenciou e aprendeu no percurso da longa jornada em direção à tarefa de reconhecer a verdade perspectiva, mesmo sob a máscara sob a qual ela se dissimula com nobre dignidade, acredita-

se que o arqueiro metaforicamente associe sua trajetória às aventuras e desventuras de Odisseu¹³ em sua viagem, comparando-se com o próprio herói grego que viajou sob a proteção de Atena:

A altivez e o nojo espirituais de todo homem que sofreu profundamente – a hierarquia é quase que determinada pelo *grau de sofrimento* a que um homem pode chegar –, a arrepiante certeza da qual é impregnado e tingido, de mediante seu sofrimento *saber mais* do que os mais inteligentes e sábios podem saber, de ter estado e ver versado em tantos mundos distantes horríveis, dos quais “você nada sabem!” (JGB/BM § 270).

Constatando o grande equívoco de seus predecessores em buscar a verdade nos famigerados e recônditos territórios da alma, da consciência, da moral, é que Nietzsche se propõe a investigá-la num âmbito diferenciado. Um âmbito no qual se possa “imaginar e estabelecer, por exemplo, que a história teve até hoje o problema da *ciência* e da *consciência* na alma dos *homines religiosi* [homens religiosos]” (JGB/BM §45). Tarefa para a qual “talvez fosse preciso ser tão profundo, tão imenso e tão ferido quanto a consciência intelectual de Pascal – e mesmo então seria preciso aquele amplo céu de espiritualidade clara e maliciosa, capaz de tomar com a vista, ordenar e pôr em forma esse exame de vivências perigosas e sofridas” (JGB/BM § 45). O arqueiro, no entanto, lamenta a dificuldade de encontrar “batedores e cães” para prestarem-lhe tal serviço e ainda desabafa:

o inconveniente de enviar eruditos para territórios de caça novos e perigosos, onde se requer coragem, argúcia, sutileza em todo sentido, está em que eles deixam de ser úteis precisamente quando começa a “caça grande”, mas também o grande perigo – precisamente ali eles perdem seu olhar e seu faro de sabujos (JGB/BM § 45).

O que Nietzsche explicita nessa passagem é que, justamente onde deveriam estar atentos e desviarem-se das armadilhas veladas, das falsificações impostas por aquele que considera o “preconceito da alma”, os psicólogos se desgarram afastando-se da presa. Isso por não se darem conta de que seu objeto de estudo é, também, nesse caso, seu próprio instrumento de investigação, o que por si só já lhes turva a vista, além de que ele não passa de uma invenção humana criada para constranger o homem a uma moral debilitadora que degenera suas forças e enfraquece seus instintos (*Instinkt*). Invenção que já traz implícito o selo da falsificação¹⁴ sob o qual, posteriormente, tencionam tais eruditos encontrar as razões,

¹³ No parágrafo 96 de *Além de bem e mal* Nietzsche faz uma referência específica a Ulisses quando recomenda: “Devemos nos despedir da vida como Ulisses de Nausícaa – bendizendo mais que amando.”

¹⁴ A crítica nietzschiana mencionada aqui não está voltada para a falsificação em si, dado que a compreensão desta pelo filósofo baseia-se numa dupla perspectiva, como se pode aferir no parágrafo 4 de *Além de bem e mal*, quando esclarece: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é

os motivos pelos quais o homem torna-se enfermo, adoece do próprio homem. Sem jamais reconhecerem que foram seus próprios erros, suas falsas interpretações que resultaram numa má compreensão do homem, sendo responsáveis por um olhar distorcido dele sob o mundo. É embasado nessa crítica que Nietzsche fará apologia aos sentidos, ao defender que

Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos *aceitar* o testemunho dos sentidos – em que aprendemos ainda a aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim. O restante é aborto e ciência-ainda-não: isto é, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento. *Ou* ciência formal, teoria dos signos: como a lógica e essa lógica aplicada que é a matemática. Nelas a realidade não aparece, nem mesmo como problema; e tampouco a questão de que valor tem uma tal convenção de signos como a lógica (GD/CI A “Razão” na Filosofia § 3).

De acordo com Nietzsche, foi a potencialização do uso dos sentidos para o desenvolvimento das ciências que possibilitou a elevação do homem, não os conhecimentos mediados pela crença na alma e suas implicações¹⁵. Excetuando as ciências formais, que por outro lado, de acordo com o arqueiro, não refletem a realidade (*Realität*) e sequer questionam quanto ao valor de seus propósitos. É ainda nesse sentido que lamenta o fato de estar “sempre verificando, de maneira radical e amarga, como é difícil achar batedores e cães para justamente as coisas que excitam sua curiosidade” (JGB/BM § 45). Ou seja, porque para abalizar o tipo de psicologia que propõe, aquela a qual se refere como sendo sua curiosidade – e, no caso específico da metáfora do arqueiro em sua caçada, da qual se utiliza em *Além de bem e mal* – reconhece nos sentidos a importância do olfato, como é possível verificar na seguinte passagem:

talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie (...) renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.” Mediante a isso, pode-se inferir que o problema da falsificação mencionada encontra-se, justamente, em sua incapacidade de potencializar o crescimento de potência, mas sim reduzi-lo.

¹⁵ Importante, contudo, assinalar que, visando a empreender sua teoria dos impulsos enquanto interpretação, o arqueiro também lançará suas críticas ao sensualismo ingênuo, pelo qual a física, por exemplo, se pretende uma explicação do mundo, e não apenas mais uma interpretação e disposição dele, conforme ele a compreende (cf. JGB/BM § 14). Para Nietzsche, tanto o conhecimento baseado nos sentidos quanto aquele baseado no pressuposto da alma é raso, insuficiente, não dá conta de explicar o mundo, podendo ser apenas considerado uma interpretação e – em seus termos, como se viu – uma má interpretação do mundo. “Na medida em que se apóia na crença nos sentidos, ela [a física] passa, e deverá passar durante muito tempo, por algo mais, isto é, por explicação. Ela tem olhos e dedos a seu favor, tem a evidência ocular e a tangibilidade: sobre uma época de gosto fundamentalmente plebeu isto exerce um efeito fascinante, persuasivo, *convincente* – afinal, segue instintivamente o cânon de verdade do sensualismo eternamente popular. (...) Inversamente, na *oposição* à evidência dos sentidos estava o encanto do modo platônico de pensar, que era um modo *nobre* de pensar – entre homens, talvez, que desfrutavam de sentidos até mais fortes e imperiosos do que os de nossos contemporâneos, mas que sabiam ver um triunfo mais elevado em permanecer mestres desses sentidos” (JGB/BM § 14).

E que finos instrumentos de observação temos em nossos sentidos! Esse nariz, por exemplo, do qual nenhum filósofo falou ainda com respeito e gratidão, é, por hora, o mais delicado instrumento à nossa disposição: ele pode constatar diferenças mínimas de movimento, que nem mesmo o espectroscópio constata (GD/CI A “Razão” na Filosofia § 3).

Nesse contexto da valorização dos sentidos, os dogmáticos metafísicos, os teólogos e os eruditos psicólogos existentes até então, considerando a origem moral de suas teorias e crenças, jamais corresponderiam à expectativa do arqueiro no sentido de mitigar sua curiosidade que, de acordo com o filósofo, “continua sendo o mais agradável dos vícios” (JGB/BM § 45) e para cuja saciedade necessitaria, para seu serviço, de bons “cães farejadores”. Nietzsche, no entanto, se recrimina ironicamente após tal afirmação e se retrata de maneira sarcástica mediante a seguinte reprimenda: “– perdão! Quis dizer que o amor à verdade é recompensado no céu e até mesmo na terra” (JGB/BM § 45).

Importante ainda mencionar aqui o pequeno excerto que constitui o primeiro parágrafo do capítulo intitulado Máximas e flechas do *Crepúsculo dos Ídolos*, no qual o filósofo sentencia: “A ociosidade é a mãe de toda a psicologia. Como? A psicologia seria – um vício?”. A passagem denota claramente, para além da necessidade vital que se apodera daquele que a ela se dedica que, para levá-la a efeito conforme reivindica o arqueiro são necessárias àquela espécie de tempo e satisfação dos quais não desfrutam aqueles que permanecem oprimidos pelo tipo de moral prescrita pelos metafísicos dogmáticos e pelos sacerdotes, que vêem na alma e suas conseqüentes prescrições e restrições o campo de estudo ao qual se consagram. É embasado nestas constatações e lastimando a origem e os conseqüentes rumos da psicologia em voga que Nietzsche irá orgulhosamente apresentar-se como o primeiro psicólogo e atrever-se a enunciar que antes dele não havia absolutamente psicologia (cf. EH, Porque sou um destino § 6).

Ainda ninguém sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longividência, uma até então inaudita profundidade ou “abissalidade” psicológica. A moral cristã foi até agora a Circe de todos os pensadores – eles estiveram a seu serviço. Quem, antes de mim, adentrou as cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie de ideal – *a difamação do mundo*? Quem ousou sequer pressentir que *são* cavernas? Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não seu oposto, “superior embusteiro”, “idealista”? (EH, Porque sou um destino § 6).

Nietzsche literalmente se vangloria das profundezas humanas que escavou sem deixar-se ludibriar pelo intoxicado hálito de Circe, contaminado pelos pressupostos da alma que preconizaram uma moral universal e absoluta. Pensa a psicologia mediante um novo viés, do

qual dá alguma indicação no fragmento póstumo 25 [185] da Primavera de 1884, período no qual, de acordo com Sánchez Meca e Conill em sua introdução ao terceiro volume da edição espanhola dos Fragmentos Póstumos (2010, p. 21), está se preparando para a fase que começa com *Além de bem e mal* e no qual é patente a influência da cultura francesa em seus escritos. No referido fragmento, sob o título “Psicologia” enuncia alguns tópicos sob forma de parágrafos, sendo que no primeiro deles consta: “Reaprender o “interior” e o “exterior””. Tal procedimento será o cerne para a compreensão da nova psicologia que propõe. É este novo procedimento que tem em mente quando enuncia em *Ecce homo* (Por que escrevo tão bons livros § 5) que em seus escritos fala um psicólogo sem igual. E prossegue, esclarecendo as razões pelas quais chega a tal constatação:

As proposições sobre as quais no fundo o mundo inteiro está de acordo – para não falar dos filósofos de todo mundo, dos moralistas e outros cabeças ocas, cabeças de repolho – aparecem em mim como ingenuidades do erro (...) A Circe da humanidade, a moral, falsificou no cerne – *moralizou* – todos os *psychologica* [as questões psicológicas] (EH Por que escrevo tão bons livros § 5).

Entre os apontamentos da preparação para a tetralogia da *Vontade Potência* (ideia posteriormente abandonada), no fragmento póstumo 12 [2] do início de 1888, entre os tópicos a serem desenvolvidos no quarto volume encontra-se, sob a classificação numérica 8.3: “*Moral como Circe dos filósofos*”, denotando a expressiva dimensão que esta metáfora toma em suas reflexões. Já no fragmento póstumo 26 [342] Verão-Outono de 1884¹⁶, declara: “*Já não se crê nos filósofos, nem sequer entre os eruditos (...) A psicologia do século está essencialmente dirigida contra as naturezas superiores.*” Aqui fica clara a maneira pela qual o filósofo percebe a influência daquela que considera a “moral de rebanho” arregimentando até mesmo as consciências que deveriam permanecer mais atentas quanto a verdadeira origem, ou seja, a origem doentia desse tipo de valoração moral.

É nesse sentido que, no fragmento póstumo 14 [27] da Primavera de 1888, vai falar na “filosofia como *décadence*”, ou seja, criticando a maneira pela qual vinha sendo conduzida a psicologia até o século XIX, isto é, mediante o egoísmo da vontade dominante que faz com

¹⁶ De acordo com Sánchez Meca e Connill (2010, p.21) nas notas e fragmentos desta época Nietzsche revisa e reelabora partes de suas obras anteriores (como *Humano, demasiado humano* e *A Gaia ciência*) e em outras, contudo, já está preparando sua fase posterior, que começa com *Além de bem e mal*, do qual alguns esboços, planos e fragmentos já se encontram nesse período, sendo que do caderno 25 ao 27 fica especialmente patente a influência da cultura francesa.

que “cerremos lindamente os olhos ante nós mesmos, – que tenhamos que aparecer como “impessoais”, “*désintéressés* [desinteressados]”, “objetivos””. Pensamento que rechaça ao manifestar: “oh, até que ponto somos o contrário de tudo isso! Só porque somos psicólogos em um grau excêntrico.” No mesmo fragmento, Nietzsche ainda enuncia a “primeira característica do instinto de auto-conservação de um grande psicólogo”, após denunciar a preguiça daqueles que não observam para além de seu redor, contentando-se em escavar a si mesmos, qual seja: jamais buscar a si mesmo, não ter olhos, nem interesse, nem curiosidade para consigo. O arqueiro ainda reforça as características fundamentais daqueles que, como ele, considera os “psicólogos do futuro”, quais sejam:

temos pouca boa vontade de auto-observar-nos: tomamos quase como um signo de degeneração que um instrumento trate de “conhecer-se a si mesmo”: nós somos instrumentos de conhecimento e quiséramos ter a inteira ingenuidade e precisão de um instrumento; por conseguinte, é lícito que não nos analisemos a nós mesmos, que não nos “conheçamos”.

Eis aqui aquilo que propriamente irá desvincular a proposta nietzschiana de uma nova psicologia da forma como esta era concebida, até então, nos mais diferentes campos em que seu estudo era necessário, corrompendo, conseqüentemente todas as áreas do conhecimento das quais servia de sustentáculo. O que Nietzsche propõe é justamente desmascarar essas falsificações psicológicas que sustentaram a psicologia, embasando todas as ciências “do espírito”, passando desde a história, a teologia e a própria filosofia que, necessariamente, bebiam de sua vertente contaminada pelo vinho (verdade dogmática?) envenenado de Circe. Ainda no fragmento póstumo 12 [2] do início de 1888, mencionado anteriormente, sob a classificação 9.3, Nietzsche vai referir-se à “Psicologia da “vontade de potência”” renunciando aquilo que efetivamente aclarou no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*:

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de potência*, tal como faço – isso é algo que ninguém tocou sequer em pensamento. (...) A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora.

Afastar-se da tradicional visada voltada ao interior do homem, conforme demandara a psicologia tradicional, se faz agora necessário. Este não é, contudo, um terreno desconhecido ao arqueiro que, ao contrário, nele já vem pautando sua compreensão do mundo ao longo de seus escritos. O campo investigativo no qual Nietzsche insere sua nova psicologia começa a delinear-se doravante sob a perspectiva de uma interpretação que busca um viés científico,

desprovido de uma fundamentação moral e suas implicações, como é possível claramente constatar também no parágrafo 2 do Prólogo de *A Gaia ciência*, quando em franco depoimento sobre a profunda e prolongada enfermidade da qual foi acometido revela:

Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença (...) assim nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo – como que fechamos os olhos para nós mesmos.

Nietzsche indica mediante quais circunstâncias pode experimentar este sair de si que o levou formular uma diferente interpretação acerca das manifestações, ou seja, dos sintomas que acometem o organismo humano, prescindindo das antigas concepções que antes perpassavam o estudo da natureza humana como sendo estados doentes do espírito, para os quais Nietzsche agora propõe uma interpretação diferenciada. Denomina tais estados de “fraqueza, recuo, rendição, endurecimento, ensombrecimento”, ou seja, vinculando-os a uma decadência fisiológica experimentada pela desierarquização dos centros de forças que em sua concepção constituem o homem. Identifica dois tipos básicos de comportamentos enquanto sintomas que caracterizam o filosofar de diferentes tipos humanos em suas respectivas formas de interpretar o sofrimento:

Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças. O primeiro *necessita* da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos. Mas naquele outro caso, mais freqüente, em que as crises fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes – e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia – : que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença? Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível. (FW/GC Prólogo § 2).

O filósofo esclarece como dirige sua análise ante a nova psicologia que propõe, distinguindo-a daquela da qual se utilizavam os psicólogos anteriormente. Ao investigar como procedem os filósofos, os homens, as culturas e os povos mediante as questões mais relevantes da vida, sua observação está pautada em verificar se suas posturas em relação a ela são de afirmação ou negação. De acordo com o filósofo são as valorações humanas em relação à existência que, expressas fisiologicamente¹⁷, indicam a saúde ou a doença, o

¹⁷ Conforme será explicitado adiante, no contexto deste trabalho se entende os termos “psicologia” e “fisiologia” como coincidentes, uma vez que ambos se referem à dinâmica da luta dos impulsos por mais potência. Considera-se que isso justifica Nietzsche propor uma “verdadeira fisiopsicologia”.

fortalecimento ou a degeneração de um organismo. No caso específico dos filósofos, se sua constituição for forte, sua filosofia afirmará o vir-a-ser, a mudança, enfim, a vida. Em caso contrário, sua filosofia negará a existência, o devir, a transformação. É com esse embasamento que dirá no parágrafo 2 do Prólogo de *A Gaia ciência*:

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

Sob uma análise superficial poder-se-ia afirmar que Nietzsche claramente transladara as questões até então tidas como espirituais para o nível corporal. Sua nova concepção psicológica, no entanto, transcende esse pensamento reducionista, indo além do conceito de corpo como tradicionalmente é compreendido. A vontade de potência é um processo relacional de dominação, os impulsos ou forças não são nem corporais, nem anímicos, efetivando-se como tendência de crescimento de potência. Por ora, convém manter a atenção na relação que Nietzsche estabelece entre saúde e afirmação da vida e enfermidade enquanto negação do vir-a-ser. Embora reconhecendo que cientificamente tais afirmações estão desprovidas de legitimidade, o arqueiro propõe que sejam tomadas como uma interpretação possível, tanto quanto aquela que, até então, foi legitimada pela tradição.

Se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim (FW/GC Prólogo § 2).

Se, por um lado, o arqueiro constata a possibilidade de pensar as antigas questões que outrora macularam a filosofia ante um novo viés, por outro, manifesta sua frustração por não ter encontrado ainda o tipo de ajudantes de que necessita para seu empreendimento.

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida... (FW/GC Prólogo § 2).

Nietzsche que, geralmente, enuncia de modo contundente suas ideias mantém, aqui, certa reserva argumentativa evidenciando que ainda busca ajudantes com a coragem de

investigar as profundezas da psicologia humana. Refuta a concepção dogmática de verdade que tradicionalmente foi escopo de toda a filosofia e propõe a vida em suas relações de potencialização e declínio de forças como elemento decisivo a impulsionar as valorações humanas na elaboração de múltiplas perspectivas. É assim que o arqueiro irá pintando¹⁸, ininterruptamente, em múltiplas nuances, a tela de seus pensamentos, entre enérgicas pinceladas e sutis variações policromáticas. Se a rebeldia inapreensível e indomável do instante impede de tisonar em definitiva aquarela os tons vibrantes e intensos da vida que flui transbordante, renega a harmonia das formas. Recria, justamente por reconhecer seu movimento incessante, sua reordenação sucessiva, todas as possibilidades de sobreposição e mescla na composição de uma obra intencionalmente inacabada, uma vez que em eterno fluxo, dado que elaborada na transitoriedade do instante, na efemeridade do vir-a-ser.

O que Nietzsche contesta veementemente na psicologia tradicional – problema para o qual apresentará agora outra via interpretativa – concentra-se, como se tem enfatizado, no fato de que seus “artigos de fé fundamentais sejam em seu conjunto as mais perversas distorções e falsificações de moeda” (FP 11[111] novembro de 1887-março de 1888). Entre esses artigos de fé falsificadores destaca-se, obviamente, a alma e derivando desta, a moral que determina que perseverar no bem caracteriza uma conduta virtuosa cuja obediência conduziria à felicidade e à consequente salvação da alma. Nietzsche se opõe terminantemente a essa pressuposição e como contraposição a essa valoração moral equivocada que permeou a psicologia em voga irá propor uma alternativa.

Enfatiza que essa psicologia distorcida já na sua origem não é a única via possível e nem mesmo a mais indicada para dar conta dos problemas fundamentais do homem. Não há, portanto, uma concepção unitária da psicologia. O que há são diferentes interpretações ante os

¹⁸ No parágrafo 296 de *Além de bem e mal* Nietzsche se utiliza de uma metáfora na qual se apresenta como pintor, conforme segue: “Oh, que são vocês afinal, meus pensamentos escritos e pintados! Há pouco tempo ainda eram tão irisados, tão jovens e maldosos, com espinhos e temperos secretos, que me faziam espirar e rir – e agora? Já se despojaram de sua novidade, e alguns estão prestes, receio, a tornar-se verdades: tão imortal já é seu aspecto, tão pateticamente honrado, tão enfadonho! E alguma vez foi diferente? Que coisas escrevemos e pintamos, nós, mandarins com pincel chinês, eternizadores do que *consente* em ser escrito, que coisa conseguimos apenas pintar? Oh, somente aquilo que está a ponto de murchar e perder seu aroma! Oh, somente pássaros que se fatigaram e extraviaram no vôo, e agora se deixam apanhar com a mão – com a *nossa* mão! Eternizamos o que já não pode viver e voar muito tempo, somente coisas gastas e exaustas! Apenas para sua *tarde* eu tenho cores, meus pensamentos escritos e pintados, muitas cores talvez, várias delicadezas multicores, e cinquenta amarelos e vermelhos e marrons e verdes: – mas com isso ninguém adivinhará como eram vocês em sua manhã, vocês, imprevisas centelhas e prodígios de minha solidão, vocês, velhos e amados – maus pensamentos!”.

fenômenos ditos, até então, “espirituais”. Se a alma, conforme concebida pela tradição metafísica deixa de ser o aporte a partir do qual a análise psicológica nietzschiana se orienta, por suposto a fórmula Bem = Virtude = Felicidade não encontra respaldo em sua teoria.

No fragmento póstumo 14[121] da Primavera de 1888, intitulado “A vontade de potência considerada psicologicamente: *Concepção unitária da psicologia*”, Nietzsche afirma que sua tese é: “que a *vontade* da psicologia que há havido até agora é uma generalização injustificada, que essa vontade *não existe em absoluto*, que em lugar de captar a configuração de uma única vontade que *se há determinado* em muitas formas, se há *suprimido* o caráter da vontade ao *subtrair-lhe* o conteúdo, o ponto até o qual se dirige”. Como vontade única, entende-se o afeto básico de tendência a crescimento de potência, o “ponto ao qual se dirige” à vontade. Caso se descuide desta importante observação, corre-se o risco de compreender erroneamente as palavras do filósofo, quando insistentemente alerta para o equívoco advindo do fato de termos inventado uma falsa compreensão unitária que na verdade não existe: “quando pressupomos a grosseira unidade denominada “planta” se oculta e se nega o feito de um crescimento que se leva a cabo milhões de vezes mediante iniciativas próprias e semiproprias” (FP 11 [111] Novembro de 1887-Março de 1888). Com isso, é possível compreender que a psicologia enquanto morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*) possa ir além da linguagem que “continua a falar em oposições onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações” (JGB/BM §24). Ou seja, a psicologia nietzschiana supera o modo metafísico de pensar, que envolve qualidades absolutas opostas, por meio dos graus de hierarquização e da intensidade de potência dos impulsos, de caráter quantitativo. Após esse esclarecimento é possível compreender de maneira mais assertiva as palavras de Nietzsche quando afirma:

em lugar da “felicidade” individual a que deve aspirar todo vivente, colocamos a potência: “o ser vivo aspira à potência, a um mais [*plus*] na potência” – O prazer não é senão um sintoma do sentimento de potência alcançado, uma tomada de consciência da diferença –

– o vivente não aspira ao prazer, senão que o prazer se introduz quando dito vivente alcança aquilo a que aspira: o prazer acompanha, o prazer não põe em movimento...

Que toda força motora é vontade de potência, não há que acrescentar nenhuma força física, dinâmica, psíquica... (FP 14 [121] Primavera de 1888).

É nesse sentido que Nietzsche, diferentemente da psicologia em voga, irá propor uma concepção “unitária” de psicologia, ou seja, porque parte daquela qualidade originária à qual denomina vontade de potência, da qual sua nova psicologia estudará o desenvolvimento; uma vez que entende que “os últimos e mais pequenos indivíduos” *não* são compreensíveis no

sentido de um “indivíduo metafísico” nem de um átomo, que sua esfera de valor se translada constantemente – isto é imediatamente visível” (FP 14 [121] Primavera de 1888). É, portanto, a vontade de potência, enquanto primeira unidade qualitativa que, não constituindo uma unidade material, tampouco espiritual, possibilita a Nietzsche propor uma compreensão unitária de psicologia. Unitária no sentido de que se desenvolve unicamente a partir dessa primeira unidade qualitativa, dessa forma primitiva do afeto (*Affekt*), cujo desenvolvimento, no sentido das transformações, das mudanças que acarreta pode ser investigado a partir do *quantum* de potência que, em variações sucessivas, atuam no organismo configurando seu tipo hierárquico.

Embora reconhecendo que a vontade de potência não se trata de uma “vontade de viver”, já que considera que a vida é apenas um caso particular da vontade de potência, o filósofo alerta que “é inteiramente arbitrário afirmar que tudo aspire a dar o salto a esta forma de vontade de potência” (FP 14 [121] Primavera de 1888). Sendo assim, embora todo o ser vivo aspire à potência, Nietzsche distingue hierarquicamente dois tipos de vida, a vida ascendente e a vida em declínio. As valorações de tais tipos serão, portanto, necessariamente diferentes de acordo com as necessidades inerentes a cada um. A sensação de felicidade, de satisfação experimentada, não passa da manifestação instintual de superação de uma resistência, de elevação da potência (cf. FP 15 [120] Primavera de 1888) e isso será manifestado pelo tipo forte independentemente do sofrimento que implica ser superado, enquanto pelo tipo débil pelo mero entorpecimento. O prazer não é a causa, e sim sintoma do crescimento de potência. De todo modo,

para compreender o que é a vida, que espécie de aspiração e de tensão é a vida, a fórmula tem que ter plena vaidade tanto para as árvores e as plantas como para os animais. “A que aspira a planta?” (...) aspira à “felicidade” cada um deles quando se transforma da maneira indicada? – Pois todo estender-se, todo incorporar-se, todo crescer é um aspirar contra o que lhe opõe resistência, o movimento é essencialmente algo associado a estados de desprazer: é necessário que o que aqui impulsiona queira em todo caso algo diferente, se, como se tem indicado, quer o desprazer e o busca constantemente. – “Porque lutam umas com outras as árvores de uma selva virgem? Pela “felicidade”? – Pela potência... (FP 11 [111] Novembro de 1887-Março de 1888).

Evidenciando a importância do tema na obra do filósofo alemão, os fragmentos póstumos relativos ao período do verão-outono de 1884 ao início de 1888, em inúmeras ocorrências trazem a psicologia como tópico de projetos de livros. No fragmento 2 [82] Outono de 1885-Outono de 1886, num plano para uma continuação de *Além de bem e mal*, a

“psicologia do artista” aparece entre uma listagem de temas a serem abordados. Já no fragmento 2 [117] Outono de 1885-Outono de 1886, cujo parágrafo subsequente retoma a classificação de temas em quatro livros, sugerindo que também este fragmento refira-se a tetralogia da *Vontade de Potência*, lê-se como um dos temas a serem aludidos: “Psicologia da necessidade de ciência”. Enquanto no referido fragmento subsequente (FP 2 [118] Outono de 1885-Outono de 1886) consta: “3. IV. Os inversos. Sua psicologia”.

No fragmento 2 [131] Outono de 1885-Outono de 1886, que referencia planos para os quatro livros de *Vontade de potência*, consta sob o título de “*Plano do livro primeiro*”, sob a classificação de número 9: “Psicologia de confessor e psicologia de puritano, duas formas de psicologia romântica”. No fragmento póstumo 12 [1] Início de 1888, que também se refere à preparação da tetralogia posteriormente abandonada da obra *Vontade de Potência*, consta o “Índice de matérias para o livro primeiro”, no qual, sob a classificação II, podem-se encontrar inúmeros tópicos a serem abordados por Nietzsche nesse subtítulo, entre os quais se destacam:

Falsificações na psicologia (...)
as grandes falsificações na psicologia (...)
falsificação sistemática da *história*, para que proporcione uma *prova* a favor da moral (...)
para a psicologia do *Novo Testamento* (...)
a falsificação psicológica pela necessidade de *combater* pelo ideal que se tem (...)
o pressuposto psicológico do cristianismo.

Nietzsche desvincula a psicologia dos pressupostos metafísicos e religiosos sem, contudo, enveredar pelos caminhos da ciência. Apesar de sua filosofia sofrer influência considerável da psicologia científica francesa, à qual dedicou parte significativa de seus estudos¹⁹, o arqueiro acredita que as ciências ainda estejam, de algum modo, ligadas aos pressupostos metafísicos (cf. FW/GC § 344). Propõe, então, compreendê-la como “*morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência*” (*Morphologie und*

¹⁹ A proposta de uma nova psicologia desatrelada da metafísica e baseada nas ciências naturais era defendida pela psicologia experimental francesa, da qual Nietzsche era assíduo leitor. Teve como um dos principais centros irradiadores o filósofo e psicólogo francês Théodule Ribot. Fundador da psicologia científica francesa e responsável pela sua autonomia (cf. Nicolas, 2002, p. 103-118; Dugas, 1924, p. 16-32). Assim como Nietzsche, Ribot defendia que a psicologia baseada na fisiologia teria papel relevante na superação da psicologia tradicional de caráter metafísico. Diferentemente de Nietzsche, no entanto, para quem a fisiologia está ligada à dinâmica da luta dos impulsos (*Triebe*) por mais potência (vontade de potência), para o psicólogo e filósofo francês o termo fisiologia trata dos processos físico-químicos dos organismos. Para maiores referências quanto à relação de Nietzsche com a psicologia científica francesa cf. “Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica” (FREZZATTI, 2010), bem como “A Recepção de Nietzsche na França: da *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* ao período entreguerras” (FREZZATTI, 2012).

Entwicklungslehre des Willens zur Macht), isto é, como a dinâmica da relação entre os impulsos (*Triebe*), que não sendo corpo nem alma, permitem que sua nova psicologia, apresentada no parágrafo 23 de *Além de bem e mal* como uma autêntica fisiopsicologia, se desvencilhe das dualidades metafísicas.

Importante, neste ponto da investigação da noção de fisiopsicologia do arqueiro, recorrer à Müller-Lauter (cf. 1999, p. 11), quando o comentador menciona três determinações gerais sobrepondo-se frequentemente acerca do conceito de fisiologia em Nietzsche. Na primeira o filósofo seguiria o uso do termo “fisiologia” em consonância com as ciências de sua época, às quais se familiarizara em seus estudos sobre o tema. Na segunda, o termo fisiologia estaria voltado para a definição daquilo que determina de modo somático o ser humano, remetendo frequentemente às funções orgânicas ou ao afetivo no sentido do imediato corpóreo. É, contudo, na terceira determinação apresentada pelo comentador que se identifica a característica fundamental da qual Nietzsche revestiu o termo, reinterpretando o viés pelo qual fora compreendido até então e determinando, assim, uma nova compreensão de seus significados usuais. É quando seu emprego pelo filósofo já está condicionado a essa reformulação e sendo utilizado em sua obra enquanto conceito propriamente nietzschiano, mediante o qual ele interpreta “os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que “interpretam”” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 12).

Importante, todavia, ressaltar que, mesmo ao operar com os conceitos de psicologia²⁰ e fisiologia no sentido da primeira e segunda determinações apresentadas por Müller-Lauter, Nietzsche permanece tendo em mente, em primeiro plano, suas relações com o sentido próprio que criou e desenvolveu para o termo. É mediante o seu novo conceito de psicologia/fisiologia, ou, como enuncia no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, de fisiopsicologia que ele opera. As tradicionais formas de utilização dos termos aparecerão apenas como suporte à compreensão dos leitores mais desavisados ou em referências críticas bem específicas donde se percebe sua censura no sentido de não darem conta das questões fundamentais, tratando superficialmente de processos muito mais complexos. É a análise fisiopsicológica que está sempre em primeiro plano para Nietzsche, suas formas tradicionais de emprego e os próprios termos que apontam a dualidade entre o físico e o psicológico foram resultado de más compreensões dos processos originários nos quais Nietzsche reconhece a

²⁰ Nesse contexto, também à psicologia pode-se atribuir as mesmas determinações indicadas por Müller-Lauter à fisiologia, guardadas, é claro, suas devidas especificações.

atuação determinante da vontade de potência. Mais uma vez: a tradição vê dualidades metafísicas onde há um campo quantitativo contínuo (cf. JGB/BM §24).

Sendo assim, pode-se considerar com relação a esse aspecto específico, que há um sentido crucial no qual convergem os termos psicologia e fisiologia para Nietzsche, sendo exatamente o sentido pelo qual se refere à sua fisiopsicologia – conforme descrita no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*. Isto porque é por ela que o filósofo intenta dar conta dos sucessivos processos de alteração das configurações da vontade de potência (que não são unidades materiais tampouco metafísicas) e suas concomitantes manifestações que, todavia, são expressas nos âmbitos tradicionais da psicologia e fisiologia. Nietzsche faz menção a essa nova acepção que sugere e pela qual opera no fragmento póstumo 25 [185] Primavera de 1884, quando sob o título de “(Psicologia)” escreve como tópico de um parágrafo: “Reaprender o “interior” e o “exterior””.

No fragmento póstumo 4 [7] Início de 1886-Primavera de 1886, Nietzsche sugere a existência de um nexos causal entre enfermidade e moralidade questionando se a delicada moralidade européia não seria expressão de um retrocesso fisiológico. Propõe essa reflexão uma vez que constata que em toda história do homem é o caráter imprevisto, perigoso, eruptivo que indica especial esplendor e poderio. Ressalta ainda que nos casos que parecem diferenciados, o que faltou foi justamente “o valor ou a fineza de aprofundar a psicologia e extrair também ali o princípio geral: “quanto mais são, mais forte, mais rico, fecundo, empreendedor se sente um homem, tanto mais “imoral” será”. Do que se pode inferir que o arqueiro esteja explicitamente sugerindo que naqueles casos em que isso não tenha ocorrido, o que faltou foi justamente que se aplicasse a psicologia no novo sentido de uma fisiopsicologia, ou seja, considerando a influência originária dos impulsos (*Triebe*) que conduziram as ações humanas. Caso isso houvesse ocorrido, se chegaria à mesma conclusão em todos eles, ou seja: a virtude moral é característica de indivíduos, povos e culturas debilitados.

No fragmento póstumo 13 [2] Início de 1888-Primavera de 1888, num dos planos para a tetralogia abandonada de *Vontade de potência*, Nietzsche escreve, numa clara demonstração da importância dos conceitos repensados de psicologia e fisiologia em sua filosofia, dando indícios daquela que está se constituindo como sua fisiopsicologia:

Psicologia (teoria dos afetos) como morfologia da vontade de potência. (*Não a “felicidade” como motivo*) Os valores metafísicos reduzidos. Fisiologia da vontade de potência.

Se Nietzsche não separa o fisiológico do psicológico em sua teoria dos impulsos (*Triebe*) – uma vez que remete a expressões instintuais, ou seja, a manifestações resultantes da dinâmica da relação entre os impulsos (*Triebe*) aquilo que antes constituía um domínio bem definido de territórios diferenciados –, pode-se compreender que psicologia e fisiologia coincidam para Nietzsche no sentido de serem manifestações advindas de uma mesma origem. A nova psicologia, ou fisiopsicologia, enquanto teoria do condicionamento mútuo dos impulsos (*Triebe*), conforme define o arqueiro (JGB/BM § 23), deverá ser o campo de estudo do novo psicólogo, que investigará a manifestação das configurações desses impulsos (*Triebe*) que condicionam a vida e sua influência na economia global da vida. É assim que o filósofo almeja garantir outra vez à psicologia o título de “rainha das ciências”, ou seja, aquela para cuja preparação e desenvolvimento servem todas as demais ciências no encaminhamento dos problemas fundamentais (cf. JGB/BM § 23).

No fragmento póstumo 1 [30] Outono de 1885-Primavera de 1886, Nietzsche elucida quanto ao procedimento investigativo levado a efeito por sua fisiopsicologia. Ao reduzir todas as funções orgânicas fundamentais à vontade de potência, esclarece que o ponto de partida psicológico para essa investigação passa a ser a própria vontade de potência, enquanto o “mais forte de todos os impulsos, que tem dirigido até agora todo o desenvolvimento orgânico”, sugerindo que também seja esse impulso originário o *móvil* no mundo inorgânico. Dado que estão em fluxo, tais impulsos (*Triebe*) originários não podem, todavia, ser diretamente perscrutados. São, portanto, as manifestações das configurações desse impulso “originário” – ao qual o arqueiro denomina vontade de potência – que, se desdobrando e conformando-se em inúmeros outros expressam suas variações constituindo o campo de estudo ao qual o fisiopsicologista se dedica. A fisiopsicologia investiga os sintomas das configurações de impulsos.

Nosso pensamento e nossa estimação de valor são só uma expressão de apetites que imperam atrás deles. – os apetites se especializam cada vez mais: sua unidade é a *vontade de potência*” (...) “lei natural”: como fórmula para o estabelecimento absoluto de relações e graus de potência. – O movimento mecânico é somente um meio de expressão de um acontecer interno. – “causa e efeito” (FP 1 [30] Outono de 1885-Primavera de 1886).

Se o *quantum* de vontade de potência varia transformando-se constantemente em suas sucessivas configurações, estas mudanças não são passíveis de apreensão, trata-se de uma

instabilidade intrínseca que caracteriza sua constituição processual. Tais alterações geram, contudo, transformações captáveis ao nível daqueles âmbitos tradicionalmente conhecidos como psicológico e fisiológico. Nietzsche explica isso na anotação pessoal 14 [121] da Primavera de 1888:

Em nossa ciência, na qual o conceito de causa e efeito está reduzido a uma questão de equação, com a ambição de demonstrar que em cada parte há o mesmo *quantum* de força, *falta* a FORÇA MOTORA: nós unicamente consideramos resultados, os colocamos como iguais no que concerne ao conteúdo em força, nos dispensamos de estabelecer a questão da causação de uma alteração... é uma mera coisa de experiência que a alteração *não cessa*: em si não temos a mínima razão para compreender que a uma alteração tenha que seguir-lhe outra. Ao contrário: um *estado alcançado* pareceria ter que conservar-se a si mesmo, se nele não houvesse uma capacidade <de> *não querer precisamente conservar-se...*

Toda a força, todo impulso, enfim, a vontade de potência enquanto elemento “originário” aspira a crescimento, quer única e exclusivamente apropriar-se de mais potência, o que mostra que somente na multiplicidade dos arranjos configuracionais ela pode vir-a-ser.

A vontade de potência só pode exteriorizar-se ante resistências; busca o que lhe resiste (...) A apropriação e incorporação é sobretudo um querer subjugar, um formar, um configurar e reconfigurar até que finalmente o submetido haja passado totalmente ao poder do atacante e o haja acrescentado. – Se esta incorporação não tem êxito, a formação provavelmente se desintegra; e aparece a *dualidade* como consequência da vontade de potência: para não deixar escapar o que se há conquistado, a vontade de potência se separa em duas vontades (em certas circunstâncias sem abandonar por completo a relação entre elas) (FP 9 [151] Outono de 1887).

Ao criticar a música de Wagner, no apontamento 15 [99] da Primavera de 1888, Nietzsche mostra como sua análise fisiopsicológica atua. Diz reconhecer na música do compositor casos clínicos interessantes, que, por isso mesmo, se prestam ao estudo de médicos e fisiólogos. Trata-se de questões imediatamente compreensíveis ao arqueiro, isto porque versam sobre tipos que representam completamente a degeneração moderna. Wagner é apresentado, contudo, como o grande especialista e conhecedor nesse campo, uma vez que, segundo Nietzsche, seria fiel à natureza até o repulsivo, de modo que sua obra se prestaria perfeitamente a “uma análise **psicológico-fisiológica** de estados mórbidos”²¹. A crítica se acentua quando o filósofo afirma que, ainda que a obra de Wagner não soasse mais como música, ela seguiria conservando seu valor devido a esse aspecto. É por isso que, embora se

²¹ Grifo nosso.

sentido num hospital ao ouvir a música do compositor, o filósofo declara que o faz pleno de interesse.

No parágrafo 13 da Terceira Dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche dirá que “uma contradição como a que se manifesta no asceta, “vida *contra* vida”, é, considerada fisiologicamente não mais psicologicamente, simplesmente um absurdo”. Longe de estar assumindo a dualidade que rechaça, é preciso se estar atento aos meandros nos quais se desdobra o pensamento do filósofo. Se o arqueiro tira de foco a psicologia tradicional mirando na fisiologia é para depor a favor da corporeidade no sentido de considerar ser mais propriamente a partir da sua origem orgânica que partem os influxos da vontade de potência, e não daquela palavra vazia que costumeiramente é utilizada para definir as questões referentes à farsa da alma. Isso, no entanto, não é tudo. Se o grau de negação da vida protagonizado pelo tipo asceta é de tal forma intensificado que assume uma paradoxal fórmula na qual a vida – enquanto uma ponte para a suposta outra existência por ele almejada – passa a ter um valor deturpado (cf. GM/GM III § 11), sua natureza contraditória se descarregará contra aquilo que representa o mais autêntico instinto (*Instinkt*) de vida, a corporalidade (cf. GM/GM III § 12). Portanto também nesse sentido, ou seja, no sentido tradicionalmente tido como fisiológico, Nietzsche considera absurda a contradição que se manifesta no asceta.

Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contraditório não se extinga. Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento impar, aquele de um insaciado instinto e vontade de potência que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais: aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão (GM/GM III § 11).

Isso, no entanto, ainda não é suficiente para compreender em que medida, longe de estar operando a partir das duas instâncias autônomas às quais sua teoria refuta, o arqueiro converge suas prerrogativas de compreensão do tipo asceta para sua fisiopsicologia. Ao observar atentamente suas indicações de como tirar proveito das distorcidas valorações expressas pelo asceta é possível, todavia, aclarar em que medida o filósofo mantém sempre em mente a análise instintual que defende em oposição à antiga psicologia.

Devemos, afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual

não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas (GM/GM III § 12).

Aqui fica claro que o arqueiro se refere a sua fisiopsicologia em detrimento à psicologia tradicional. É por isso que enfaticamente contesta a compreensão desse fenômeno de contradição manifestado pelo asceta mediante uma análise psicológica equivocada, ressaltando que deva ter uma origem outra, que não aquela na qual a metafísica e as religiões pessimistas levaram a crer.

Só pode ser *aparente*, deve ser uma espécie de expressão provisória, interpretação, fórmula, arranjo, incompreensão psicológica de algo cuja verdadeira natureza por muito tempo não pode ser compreendida, designada *tal como era* – uma mera palavra, incrustada numa velha *lacuna* do conhecimento humano (GM/GM III § 13).

Nietzsche enuncia veladamente que dispõe de elementos para preencher essa lacuna que detecta na história do conhecimento humano, que através do seu conceito de fisiopsicologia pode encontrar aquela mera palavra que poderá doravante designar os complexos processos pelos quais a vida se manifesta.

Em alguns fragmentos póstumos e obras publicadas, Nietzsche irá empregar conjuntamente os termos fisiologia e psicologia. Trata-se de contextos nos quais há uma nítida intenção de focar a relação de complementaridade que as duas instâncias tradicionalmente consideradas representam em sua teoria dos impulsos (*Triebe*). De reforçar que o âmbito instintual a partir do qual o filósofo opera em sua fisiopsicologia se manifesta através de sintomas que podem ser percebidos em ambas as esferas tradicionalmente usuais. Se esse modo de condução e exposição das suas ideias contribui para a compreensão de sua teoria, está longe de indicar, contudo, que a concepção reelaborada do arqueiro se oriente mediante tal dualidade. É o caso do apontamento 13 [4] do Início de 1888-Primavera de 1888, do período de preparação para a *Vontade de potência*, onde no livro “C”, sob o título de “Da auto-superação do niilismo”, nos tópicos 7 e 8 consecutivamente se lê: “A vontade de potência: consideração psicológica.” e “A vontade de potência: consideração fisiológica”. Também é caso do apontamento 14 [23] Primavera de 1888: “a arte está considerada, tanto psicológica como fisiologicamente, como o grande *estimulante*, como o que incita *eternamente* à vida, à vida eterna”. Do mesmo modo ocorre no fragmento 14 [168] Primavera de 1888, onde numa passagem dos apontamentos para o livro C, Nietzsche escreve: “O que *tem em comum* estes três focos de surgimento... a deficiência *psicológica* ... as confusões

fisiológicas”. E, ainda, no apontamento 14 [210] Primavera de 1888: “tanto fisiologicamente, quanto psicologicamente: o instinto de *reparação* e reconstituição plástica já não funciona...”. Em *Ecce homo*, Por que sou tão sábio, § 8 declara: “percebo fisiologicamente – *farejo* – a proximidade ou – que digo? – a parte mais íntima, as “entranhas” de cada alma... Tenho nesta sensibilidade antenas psicológicas, com as quais toco e me aposso de cada segredo”.

No fragmento 14 [86] Primavera de 1888, Nietzsche irá se posicionar de modo a demarcar fortemente a autonomia das duas ciências, declarando, aparentemente, sua total independência: “3. os métodos de cura, os psicológicos, os morais, não modificam o curso da *décadence*, não o detém, são fisiologicamente *nulos*”. Isso, no entanto, se verifica uma vez que o arqueiro quer justamente mostrar que ambos os domínios não dão conta de empreender as transformações capazes de mudar o curso da *décadence* num organismo por ela acometido. A falsificação psicológica empreendida em forma de lenitivo pela psicologia precedente (*bisherige Psychologie*) não é capaz de alterar o curso da *décadence* e seus paliativos não são capazes de levar à cura.

O engano e ilusionismo gerais no campo do presumível melhoramento moral. Nós não cremos que um ser humano se converta em outro se não o é já: é dizer, se não é, como sucede bastante frequentemente, uma pluralidade de pessoas, ou ao menos de esboços de pessoas. Neste caso se consegue que passe a primeiro plano outro personagem, que “o velho ser humano” seja empurrado até o fundo... O aspecto se altera, não a essência... Inclusive nem sempre se consegue que cesse a rotina de uma determinada ação, que para levá-la a cabo se escolha a melhor razão (FP 14 [151] Primavera de 1888).

Note-se que Nietzsche faz uma referência clara à sua compreensão do âmbito corporal como uma “estrutura social de múltiplas almas”. Em sendo assim, no fragmento 14 [155] Primavera de 1888, dirá:

Essa prática inteira de restabelecimento psíquico há de voltar a colocar-se sobre uma base *fisiológica*: o “remorso” como tal é um obstáculo para a cura, – temos que tratar de equilibrá-lo todo mediante novas ações e temos que tentar o mais rápido possível, o padecimento da *auto-tortura*...

se deveria desacreditar como perigosa para a saúde a prática puramente psicológica da Igreja e das seitas...

a um enfermo não se cura com orações e exorcismo de espíritos malignos: os estados de “calma” que sobrevêm sob semelhantes intervenções estão longe de oferecer confiança, em sentido fisiológico... (...)

A prática seguida até agora, uma prática puramente psicológica e religiosa, se há dirigido somente a *alteração dos sintomas*.

Entende-se claramente, no cruzamento dos dois últimos excertos transcritos, que o propósito do filósofo é ir galgando espaços para posteriormente enveredar pelas sendas da sua

fisiopsicologia que visa dar conta do desenvolvimento das múltiplas configurações de impulsos (*Triebe*). É nesse âmbito que pode oferecer algum grau de possibilidade de mudança no nível tradicionalmente conhecido como mais “exterior” do homem, fazendo vir à tona “outra personagem” (cf. FP 14 [151] Primavera de 1888), que até então jazia nos subterrâneos dessa “estrutura social” que é corpo. Percebe-se novamente que ao lançar mão dos termos psicologia e fisiologia no sentido tradicional Nietzsche apenas introduz seu pensamento mais genuíno, para em seguida – não sem razão – enaltecer sua fisiopsicologia, mostrando que, para além de seu caráter de promover o desmascaramento das ficções lógicas, ela ainda oferece a possibilidade de pensar um viés alternativo, através do qual o próprio instinto (*Instinkt*) da *décadence*, por exemplo, possa ser em algum grau atenuado.

No fragmento¹¹ [128] Novembro-Março de 1888, Nietzsche vai usar o termo “fisiológico” no sentido biológico, conforme convencionado pelas ciências e o pensamento em voga referindo-se à hereditariedade de caracteres, mas também vai referir com certa ênfase ao tipo de sentimento que tal condição proporciona: “O *sentimento de parentesco* é o que une entre eles aos filhos de um único povo: este parentesco é fisiologicamente mil vezes mais forte do que comumente se supõe”. Seu interesse, contudo, é mostrar que as alterações instintuais que se processam, e das quais agora se utiliza como referência, se manifestam em expressões passíveis de serem detectadas pelo fisiopsicólogo. Tratam-se dos fenômenos finais aos quais Nietzsche se refere, e que eram entendidos, até então, como psicológicos e/ ou fisiológicos. O que pode ser comprovado no fragmento 34 [46] Abril-Junho de 1885, quando esclarece:

Se *eu* tenho em mim algo de unidade, certamente não se encontra no eu consciente e no sentir, querer, pensar, senão em outra coisa: na inteligência [*Klugheit*] de meu organismo inteiro, que se conserva, se apropria, elimina, vigia, de que meu eu consciente é somente um instrumento. – O sentir, querer, pensar mostra por todas as partes somente fenômenos finais, cujas causas me são completamente desconhecidas: a sucessão destes fenômenos finais, como se um seguisse ao outro, é provavelmente só uma aparência: em verdade as causas podem quiçá estar conectadas entre si de forma que as causas-finais me dão a *impressão* de uma conexão lógica ou psicológica.

Nietzsche reforça sua ideia de que o intelecto, e mesmo os sentidos não passam de um aparato simplificador no qual os fenômenos de qualquer das duas instâncias possa ser causa de outro fenômeno a elas associado. No parágrafo 24 de *Além de bem e mal* manifesta sua indignação quando escreve: “Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! (...) Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo que é superficial, e o nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões!” Há que se buscar,

portanto, outra via para compreender a origem do desencadeamento dos fenômenos que afetam o homem determinando sua atitude perante a vida. Há que se reconhecer a fisiopsicologia como método capaz de possibilitar a investigação do desenvolvimento dos ínfimos impulsos (*Triebe*) que em seus desdobramentos configuracionais determinam as transformações do vir-a-ser.

Em importante nota ao parágrafo 17 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche reforça sua intenção de contribuir para uma nova compreensão dos problemas fundamentais, como já houvera feito em *Além de bem e mal* (cf. § 23). Todavia, agora explicita como pode ser levada a efeito tal prerrogativa:

É (...) necessário (...) fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do valor das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta-vozes e mediadores também neste caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação *fisiológica*, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica. (...) *Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores*²².

Tendo como critério de valoração a vida e tomando os influxos da vontade de potência enquanto uma manifestação desta, o arqueiro tira o enfoque da velha psicologia metafísica e

²² No parágrafo 204 de *Além de bem e mal*, Nietzsche demonstra seu repúdio quanto à postura arrogante com a qual o homem científico empreendeu sua emancipação da filosofia, tanto quanto sua reprovação em relação àquilo a que a filosofia se reduziu, demonstrando sua degeneração. O filósofo reforça, ainda, sua intenção de reconduzir a filosofia ao *status* de soberania, assegurando manter sua hierarquia de superioridade em relação à ciência: “correndo o risco de que também aqui o moralizar se revele o que sempre foi – um impávido *montrer es plaies* [mostar suas chagas], como diz Balzac – ousarei me opor a uma imprópria e funesta inversão hierárquica que, de modo totalmente despercebido e como que de consciência tranquila, ameaça hoje estabelecer-se entre a ciência e a filosofia. Acho que apenas a partir da *experiência* – que sempre significa má experiência, quer me parecer – adquirimos o direito de opinar sobre essa elevada questão da hierarquia (...) a ciência, tendo se afastado vitoriosamente da teologia, da qual por muito tempo fora “serva”, pretende agora, com toda altivez e incompreensão, ditar leis à filosofia e fazer papel de “senhor” (...) é *lícito* a um honesto homem de ciência sentir-se de uma linhagem melhor. É em especial a visão desses “filósofos-de-fuzarca, que se denominam “filósofos da realidade” ou “positivistas”, que pode suscitar perigosa desconfiança (...) são todos homens derrotados e *reconduzidos* à dominação da ciência, que alguma vez quiseram *mais* de si, sem ter direito a esse “mais” e a sua responsabilidade – e que agora, de maneira honorável, raivosa, vingativa, representam em palavra e ato a *descrença* na tarefa soberana e na soberania da filosofia. Afinal: como poderia ser diferente? Hoje a ciência floresce e tem boa consciência estampada no rosto, enquanto aquilo a que gradualmente se resumiu toda a filosofia recente, esse vestígio de filosofia de hoje, desperta suspeita e cisma, quando não escárnio e pena. A filosofia reduzida a “teoria do conhecimento”, na realidade apenas um tímido epouismo e doutrina de abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar – é uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo que faz pena. Como poderia uma tal filosofia – *dominar*?”.

aproximando-se do sentido fisiológico para representar os impulsos em luta por mais potência nos organismos, traz sua investigação para o âmbito dos fenômenos que constituíam, até então, a dualidade psicologia/fisiologia, mostrando que ambas, enquanto manifestações instintuais estão em relação de complementaridade em sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Tarefa reservada aos filósofos do futuro, aos fisiopsicologistas capazes de identificar a verdadeira origem das mazelas que acometem o homem mediante o diagnóstico do tipo de valoração que determina suas ações. Aqueles capazes de reconhecer e determinar que o valor de uma ação ou de uma obra, de uma cultura, de uma filosofia, de um povo, enfim, esteja condicionado não ao tipo de valoração moral que existiu até então, mas de reconhecer que existem diferentes tipos de moral que são viáveis e mesmo necessárias a diferentes tipos humanos. Que, ante uma análise fisiopsicológica, seja capaz de determinar que tipo, efetivamente, representa o indivíduo ou a cultura analisada no momento específico em que esta análise é levada a efeito, visto tratar-se de um processo em efetivação. Mas, mais que tudo, ser o agente transformador dos valores em voga. Aquele capaz de transvalorar os valores vigentes. Aquele que deve incumbir-se da imprescindível tarefa de ser o filósofo legislador com a credibilidade necessária para determinar assertivamente indicando os valores que realmente contribuem para a superação do homem. Aquele cuja própria filosofia glorifica a vida, manifestando-se incondicionalmente como uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”.

Considerando o que foi exposto e tendo como ponto de partida o que se entende por fisiopsicologia, se procederá à investigação da noção de metafísica em *Além de bem e mal* a fim de entender em que sentido ela é superada pela “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” proposta pelo arqueólogo, qual a contribuição da fisiopsicologia nesse processo de crítica à metafísica e de encaminhamento a essa “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Posteriormente serão aprofundados os processos fisiopsicológicos. A análise tem atenção e interesse voltados para esta obra uma vez que se acredita ser nela que Nietzsche propõe mais claramente sua fisiopsicologia.

2 A NOÇÃO DE METAFÍSICA EM *ALÉM DE BEM E MAL*

A necessidade iminente de superar o pensamento dogmático que corrói as entranhas da modernidade suscita no arqueiro a responsabilidade pela inadiável tarefa de operar uma ruptura com o procedimento investigativo que sustentou a metafísica. Procedimento abalizado no acolhimento indiscriminado e sucessivo dos preconceitos que a fundaram e vicejaram pela negligência dos filósofos dogmáticos às sutilezas da verdade que afirmavam. Por sua investigação fisiopsicológica, Nietzsche poderá desvendar aspectos insondados pela metafísica em sua pretensão dogmática. Perceber distintos impulsos (*Triebe*) atuando nos organismos em condicionamentos mútuos antagoniza com a tese dogmática de uma verdade absoluta. Imbuído da tarefa de garantir os meios necessários ao florescimento de uma nova espécie de filósofos, é que Nietzsche criticará a metafísica, apontando suas mazelas. Na intenção de elucidar no que, exatamente, consistem as supostas debilidades da metafísica, tão severamente criticada por Nietzsche, é que seguirá, a partir de agora, esta incursão no primeiro capítulo “Dos preconceitos dos filósofos”, de *Além de bem e mal*. Partindo genericamente da cisão operada pelas dualidades enquanto oposições de qualidades absolutas que caracterizam a metafísica, posteriormente serão abordadas algumas das dualidades mais significativas para o contexto desta pesquisa.

O pensamento dualista, recorrente na tradição metafísica, é criticado por Nietzsche, uma vez que desconsidera toda uma gama de variações quantitativas, nas quais estes conceitos aparentemente opostos, até mesmo se coadunam, interagindo ante a efetividade (*Wirklichkeit*).

Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida. É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas (JGB/BM § 2).

Nietzsche demonstra a impossibilidade de pensá-los fechados em si, apartados por fronteiras intransponíveis, numa oposição na qual se excluem mutuamente. Alerta que há de se considerar as sutis gradações que envolvem o processo sempre dinâmico do vir-a-ser (cf. JGB/BM § 24). Dada a atualização permanente de perspectivas, defende não ser possível o desprezo de diferenças, por mais sutis que possam parecer, tentando reunir e definir, num

conceito fixo, características de uma suposta similaridade em constante mutação. Nietzsche considera um preconceito, no sentido de um prejuízo à intensificação da vida, o tipo de valoração que percebe atuando nos procedimentos lógicos dos metafísicos ao julgarem que

as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* - não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa-em-si’ - nisso e em nada mais deve estar a causa! (JGB/BM § 2).

Embasados nessa “crença”, na qual os valores são estabelecidos mediante o preconceito moral que impregna os conceitos imobilizadores – advindos de seus próprios juízos morais que negam o vir-a-ser – tais filósofos buscam seu “saber”²³ acreditando alcançar a “verdade”, e sua “*crença nas oposições de valores*” é considerada por Nietzsche a crença fundamental dos metafísicos (cf. JGB/BM § 2). Tal crença torna-se patente, à medida que os metafísicos orientam sua filosofia por um tipo de moral decadente, que carece amparar-se em conceitos estabilizadores para perscrutar e apontar uma pretensa verdade, cuja vontade (*Wille zur Wahrheit*) advém precisamente dessa deficiência, “tal como pode ser necessário justamente para a preservação” (JGB/BM § 3).

A vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*), nesse sentido, apresenta-se como uma necessidade de fixidez, característica de organismos que negam a efetividade (*Wirklichkeit*), acometidos por um tipo de valoração, “ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (JGB/BM § 3), a vida que anseia somente conservar-se, a qual Nietzsche considera sem forças para potencializar-se. “O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade *provou* ser um poder conservador da vida” (FW/GC § 110).

Nietzsche condiciona o surgimento das dualidades metafísicas à dupla vertente que originou “o mais perigoso e persistente erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (JGB/BM § Prólogo). Isso, porque o Sócrates platônico, ao afirmar que a

²³ Atente-se para a alusão a Kant, quando Nietzsche sentencia, “é a partir dessa sua ‘crença’ que eles procuram alcançar seu ‘saber’” – cf. *Crítica da razão pura*, Prólogo à Segunda Edição: “Portanto, tive que suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé* [...]” (trad. Valerio Rohden e Udo BaldurMoosburger, coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 17; em alemão há apenas uma palavra para “fé” e “crença”: (*Glaube*). Completando também o sentido da citação, quanto à referência que alude, entre outros elementos, ao conceito kantiano de coisa-em-si (*Ding an sich*), ou seja, o que existiria de modo independente das formas de percepção humanas. (cf. Notas do tradutor Paulo César de Souza).

contemplação do bem em si se dá pelo pensamento, através do puro espírito, numa rememoração da alma ante as ideias eternas, às quais teve acesso antes de entrar no corpo²⁴, ratifica e reitera a crença no Além, numa atitude caracteristicamente negadora da vida.

Ao criar e operar com os conceitos de realidade (*Realität*) e aparência, na qual esta sobrevém àquela, como resultante do engano dos sentidos, atribuindo-lhes uma hierarquia que sanciona a supremacia da racionalidade, o Sócrates platônico impõe, segundo Nietzsche, a dicotomia mor que perpassa a metafísica. Em contraposição a tal pensamento, que visa cindir a efetividade (*Wirklichkeit*), mascarando o vir-a-ser, é que o arqueiro propõe a dissolução dessa dicotomia originária, a partir da qual sucumbirão todas as outras que nela se sustentam. Nietzsche não apenas subverte a hierarquia imposta por aquele pensamento, mas, antes, nega-lhe a procedência. O suposto “mundo aparente”, socrático-platônico, não pode, aqui, ser confundido com o conceito de efetividade (*Wirklichkeit*), com o qual Nietzsche opera. Ao contrário do que possa inicialmente parecer, Platão não denigre a efetividade (*Wirklichkeit*) pelo fato de tomá-la como aparência, por pretender submetê-la, hierarquicamente, ao conceito de realidade (*Realität*) como uma oposição ao “mundo perfeito das ideias”, ou seja, do “mundo real”. Não é o vir-a-ser que é definido por Platão como mera aparência. Platão não opera a partir dessa noção.

Percebe-se que aparência e efetividade (*Wirklichkeit*) são conceitos distintos, que não podem ser confundidos, sob pena de mal compreender-se a tarefa nietzschiana que se inicia a partir dessa crítica. Não é ao conceito de aparência socrático-platônico que Nietzsche defende em detrimento àquele “mundo real”. Se assim fosse, então sim, se poderia identificar na filosofia de Nietzsche uma simples inversão de opostos, uma mera inversão do platonismo, onde o que há, de fato, é uma dissolução desses opostos²⁵. Nietzsche, ao contrário, esforça-se para demonstrar que “ambos os ‘mundos’” estabelecidos por aquele pensamento, ou seja, real e aparente não procedem, não se sustentam. Operam, antes, sim o mascaramento da efetividade (*Wirklichkeit*), subvertendo e caricaturando o vir-a-ser.

Nesse panorama, pode-se, agora, compreender que o erro indicado por Nietzsche refere-se à ingenuidade de considerar-se a vida enquanto mera aparência, como um suposto desdobramento falseado daquele decantado “mundo real”. Como se fosse possível destituir as

²⁴ Conforme Platão 74a – 75d.

²⁵ “Não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e (...) na base dessa contraposição está um erro da razão (MAI/HHI § 1).

vivências das relações imprescindíveis que só podem ser dadas, e mesmo reveladas ao considerar-se a efetividade (*Wirklichkeit*). Mascara-se, assim, a efetividade (*Wirklichkeit*), numa demonstração clara de negação da vida, uma vez que tal caricatura do vir-a-ser é imposta como verdade, no mais puro sentido de uma verdade dogmática, ou seja, como universal e absoluta, não como perspectiva passível de gerar uma interpretação do mundo, no sentido nietzschiano. É nessa acepção que Nietzsche condena o pensamento socrático-platônico que sustenta a experiência da vida como mera aparência, ratificando seu caráter efetivo (cf. JGB/BM § 34).

Abalizado em tais considerações, que evidenciam a ficção sob a qual se funda e demonstrando a intangibilidade desse “verdadeiro” mundo supra-sensível, impetrado pela “mais velha forma da ideia” imputada ao homem como um imperativo, é que Nietzsche propõe eliminá-la (cf. GD/CI Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula §§ 1-5): “abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?...Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* [...] fim do longo erro; apogeu da humanidade (GD/CI Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula § 6).

Ao examinar o papel do intelecto no processo de hierarquização que sanciona a superioridade da verdade e, conseqüentemente, o suposto “mundo verdadeiro” como valores supremos, são os preconceitos morais que estão sob a mira do arqueiro. É no sentido de impor uma revisão no processo histórico que orientou essas valorações, que o filósofo se propõe investigar razão e verdade à luz dos instintos (*Instinkt*). Em *Além de Bem e Mal* § 191, Nietzsche questiona se “no que toca à valoração das coisas o instinto merece autoridade maior que a racionalidade, a qual deseja que se avalie e se aja de acordo com motivos, conforme um “por quê”, isto é, segundo a finalidade e utilidade”. Reporta tal postura à atitude socrático-platônica, que divide os espíritos, posicionando-se a favor da razão, contrariamente aos nobres atenienses que, de acordo com o filósofo alemão, eram homens de instinto (*Instinkt*), como todos os homens nobres. Mas Sócrates teria encontrado em si a mesma dificuldade e incapacidade em informar satisfatoriamente quanto aos motivos do seu agir e considerado que é preciso fazer-lhes justiça, bem como à razão, e ajudá-los com bons motivos. Nietzsche percebe aí o que denomina de uma genuína falsidade socrática ao separar o que há de irracional no juízo moral e imputa a Platão a responsabilidade em empregar toda a energia para provar a si mesmo que razão e instinto (*Instinkt*) dirigem-se, naturalmente a uma meta única, ou seja, ao bem. Nisso, de acordo com Nietzsche, o seguiram, a partir de então, todos os teólogos e filósofos, constituindo o pensamento que triunfou até agora (cf. JGB/BM §

192). Trata-se da associação entre razão e consciência como meio de acesso à verdade e do valor da verdade legitimado enquanto critério absoluto que determina uma moral universal valorizando um dos pólos da dualidade.

Nietzsche declara, em outra obra, que o motivo pelo qual os filósofos elegiam a razão em detrimento dos sentidos, rejeitando seu testemunho, relaciona-se diretamente com o fato destes mostrarem multiplicidade e mudança. De acordo com o filósofo, “o que *fazemos* com seu testemunho é que induz a mentira”, e prossegue, “a ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem” (GD/CI A “Razão” na Filosofia § 2). Impetrado tal diagnóstico, o que teria, afinal, ao longo da história da humanidade levado os filósofos a tal crença é o que Nietzsche pretende explicitar também em seus escritos.

O homem – ser criador – acuado ao jugo de milênios sob a coação opressiva de fortes correntes metafísicas e religiosas que imprimiram em seu âmago a terrível sentença do encarceramento a concepções que o curvaram a desígnios que não consideravam sua efetividade (*Wirklichkeit*), impotente e submisso rendeu-se aos ditames da mais cruel dominação dos instintos (*Instinkt*) vitais e sucumbiu asfixiado aos paradoxos da consciência. Afastou-se, assim, da característica primordial de sua autocriação. A racionalidade – capacidade desenvolvida posteriormente na evolução humana, possibilitando a sobrevivência em meio ao organismo social – esse importante mecanismo de defesa que possibilitou ao homem, enquanto ser entregue a toda sorte de perigos naturais assegurar recursos de sobrevivência, manteve-se voltada à manutenção da vida. Garantiu a conservação em detrimento da superação. A racionalidade restringe a potencialização da vida mediante sua atuação cerceadora; negando os instintos (*Instinkt*), age visando unicamente a garantir a sobrevivência e negando a expansão natural dos impulsos (*Triebe*). A capacidade de dominação foi solapada, uma vez que, ao longo da história do homem, a razão foi de tal modo dignificada a ponto dele renunciar aos instintos (*Instinkt*), sublimando-os, negando-os e anulando-os.

A partir do aniquilamento, da renúncia a qualquer possibilidade de aceitação de uma manifestação instintual, os impulsos (*Triebe*) humanos vitais, que visam à superação do homem e à afirmação da vida foram relegados a uma segunda ordem e rebaixados a uma categoria inferior. Aquilo que no conjunto da ação humana possibilitou outrora sua pujança e valor de nobre superioridade em relação aos demais nas sociedades primitivas, nas quais os

valores morais tinham outra conotação e louvavam a força capaz de sobrepujar o inimigo dignificando sua condição ao distingui-lo, aos poucos, foi esquecido e suplantado. Esquecer que as coisas mudam ao longo do tempo fez o homem pensar que os valores fossem eternos e acreditar numa verdade absoluta. Uma das causas disso, segundo Nietzsche (cf. GM/GM I § 2), foi a falta de espírito histórico por parte dos filósofos, imprimida pelo caráter tosco da sua genealogia da moral, a partir da qual a origem do conceito e do juízo “bom” foi assim estabelecida:

“as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles as quais eram úteis; mais tarde foi esquecida essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom.” (...) temos aí “a utilidade”, “o esquecimento”, “o hábito” e por fim “o erro”, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem (GM /GM I § 2).

Com a negação dos instintos (*Instinkt*), inverteram-se os valores, de modo que a domesticação do animal-homem passou a ditar a moral do homem civilizado, que passou a crer em valores absolutos que projetam a realidade (*Realität*) para além da existência. A superioridade humana preconizada pelos filósofos dogmáticos em relação aos outros animais jamais admitiria a ideia da predominância instintual na constituição humana. Assim, a pretensão humana a tal condição, que demandava o reconhecimento primordial da racionalidade, condenou os impulsos (*Triebe*) vitais a um plano inferior, subjugado a uma razão destacada do corpo. Embora, em sua estruturação, alguns cânones filosóficos tenham tentado incorporar e relacionar o saber sensível em seus sistemas, tais tentativas foram, indistintamente impregnadas pelo dogmatismo que imprimiu em tais teorias a supremacia das ideias em detrimento da sensibilidade, enquanto reflexo do preconceito instaurado pela filosofia socrático-platônica; ou, ainda, propuseram sua inversão, desconsiderando o homem enquanto manifestação de um influxo de forças em constante vir-a-ser. Para Nietzsche, a humanidade incorreu em equívoco ao crer numa racionalidade divorciada dos instintos (*Instinkt*).

Ao projetar o corpo como expoente de sua filosofia, longe de promover tão somente uma inversão valorativa em relação aos pressupostos da alma, Nietzsche sustenta a corporeidade enquanto cadeia instintual que age indiferente à consciência humana, se intensificando ou decrescendo em potência. “Estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo”, diz Nietzsche (JGB/BM I § 3). Mediante tal prerrogativa, a

consciência seria um órgão secundário, desenvolvido a partir de uma necessidade fisiológica, na luta pela sobrevivência engendrada por uma espécie desprovida de meios mais efetivos e potentes de defesa. Dada a debilidade humana entre as demais espécies, o homem precisou agregar-se a seus semelhantes, unindo forças ante as hostilidades naturais, donde consciência e linguagem brotaram, simultaneamente, provendo a comunicação. Considerando-a um meio de defesa – portanto, de embuste no sentido da manutenção da sobrevivência e, para além dela, na intensificação da potência –, o filósofo entende a falsidade como decorrência natural do processo de afirmação e autossuperação do homem.

Decorrente da adaptação humana aos influxos do vir-a-ser, a racionalidade – que outrora, engendrada pelas crenças metafísicas, tomava lugar de destaque na configuração do homem, segregando os instintos (*Instinkt*) naturais que o caracterizavam e, distinguindo-o, demarcava sua supremacia ante as demais espécies – será agora restituída pela genealogia nietzschiana ao seu status originário. Tal reestabelecimento se deve à impossibilidade da doutrina impulsional preconizada por Nietzsche – devido à multiplicidade relacional de forças que atuam no organismo, constituindo de maneira difusa as bases desse órgão, que a linguagem habituou-se a chamar de “consciência” – em admitir uma noção de individualidade que tende a unificar aquelas hierarquias de impulsos (*Triebe*) que lutam entre si por mais potência, visando superação e assimilação.

Nietzsche critica a atitude filosófica que eleva o homem, em função do “espírito”, a uma condição superior entre os animais. Percorrendo caminho inverso ao convencionalmente proposto, aponta o quão debilitado se apresenta o homem entre os animais, uma vez que foi aquele que mais se desviou dos seus instintos (*Instinkt*) (Cf. AC/AC, Prólogo § 14). Foi em socorro, inclusive, a tal debilidade que ocorreu a razão ao longo da evolução humana, enquanto mecanismo de defesa, desviado, posteriormente, pela vaidosa pretensão do homem que a tornou propriedade divinizante, elevando-o a uma suposta superioridade entre os demais, conforme expressa Nietzsche:

Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentido de primazia diante dos outros animais. Talvez a nossa palavra “*Mensch*” (*manas*) expresse ainda algo desse sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como “o animal avaliador”. Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma

de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld*], direito, obrigação, compensação, foi *transposto* para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro (GM/GM II § 8).

Ao entender o corpo enquanto configuração de múltiplos impulsos (*Triebe*) em luta por mais potência, Nietzsche se desvencilha da tradicional dicotomia corpo/ alma que projetava um suposto “mundo verdadeiro” para além da vida terrena e institui a constituição humana no âmbito do vir-a-ser. Nesse sentido, Frezzatti nos possibilita uma perspectiva geral da interpretação nietzschiana da configuração do mundo, a partir da qual se verifica como se dá essa constituição de corpo para o filósofo: “Tudo que no mundo a consciência humana identifica como objetos é um conjunto de impulsos. O próprio organismo humano é, igualmente, um conjunto de impulsos em luta constante por mais potência” (2006b, p. 67). Mediante tal prerrogativa, desenvolvida, fundamentalmente, durante o terceiro período da obra de Nietzsche, se torna lícito afirmar o corpo enquanto “grande razão”, como o faz o filósofo em *Assim falava Zaratustra*, quando anuncia:

“Eu sou corpo e alma” (...) “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.” O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. “Eu”, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu (Za/ZA Dos desprezadores do corpo).

Nietzsche explicita, nessa passagem, o equívoco fundamentado pela crença na linguagem enquanto capaz de transmitir a verdade, o equívoco sustentado pela crença em um sujeito anterior à ação ou mesmo fora dela, além de expressar, explicitamente, sua concepção de corpo enquanto configuração de forças ou impulsos (*Triebe*) em luta por mais potência. Reafirmando a intenção de sua obra, analisa o pensamento filosófico tradicional, a história do homem e da humanidade sob uma ótica inusitada: desenvolve suas ideias filosóficas tomando a vida como critério. A respeito de tal intenção na filosofia nietzschiana, Frezzatti esclarece: “aplica-se assim, o critério da vida para avaliar as expressões fisiológicas: a filosofia de Nietzsche deve afirmar a vida em oposição à tradição filosófica” (2006b, p. 71). Tal proposição, tematizada na sua teoria dos impulsos (*Triebe*), descortina uma dimensão bem mais ampla daquela que poderia ser pensada como mera concepção biológica e mecanicista

do corpo. Ao enunciar como Nietzsche desenvolve sua investigação das profundezas humanas, Frezzatti assevera que

no trabalho psicológico proposto, há um caráter fisiológico e não podia ser diferente, já que a concepção nietzschiana do humano afasta conceitos metafísicos como alma. (...) A tradição filosófica e moral, de modo geral, sempre privilegiou uma saúde da “alma”, criando teorias metafísicas que desvalorizam o mundo e o corpo. Em outras palavras, a tradição filosófica desvalorizou o que é mais propriamente humano: a mutabilidade e os instintos (FREZZATTI, 2006b, p.70-79).

Ante essa condição, percebe-se o motivo pelo qual o filósofo desprende-se dos conceitos metafísicos e a necessidade de criar e fundamentar em sua filosofia uma nova abordagem a partir do pensamento por ele sustentado. Sua teoria dos impulsos (*Triebe*), entendida como um pensar a partir do corpo, nesse contexto, apresenta-se como possibilidade de aproximá-lo de sua intenção de exprimir a condição de efetividade (*Wirklichkeit*), do vir-a-ser do homem enquanto instância fundamental para libertá-lo da teia dos conceitos metafísicos e da herança por ela legada ao homem. Vislumbra postular uma nova perspectiva a partir da qual a vontade de verdade²⁶ (*Wille zur Wahrheit*) possa ser reconsiderada à luz de sua genealogia. Intenta conduzir o homem às condições que possibilitem que ele dê livre curso às suas potencialidades, distanciando-se da moral de rebanho, a qual considera decadente e negadora da vida, rumo a uma moral nobre: afirmadora e intensificadora da vida, que conduza à superação do homem.

Perseguindo a meta de reconciliar o homem ao vir-a-ser, Nietzsche defende e adota uma postura diferenciada em relação àquela preconizada pela tradição metafísica. Visa à supressão dos preconceitos, promovendo a superação dos equívocos advindos da negação da efetividade (*Wirklichkeit*) que caracterizam a metafísica. Equívocos estes gerados pela insistente, ingênua e inoperante busca pela verdade dogmática, engendrada pela moral (cf. FP 5 [71] Verão de 1886 - Outono de 1887). O que o filósofo sugere para a superação dos dualismos, geradores de tantos outros equívocos por ela concebidos, que aponta ao longo do texto de *Além de bem e mal*, é uma postura mediante a qual sua genealogia está prestes a perscrutar a origem mais remota e mais abissal da moral.

²⁶ A “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*) a que nos reportamos aqui se relaciona ao sentido empregado na Terceira Dissertação da Genealogia da Moral (§§ 24-28), pelo qual ela questiona a si mesma enquanto fé metafísica no valor em si da verdade, derivada do ideal ascético e da fé em Deus como verdade. Mais tarde, na seção 211 de *Assim Falava Zaratustra* a ‘vontade de verdade’ passa a estar relacionada à *vontade de potência* (cf. JGB/BM, p.189, nota do tradutor).

Deveríamos, com todo o rigor, admitir *o que* se faz necessário por muito tempo, *o que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma *tipologia da moral*” (JGB/BM § 186).

Tal necessidade se dá mediante a constatação da arrogância com a qual os filósofos de todos os tempos dedicaram-se ao estudo da moral enquanto ciência. Pretendendo, única e exclusivamente fundamentá-la, enquanto a investigação da moral, em si, foi negligenciada.

Sem dúvida: até agora ninguém foi modesto a esse ponto. Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral – e “cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada” (JGB/BM § 186).

Para levar a efeito a investigação da tipologia da moral que propõe, Nietzsche, no entanto, prescinde terminantemente daquela dicotomia que instituiu o conceito de alma enquanto aspecto essencial pelo qual os filósofos dogmáticos lograram compreender o homem até então.

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo (FW/GC § 3).

Para tanto, passa a considerar o conjunto dos aspectos inscritos e expressos pelo corpo, que são dados na forma de organização das suas configurações instintuais de forças. O filósofo renuncia, sob alguns aspectos, a elaboração das ideias que constituem o pensamento condensado na obra que divulgará somente um ano depois, ao levar ao prelo *Genealogia da moral*.

Meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrera até então. Isto aconteceu no inverno de 1876-77; os pensamentos mesmos são mais antigos. Já eram, no essencial, os mesmos

que retomo nas dissertações seguintes – esperamos que o longo intervalo lhes tenha feito bem, que tenham ficado mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos! (GM/GM Prólogo § 2).

Em *Além de bem e mal*, no entanto, já convida a segui-lo o tipo de investigador capaz de lutar contra resistências inconscientes (cf. JGB/BM § 23), certamente advindas do tipo “tradicional” de moral ao qual irá combater, censurando mais incisivamente e apontando suas inconsistências na obra posterior. Nietzsche conclama esses ousados aventureiros a acompanhá-lo por mares nunca dantes navegados, incursionando sobre a moral e *além* dela, sufocando, para isso, o que ainda lhes resta de moralidade (cf. JGB/BM § 23). Antecipando-se, contudo, ao surgimento dos espíritos livres aos quais conclama, ao passo em que possibilita o surgimento, inicia solitário sua incursão, navegando “diretamente sob a moral e *além* dela” (JGB/BM § 23).

Insurgindo-se, qual um titã, após mergulhar nas turvas profundezas da moral que engendrou a metafísica, o arqueiro agora poderá rechaçar a pretensa moralidade que velou a débil verdade – agora desfraldada, em suas formas mais sutis, revelada em suas mais profusas faces – mantendo-a inatingível ante a perscrutação inconveniente dos preconceituosos dogmáticos que tentaram apreendê-la mediante seus métodos inescrupulosos (cf. JGB/BM Prólogo). Ante a vulnerabilidade e o recato, ante a transparência insondável da donzela que submerge consigo das profundezas daquelas águas – relíquia outrora tão insidiosamente cobiçada e perseguida por meios tacanhos e canhestros, que mediante as investidas galantes daquele que dela compreendeu os pudores e tolerou os caprichos, ante ao qual ela agora pode apresentar-se assim, despojada, capaz de refletir tão somente aquilo que sob ela se debruça – é que Nietzsche se pergunta, não em relação à verdade que agora se lhe apresenta, mas àquela a qual outrora se reverenciava: – Qual é, efetivamente, o valor daquela vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) que move a metafísica? Qual a origem dessa vontade, o que em nós aspira à verdade? Nietzsche considera esta uma questão jamais ponderada até então, e destemido, arrisca-se em perscrutá-la (cf. JGB/BM § 1). Para responder, contudo, torna-se necessário subverter a moral estabelecida, afirmando a efetividade (*Wirklichkeit*) em detrimento aos preconceitos fundados em crenças dogmáticas. É preciso a audácia de navegantes dispostos a se aventurarem numa incursão sob aquele que o arqueiro considera “um mundo tão *profundo* de conhecimento” a ponto de jamais ter sido revelado até então (cf. JGB/BM § 23). Que “mundo”, entretanto, é esse ao qual o arqueiro se reporta?

A adoção de uma postura estática ante ao influxo da efetividade (*Wirklichkeit*) adotada pelos filósofos dogmáticos, ao pretenderem estabilizar verdades absolutas e universais, subverteu o caráter eminentemente perspectivo pelo qual a verdade é compreendida por Nietzsche²⁷. A verdade, na interpretação dogmática, foi desvirtuada de seu sentido perspectivo, passando a ser considerada algo autônomo, capaz de ser apreendido mediante determinado método. Para Nietzsche, isso se deu mediante certas estratégias, referendadas a exemplo do imperativo categórico²⁸ kantiano, pelo qual o homem busca a verdade onde já a alocou desde o início, como é possível observar na crítica incisiva que Nietzsche lhe imputa:

a rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu “imperativo categórico” – esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral (JGB/BM § 5).

Nietzsche se reporta ao imperativo categórico porque, contrária ao pensamento kantiano nele expresso, sua filosofia, ao afirmar a vida, não pode consentir na imposição de um modo de proceder que seja universal. A contingência sempre permeará o vir-a-ser, desde as múltiplas variantes circunstanciais em que são orientadas as ações, considerando, ainda, o nível de afirmação ou negação da vida em questão. Sendo assim, não é possível instituir uma máxima universal que fundamente a moral. Até mesmo porque a moral, para Nietzsche, é resultante de um processo instintual inconsciente, diferentemente da moral kantiana que é racional. Se a verdade, para Nietzsche, conforme demonstrado anteriormente é resultante de uma força engendrada pela moral, para compreender como isso se dá é preciso ter em conta que, para o arqueiro (cf. JGB/BM § 3), ela se manifesta a partir de atividades instintivas. Nietzsche, no desenvolvimento de sua filosofia, teria percebido a ação de forças instintuais operando na orientação do tipo de moral que move a filosofia.

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? No filósofo (...) absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um

²⁷ “Tudo veio a ser; *não há fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas (MAI/HHI I § 2).

²⁸ Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant define o imperativo categórico do seguinte modo: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (KANT, 1974, p. 209).

decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que dispõe os impulsos mais íntimos da sua natureza (JGB/BM § 6).

É no sentido de uma análise fisiopsicológica que leva em conta as configurações instintuais que atuam nos organismos, orientando a moral, que Nietzsche necessitou ir além da psicologia tradicional perscrutando fontes jamais pensadas, quiçá sondadas pela metafísica em seus procedimentos dogmáticos. Esse o “mundo tão *profundo* de conhecimento” impossível de ser adentrado mediante os métodos dogmáticos da psicologia tradicional, que Nietzsche aponta no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, ou seja: trata-se da instância instintual. É por intermédio dela que o arqueiro poderá apresentar a verdade como resultante de atividades instintivas e a moral como necessidade de preservação. E é ante tal constatação, que denuncia: “Nem aos mais cuidadosos entre eles ocorreu duvidar aqui, no limiar, onde mais era necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios de *omnibus dubitandum* [de tudo duvidar]” (JGB/BM § 2). A omissão que atribui a seus antecessores advém do exercício contínuo de observação próxima e atenta, pelo qual logrou apreender os mínimos movimentos por eles empreendidos no trato para com a verdade, tornando-se capaz de perceber nas entrelinhas de suas filosofias uma involuntária e subversiva manipulação (cf. JGB/BM § 3). Embora involuntária, se considerarmos que Nietzsche negue a oposição entre atividades instintivas (processos inconscientes²⁹) e pensamento consciente, essa atitude dogmática se contrapõe à afirmação da vida, desconsiderando a contingência da efetividade (*Wirklichkeit*).

Tais desvios no trato com a verdade, ante o que Nietzsche ousou compreender quanto à origem de certas valorações morais³⁰, derivam da necessidade daquilo que chama de “avaliações-de-fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez” (JGB/BM § 2), que revelam, conforme sua interpretação, o tipo de configuração instintual presente naquela filosofia. Tal manipulação reitera-se: involuntária – uma vez que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico” (JGB/BM § 3) – deriva de “fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos”, como Nietzsche assevera no prólogo da obra. Mas, no que exatamente consistem esses fatos?

²⁹ Ao referir-se a tais processos inconscientes, ou, no caso, a atividades instintuais Nietzsche refere à luta dos impulsos por mais potência.

³⁰ “Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens. As valorações de uma pessoa denunciam algo da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade” (JGB/BM § 268).

Caracterizam-se, pois, precisamente por se tratarem de avaliações sob as quais não há um domínio consciente capaz de dar conta³¹, de apreender a atuação das configurações instintuais que se estruturam de modo aleatório a toda e qualquer possibilidade de apreensão racional e consciente. Daí a impossibilidade da admissão de uma subjetividade unificadora³² capaz de apreender os influxos do vir-a-ser se processando no ser enquanto sendo aquilo que é no instante, que, conforme já foi visto, não pode ser apreendido. Nietzsche não reconhece, não admite, portanto, nenhum tipo de autonomia na concepção das opiniões às quais os filósofos se arrogam. Suas teses, ao contrário, podem ser remetidas única e exclusivamente às configurações instintuais desierarquizadas pelas quais se orientam seus organismos, que, por sua vez, movem-se aleatória e inconscientemente, posicionando-se efemeramente apenas no instante, que, então, é tomando como referência, podendo manifestar e caracterizar, ante uma análise fisiopsicológica, tão somente o tipo específico de estimativa de valor à qual lhes é imposto seguir, dadas as características fisiológicas debilitadas que os condicionam.

Ao rejeitar toda e qualquer possibilidade de um domínio racional sob tais instintos (*Instinkt*), a partir do qual pudesse derivar uma autonomia que conduzisse a um sentido pleno de responsabilidade sob uma ação e, em consequência disso, da possibilidade de uma atitude soberana operando na formulação daquelas filosofias é que Nietzsche pode por em dúvida a integridade dos filósofos ao mencionar (cf. JGB/BM § 5) o alarido virtuoso ao qual se entregam quando abordado, embora de leve, o problema da veracidade.

Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda a espécie, que são mais honestos e toscos – falam de “inspiração”): quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades” – estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso, justamente para si mesma, muito longe do bom gosto da coragem que dá a entender também isso, seja para avisar um amigo ou inimigo, seja por exuberância e para zombar de si mesma (JGB/BM § 5).

³¹ “A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isso soe para um filósofo mais velho (FW/GC § 354).

³² Para Nietzsche o conceito cartesiano de *sujeito* seria apenas uma das ficções lógicas às quais se arrogou a metafísica em seus caminhos e ‘descaminhos’ na busca da *verdade*.

É também nesse sentido que Nietzsche afirma que “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (JGB/BM § 3). Tratam-se, nesse caso, de exigências fisiológicas pertinentes a um tipo de vida que degenera. É em razão disso que o filósofo as considera avaliações de fachada “‘perspectivas de rã’, para usar uma expressão familiar aos pintores” (JGB/BM § 2), ou seja, por exprimirem uma carência inerente a organismos decadentes. Para que se compreenda de que modo essas estimativas de valor denunciadas por Nietzsche atuam e se constituem, deve-se levar em conta o grau de negação da vida que atribui a tais organismos que, desconsiderando a efetividade (*Wirklichkeit*), buscam basicamente a estabilidade que não promove a vida, mas tão somente a mantém. A partir desse pressuposto é que Nietzsche pode afirmar:

que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade”: tais avaliações poderiam, não obstante a sua importância reguladora *para nós*, ser apenas avaliações-de-fachada, um determinado tipo de *niaiserie* [tolice], tal como pode ser necessário, justamente para a preservação de seres como nós. Supondo, claro, que não seja precisamente o homem a “medida de todas as coisas”... (JGB/BM § 3).

Considerando o que até aqui foi dito, atente-se na citação para o emprego do termo “preservação”, mediante o qual o filósofo deixa explícito exatamente o tipo de constituição negadora da vida que predomina nos organismos descritos que apresentam tal característica. A partir da compreensão esboçada na referente citação é que pode duvidar “primeiro que existam absolutamente opostos, segundo, que as valorações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo” (JGB/BM § 2) sejam efetivamente indispensáveis, apontando, antes sim, para a possibilidade de serem apenas contingenciais e, nesse sentido, perspectivas apenas provisórias. Uma vez sendo favoráveis à manutenção da vida em organismos decadentes, são compreendidas como perspectivas vistas “de baixo para cima” considerando-se a inferioridade hierárquica de tais constituições em relação àquelas capazes de afirmar a vida intensificando-a.

É nesse sentido que Nietzsche declara que “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha” (JGB/BM § 4). Poderia, sim, parecer estranha tal afirmação, caso não se atentasse para o fato de que, uma vez que não há verdades absolutas, tampouco se pode afirmar a falsidade absoluta de qualquer juízo. Mesmo aqueles que o filósofo classifica como “os mais falsos”, inserem-se tão somente numa escala quantitativa, que tem como parâmetro o

grau de negação ou intensificação da vida atribuído pelo nível de aceitação da efetividade (*Wirklichkeit*) presente nos organismos considerados.

Nessa perspectiva, tudo que se apresenta são ficções úteis de caráter sempre provisório, determinadas pela carência ou abundância de forças que se manifesta nesses organismos. A questão que se impõe como pertinente é: “em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (JGB/BM § 4). Opera-se aqui, como é possível constatar, uma inversão em relação às estimativas morais tradicionais de valoração, inversão mediante a qual a afirmação da vida em seu impulso (*Trieb*) de intensificação passa a ser fator preponderante que, incidindo sob o comportamento dos organismos, passa a estimar a validade de suas produções, indicando o tipo de constituição que move as escolhas ante ao vir-a-ser.

Nesse sentido, o valor de uma determinada escolha está condicionado, não mais à moral estabelecida, conforme suas investigações tornam lícito afirmar, mas é revelado pela intensidade com que tal organismo afirma ou nega a vida. Afirmando-a, no sentido de destituir-se, sem pudores, dos padrões morais vigentes. Assumindo altivamente novas referências ao desconsiderar os tradicionais juízos de valor, visando a superar as contingências e intensificar a vida. Ou, no extremo oposto, na medida em que meramente a conserva, utilizando-se de recursos fixos, de meios únicos, sempre reincidentes de dissimulação que, como no caso das ficções lógicas da metafísica, em última instância, tão somente mantêm sua estabilidade.

Nietzsche assegura que “nossa inclinação básica”, ou seja, a propensão apropriada, concernente ao tipo de organismo que visa meramente à manutenção da vida “é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis” (cf. JGB/BM § 4). Por que, no entanto, Nietzsche atribui falsidade a tais juízos? E, uma vez sendo falsos – de acordo com a compreensão do filósofo – de que modo tornam-se indispensáveis para a sobrevivência desse tipo humano? Ele mesmo responde na sequência do texto, ao afirmar que tais juízos caracterizam “ficções lógicas” que configuram um “mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo”, sem os quais um organismo com tais propensões não poderia conservar-se (cf. JGB/BM § 4). Para esse tipo específico de homem “renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar a vida, negar a vida” (JGB/BM § 4). Precisamente por isso, assevera que os juízos “mais” falsos são indispensáveis, ou seja, para dar conta das carências básicas de um tipo específico de vida

que, embora em decadência, precisa manter-se, preservar-se, e para isso “permitir a vigência das ficções lógicas” e “medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto”.

Elas não são, portanto, indispensáveis de modo absoluto, isso porque não constituem uma necessidade universal a ser adotada, incorporada por todos os homens, em todas as épocas, mas sim circunstancial e contingencialmente por aqueles que deles não podem prescindir devido a sua constituição decadente (cf. JGB/BM § 4). O que ocorre, todavia, é que nesse parágrafo Nietzsche orienta-se a partir da constatação de que tais organismos constituem maioria na sociedade, como também no meio filosófico. Adiante, no mesmo texto, o filósofo retoma e esclarece de modo incisivo a questão quanto à validade dos juízos, questionando sua necessidade (*Notwendigkeit*) lógica ou transcendental:

é tempo, finalmente, de substituir a pergunta kantiana, “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, por uma outra pergunta: “por que é *necessária* a crença em tais juízos?” – isto é, de compreender que, para o fim da conservação de seres como nós, é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros; com o que, naturalmente, eles também poderiam ser *falsos*! Ou, dito de maneira clara e crua: juízos sintéticos *a priori* não deveriam absolutamente “ser possíveis”: não temos direito a eles, em nossa boca são somente juízos falsos. Mas é claro que temos de crer em sua verdade, uma crença de fachada e evidência que pertence à ótica-de-perspectiva da vida (JGB/BM § 11).

Nestas linhas, o filósofo deixa clara a multiplicidade de perspectivas a partir das quais se pode conferir validade aos juízos. Considerando-as de modo radicalmente contrário àquele abordado anteriormente, ou seja, no sentido afirmativo da vida, o filósofo assevera que “reconhecer a inverdade como condição da vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor” (JGB/BM § 4). Ou seja, reconhecer como ficção os juízos de valor habitualmente estabelecidos pela moral vigente – que escamoteia a efetividade (*Wirklichkeit*), firmando-se como ‘verdadeiros’ – caracteriza uma atitude afirmadora perante a vida, uma postura de intensificação da vida. Isto porque esses organismos bem hierarquizados podem prescindir de tais convicções estabilizadoras sem prejuízos às suas constituições instintuais, colocando-se, desse modo, num plano hierárquico superior em relação aos demais por sua capacidade criadora e afirmadora de novos valores.

O homem, enquanto organismo que alcançou tal tipo de constituição, não vê dificuldades em admitir que engano e ilusão sejam inerentes à vida e inclusive vitais, mesmo para organismos saudáveis em suas constituições. Compreende e não se resigna ao atribuir valor ao engodo e à dissimulação e em reconhecer, sem falsos pudores, que a astúcia é um relevante mecanismo de defesa que possibilita a conservação e, para além dela, a

intensificação da vida, sobretudo em criaturas como nós. Desprovidos que somos de qualquer outro meio de defesa que permita sobreviver e prosperar no ambiente inóspito ao qual precisamos nos adequar durante o desenvolvimento humano. Tais artimanhas, quando levadas a efeito por organismos bem constituídos, têm reconhecido e assegurado seu caráter circunstancial e meramente transitório, possibilitando a intensificação da vida ao abarcar sem constrangimentos a contingência, alterando-se, de acordo com a conveniência, para dar conta da efetividade (*Wirklichkeit*).

Acolher corajosamente tal pressuposto possibilita uma intervenção criativa ante o vir-a-ser, que é própria de organismos bem constituídos. Qualidade distintiva de uma conduta enaltecida por Nietzsche pela capacidade intrínseca que denotam ao transformar os valores morais vigentes, dando vazão a novas interpretações, que podem ou não ser validadas, adequando-se espontaneamente às circunstâncias mais diversas. Embora prescreva e estimule tal arte, percebe-se que Nietzsche é cauteloso ao advertir dos riscos provenientes dessa compleição inerente aos organismos fortes, bem como reconhece tal ousadia em sua própria filosofia, uma vez que explicita a posição que pretende demarcar ao afirmar: “uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (JGB/BM § 4).

Relevante considerar aqui uma referência de Azeredo (2003a, p. 87), na qual a comentadora elucida que “o termo além compreende a mudança radical de perspectiva que se processa, simultaneamente, em termos de compreensão e condição, introduzindo, em vista disso, outro tipo de ação”. A partir disso, pode-se afirmar que Nietzsche anseia radicalmente, para além de desenvolver, proceder e difundir propriamente um sistema, que sua filosofia seja reconhecida por aquilo que preconiza antes de tudo, ou seja: um modo alternativo de pensamento e ação em relação àquele metafísico que operou até então. Sua crítica à metafísica visa, portanto, a subverter os valores estabelecidos, possibilitando novas interpretações e a criação de novos valores. É nesse sentido que, traída pela moral que a engendrou, a verdade metafísica é desestabilizada pelo arqueiro.

Ao arrogar-se a crítica à metafísica, Nietzsche aponta para a fragilidade daquele que considera o tripé a partir do qual os dogmáticos lograram construir as bases da filosofia: “alguma superstição popular de um tempo imemorial”, “algum jogo de palavras” e a “generalização de fatos muito estreitos” (cf. JGB/BM Prólogo). Incansáveis na busca da verdade, enquanto pressuposto que visa a dar conta do mundo e da existência, teriam os dogmáticos esquecido a salutar falseabilidade inerente à natureza humana e à vida. Assim,

entenderam a realidade como algo fixo e imutável (*Realität*) e não como uma efetividade (*Wirklichkeit*), ou seja, como um vir-a-ser.

A inabilidade diagnosticada nas tentativas de aproximação da verdade por parte de tais filósofos é caracterizada, principalmente, pelo que Nietzsche classifica como “alguma superstição popular de um tempo imemorial”, “algum jogo de palavras” ou ainda “pela generalização de fatos muito estreitos” (cf. JGB/BM Prólogo). O que significam tais expressões, naquela que o filósofo assume como “sua nova linguagem” (JGB/BM § 4) e de que maneira elas interferem, deflagrando o fracasso apontado na busca pelo ideal dogmático da verdade é uma das questões que se pretende esclarecer a partir de agora, ao longo dessa incursão. Para iniciar essa prospecção torna-se relevante remeter ao prólogo de *Além de bem e mal*, em que Nietzsche assevera:

talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para construir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – 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) talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos (JGB/BM Prólogo).

Torna-se clara, nessa passagem do texto, a crítica à falta de seriedade e bom senso com a qual a filosofia foi tratada, até então, pelos dogmáticos, a expectativa de que se reconheça tal fragilidade argumentativa e conceitual, bem como é possível identificar, mediante o que já foi exposto, as circunstâncias decadentes pelas quais o filósofo entende terem se originado as bases da metafísica. O objetivo, contudo, neste momento da exposição é analisar, mais atentamente, o tripé indicado por Nietzsche como alicerce das construções filosóficas erigidas pelos dogmáticos.

Para tanto, inicialmente, se pretende aclarar as razões mediante as quais Nietzsche se reporta a uma suposta “superstição popular de um tempo imemorial” para referir-se aos conceitos de alma e sujeito, para que, posteriormente, se possa compreender – ante as denúncias do arqueiro – quais são, como se produziram e quais os reflexos dos danos por elas causados. Na sequência da exposição tenciona-se, ainda, averiguar os dois outros fatores aos quais Nietzsche se reporta para denunciar sua desconfiança frente à metafísica, quais sejam: algum jogo de palavras propiciado pela sedução da gramática, bem como os riscos inerentes a uma possível generalização de fatos muito ambíguos, peculiares, enfim, demasiado humanos (cf. JGB/BM Prólogo).

Ao longo de sua crítica à metafísica em *Além de bem e mal*, Nietzsche reporta-se, sucessivamente, à superstição da alma, examina seus desdobramentos e os prejuízos à efetividade (*Wirklichkeit*), deixando transparecer a ironia com a qual diz considerar os filósofos (cf. JGB/BM § 5). Isto por “não se mostrarem suficientemente íntegros” (JGB/BM § 2), uma vez que não admitem, tampouco são capazes de compreender o fato de a alma ter sido uma invenção mítica, portanto popular, à qual se atribuiu um valor inestimável ao ser adotada pela metafísica. Nietzsche censura a alma enquanto uma superstição herdada de algum tempo imemorial, tomando como referência o diálogo socrático-platônico do *Fédon*. Nele encontram-se elementos para inferir que sua crítica refere-se à crença na metempsicose partilhada por Órficos e Pitagóricos, que, de acordo com Carvalho (1975, p. XIX), é transposto por Sócrates do “fundo religioso, de fé no mistério, para o plano racional”.

Tal constatação endossa a advertência e o descontentamento de Nietzsche para com esse tipo de procedimento que, conforme demonstrado no caso de Kant, ratifica a crença em detrimento do suposto saber “verdadeiro”, defendido e perseguido pelos próprios dogmáticos. Ou seja, pode-se constatar que os cânones pelos quais justificam aquelas verdades últimas, indomovíveis – que lhes são tão caras – não passam de meras invenções advindas de um passado remoto, no qual uma perspectiva mítica ainda atuava, instaurando crenças que, ao longo do tempo, passaram a ser justificadas racionalmente pelo método dialético. Esse é o caso da alma, que de superstição popular de um tempo imemorial, foi adotada como conceito metafísico por excelência, depreendendo de si outros tantos conceitos desdobrados em dualidades sucessivamente reafirmadas na história do pensamento ocidental.

Em razão disso, é que Nietzsche pode enunciar que o pensamento dos filósofos “na realidade, não é tanto descoberta como reconhecimento; relembração; retorno a uma primeva, longínqua morada perfeita da alma, de onde os conceitos um dia brotaram” (JGB/BM § 20). Ao denunciar a adoção de uma superstição popular como conceito fundamental da metafísica, Nietzsche ainda aponta sua sucessiva reprodução pelos filósofos dogmáticos. Embora de maneira irônica e metafórica, Nietzsche reporta-se, claramente à teoria da reminiscência³³ enunciada por Platão no *Fedro* (249a – e), relacionando-a à sua tese de que não é de admirar que o homem encontre nas coisas apenas o que havia antes nelas colocado (cf. GD/CI Os

³³ Jorge Paleikat e João Cruz Costa, em nota à tradução do *Fédon* (1979, p.78), assim definem a teoria da reminiscência: “as ideias eternas são o ser verdadeiro; os objetos materiais não passam de imitações insuficientes daquelas. As almas, antes de entrar nos corpos, contemplaram as ideias eternas, e a percepção sensível dos objetos materiais lhes desperta uma recordação dessas ideias.”

quatro grandes erros § 3). A superstição da alma, nesse contexto, teria sido transposta para a metafísica a partir de uma crença popular na qual os filósofos dogmáticos, no desenvolvimento de seu pensamento, constante e sucessivamente se apoiaram. Naquilo que, portanto, já está dado, e que foi reafirmado como solução paliativa, sem que jamais se questionasse sua validade efetiva (*Wirklich*).

Atente-se para a indicação do filósofo de que a instituição da noção de alma na filosofia teria sido a expressão originária do dogmatismo e o marco inicial do consequente pensamento dualista que caracterizou a metafísica. Aquela que Nietzsche considera uma superstição popular teria supostamente evoluído em seu processo de afirmação, dando guarida a uma unidade substancial subjetiva pela qual se instaura uma pretensa identidade, mediante uma consciência racional que se crê absoluta. A noção de alma teria sido, assim, responsável por subverter a verdade em seu caráter perspectivo, conforme Nietzsche a compreende³⁴, e negado a efetividade (*Wirklichkeit*) enquanto condição básica da vida (cf. JGB/BM Prólogo).

Nesse sentido é que indica Platão como responsável pelo grave equívoco que persistiu entre os dogmáticos, qual seja: a invenção “do puro espírito e do bem em si” (cf. JGB/BM Prólogo). Pode-se perguntar, todavia, mediante quais circunstâncias Nietzsche concebe na figura de Platão o responsável por tal empreendimento? Tal resposta pode ser fornecida mediante a indicação advinda dos elementos fornecidos no diálogo socrático-platônico do *Fédon*, no qual, ao examinar o problema da preexistência, da sobrevivência e da natureza da alma, bem como as crenças relativas à vida futura, Sócrates avaliza filosoficamente a crença na superstição mítica da preexistência de uma alma imortal em detrimento ao corpo – lugar no qual a vida, efetivamente, se processa. Ao assumir tal pressuposto, o Sócrates platônico, concomitantemente, admite como verdadeira a crença num além-mundo – “morada perfeita da alma” – vertendo os mais caros interesses humanos à prerrogativa de que este possa ser alcançado por meio daquela, após a desagregação do corpo. O que somente se dá mediante um comportamento pautado pela razão e virtude, pelos quais se diz que ela é boa (cf. *Fédon* 93b). Sendo assim, “sua formação moral e seu regime de vida (...), segundo a tradição, é justamente o que mais vale ou prejudica ao morto, desde o início da viagem que o conduz ao além” (*Fédon* 107d). Platão assume, aqui, a perspectiva na qual funda a moral no conceito de bem, enquanto virtude imprescindível, pela qual se dá a purificação da alma devido ao contato

³⁴ “Tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (MAI/HHI I § 2).

impuro com o corpo. Por isso é que Sócrates no referido diálogo pode, ainda, afirmar, referindo-se ao Além: “tenho a firme convicção de que depois da morte há qualquer coisa – qualquer coisa, de resto, que uma antiga tradição³⁵ diz ser muito melhor para os bons do que para os maus” (Fédon 63c).

Percebe-se uma diferença capital na compreensão do mundo e do homem adotada pelos dois filósofos. Na interpretação nietzschiana, o mundo não é nem realidade (*Realität*) nem aparência (cf. GD/CI A “Razão” na Filosofia § 6), mas fluxo contínuo de movimento, no qual diferentes perspectivas se sobrepõem, permitindo ao homem, enquanto organismo vivo e corporificado, o agenciamento de múltiplas interpretações, entre as quais, uma delas pode, até mesmo, ser a da vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) (cf. JGB/BM § 10).

Diferentemente dessa concepção, na perspectiva socrático-platônica o acesso ao “mundo real”, identificado com o “mundo das ideias”, é alcançado tão somente mediante a via racional do puro pensamento, fundado na alma. Por ele é possível alcançar a verdade que conduz à pura sabedoria, mediante a observação da virtude moral fundada na ideia do bem em si. A participação do corpo – expressão da vida em efetivação – nesse processo é terminantemente negada, uma vez que, no extremo oposto dessa cadeia, devido à sua corrupção, ele constitui empecilho que, para além de limitar e constranger a alma durante sua vigência no “mundo aparente”, impede seu acesso ao “mundo das ideias” – o “mundo real” – limitando-o e condenando sua existência apenas ao suposto “mundo aparente”.

Nessa concepção, o “mundo real” caracteriza o “mundo perfeito das ideias”, ao qual tão somente a alma tem acesso, em detrimento do suposto “mundo aparente” em que esta se encontra inserida mediante a união com o corpo. Inacessível ao homem, enquanto atrelado ao corpo, o “mundo das ideias” pode, no entanto, ser atingido pela alma após a morte. É quando, a alma, destituída do invólucro corporal que dava acesso, tão somente, ao “mundo aparente” da corrupção – dado pelos sentidos – pode, novamente, compartilhar da plenitude do conhecimento (cf. *Fédon* 63a à 82c). Ante tais prerrogativas se opera, concomitantemente, a negação da efetividade (*Wirklichkeit*). A vida – enquanto manifestação do homem no suposto “mundo aparente” – é subjugada, é depreciada e o valor máximo e incondicional passa a ser atribuído à alma, enquanto essência suprema que permite a consolidação da promessa de uma

³⁵ Platão refere-se às tradições religiosas do pensamento grego, no centro das quais se encontra, também, a crença de uma boa sorte no Além. Os mistérios mais afamados eram os de Elêusis, cujos adeptos esperavam ter melhor sorte do que os demais mortos (Nota dos tradutores Jorge Paleikat e João Cruz Costa, Fédon, 1979).

ascendência à instância superior, caracterizada pelo além-mundo, no qual se contempla, pela alma, a ideia pura do bem em si, cuja ascensão deve ser buscada durante sua permanência no “mundo aparente”.

Identificar a presença da crença na superstição popular da alma, incorporada à metafísica pelos dogmáticos, não implica, contudo, uma desaprovação em si, dado que Nietzsche reconhece a importância de tais criações para certos tipos de organismos. Sua crítica severa recai, sobretudo, no fato de ela ser ratificada e cristalizada pela metafísica, sendo considerada como verdade última, não como uma das múltiplas perspectivas possíveis de serem consideradas na interpretação do mundo. Isto demonstra o que o filósofo considera – empregando sua própria expressão – “por a verdade de ponta-cabeça” (JGB/BM Prólogo), ou seja, subvertê-la, não de modo a manter abertas as relações imprescindíveis de transmutação do vir-a-ser, mas, antes sim, delegando *status* estático e irreversível a tão somente uma das inúmeras interpretações possíveis de compreensão do mundo.

Nisso também é possível identificar outra crítica imputada por Nietzsche aos filósofos dogmáticos, qual seja: a falta de sentido histórico (cf. MA I/HH I, I § 2; GD/CI, A “razão” na filosofia § 1 e GM/GM, I § 2). Isto porque sua intervenção possibilitaria identificar e desmascarar esses fatos peculiares, demasiado humanos. Fatos que, por serem omitidos, no intuito de salvaguardar a origem mítica e popular da metafísica, visando a assegurar certo grau de originalidade e o *status* de conhecimento puro e racional ao discurso filosófico, denigrem a metafísica ao se intentar legitimá-los como seus mais caros pressupostos e fundamentá-los como única maneira possível de compreensão da realidade (*Realität*). É o caso que se repete, ainda, no desenvolvimento do conceito de alma para o conceito de sujeito, conforme se verá a seguir. Daquela origem mítica e popular, o conceito de alma transformou-se, sucessivamente, gerando, nesse processo, a noção cartesiana de sujeito. Percebe-se, agora, que Nietzsche elabora sua argumentação, sutilmente, em forma de denúncia a ser decifrada, pela qual se pode compreender que a crença que originou a “descoberta”, ou seja, a “invenção”, ou ainda, a criação que, contudo, não passou da adoção de uma superstição popular por necessidade do organismo debilitado do Sócrates platônico, teria se difundido, alcançado e comprometido, inclusive, o conceito cartesiano de sujeito, daquele derivado³⁶.

³⁶ “Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás” (MAI/HHI § 1).

No decorrer dessa incursão reportou-se, eventualmente, à noção de sujeito, em consequência, justamente, da imbricação que Nietzsche demonstra haver entre os conceitos metafísicos. Impossível ter chegado a esse ponto da investigação sem, ocasionalmente, remeter a essa noção que, em última instância, funda a filosofia moderna. O que corrobora para evidenciar que, mesmo Nietzsche – embora propondo uma via diferenciada para interpretar os fenômenos pretensamente apreendidos naqueles conceitos obsoletos da metafísica – necessita transitar por eles para operar as transformações que almeja empreender. Neste momento, contudo, torna-se pertinente analisar de maneira mais radical as críticas nietzschianas à noção de sujeito e seus aspectos problemáticos na filosofia do arqueiro que logram sua dissolução ante ao influxo da efetividade (*Wirklichkeit*).

Nas *Meditações* Descartes “estabelece facilmente a distinção” entre as coisas do espírito, “isto é, à natureza intelectual e as que pertencem ao corpo” (cf. DESCARTES, 1979, p. 79). Enuncia que “deve se concluir que as coisas que se concebe clara e distintamente serem substâncias diferentes, como se concebe o espírito e o corpo, são, com efeito, substâncias diversas e realmente distintas umas das outras” (DESCARTES, 1979, p. 80). Admite não serem suas naturezas apenas diversas, mas também contrárias (cf. DESCARTES, 1979, p. 80). Afirma que

o corpo, tomado em geral, é uma substância, razão pela qual também ele não perece de modo algum; mas o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, não é formado e composto se não de certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes; e a alma humana, ao contrário, não é assim composta de quaisquer acidentes, mas é uma pura substância. Pois, ainda que todos os seus acidentes se modifiquem, por exemplo, que ela conceba certas coisas, que ela queira outras, que ela sinta outras, etc., é, no entanto, sempre a mesma alma; ao passo que o corpo humano não mais é o mesmo pelo simples fato de se encontrar mudada a figura de alguma de suas partes. Donde se segue que o corpo humano pode facilmente perecer, mas que o espírito ou a alma do homem (o que eu absolutamente não distingo) é imortal por sua natureza (DESCARTES, 1979, p. 80).

Descartes, como se verifica, reafirma veementemente a dualidade instituída pelo Sócrates platônico e severamente criticada por Nietzsche, a partir de duas substâncias, numa oposição na qual a unidade atribuída à alma (*res cogitans*), por se tratar de uma substância pura, portanto indivisível, de natureza imortal, portanto eterna, mantém estatuto privilegiado sobre o corpo (*res extensa*), substância composta e facilmente perecível. Nessa perspectiva, alma, espírito, razão, pensamento e consciência encontram-se imbricados, sendo pertinentes ao conceito de substância pensante (*res cogitans*), da qual, segundo Nietzsche, se extorque o conceito de um sujeito que subjaz a toda a ação. Sujeito enquanto substrato ao qual se atribui

uma identidade fictícia, que por prescindir da singularidade que opera mediante as cadeias de impulsos (*Triebe*) em permanente reconfiguração no organismo está além de toda e qualquer possibilidade de apreensão consciente. Procedimento proveniente do equívoco da gramática que ao tentar expressar os afetos (*Affekte*) que lhe são inapreensíveis, intenta subsumi-los no conceito de sujeito para comunicar a outrem suas necessidades gregárias (cf. FW/GC § 354), pressupondo uma ação impetrada por uma pretensa vontade livre que supostamente se evidencia mediante um querer absoluto. Transpondo-se a partir da consciência de si, nascida da necessidade de comunicar, que visando a garantir a sobrevivência fez irromper a linguagem de modo a poder compartilhar vicissitudes gregárias (cf. FW/GC § 354), o conceito de sujeito – derivado do velho conceito de alma – adentra a filosofia como ficção lógica operada pela gramática, transferida do conceito cartesiano de substância. Enquanto para Nietzsche – conforme já foi exposto – o pensamento consciente, passível, portanto, de ser comunicado é apenas o mais superficial e grosseiro ao qual se tem acesso (cf. FW/GC § 354).

Considere-se, ainda, conforme já se viu, que para o arqueiro, diferentemente da compreensão cartesiana, pensar, querer e sentir são operações indissociáveis que se distribuem por todo o organismo humano, do qual a consciência participa como uma aquisição secundária. “Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado” (FW/GC § 354). Declara, ainda, ser a consciência absolutamente dispensável a um ser solitário e predatório, atuando tão somente como rede de ligação entre as pessoas (cf. FW/GC § 354).

Poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente (FW/GC § 354).

Além do que, o conceito de sujeito opera pretendendo unificar pela consciência e expressar pela linguagem a multiplicidade de forças dinâmicas que perfazem o vir-a-ser, logrando, assim, caracterizar a paralisação do seu influxo. Nietzsche, portanto, operando a partir da multiplicidade de forças dinâmicas que agem aleatoriamente, não pode admitir a ideia de substância, assim como de matéria, átomos, coisas (cf. MARTON, 2000, p. 176-184).

O preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser (...) A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um

âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que *atua* – de que vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que é apenas uma palavra... (GD/CI A “razão” na filosofia § 5).

No *Discurso do método*, Descartes define a razão como o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso e enuncia seu imenso desejo de aprender a distingui-los, cultivando sua razão de modo a adiantar-se o mais possível no conhecimento da verdade, uma vez sendo a razão a única coisa que nos torna homens, distinguindo-nos dos animais (cf. DESCARTES, 1979, pp. 29-43). Diante disso, apresenta seu método, visando evitar equívocos que desviem o homem do bom uso de seu discernimento de modo a fazer melhor uso possível da razão. Prescreve esse método explicando, a partir da geometria, que, mediante longas cadeias de razões simples e fáceis, é possível atingir difíceis demonstrações.

Conclui que todas as coisas passíveis de constituir o conhecimento humano articulam-se, sucessivamente, da mesma maneira, convindo tão somente vigiar e abster de acolher como verdadeira toda e qualquer razão que não se apresente como tal, e que se atente para a ordem necessária, pois, para que seja possível deduzir umas das outras, há que se começar pelas mais simples e pelas mais fáceis de conhecer (cf. DESCARTES, 1979, p. 33-39). A partir das regras mais simples e gerais, conforme operou na geometria e na álgebra e constituindo uma regra para cada verdade encontrada, de maneira que esta o pudesse guiar às próximas, Descartes resolveu, sem maiores dificuldades, as que antes lhe pareciam muito difíceis e sentia-se capaz de determinar, mesmo mediante aquelas verdades que ignorava, por quais meios e até onde poderiam ser resolvidas (cf. DESCARTES, 1977, p. 40-41).

Já nas enunciações iniciais do *Discurso do método*, pode ser reconhecida a proveniência dos antagonismos de Nietzsche em relação a Descartes. Mediante a compreensão defendida por Nietzsche revela-se, desde já, uma problemática latente, que se desdobra a partir de inúmeras afirmações de Descartes. Primeiramente no que tange ao conhecimento da verdade em si, uma vez que, dado como Nietzsche a compreende, esta não pode ser previamente conhecida com precisão e definida como absoluta e eterna, como incondicionalmente necessária e universal. Está em constante efetivação e, por isso, transforma-se ante as contingências, mediante as quais só pode apresentar-se como

perspectiva, sendo orientada por uma interpretação que só é dada por um fundo processual de vivências sempre singulares. Se as múltiplas perspectivas se condicionam aos processos interpretativos – mediante os quais o homem estabelece seu horizonte como autor e ator da singular interpretação de si e do mundo – a verdade condiciona-se, de modo imprescindível, ao tempo, ao espaço e, principalmente, ao modo de compreender suas relações dinâmicas mediante a constante re-significação do devir.

O segundo aspecto problemático das afirmações cartesianas, como já se verificou, no entanto torna-se relevante retomar aqui, diz respeito ao poder da racionalidade, ao domínio do intelecto atribuído à razão, mediante o qual diferencia homens e animais. Isto porque o homem, para Nietzsche, é um animal que, ao longo de seu desenvolvimento, adquiriu racionalidade como compensação de uma carência, devido à debilidade de seus meios naturais de defesa. A razão foi, portanto, uma aquisição secundária, que logrou suprir a necessidade gregária de comunicação, tendo, ambas, sido produzidas simultaneamente. “A consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação – (...) desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial)” (FW/GC § 354). Para Nietzsche, a racionalidade não passa de uma aquisição biológica tardia e ainda em processo de desenvolvimento em organismos desprovidos de outro modo de defesa ante um ambiente inóspito. Nietzsche entende a consciência como “o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vem inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário” (FW/GC § 11).

O homem não é, portanto, o centro do universo e a racionalidade não o exime de equívocos, antes os possibilita mediante a instituição da linguagem que pretende reunir em conceitos e expressar pela gramática as relações instintuais que se processam no vir-a-ser. Não passa de uma criatura desamparada, desprotegida, que se utiliza da razão, inclusive, como modo de dissimulação ante a precariedade da condição humana. Ele é, antes sim, uma cadeia de impulsos (*Triebe*) que agem indiferentes à consciência, gerando afecções impossíveis de serem apreendidas pela razão e expressas pela racionalidade através da linguagem. Tais impulsos (*Triebe*) são gerados, simultaneamente, por configurações instintuais momentâneas, e as afecções por elas provocadas só poderiam ser sintetizadas mediante um posicionamento estático no tempo, mediante a paralisação do instante, mediante a negação do devir. Tal posicionamento, no entanto, não é possível, dado que o tempo é inapreensível no vir-a-ser, impossibilitando um ser estanque, destacado da realidade efetiva

(*Wirklich*). Não existe, portanto, um suposto “eu” centralizador de tais processos, uma vez que estes transcorrem independentemente de aceitação, de vontade, de querer.

Vontade como causa; a concepção de uma consciência (“espírito”) como causa e, mais tarde, a do Eu (“sujeito”) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade firmou-se como dado, como algo empírico... Nesse meio tempo refletimos melhor. Hoje não acreditamos em mais nenhuma palavra disso. (...) E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer!... (GD/CI Os Quatro grandes Erros § 3).

Em sendo assim, o homem apenas pode afirmar-se ante a efetividade (*Wirklichkeit*) em sua condição processual, na qual sua singularidade apenas pode ser expressa mediante a interpretação que dá às vivências que o perpassam continuamente. Descartes, todavia, em sua atitude dogmática, não reconhece a efetividade (*Wirklichkeit*) e elabora, no *Discurso do método*, uma fórmula, cria uma receita pontual, com regras a serem racionalmente seguidas para encontrar verdades. E as prescreve, também, para a filosofia. “Tendo notado que os seus princípios deviam ser todos tomados à Filosofia, na qual não encontrava ainda quaisquer que fossem certos” (DESCARTES, 1979, p. 41). A atitude dogmática que permeou a filosofia antiga, desde Platão, é agora avalizada em seu encontro com a modernidade. Nietzsche, que questiona a existência de tais verdades absolutas, não deixará de questionar, outrossim, se tais procedimentos podem ser aplicados à condição humana, dadas as vicissitudes da efetividade (*Wirklichkeit*), na qual o homem permanentemente interpreta.

Muda a época analisada, mudam os antagonistas, a tarefa do arqueiro, no entanto, permanece. Nietzsche não esmorece ante aos novos embates, na tentativa de instituir uma compreensão mediante a qual possa alterar a afirmação de que “todas as coisas grandes, para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram primeiro que vagar pela Terra como figuras monstruosos e apavorantes” (JGB/BM Prólogo). Imbuído de tal responsabilidade é que contesta Descartes, quando este afirma que por meio de seu método acostumou-se a crer “que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos” (cf. DESCARTES, 1979, p. 43). Nietzsche, por sua via interpretativa, replica, afirmando que os pensamentos não são dados, não podem ser acessados a bel prazer do querente, e nisso identifica outro desvio, advindo de um hábito gramatical que falseia a efetividade (*Wirklichkeit*).

Um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o

velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo” (JGB/BM § 17).

A gramática opera um falseamento da realidade (*Realität*), um mascaramento da efetividade (*Wirklichkeit*), uma vez que se crê que o intelecto, a razão, a consciência tenham participação nos processos instintuais aleatórios que se desenvolvem no organismo (cf. JGB/BM § 3), que a linguagem seja capaz de expressar, de modo eficiente, as afecções daquelas configurações instintuais que são, por sua natureza, inapreensíveis. Isso porque, ao afirmar que um suposto sujeito tenha realizado determinada ação, acredita-se que esta se operou a partir de sua vontade, de seu querer, pelo livre-arbítrio (cf. JGB/BM § 19). É nesse sentido que o livre-arbítrio não passa, para Nietzsche, de uma invenção da gramática propiciada pela crença num sujeito subjacente à ação.

Observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer *basta* para agir (JGB/BM § 18).

O suposto “eu”, enquanto sujeito cartesiano, pretende reunir e sintetizar (cf. DESCARTES, 1979, p. 139) os múltiplos processos instintuais que Nietzsche percebe agindo no organismo humano, e que, de acordo com o arqueiro, são inapreensíveis. Por trás dessa pretensa ficção, que visa a simplificar complexas cadeias relacionais (cf. JGB/BM § 16), oblitera-se toda uma gama processual de forças, que são compreendidas por Nietzsche como “pluralidade do sujeito”, como “estrutura social dos impulsos e afetos” (JGB/BM § 12). É, necessariamente, de sua inter-relação numa dinâmica sempre aleatória, ou seja, através da sua intervenção imprevisível que, obscuramente (cf. JGB/BM § 16), se desenvolve todo e qualquer tipo de manifestação no organismo humano. Seja pensar, querer, sentir.

O pensamento, que, para Nietzsche, se confunde a todas essas manifestações, se dá, sobretudo, por meio de processos instintuais, não racionais (cf. JGB/BM § 36). Processos, esses, indissociáveis na concepção nietzschiana. A “estrutura social de muitas almas” (JGB/BM § 19) que para Nietzsche, constitui o organismo humano, não pode, como quer

Descartes (cf. DESCARTES, 1979, p. 134), ser amalgamada e retida num conceito. O sujeito cartesiano é uma farsa (cf. JGB/BM § 17), mais uma ficção lógica empreendida pela gramática, entronizada na metafísica dogmática por meio de uma superstição popular (cf. JGB/BM § 54). Mais um monstro, criado a partir daquela antiga superstição da alma, que, em última instância, vem a corroborar com aquilo que Nietzsche compreende o maior prejuízo para a elevação do homem, qual seja, a cisão deste (cf. DESCARTES, 1979, p. 134), assim como do mundo (cf. DESCARTES, 1979, p. 136), dadas a partir do princípio do incondicionado.

Tendo Descartes pretendido compreender o homem a partir de critérios fixos, estabelecendo, para tanto, duas substâncias, a *res cogitans* e a *res extensa* (cf. DESCARTES, 1979, p. 47), reafirmou, com isso, a transcendência. A metafísica adentra a modernidade ainda mediante aquele dogmatismo inicial que a caracterizou desde o Sócrates platônico. Nessa perspectiva, pode-se compreender que também Descartes, em relação à adoção e redefinição da dualidade corpo/alma, inaugurada por Platão nos diálogos socráticos – fazendo-a operar agora como substâncias – “fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou” (JGB/BM § 19).

Compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é (DESCARTES, 1979, p. 47).

O sujeito cartesiano, enquanto determinação daquele que conhece em oposição àquilo que é conhecido, representa, assim, mais uma oposição fraudulenta (cf. JGB/BM § 16) que visa a mascarar a efetividade (*Wirklichkeit*). E o conhecimento, enquanto verdade perseguida pelos dogmáticos (cf. JGB/BM § 16), pretensamente se quer atingido mediante a intervenção dessa cristalização do “eu” operada por Descartes (1979, p. 137), enquanto “espírito”, “mente”, “consciência”, enfim, enquanto sujeito em relação com um também pretense objeto. A perspectiva que Nietzsche percebe, contudo, atuando no processo do conhecimento é, no entanto, bem mais intrincada e só pode ser dada pela via relacional, dotada de amplas e variegadas formas de descrever o mundo visando compreendê-lo, ou seja, de compô-lo enquanto interpretação singular em meio às mais diversas perspectivas (cf. MARTON, 2000, p. 222-225).

A interpretação singular, que se dá numa perspectiva específica, como fundo dinâmico no qual se produzem essas constantes transformações, é a manifestação da efetividade (*Wirklichkeit*), perfazendo o homem em processo sempre aberto, sempre por se cumprir, sempre re-significado; é a vivência em plena efetivação, em constante transmutação, que não se paralisa, que não se completa, mas em processo constante e indefinido. Numa condição fisiopsicológica saudável, tal processo não pode ser captado, reduzido numa identidade castradora e imobilizadora, numa individualidade que supostamente o conformasse, afirmando incondicionalmente aquilo que é indiferentemente às mudanças efetivas (*Wirklich*) das quais é a própria instância relacional de efetivação.

Em tais condições fisiopsicológicas, também não pode admitir ser dividido, dissecado, segmentado, fracionado, como na teoria atomista (cf. JGB/BM § 17), uma vez que está em constante relação com a efetividade (*Wirklichkeit*) que o perpassa. É, antes de tudo, a atuação de uma força relacional em processo, um conjunto de configurações de forças múltiplas em permanente efetivação. Forças que se expressam se intensificando ou decrescendo mediante a luta constante por superação que incidem umas sob as outras, sem teleologia, causa ou finalidade. É no sentido de uma tese formulada em condições fisiopsicológicas de degeneração das configurações instintuais que Nietzsche percebe o equívoco do atomismo e o compara à superstição do sujeito:

O velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse “resíduo de Terra”, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno “isso” (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu) (JGB/BM § 17).

A cada momento uma interpretação pode ser fixada, nada é apreendido e impresso de modo permanente nesse palimpsesto, tudo está em processo, passível de ser interpretado, não demarcado a ferro e fogo, a ponto de poder ser afirmado como uma verdade permanentemente fixa e absolutamente imutável. Nesse sentido, o homem é o animal que interpreta, que cria valores e perspectivas pelas quais se compreende e procura dar conta da efetividade (*Wirklichkeit*) a cada sempre novo acontecer. É um processo em aberto, sempre indefinido, sempre inacabado, sempre recriado e reinventado desde a efetividade (*Wirklichkeit*), de suas próprias intervenções criadoras nesse fundo interpretativo que é. Daí demanda sua inapreensão: o ser é devir, se processa, se passa no tempo, transforma-se nele, instante a instante e, apenas se reconhece ante suas singulares intervenções criadoras. Pode, apenas,

deixar marcas no tempo, sendo as marcas do próprio tempo na efetividade (*Wirklichkeit*) que o perpassa.

A efetividade (*Wirklichkeit*), de uma vez por todas, não pode ser apreendida, apenas descrita a partir de diferentes aspectos, de diferentes pontos de vista. Estes por sua vez, apenas podem ser experimentados, interpretados, jamais explicados. Não é possível prescrever métodos para atingir verdades, não é possível atingir verdades, como não é possível instituir sanções coletivas a organizações, a organismos singulares. Esses constituem alguns dos principais aspectos da crítica de Nietzsche a Descartes e ao sujeito cartesiano.

Para Nietzsche, “não somos um sujeito ‘único’: há uma pluralidade de sujeitos, cuja interação e luta formam nosso pensamento e consciência” (FP 40 [42] de Agosto-Setembro de 1885). Reportar tais relações a um suposto “eu” centralizador desses processos configura um equívoco da linguagem³⁷, que se limita a considerar os influxos que caracterizam a expressão dessas forças como integrados, subsumidos na conformação de um sujeito. Se o organismo humano é constituído por configurações de impulsos (*Triebe*) em luta constante, numa desestabilização contínua, instituindo um desequilíbrio permanente, num antagonismo cuja força geradora é desencadeada pelas múltiplas e indefinidas relações que se estabelecem nesse processo, a ação momentânea que permeia o instante não pode ser gerida ou impetrada por um sujeito plasmado sob as nuances metafísicas. Ante a tal instabilidade, não pode haver uma substância absoluta a agenciar uma configuração plural em permanente mutabilidade.

Na perspectiva do projeto do arqueiro da efetividade, o sujeito, ao qual a linguagem, pela força dissimulatória da gramática, equivocadamente conferiu responsabilidade enquanto causa de uma ação desencadeada pela cadeia de impulsos (*Triebe*) dominante em uma circunstância específica e momentânea, fenece ante sua investida. A tensão imprimida pelo arqueiro retesou de tal modo o arco, que a projeção da flecha alcançou a força necessária para, em seu percurso em direção à “filosofia de efetividade (*Wirklichkeit*)” perpassá-lo. O sujeito

³⁷ O equívoco da linguagem consiste, aqui, no fato de acreditar-se que: se, pela gramática, é possível dizer que “um sujeito realiza a ação”, haja uma substância responsável pelo agir. A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos do conceito de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (GD/CI A “Razão” na Filosofia § 5). “A mais antiga e mais duradoura psicologia estava atuando aqui, não fazia outra coisa: para ela, todo o acontecer é um agir, todo agir é consequência de uma vontade, o mundo tornou-se-lhe uma multiplicidade de agentes, um agente (um “sujeito”) introduziu-se por trás de todo acontecer” (GD/CI Os quatro Grandes Erros § 3). “O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática?” (JGB/BM § 34).

cartesiano, enquanto relação processual configurada na plenitude do instante se dissipa ao ser atravessado pela flecha nietzschiana da efetividade (*Wirklichkeit*) em sua trajetória rumo à “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Se dispersa na efemeridade do instante, e não se configura. Impossível de ser apreendido, como mais um dos monstruosos fantasmas, banidos do território da efetividade (*Wirklichkeit*), ao ser transposto pela flecha que irrompe avassaladora do arco nietzschiano, em sua interpretação, desaparece, sem vestígios. Enuncia-se, sem efetivar-se, sem configurar-se, dissipa-se. Sua influência e os danos que causou ao homem exerceram-se tão somente enquanto crença metafísica levada a efeito pela necessidade de garantir a sobrevivência a organismos em desagregação instintual. Mais uma ficção lógica que houvera sido ignorada como tal, promovendo a descaracterização e o mascaramento que deformaram o vir-a-ser, ao ser letalmente cruzada pela seta da flecha em movimento lançada pela fisiopsicologia do arqueiro em direção à “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”, é agora aniquilada³⁸.

Pode-se, agora, após investigar mais detidamente os trâmites percorridos pelo arqueiro até garantir a vitória em sua primeira batalha, compreender o tom soturno e perturbador que assumia inicialmente³⁹, ante o enfrentamento que se anunciava. Torna-se lícito, dado que visava exprimir a gravidade do desafio que se lhe impunha⁴⁰, do qual já se mostrava ciente que, para muitos, seria considerado um sacrifício descomunal⁴¹. Tal proceder não contrasta, entretanto, com a audácia e a imponência manifestas na satisfação com qual se expressava na construção da metáfora⁴² pela qual conduzia seu pensamento ao final do primeiro capítulo de *Além de bem e mal*. Evidenciava, antes sim, a real dimensão, tanto da consciência que tinha da perplexidade que ainda permaneceriam causando suas ideias, quanto da sagacidade com

³⁸ Queremos deixar claro que o “otimismo” aqui referenciado refere-se à consecução do projeto nietzschiano.

³⁹ “No entanto, mesmo essa hipótese está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos; e existe, de fato, uma centena de boas razões para que dele mantenha distância todo aquele que – *puder!*” (JGB/BM § 23).

⁴⁰ Ao reportar-se à tarefa de uma nova compreensão da psicologia tradicional, presa, até então, à preconceitos e temores morais, Nietzsche enuncia sua intenção inédita de compreendê-la como morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de potência* (cf. JGB/BM § 23). A respeito do desafio ao qual se propõe, acrescenta: “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” (JGB/BM § 23).

⁴¹ “Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus”, desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – [...] esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo do mar” (JGB/BM § 23).

⁴² “Por outro lado, se o seu navio for desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! – navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá – mas que importa *nós*! Jamais um mundo tão *profundo* de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros tão audazes” (JGB/BM § 23).

que tal empresa se lhe impunha de modo indelével. Apresentava-se e era expressa pelo filósofo como uma empreitada da qual não lhe seria permitido, nem possível desvencilhar-se. E a força com que se lhe impunha tal objetivo, evidenciando a exuberância na afirmação da vida, já manifestava a característica fundamental que o determinava, denotando o tipo de configuração instintual em atuação no desencadeamento de seu modo de pensar.

Nietzsche, acometido pela própria filosofia que desenvolve, é por ela perpassado. Criador e obra não estão em conflito, não se opõem, não se negam; pelo contrário, se reconhecem, se aproximam, se entrelaçam e se sustentam mutuamente, deixando antever uma estrutura potencialmente afirmadora da vida. Essa a impressão de coerência entre pensamento e vida que transmite àquele que se debruça sob seu filosofar arrebatador – no sentido específico da desacomodação, das inquietações que provoca. Certamente tal atitude não é intencional, trata-se de uma sintonia involuntária. É manifestação secundária, mas indelével, de um ímpeto, de uma opulência, de uma exuberância que exprime a afirmação da vida em seu modo mais contundente, vida que, nele próprio, é regida pelos impulsos (*Triebe*) que seu pensamento diligente, ao explicitar, intenta valorar e defender. Isso se torna patente, ainda no prólogo da *Genealogia da moral*, quando, ao referir-se à reincidência e ao aprofundamento de seus pensamentos sobre a origem dos preconceitos morais, admite:

o fato de que me atenho a eles ainda hoje, de que eles mesmos se mantenham juntos de modo sempre firme, crescendo e entrelaçando-se, isto fortalece a mim a feliz confiança em que não me tenham brotado de maneira isolada, fortuita, esporádica, mas a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma *vontade fundamental* de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão. Pois somente assim convém a um filósofo. Não temos o direito de atuar *isoladamente*⁴³ em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade. Mas sim com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol (GM/GM Prólogo § 2).

Indaga-se, contudo, se afinal, para o enfrentamento que se lhe impõe doravante, encontrará seu apelo àquela ressonância à qual ele mesmo renuncia imperturbável, ao admitir e alertar para as dificuldades eminentes dessa cruzada, ainda em curso, que prenuncia uma nova aurora para o pensamento ocidental. Tal questão certamente não perturba mais esse solitário andarilho e experiente caçador – ora investido de navegador – que ousou espargir-se

⁴³ Nietzsche reporta-se aqui, mais uma vez, às configurações instintuais que operam neste caso, em seu próprio organismo.

para além do horizonte metafísico e lançar âncora nas profundezas mais remotas, donde arremessou seu arpão para além da moral vigente. Pretende, com isso, talvez menos do que pretendesse em *Humano, demasiado humano – Um livro para espíritos livres* (1879), quando o espírito livre (*freier Geist*) era, ainda, uma figura presente e o arqueiro nutria esperanças de que sua própria filosofia pudesse dar conta de despertar seus contemporâneos para a fragilidade do sistema filosófico em curso.

Não é, no entanto, sua ambição que diminui é, antes sim, sua parcimônia que majora. Para atingir o alvo, a flecha carece ser sempre lançada com precisão, e esse íterim, caracterizado pelo percurso que vai desde o seu lançamento até o seu alvo é parte imprescindível desse processo. Razão pela qual ele agora projeta o espírito livre (*Freier Geist*) para o futuro, donde quiçá possam advir – dentre ou a partir de alguns desses desafiados, que aceitarem, por ventura, o chamamento para segui-lo até os confins mais encrespados desse mar revolto – aqueles que compreenderão e seguirão sua cruzada por águas às quais sua intenção está longe de tentar acalmar. Afinal, é seu mister garantir o marulhar, a geração constante da força que permite seu movimento, por isso, é com satisfação que se lança àquelas águas como prudente desbravador.

Subtrai a “verdade” desfigurada do trono usurpado da efetividade (*Wirklichkeit*) e, depondo seu séquito, reflete sua face espelhada contra os monstros⁴⁴ que a entronizaram, aprisionando-a a uma torre de marfim. Liberta a verdade, ao passo em que faz os monstros evadirem-se da ilha à qual suas sombras horrendas impediam o homem de ter acesso. Agora o homem está livre para aportar naquela enseada, acessar aquele território e, finalmente, andar pela terra, na sua mais efetiva (*Wirklich*) acepção. Como caçador solitário, tocado pelo condão da efetividade (*Wirklichkeit*), e quiçá, ungido pelas bênçãos protetoras de Atena, cumpriu ao arqueiro distender o arco, como parte inicial de sua tarefa. A metafísica dogmática foi perpassada em seu âmago pelas forças, agora incontestáveis, que se manifestam na seta embebida pelo arqueiro no antídoto da efetividade (*Wirklichkeit*). Visando a atingir sua meta final, cabe-lhe, agora, inadvertidamente, construir suas bases sob aquelas antigas e mórbidas trincheiras. Catacumbas que, finalmente, podem ser soterradas, dando lugar a uma nova luz, a

⁴⁴ No primeiro parágrafo de *Além de bem e mal*, Nietzsche caracteriza aquilo que nessa metáfora considera-se os “monstros” que corrompem a verdade: “parece que todas as coisas grandes, para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram primeiro que vagar pela terra como figuras monstruosas e apavorantes: uma tal caricatura foi a filosofia dogmática, a doutrina vedanta na Ásia e o platonismo na Europa, por exemplo”.

luz diurna do vir-a-ser.⁴⁵ Por quanto tempo, contudo, agonizará a metafísica, até ceder, definitivamente, dada a contaminação que disseminou no ocidente através da sedução da gramática, mediante a qual se estrutura o pensamento, desde os primórdios da filosofia?

Nietzsche atribui à simplificação da linguagem a responsabilidade pela superficialidade com a qual se acredita apreender aqueles fatos “demasiado humanos” aos quais se refere. Isto porque através da linguagem, imponderadamente, acredita-se ser capaz de abarcar, pela generalização, elementos extremamente específicos e complexos, que ao serem subsumidos num conceito não deveriam perder, todavia, sua peculiaridade. Ao pensá-los e transmiti-los através da linguagem, oblitera-se aquilo que lhes confere singularidade, pretendendo fixar, por meio do conceito, relações às quais não cabem definições. Assim, sem dar-se conta, fala-se de modo geral de coisas singulares, muito específicas, muito particulares, sem conseguir apreender-lhes o sentido real que é dado tão somente na gama de relações dispersas implicada em sua formulação e sustentação. Tal simplificação, ao facilitar a comunicação, é, todavia, esquecida, desconsiderada. Nietzsche surpreende-se e denuncia a indiferença e passividade ingênuas, com as quais a humanidade acolhe tais fatos, aderindo insensível ao falseamento e simplificação que a linguagem lhes confere.

O sancta simplicitas! [Ó santa simplicidade!] Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! Impossível se maravilhar o bastante, quando se abrem os olhos para esse prodígio! Como tornamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta! Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo que é superficial, e o nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões! – como conseguimos desde o princípio manter nossa ignorância, para gozar de uma quase inconcebível liberdade, imprevidência, despreocupação, impetuosidade, jovialidade na vida, para gozar a vida! (JGB/BM § 24).

Em sua concepção, não se pode desmerecer tal evidência contingencial, prescindindo de considerar o irremediável prejuízo que ocorre durante esse processo de transmutação das vivências efetivas para a linguagem – que passa, impreterivelmente, pelos afetos (*Affekte*), aos quais não se é capaz de apreender pela racionalidade. Assim, passivamente, ignoram-se as efetivas e dinâmicas relações que se processam continuamente, à revelia do sistema lingüístico que, em sua pretensão ingênuas, busca abarcar uma totalidade inapreensível. A linguagem, enquanto meio rudimentar de expressão, ao tentar exprimir algo que não é capaz de apreender ante a efetividade (*Wirklichkeit*), toma para si uma responsabilidade

⁴⁵ Metáforas incorporadas ao texto a partir d’*O canto do túmulo* e *Dos seres sublimes* in *Assim Falava Zaratustra*.

incompatível com sua natureza meramente simbólica. A totalidade do real não pode ser apreendida pela razão, conforme requer o projeto dogmático, e é exatamente esse o motivo da falibilidade dos pressupostos metafísicos, que não levam em conta as atividades instintuais. O existente não pode ser totalmente pensado, quiçá expresso pela linguagem, que através da gramática, involuntariamente, abrevia, deixando de considerar as questões principais, aquelas mais incipientes, ou seja, os afetos (*Affekte*) que estão por trás – ou, se quiser – esparsos, dispersos por toda a sua pretensa subsunção do efetivo (*Wirklich*). Isso leva Nietzsche a afirmar que

embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações; embora a arraigada tartufice da moral, que agora pertence de modo insuperável a “nossa carne e nosso sangue”, chegue a nos distorcer as palavras na boca, a nós, homens de saber: de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo simplificado, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque viva, ama a vida! (JGB/BM § 24).

A compreensão canônica, ou seja, aquela guiada pelo intelecto, orientada pela razão, não permite acesso aos processos mais internos do jogo de forças e pulsões no qual tudo está inter-relacionado. Mediante o ajustamento ao pensamento metafísico, se pensa e fala racionalmente do mundo, desde uma perspectiva à qual não é dado ter acesso pela razão. Isso torna as verdades pré-estabelecidas meras ilusões perspectivas, fundadas em equívocos lógicos que enunciam como real um mundo fictício, gerando a descaracterização da efetividade (*Wirklichkeit*) que, todavia, não é reconhecida como tal. É nesse sentido que o mundo, compreendido metafisicamente, se apresenta escamoteado, ou seja, devido a um mascaramento do vir-a-ser que intenta tão somente garantir a sobrevivência de organismos debilitados. Trata-se de uma crença imobilizadora, que nega a vida e, por isso, deturpada.

Nesse ponto da investigação, torna-se relevante, ainda com relação à linguagem, ilustrar a presença dos elementos pelos quais, conforme foi referido, Nietzsche se vê compelido a inferir uma significação própria, pertinente a seu pensamento, que não pode operar mediante a linguagem convencional – embora não dispondo de outros meios para expressá-la, ou, ainda, na tentativa de esboçá-los pela linguagem metafórica com a qual os apresenta. Não obstante a isso, percebe necessária tal deferência ao aludir ao estranhamento que sua “nova linguagem” seja capaz de suscitar. Atente-se para esse impasse, quando o filósofo reafirma n’*O Anticristo*:

Sem dúvida, o caso do ambiente, da língua, da formação determina um certo âmbito de conceitos (...). Mas guardemo-nos de ver nisso mais que uma linguagem de sinais, uma semiótica⁴⁶, uma ocasião para metáforas. Para esse anti-realista, a precondição para poder falar é justamente que nenhuma palavra seja tomada literalmente (AC/AC § 32).

Como é possível constatar nesse trecho, os conceitos não passam de sutis composições organizadas a partir de determinada interpretação de mundo. Uma vez cristalizadas, visam expressar pela linguagem relações dinâmicas às quais ela é incapaz de absorver e esboçar. Para Nietzsche (JGB/BM § 268), a própria noção de conceito é problemática, uma vez que este não é capaz de abarcar o efetivo (*Wirklich*) em seus desdobramentos singulares, apreendendo seu teor, sequer, como imagem representada no pensamento, quiçá, secundariamente, pela linguagem que pretende expressá-lo.

O influxo da efetividade (*Wirklichkeit*) não pode ser detido, retido e depois expurgado em forma de linguagem sem perecer pouco a pouco, consumido nessa perambulação. A linguagem apresenta-se para o arqueiro como mera metáfora, uma interpretação socialmente convencionada que manifesta apenas superficialmente todas as relações impregnadas na dinâmica do vir-a-ser e, ainda assim, já carcomidas, corroídas pelo atrito sucessivo que sofrem ao longo da trilha que percorrem para chegar a seu destino e comunicar. O que resta desse processo não pode ser considerado mais que grosseira caricatura, fumaça e cinzas daquilo que foram outrora aquelas vívidas impressões intuitivas, por meio das quais o vir-a-ser irrompeu, instantaneamente, à luz dos afetos (*Affekte*).

O homem acostumou-se a apreender as complexas relações que se dão no vir-a-ser por meio de metáforas socialmente convencionadas, adequando e formatando a efetividade (*Wirklichkeit*), classificando generalizações e entabulando conceitos com os quais erige e povoa seu mundo. Permanece acreditando, no entanto, que eles sejam a expressão mais diáfana e fulgente da efetividade (*Wirklichkeit*). Por sua intervenção relaciona-se socialmente, julga compreender e ser compreendido. De fato o é, mas numa perspectiva muito restrita. Permanece alheio àquilo que, sem perceber, lhe escapa por entre as dobras daquele entabulamento de conceitos. Ignora as nuances mais sutis, que passam despercebidas pelo intelecto.

⁴⁶ Atente-se para a nota do tradutor que alerta para a possibilidade de ter ocorrido um erro de impressão na grafia da palavra *Semiotik*, quando provavelmente Nietzsche tivesse em mente *Semantik*.

Identifica apenas aquilo que o hábito absorveu ao longo do tempo, no sucessivo desconsiderar das singularidades. Aquilo que é capaz de reconhecer pela associação genérica com a qual qualifica as impressões que lhe chegam com as mesmas etiquetas que, há muito, já lhe foram impostas pelo costume, que o fez olvidar de espantar-se a cada instante. Aquilo que não se enquadra na perfeita ordem de classificação à qual está afeito devido ao sucessivo mascaramento da efetividade (*Wirklichkeit*) é imediata e sucessivamente refutado, descartado e considerado inútil e subversivo, não sendo sequer considerado naquela instância racional treinada única e exclusivamente na tarefa da generalização, fossilização e compartimentação do vir-a-ser.

Sendo, portanto, prejudiciais ao homem, no sentido de impedirem ou limitarem suas possibilidades ante ao vir-a-ser, tais interpretações, convertidas em metáforas socialmente convencionadas, deveriam ser, então, absoluta e definitivamente rechaçadas? Como o homem poderia, ante a necessidade vital de comunicação, livrar-se da abstração das metáforas produzidas pelo intelecto? Seria possível, numa perspectiva extrema, a tentativa de anular o intelecto mesmo, em sua função comunicativa, e conduzir-se apenas mediante as intuições? Seria uma hipótese absurda e inconcebível! Apresenta-se um impasse, uma vez que não é dado ao homem transpor o campo das metáforas, pelo qual interpreta as relações que o perpassam. Impossível prescindir delas absoluta e definitivamente. Todavia, tampouco é essa a intenção de Nietzsche, nem a via que apresenta como solução para esse dilema. Para o arqueiro da efetividade (*Wirklichkeit*), o impulso (*Trieb*) criador, inerente ao organismo saudável, não se detém, nem tampouco se contenta com as interpretações baseadas nas querelas que lhe são oferecidas pelo intelecto, cerceado naquelas metáforas viciadas e corruptoras que mascaram a efetividade (*Wirklichkeit*), logrando imobilizar o acontecimento pleno de perspectivas a serem singularmente modeladas. Enquanto organismo saudável, o homem cujo espírito tornou-se livre é capaz de soltar as antigas amarras nas quais se enredou o intelecto ao longo do seu desenvolvimento.

Dogmáticos, contudo, os filósofos metafísicos, a partir de interpretações alicerçadas naquelas metáforas que se apresentam como abstrações racionais que foram esquecidas como tais, mas crêem congregar em si um universo extremamente diverso e complexo, cujas relações já foram simplificadas e reduzidas em conceitos, permanecem julgando operar com a verdade absoluta. Tal verdade é, no entanto, indiferente para o homem cujo intelecto, enfim, libertou-se daquilo que outrora o aprisionava mantendo-o atrelado àquele sentido anteriormente gregário. Os filósofos respaldaram e manipulam tais interpretações, como se o

amálgama decantado das relações processuais do vir-a-ser condensadas num conceito fosse a própria expressão nua e crua do mundo como ele se dá, originalmente ao homem, como se apresenta, indiscriminada e atemporalmente a todos os homens. Nietzsche, no entanto, reitera que não somos os únicos seres no mundo, e, entre homens e todos os demais organismos a ele relacionados existe, tão somente, a possibilidade de múltiplas perspectivas de interpretação do mundo.

A interpretação apresenta-se, assim, como única relação possível com o mundo para essas diversas formas perspectivas de nele e com ele relacionar-se. Interpretar o mundo, nesse contexto, é a única forma de apreendê-lo, e tão somente mediante as possibilidades perspectivas inerentes a cada organismo. Na tentativa humana de uma pretensa apreensão do mundo, já se manifesta um encobrimento de todas as demais perspectivas, uma vez que a perspectiva humana, por si só, e enquanto única possível ao homem, jamais poderá abarcar as múltiplas perspectivas que são dadas nesse complexo processo relacional.

O intelecto recusa-se a reconhecer que opera, tão somente, por metáforas racionais enquanto interpretações que foram desgastadas e corrompidas, antes mesmo de alcançá-lo. Esquematiza fraudes resultantes da destilação daquelas primeiras impressões intuitivas assimiladas pelo homem. Tais interpretações vertidas em metáforas racionais constituem uma segunda camada no processo de embotamento, de esvanecimento que encobrem o vir-a-ser, recobrando aquele douramento mais original alcançado pelas intuições que, por sua vez, bebem diretamente na fonte da efetividade (*Wirklichkeit*). Do cálice do vir-a-ser, como é dado a conhecer singularmente a cada homem, que, por sua vez, degusta e sorve tão somente as perspectivas que mais e melhor se enquadram nos interesses atuais de seu organismo em efetivação.

No homem cujo intelecto libertou-se de operar tão somente mediante o tipo de interpretação que se apóia naquelas metáforas racionais abstratas, caracteristicamente, as metáforas intuitivas originais são acessadas livremente, antes mesmo de alcançarem a racionalidade e terem sido deturpadas e enfraquecidas na passagem pelo crivo do intelecto. Em sua interpretação, ele reconhece a função metafórica secundária dos conceitos, e prescinde de orientar-se por elas. Permite-se lançar mão diretamente daquelas primitivas impressões dadas pela intuição, recuperando, em parte, aquele desgaste que sofreriam ao serem recolhidas após sua passagem pela razão. É nesse sentido que a racionalidade fraudava o vir-a-ser. É por isso que as pretensas verdades pelas quais os filósofos orientam seu fazer não

passam de generalidades de segunda mão. Que nada apresentam do vigor prenhe de possibilidades que impregna o vir-a-ser. A razão apresenta-se como uma câmara fúnebre que acolhe a mortalha que encobre a efetividade (*Wirklichkeit*). Enquanto as metáforas intuitivas, características da interpretação de um espírito que tornou-se livre, podem ser consideradas o véu translúcido tecido de perspectivas e bordado na composição mais artística com a qual uma interpretação criativa possa engalanar a efetividade (*Wirklichkeit*). É preciso, para tanto, um organismo capaz de reter em si a grande saúde, manifestada sob uma força plástica capaz de conduzir a uma autêntica “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”.

Isso, no entanto, só pode ocorrer ao ser atingida certa condição. Uma condição na qual o homem se compreenda mediante uma relação estética com o mundo. Na qual ele possa, pela via artística que lhe é possibilitada pelo acesso às intuições – às quais o organismo debilitado despreza – prescindir daquela antiga condição que o costume, advindo da necessidade de comunicação operada pela linguagem, lhe tornou intrínseco. A necessidade comum a organismos debilitados, de tão somente acessar o mundo pela racionalidade, encontrando aí sucessiva e fatalmente aquelas mesmas verdades universais e absolutas que ingenuamente julga ser resultantes de suas próprias descobertas. Elas são, no entanto, resultados de suas próprias produções mórbidas.

Renegando as múltiplas configurações instintuais que lhe são inacessíveis pela via racional – ao passo que, caso fossem compreendidas, assim como aceita a operacionalidade das intuições instintivas, estas lhe permitiriam a assimilação das mais diversas e inusitadas interpretações do mundo a partir da perspectiva humana – tais organismos incidem em negar, também, a efetividade (*Wirklichkeit*). Permanecem outorgando valor apenas àquelas interpretações baseadas em abstrações metafóricas, às ficções lógicas que são dadas por meio da razão e expressas pela linguagem, acreditando reter a verdade como numa varinha de condão. Incapazes de imprimir a si próprios a força plástica necessária para tal transposição permanecem agindo única e exclusivamente pela via racional.

Indiferente a este, no entanto, o “homem intuitivo”⁴⁷, o “espírito livre” convertido no filósofo do futuro, se orgulha de reconhecer-se enquanto criador de perspectivas. Convém

⁴⁷ Considera-se que o “homem intuitivo”, que se antagoniza ao “homem racional” em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, seja uma primeira elaboração do “espírito livre” que se encontra em *Humano, demasiado humano I*, sendo retomado em *Além de bem e mal*, ligado ao filósofo do futuro e que, nesta obra, se antagoniza ao “homem objetivo” em sua estreita relação com a ciência (no aspecto em que esta é criticada por Nietzsche): “o homem objetivo é um instrumento, um precioso, facilmente vulnerável e embaraçado instrumento de

advertir, todavia, que esse homem artístico – ao qual Nietzsche exalta – espontaneamente, reconhece e, apenas pode mover-se ante a efetividade (*Wirklichkeit*) adotando uma postura diferenciada daquele padrão adotado pelo “homem racional”.

Nessa tentativa de transposição do “homem racional”, ao qual poderíamos aproximar os filósofos dogmáticos para o “homem intuitivo”, que poderíamos aproximar do filósofo do futuro, enquanto espírito livre que preconiza uma autêntica “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”, situa-se a relevância do empreendimento crítico que Nietzsche leva a efeito como parte de seu **projeto** de superação da metafísica. Para possibilitá-lo, no entanto, foi preciso diagnosticar e elucidar as origens dos engodos urdidos no processo de criação e afirmação do pensamento dogmático, bem como os motivos pelos quais a metafísica se estabeleceu e prosperou no ocidente.

Como se procurou demonstrar, a metafísica, para Nietzsche, caracteriza-se como uma condição doentia de negação da efetividade (*Wirklichkeit*) que em seu mascaramento das relações dinâmicas que expressam a vida visa a paralisar o devir. Isto porque projetando um além-mundo fictício ante ao qual organismos enfraquecidos intentam resguardar-se das mudanças perspectivas pelas quais são incapazes de operar, criam as oposições de valores qualitativos absolutos ante as quais ela opera. É em antagonismo a esta unívoca interpretação de mundo que, embora incompreendido⁴⁸, o arqueiro persiste em sua tarefa. Ao criticar a metafísica, diagnosticando suas mazelas por meio da investigação fisiopsicológica, aponta para uma filosofia do futuro, livre dos preconceitos morais que impregnaram a metafísica. Esta a meta a cuja consecução se dedica enquanto “arqueiro da efetividade” fornecendo elementos pelos quais poderá encaminhar como alternativa à metafísica dogmática o projeto dessa filosofia vindoura, a “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Sua meta, no entanto, apenas poderá ser atingida com a participação efetiva e corajosa de outro tipo de tentadores da verdade⁴⁹, aqueles aos quais considera verdadeiros filósofos (cf. JGB/BM § 205), os espíritos

medição e jogo de espelhos, que devemos poupar e respeitar; mas ele não é uma meta, não é uma conclusão e elevação, um homem complementar em que se justifique a existência *restante*, um término – e menos ainda um começo, fecundação e causa primeira, nada de sólido, poderoso, firme em si mesmo, que aspire a dominar: antes um delicado, inflado, fino e flexível recipiente de formas, que deve esperar por uma substância e conteúdo qualquer, para então se “configurar” de acordo – geralmente um homem sem conteúdo e substância, um homem “sem si”” (JGB/BM § 207).

⁴⁸ “Mas a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a *pequenez* de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram” (EH/EH Prólogo § 1).

⁴⁹ “Serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto

livres, a cuja preparação dedica parte substancial dos seus escritos⁵⁰. Os filósofos do futuro⁵¹ capazes de enfrentar a verdade em sua cruel e sedutora inocência, a exemplo do persa que trás consigo a característica distintiva de seu povo (cf. EH/EH Por que sou um destino § 3), uma vez que não se corrompe ante a possibilidade de fuga à metafísica que caracteriza os dogmáticos:

Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. (...) Zaratustra é mais veraz do que qualquer outro pensador. Sua doutrina, apenas ela, tem a veracidade como virtude maior – isso é o contrário da *covardia* do “idealista”, que bate em fuga diante da realidade; Zaratustra tem mais valentia no corpo do que os pensadores todos reunidos. Falar a verdade e **atirar bem com flechas**⁵², eis a virtude persa. (...) A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome de Zaratustra (EH/EH Por que sou um destino § 3).

Apontando a origem e delineando o percurso da metafísica em sua necessidade doentia de estabelecer a ficção dogmática de uma esfera transcendente, a fisiopsicologia nietzschiana diagnostica essas debilidades como consequência da impossibilidade de organismos debilitados em dar conta da vida em efetivação. É a fisiopsicologia que possibilitará, ainda, o encaminhamento da “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” enquanto interpretação capaz de dar conta de tais processos. No capítulo subsequente busca-se elucidar de que modo a tarefa que Nietzsche cumpre com sua fisiopsicologia tentará garantir o solo propício do qual sua

de todas as aspirações dogmáticas. “Meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” – poderia dizer um tal filósofo do futuro” (JGB/BM § 43).

⁵⁰ “O verdadeiro filósofo (...) – vive de modo pouco filosófico e pouco sábio, sobretudo, bem pouco prudente, e sente o fardo e a obrigação das mil tentativas e tentações da vida – ele arrisca *a si próprio* constantemente, jogando o jogo ruim...” (JGB/BM § 205).

⁵¹ Heuser (2010, p. 53), assim descreve o filósofo do futuro: “O filósofo do futuro não tem a verdade como ideal, não qualifica o mundo como verídico, não supõe um homem verdadeiro, porque aquele que quer a verdade faz desse mundo um erro, uma aparência, opõe o conhecimento à vida, opõe ao mundo um outro mundo, um além-mundo, precisamente um mundo verídico. Porque aquele que quer o verdadeiro se ocupa de distribuir os erros, torna responsável, nega a inocência, acusa e julga a vida, denuncia a aparência, quer que a vida negue a si mesma”. Reportando-se ainda ao parágrafo 4 de *A Gaia Ciência*, a comentadora prossegue: “O filósofo do futuro se aborrece com o amor à verdade, semelhante ao desvario adolescente diante do primeiro amor, porque é demasiadamente experimentado, sério, escaldado, profundo e decoroso, não quer ver tudo nú, estar presente em tudo, compreender e saber tudo. O filósofo do futuro permanece valentemente na superfície, na dobra, na pele. Ele adora aparência, porque é aquilo em que atua e vive; acredita em formas, em tons e palavras, no Olimpo da aparência!” Afirma ainda que “o filósofo do futuro quer sentir de outro modo, viver de outro modo. Ele quer outro conceito de verdade. Uma verdade que não quer o verdadeiro. Com o filósofo do futuro a verdade adquire uma nova significação: é aparência, significa efetuação da potência, elevação à mais alta potência. O filósofo do futuro torna-se artista, inventor de novas possibilidades de vida. (...) Aparência para o filósofo-artista não significa mais a negação do real nesse mundo, e, sim, seleção, correção, reduplicação, formação” (Heuser, 2010, p. 54).

⁵² Grifo nosso.

“filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”, enquanto meta que caracteriza o arqueiro como sendo “um destino” (cf. EH/EH Crepúsculo dos ídolos: como filosofar a golpes de martelo § 2), será assegurada.

3 A INVESTIGAÇÃO FISIOPSICOLÓGICA DA METAFÍSICA EM DIREÇÃO A UMA “FILOSOFIA DA EFETIVIDADE (*WIRKLICHKEIT*)”

Sem companheiros de jornada, o arqueiro inicia aparentemente solitário seu empreendimento, porquanto incompreendido em suas críticas, para as quais reconhece que os espíritos de seu tempo, os “homens objetivos” não estejam preparados⁵³. É nesse sentido que a fisiopsicologia do arqueiro pode ser compreendida enquanto tarefa que intenta garantir uma autêntica “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. A tarefa que cumpre com sua fisiopsicologia é a seta que direciona, é o caminho que conduz a uma meta futura, um porvir ainda distante, no qual intenta garantir que os espíritos livres, investidos da responsabilidade inerente aos filósofos do futuro, possam atuar enquanto legisladores na criação de novos valores.

Nós, que somos de outra fé – (...) para onde apontaremos *nós* as nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não há escolha, para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar “valores eternos”, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo (...): para isso será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado. É a imagem de tais líderes que paira ante os *nossos* olhos (JGB/BM § 203).

Sua tarefa, na luta para a qual se voluntaria, qual um caçador experimentado nas florestas mais densas, nas águas mais revoltas, no âmago mais insondável do homem, consiste em passar em revista os conceitos metafísicos, dilacerando as dualidades e rechaçando o dogmatismo, tendo como meta assegurar o surgimento dos filósofos do futuro, capazes de garantir sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Nietzsche não poderia, no entanto, mediante a interpretação do homem e do mundo enquanto vontade de potência, conforme propõe, ser ele próprio, considerado “um” único combatente. Na aparente solidão em que

⁵³ “Seria completa contradição, se já hoje eu esperasse ouvidos e *mãos* para *minhas* verdades: que hoje não me ouçam, que hoje nada saibam receber de mim, é não só compreensível, parece-me até justo. (...) ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência frequente ou mesmo rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada* existe... Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a originalidade da minha experiência” (EH/EH Por que escrevo livros tão bons § 1).

verga seu arco, mirando suas presas, age condicionado pela “multiplicidade de almas” (cf. JGB/BM § 13) que o constitui. Reporta-se, para tanto, aos equívocos advindos da desconsideração das múltiplas relações imbricadas na noção de unidade, geralmente negligenciadas na percepção humana. Traz à tona a multiplicidade presente nas configurações instintuais que defende atuarem na unidade referencial representada pelo corpo e suas produções. A partir da tentativa de compreensão da fisiopsicologia de Nietzsche, que se esboçou, acredita-se que a concepção dessa multiplicidade que o constitui enquanto homem, e se manifesta nas suas próprias produções, possa ser mais bem elucidada.

Ao apresentar sua fisiopsicologia e demonstrar ser possível a investigação dos processos instintuais que se dão nos organismos identificando seus sintomas, Nietzsche parte, como tão somente poderia ser, da perspectiva humana⁵⁴. Também a ele não é dado conhecer outra. Para tanto é a partir do homem corporificado, e em sendo assim, de sua perspectiva em relação ao mundo que Nietzsche, necessariamente, opera sua investigação fisiopsicológica. É preciso principiar a investigação pela via de acesso que se tem ao mundo, por aquilo que propriamente, mais que possibilita, configura essa relação, ou seja, o corpo, onde se produzem e manifestam-se os instintos (*Instinkt*). Se o mundo é um conjunto de relações (cf. MARTON, 2000, p. 222), o homem nele se insere como uma multiplicidade relacional, um complexo de forças em relação permanente. Destacar o homem do mundo para possibilitar uma compreensão do todo efetivo (*Wirklich*) só se justifica, é claro, enquanto uma tentativa didática de demonstrar a interpretação de Nietzsche das forças instintuais que o possibilitam.

A filosofia de Nietzsche, embora compreendida como “fisiopsicologia”, ou seja, ainda que considere o homem em sua totalidade, configurada pelo corpo, como fio condutor, não se restringe exclusivamente a este. Ocorre que, por meio daquela investigação fisiopsicológica, que parte desse centro de forças – no sentido dessa configuração de forças didaticamente destacada do todo efetivo (*Wirklich*) – que é o homem, pensado agora em sua plenitude, logra dar conta de uma compreensão relacional do mundo mediante a perspectiva humana – única possível ao homem. Não por meio de uma explicação do mundo, mas pelas inter-relações entre as diversas interpretações possíveis deste, enquanto expressões humanas singulares. O único modo pelo qual admite que o mundo possa ser “conhecido” caracteriza-

⁵⁴ “No entender do filósofo, sendo o mundo um conjunto de relações, o homem só pode apreendê-lo assumindo pontos de vista em harmonia com as espécies de relações que o constituem, adotando perspectivas em sintonia com elas. Nunca lhe será dado, porém, transcender a condição humana” (MARTON, 2000, p. 222).

se, exatamente, pelo fato de que este possa ser vivenciado a partir das diversas perspectivas que se sobrepõem, sendo constantemente selecionadas e amalgamadas pelo organismo humano em sua singularidade. Enquanto vida que flui, selecionando critérios e combinando elementos que geram uma interpretação própria, significando tais processos, ou seja, enquanto singularidade em efetivação configurada no corpo.

Nietzsche cumpre, dessa maneira, seu intento, no sentido de apresentar o mundo como o cenário geral no qual tais forças confluem em relação dinâmica, no qual se manifestam os permanentes embates da vontade de potência em efetivação nos subconjuntos que o constituem, sejam eles organismos vivos ou inanimados. O homem se insere nesse cenário como uma configuração particular de forças expressas pelo corpo. Como um centro de forças entre tantos outros que se inter-relacionam. Se sua investigação é, no entanto privilegiada pelo filósofo, é por que, diferentemente da interpretação socrático-platônica e cartesiana, por exemplo, fundadas no conceito de alma enquanto esfera superior em relação ao corpo, Nietzsche abole as dicotomias que separavam o homem do vir-a-ser. Restituindo ao homem o caráter de uma relação efetiva (*Wirklich*) com o mundo, pode, agora, encontrar nele, a partir de sua fisiopsicologia – que o compreende através de relações instintuais múltiplas e dinâmicas – a maneira mais própria de diagnosticar, mediante suas produções, as questões cruciais de sua filosofia. Sendo o homem, enquanto organismo destacado didaticamente do todo efetivo (*Wirklich*), o núcleo configuracional de forças a partir do qual a relação entre homem e mundo propriamente se dá, esta é a única perspectiva plausível a partir da qual se torna lícito pensar o mundo, dado ser a única perspectiva possível ao homem. Nesse panorama, o corpo em suas configurações instintuais é a perspectiva pela qual o homem se insere no mundo, bem como mediante a qual o mundo é significado pelo homem.

Compreender, todavia, a complexidade e as imbricações a partir das quais o homem administra o caos pelo qual é afetado em sua relação com o todo efetivo (*Wirklich*) é o que possibilita que o mundo, enquanto essa totalidade efetiva (*Wirklich*), possa ser pensado. É no homem que o caos toma forma e contornos, colorido e dobras, que é manipulado e cerzido, conformando as múltiplas perspectivas entre as quais ele se desloca ao imprimir-lhe uma interpretação. Nesse sentido, a perspectiva singular de mundo é dada ao homem pelo processo relacional com o mundo, sendo este, então, o único meio de acesso possível para intentar explorá-lo, uma vez sendo o único modo de configurá-lo. Se “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de

potência”, e nada mais” (JGB/BM§ 36), o homem também o é, mas, mais do que isso, é a partir do complexo de forças que opera configurando o homem que todas essas relações podem ser interpretadas. “Visto de dentro” pressupõe, exatamente, a situação do homem enquanto lugar e condição a partir dos quais se opera a perspectiva “mundo”. “Definido e designado conforme seu “caráter inteligível”⁵⁵”, pressupõe, especificamente, que ele só é dado pela perspectiva humana. Lícito, pois, que seja o homem corporificado o ponto no qual se apóia a interpretação nietzschiana do mundo. Impossível, do mesmo modo, destacá-lo de sua imbricação com este, exceto, no sentido de compreender como isso se dá nessa interpretação.

Nietzsche, todavia, está ciente da incompreensão, desconforto e consequentes críticas que seu procedimento investigativo suscitará no meio filosófico condicionado pela moral clássica que sustenta a interpretação tradicional desses processos. O arqueiro percebe as dificuldades que sua fisiopsicologia encontrará para ser aceita num ambiente contaminado pelo pensamento metafísico, e ainda reconhece as resistências involuntárias que terá que transpor para ser absorvida e praticada, mesmo por seus futuros postuladores, associando a rejeição advinda da mudança de perspectiva enunciada em seus pressupostos à sensação de enjôo do mar:

uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus”, desperta como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo do mar (JGB/BM § 23).

O filósofo previne que, mesmo o novo psicólogo – condicionado aos cânones metafísicos e religiosos, ante aos quais se habituou por longo tempo a interpretar o mundo –, não está livre da resistência imposta em relação à nova perspectiva que apresenta, justamente em consequência desse longo período no qual impera a moral da compaixão. O tipo de moral que intenta “divinizar” o homem empreendendo seu suposto “melhoramento” mediante a justificativa de que o altruísmo seja, senão a única virtude possível, a única digna de prestígio

⁵⁵ Observe-se, nesse contexto, a retomada do uso irônico que Nietzsche faz do termo “caráter inteligível”.

e valoração afirmativa⁵⁶. Nietzsche reconhece nisso um perigo ao investigador, dado que inevitavelmente contaminado pelo vinho envenenado de Circe⁵⁷ – a corruptora dos homens – ele sentirá em seu âmago as consequências funestas de sua rebelião contra a moral dominante, que insiste em coagi-lo para que persista no hábito incorporado ao ser adotado incondicionalmente pelo homem moderno, domesticado, quase como uma segunda natureza em relação àquela originalmente bárbara⁵⁸.

O homem do conhecimento, ao abrigar seu espírito a conhecer, *contra* o pendor do espírito e também, com frequência, os desejos de seu coração – isto é, a dizer Não, onde ele gostaria de aprovar, amar, adorar –, atua como um artista e transfigurador da crueldade; tomar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação, um querer-magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície – em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade (JGB/BM § 229).

⁵⁶ No parágrafo 227 de *Além de bem e mal*, Nietzsche indica aquela que supõe ser a virtude característica dos espíritos livres, além de enfatizar o tipo e intensidade da repulsa que os caracterizam, diferenciando-os dos demais, conforme será mais bem elucidado na sequência do texto. Segue a transcrição do referido excerto: “A honestidade – supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda a malícia e amor, e não cansar de nos “perfeccionarmos” em nossa virtude, a única que nos resta: que o seu brilho possa um dia pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz de entardecer, sobre essa cultura minguate e sua seriedade opaca e sombria! E se no entanto nossa honestidade vier a se cansar e suspirar e esmorecer e nos achar duros demais, desejando vida melhor, mais fácil e gentil, como um vício agradável: permaneçamos *duros* (...), e enviemos em sua ajuda o que possuímos em nós de demoníaco – nosso nojo ao que é grosseiro e aproximado, nosso “*nitimur in vetitum*” [lançamo-nos ao proibido], nosso ânimo de aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de potência e superação do mundo, que adeja e anseia cobiçosa pelos reinos do futuro – ajudemos ao nosso “Deus” com todos os nossos “Demônios”! É provável que por isso sejamos incompreendidos e confundidos: que importa!”.

⁵⁷ No parágrafo 208 de *Além de bem e mal*, Nietzsche dirá: “Também o incerto tem seu encanto, também a Esfinge é uma Circe, também Circe foi filósofa”. O arqueiro refere-se claramente à sedução que exerce a feiticeira corruptora dos homens, mediante os encantos alquímicos de sua magia. Do seu encantamento capaz de alterar a perspectiva humana em relação ao mundo (ao transformá-lo em animal), de modo a reduzir as possibilidades de sua capacidade de superação, que permitiriam – em não sendo cerceadas pela poção do metafórico vinho-moral de Circe –, que ele se posicionasse perante a vida de maneira plena e vigorosa, sem sofrer as consequências nocivas advindas da luta constante contra os resquícios dessa intoxicação. Embora o novo psicólogo não tenha sucumbido, sendo capaz de superar o encanto, dado que conhece o antídoto nietzschiano e seja mais um na tarefa de disseminá-lo, ele também sofrerá ante a mudança de perspectiva em relação àquela que outrora conheceu sem, contudo, haver tido consciência de sua atuação nefasta. Nietzsche, no entanto, reconhece que há, para determinados tipos humanos, um inebriante encantamento com o entorpecimento que degenera e mantém a acomodação imprescindível a organismos debilitados.

⁵⁸ Ainda no parágrafo 208 de *Além de bem e mal*, Nietzsche retomará sua concepção de barbárie enquanto inferência a uma cultura (*Kultur*) forte e pujante, cuja vontade não foi paralisada e corrompida, não se rendendo aos ditames da moral ocidental que representa, nesse contexto, o conceito de civilização no sentido negativo do amansamento e apequenamento do homem: “A doença da vontade está difundida irregularmente na Europa: mostra-se mais intensa e variada onde a cultura (*Kultur*) se estabeleceu há mais tempo, desaparece à medida que o bárbaro ainda – ou novamente – faz valer seu direito sob as vestes frouxas da formação educacional (*Bildung*) ocidental”. Para maiores esclarecimentos quanto à importante oposição nietzschiana entre civilização (*Civilization*) e cultura (*Kultur*) e a diferenciação desta para formação (*Bildung*), cf. Frezzatti Jr. 2006b.

Embora essa sensação nauseante possa impregnar indistintamente o espírito desses dois tipos humanos, ou seja, tanto daquele que nega a via interpretativa proposta por Nietzsche mediante sua fisiopsicologia, quanto do próprio fisiopsicologista, Nietzsche ressalta uma característica distintiva significativa na intensidade e no modo como ela se manifesta entre ambos. Com relação a essa sutil diferenciação, o arqueiro se pronunciará no parágrafo 203 de *Além de bem e mal*, ao mencionar os testes aos quais será necessariamente submetida a nova espécie de filósofos que enuncia e cujo caminho para o surgimento prepara, na intenção de que possam vir a sentir radicalmente a responsabilidade de suas tarefas:

Poucas dores existem tão agudas quanto haver presenciado, adivinhado, sentido como um homem extraordinário se extravai de sua rota e degenera: mas quem possui a rara percepção do perigo geral de que o próprio “homem” *degenere*, quem, como nós, reconheceu a tremenda casualidade que até agora jogou seu jogo como o futuro do homem (...), quem presente a fatalidade que se esconde na estúpida inocência e credulidade das “ideias modernas”, e mais ainda em toda a moral cristã-européia: **esse sofre de uma angústia que a nenhuma outra se compara** – ele apreende com um só olhar tudo aquilo que, havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se poderia *cultivar de dentro do homem*, ele sabe, com todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades (...) A *degeneração global do homem* (...), essa degeneração e diminuição do homem, até tornar-se o perfeito animal de rebanho (...), essa animalização⁵⁹ do homem em bicho-anão (...) é *possível*, não há dúvida! Quem já refletiu nessa possibilidade até o fim, **conhece um nojo a mais que os outros homens– e também, talvez, uma nova tarefa!**⁶⁰

Pode-se identificar, aqui, para além de uma diferenciação na intensidade com a qual o fisiopsicologista experiencia essa sensação nauseante, que Nietzsche diagnostica, ainda, uma segunda espécie de nojo que dele se apodera no decurso de seu empreendimento investigativo. Mesmo quando superada aquela resistência inicial, resultante da coação moral implantada por milênios, o novo psicólogo experimentará ainda a sensação nauseante advinda das atribuições insalubres inerentes à própria tarefa assumida. Das condições pudendas às quais necessariamente permanecerá exposto durante suas investigações fisiopsicológicas, dado que, na maioria das vezes seus produtos serão indicadores de condições perigosas e intoleráveis, mesmo a um organismo sadio. Nietzsche mesmo depõe quanto a isso quando justifica porque sente nessa tarefa uma pesada responsabilidade:

⁵⁹ Aqui se compreende mais claramente a metafórica relação mencionada anteriormente, na qual se percebe que Nietzsche aproxima a transformação dos homens em animais, operada pelo encantamento de Circe, ao apequenamento, à “animalização” do homem operada pela “moral de rebanho” à qual considera a “Circe da humanidade”.

⁶⁰ Grifos nossos.

Posso arriscar-me a indicar um último traço de minha natureza que me cria não pouca dificuldade no trato com os homens? Pertence-me uma sensibilidade perfeitamente inquietante do instinto de limpeza, de modo que percebo fisiologicamente – *farejo* – a proximidade ou – que digo? – a parte mais íntima, as “entranhas” de cada alma... Tenho nessa sensibilidade antenas psicológicas, com as quais toco e me aposso de cada segredo: já ao primeiro contato tomo ciência da muita sujeira *escondida* no fundo de mais de uma natureza, talvez devida ao mau sangue, porém coberta por fina tinta de educação. Se observei corretamente, tais naturezas intoleráveis à minha limpeza também sentem, por seu lado, a cautela de meu nojo: o que não as torna menos malcheirosas... Como sempre foi meu hábito – uma extrema lisura comigo mesmo é o pressuposto de minha existência, eu pereço em condições impuras (...). O nojo do homem, da “gentalha”, sempre foi meu maior perigo (EH/EH Por que sou tão sábio § 8).

Superando tais contingências, sua filosofia assume caráter investigativo e experimental, no sentido da experimentação constante com o pensamento, que a caracterizará, desdobrando-se a partir do conceito tradicional de psicologia para confluir numa fisiopsicologia que, ao examinar a origem dos conceitos morais, questiona quanto à validade das estimativas de valor a eles atribuídas. Mediante um procedimento genealógico, que possibilita perscrutar as condições e circunstâncias do surgimento dos juízos morais, a moral passa a ser compreendida como decorrência do tipo de impulso (*Trieb*) dominante nas configurações instintuais analisadas, quer sejam organismos vivos ou produções humanas, como, no caso, a filosofia (cf. Frezzatti, 2006b, p. 71).

Posteriormente à elucidação desses aspectos pode-se compreender ao que Nietzsche se refere no parágrafo 23 de *Além de bem e mal* quando, ao criticar a psicologia em voga afirma que ao desatrelá-la dos preconceitos morais e intentar conduzi-la mediante a uma análise voltada ao campo instintual, atreve-se a algo que ninguém, até então, ousou sequer considerar: “na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado” (JGB/BM § 23). Assumir tal postura filosófica caracteriza uma condição inerente à sua constituição instintual, uma vez que a psicologia está intimamente vinculada à moral, que a tradição filosófica fundamenta na alma. É em virtude disso que o filósofo se dedica a ampliar sua abrangência, de modo que possa compreender toda aquela gama de processos que reconhece em sua fisiopsicologia, na intenção de que possa dar conta do homem em efetivação, incontestavelmente inscrito na efetividade (*Wirklichkeit*) por suas configurações instintuais. Compreender a dimensão e a importância desse conceito para o

filósofo, bem como a maneira transitória pela qual ele opera⁶¹, possibilitando formular e empreender uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” torna possível ampliar as noções tradicionais pelas quais o conceito de homem se projetou na metafísica. É preciso, no entanto, compreender em que sentido as dualidades metafísicas, em suas oposições de qualidades absolutas, estão sob a mira do arqueiro.

Se em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche propõe superar a dualidade tradicionalmente expressa pelos conceitos de bem e mal enquanto opostos qualitativos absolutos, a intenção ao recusar esta oposição absoluta não é suprimir nem bem, nem mal considerados isoladamente, mas apresentar uma interpretação que considera mais assertiva, mediante a qual se possa pensar além⁶² de tais conceitos. O caráter dicotômico que, segundo Nietzsche, orientou o pensamento metafísico, predominante em grande parte do ocidente, projetou indefinidamente o acontecer, desvalorizando o instante de sua efetivação. O equívoco advindo desse tipo de pensamento não são propriamente as dualidades, mas suas oposições absolutas, que tencionam mitigar o presente, paralisando o devir. A radicalidade do instante é postergada indefinidamente, sendo remetida a um além-mundo fictício, cuja invenção Nietzsche atribuirá às carências intuituais de seus postuladores.

Esta é uma antiga, eterna história: (...) tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de potência, de “criação do mundo”, de *causa prima* [causa primeira] (JGB/BM § 9).

O pensamento dualista adotado a partir de Platão e reforçado pelos filósofos dogmáticos criou o incondicionado para o condicionado. Estabeleceu, assim, a prerrogativa de um além-mundo, cuja hierarquia, pretensamente superior, intentou denegrir e subverter a

⁶¹ Evidenciar a maneira transitória pela qual Nietzsche opera com o termo fisiopsicologia – dado que o utiliza apenas em *Além de bem e mal* – em nada reduz sua relevância na obra. Aqui não se trata, portanto, de minimizar a importância do procedimento de análise instintual, cuja relevância se defende, mas, antes sim, de chamar a atenção para o fato de um termo aparentemente irrelevante desdobrar-se num conceito fundamental para a obra do filósofo. Nesse sentido, a intenção ao enfocar essa transitoriedade é reafirmar que, embora a utilização transitória do termo, o procedimento perpassa toda a obra do filósofo atestando sua fundamental importância.

⁶² Atente-se aqui para o fato de que “além” (*Jenseits*), nesse caso, não refere ao sentido de transcendência e sim à ideia de traspasseamento, identificada, pela redundância expressa na preposição “para”, nesse caso, indicativa de direção, lugar, destino, no sentido de adiante, como ‘aquilo que pode ser pensado’ sem levar em conta, prescindindo de estimativas de valor absolutas, que conforme a tradição estão associadas a uma valoração moral da qual Nietzsche pretende neste caso sim absolutamente prescindir. A redundância do emprego da proposição tem a intenção de evitar o equívoco que remeteria a uma função transcendente (cf. nota do tradutor Paulo César de Souza, 1992, p. 214).

efetividade (*Wirklichkeit*), considerando a vida, através do corpo que a manifesta, como corruptor da alma. Os filósofos dogmáticos instituíram, desde então, um suposto mundo verdadeiro, inacessível ao homem corporificado. Um mundo de subterfúgios, criado para que as necessidades fisiológicas de seus organismos, debilitados pela desierarquização de suas configurações instintuais, pudessem ser supridas. No parágrafo 3 de *Além de bem e mal*, Nietzsche enuncia que percebe o pensamento guiado pelos instintos (*Instinkt*), donde as valorações expressas no comportamento humano manifestam-se como “exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”. Esclarece que o tipo de avaliação na qual “o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade””, não passa de artifício necessário apenas à preservação, ou seja, tão somente para a conservação de uma espécie de vida incapaz de promover a superação, incapaz de potencializar-se.

Considerando que o corpo, para Nietzsche, é um conjunto de impulsos (*Triebe*) em luta por mais potência, a disposição desses impulsos (*Triebe*) nessa unidade orgânica indica a condição fisiológica do organismo investigado. Em se tratando de um organismo no qual as configurações instintuais encontram-se organizadas hierarquicamente a partir de um impulso (*Trieb*) ou de um conjunto de impulsos (*Triebe*), que, por sua potência estabeleceu e mantém, embora provisoriamente, a dominação dessas forças, configurando uma unidade ao conjunto, o corpo é considerado saudável. É o caso de organismos humanos que, compreendendo e admitindo a efetividade (*Wirklichkeit*), manifestam características afirmadoras da vida. Se tais configurações, no entanto, apresentam-se desierarquizadas, comprometendo a unidade da estrutura devido à interferência de impulsos (*Triebe*) resistentes àquela tentativa de intensificação e domínio em disputa concomitante por autoafirmação e crescimento, intentando paralelamente exercer sua dominação, o organismo encontra-se instintualmente desorganizado. É um corpo em estado anárquico, uma vez que suas configurações instintuais estão em desagregação. Configurações instintuais mórbidas, nesse caso, o dominam e, em sendo assim, é considerado debilitado, decadente, doente. Manifesta tal condição pela negação da efetividade (*Wirklichkeit*) e, em consequência, da vida. O grau de negação que manifesta será, proporcionalmente, o grau de desierarquização dos impulsos (*Triebe*) que o condicionam e, portanto, permitirá detectar o nível de carência instintual desse organismo.

Tais carências, de acordo com Nietzsche, são a manifestação fisiopsicológica da desierarquização das configurações instintuais de organismos debilitados. Em todas as produções humanas, como o pensamento, a moral, a filosofia, a cultura, é possível identificar

as condições fisiopsicológicas que orientam os organismos humanos que as manifestam. Tais produções, portanto, podem dar-se em níveis diferenciados, numa escala que varia, gradualmente, entre duas perspectivas: primeiramente, pode produzir-se em condições nas quais o organismo que a empreende se reconheça enquanto constituição em constante mudança sob o influxo do vir-a-ser. Sob tais condições, as produções levadas a efeito serão salutares. Nesse tipo de produção identifica-se, na admissão da efetividade (*Wirklichkeit*), uma abertura para a possibilidade do reconhecimento de uma interpretação do devir, possibilitando uma intervenção criadora, o que é diferente do mascaramento que crê imobilizá-lo.

Sob outra perspectiva, sempre numa escala gradual e, ainda, considerados num contexto relacional, o homem e as produções humanas podem orientar-se desconsiderando o influxo da efetividade (*Wirklichkeit*) enquanto condição básica da vida. Conduzindo-se confortavelmente sob a ilusão da paralisação do devir, através de estratégias que mascaram a efetividade (*Wirklichkeit*), tais organismos desconsideram o fluxo processual do vir-a-ser e as múltiplas perspectivas que nele se desdobram, negando-se, assim, a aceitar a possibilidade de uma sucessiva interpretação desses processos. Nesse caso suas produções serão mórbidas, doentias, decadentes. Organismos orientados sob tais condições necessitam de artifícios que assegurem sua conservação, garantindo sua sobrevivência ante ao caos que não são capazes de administrar mediante a via saudável da interpretação criativa, que renegam. Incapazes de superar sua debilidade e potencializar-se, devido à sua condição decadente, não reconhecem como artifícios as crenças que criam inspirados sob as agruras da doença que os afeta. Necessitados de alento, instituem como verdades absolutas e universalmente válidas as crenças que impõem sob a inspiração da enfermidade que os acomete.

O desejo doentio de um além, do transcendente, de uma alma imortal, bem como de tantos outros conceitos daí derivados, conforme se viu, surge, nesse contexto, em contraposição à efetividade (*Wirklichkeit*), à vida, ao corpo, instaurando as dualidades que divisam o mundo e o homem (cf. Frezzatti, 2006b, p. 28). Cindindo o mundo e o homem, as dualidades metafísicas atuam como uma profilaxia da qual os dogmáticos lançam mão para garantir a sobrevivência de seus organismos, incapazes de potencializar a vida ante ao influxo do vir-a-ser. Nas palavras de Frezzatti (2006b, p.72) “a fisiologia enfraquecida inventa o “mundo verdadeiro” (...). Daí a “verdade”, no “além” e outros objetivos universais que sufocam todos os demais: tudo é interpretado em função desse alvo único”.

Nesse contexto, é possível identificar as relações que se estabelecem entre a dualidade conceitual bem/mal, pela qual Nietzsche introduz seu tema em *Além de bem e mal*, e as dualidades corpo/alma e mundo real/mundo aparente, ou, ainda, sensível/supra-sensível. Elas são resultantes de um desenvolvimento sucessivo, que se deu ante a negação da efetividade (*Wirklichkeit*), e em sendo assim, da vida, conforme Nietzsche a compreende. Daí se pode compreender o que motiva a crítica generalizada que Nietzsche impõe à metafísica, ou seja, sua crítica se dá mediante a constatação de que os conceitos metafísicos se desenvolvem, justamente, mediante uma relação de parentesco, de afinidade um com o outro, pela qual os filósofos descrevem sempre a mesma trajetória (cf. JGB/BM § 20). Uma trajetória que se desenvolve continuamente no sentido da negação da vida, uma vez que é, sucessivamente, descrita e reincorporada a diferentes filosofias por organismos em desagregação instintual.

De acordo com Nietzsche, é em virtude disso que Platão pode ser responsabilizado pela invenção do “pior, mais persistente e perigoso dos erros” (JGB/BM Prólogo). Ou seja, porque devido ao diagnóstico da configuração desierarquizada de impulsos (*Triebe*) que atuam naquele organismo, Nietzsche pode identificar em Platão os reflexos da mesma enfermidade, resultante da desagregação dos impulsos (*Triebe*) que opera em seu mestre, Sócrates (cf. JGB/BM Prólogo), conforme enuncia em *Crepúsculo dos ídolos*, ao afirmar: “eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio” (GD/CI O problema de Sócrates § 2). Pode-se inferir disso o motivo pelo qual Nietzsche acusa Platão de “por a verdade de ponta cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica da vida, falar do espírito e do bem, tal como fez Platão” (JGB/BM Prólogo), ou seja, porque a postura que o discípulo herdou de Sócrates identifica-se com a negação da vida apregoada pelo mestre no diálogo socrático-platônico do *Fédon*.

Como se viu, no referido diálogo, Sócrates introduz o conceito de alma reportando-se à crença legada pela tradição órfica, supostamente instituindo uma superstição mítica na reflexão filosófica e originando, assim, as dicotomias que instituem a metafísica. Se em *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que os conceitos filosóficos surgem “de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento” (JGB/BM § 20), tais características revelam as condições comuns que operaram, possibilitando a sucessiva reafirmação das dualidades metafísicas. Reforçando a ideia de que tais conceitos são de algum modo determinados, o filósofo afirma, ainda, que “os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si” (JGB/BM § 20).

Nesse sentido que a constituição caracteristicamente negadora da vida foi o que operou nos organismos pelos quais tais conceitos foram produzidos. “Em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos.” (JGB/BM § 3). Ao percorrer na íntegra o parágrafo 20 de *Além de bem e mal*, e pensar, com Nietzsche, a genealogia dos conceitos e, conseqüentemente, das dualidades metafísicas, reforça-se a compreensão de que exista uma relação intrínseca no desenvolvimento dos conceitos ao longo da história da filosofia. É na intenção de reafirmar sua tese de uma manifestação instintual subjacente à consciência, como sustenta sua teoria dos impulsos (*Triebe*) – por cujos sintomas de decadência identificam os dogmáticos metafísicos – que elucida, quanto a origem dos conceitos, que eles

crescem em relação e em parentesco um com o outro (...) não deixam de pertencer a um sistema (...) tudo isto se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*. À mercê de um encanto invisível, tornam a descrever sempre a mesma órbita: embora se sintam independentes uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela inata e sistemática afinidade entre os conceitos. (...) neste sentido, filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem (JGB/BM § 20).

Poder-se-ia perguntar, todavia, de onde provém e no que consiste, afinal, essa “inata e sistemática afinidade entre os conceitos”, que Nietzsche identifica na história da filosofia. Qual é o que seria, enfim, esse “encanto invisível”, pelo qual os filósofos “tornam a descrever sempre a mesma órbita”; esse “algo” que os “conduz”, essa “coisa” que “os impele numa ordem definida”. Ao atentar, todavia, para a análise instintual que opera de modo sutil no âmago dessas afirmações nietzschianas, já se descortinam as respostas em direção àquilo que se tem tentado reforçar, ou seja: trata-se de um diagnóstico operado a partir dos sintomas de negação da vida compartilhados pelos dogmáticos. Sintomas de decadência que Nietzsche percebe ocultos por trás desses conceitos, donde atesta seu parentesco. De acordo com o arqueiro, sendo os conceitos metafísicos formulações de organismos debilitados, que por suas valorações que negam o vir-a-ser, podem ser comparados a “perspectivas de rã”⁶³, uma vez

⁶³ Em *Além de bem e mal* § 2, Nietzsche deprecia a atitude preconceituosa dos metafísicos, comparando seu sistema de valorações, que reafirma crenças populares predicando-as como um saber absoluto, à perspectivas de rã, no sentido de caracterizarem uma superficialidade, uma carência de aptidão para a percepção de formas mais elaboradas de compreensão. A falta de sensibilidade, de talento que possibilite o reconhecimento e a afirmação do vir-a-ser. Em nota, o tradutor da obra ao reportar-se à expressão “avaliações-de-fachada” cunhada por Nietzsche, reporta-se à “parte de um ambiente que se acha mais próxima de um observador; é o primeiro plano de uma pintura em perspectiva, de qualquer imagem assim construída”.

que visam, meramente, à conservação da vida, tão somente sua preservação, incapazes que são de potencializá-la, inscrevem-se, necessariamente, nessa categoria. Nesse sentido, a resposta aos questionamentos sugeridos se orienta na direção de que a “inata e sistemática afinidade entre os conceitos” advém da conformação instintual desierarquizada peculiar que os constitui, ou seja, da característica comum que compartilham entre si os dogmáticos que os produzem, qual seja: a negação da vida. Esse é o caso que Nietzsche identifica atuando já em relação ao conceito de alma. Tomados por um “encanto invisível”, ou seja, orientados por instintos (*Instinkt*) inconscientes comuns, que compartilham a necessidade de negação da vida, tais organismos, como no caso do Sócrates platônico, exteriorizam sua condição de organismos cujas configurações instintuais encontram-se desierarquizadas e a cristalizam em conceitos imobilizadores, que crêem absolutos e universais. Os conceitos metafísicos, que, consequentemente, pressupõem outros tantos em sua oposição absoluta, dada sua condição de expressão doentia, ou seja, de manifestação da negação da vida, pretendem explicar univocamente o homem e o mundo.

Ao serem acolhidos, sucessivamente, por organismos similares em sua constituição debilitada, esses conceitos acabam formando uma corrente, reproduzindo-se indefinidamente. Ligados uns aos outros por sua origem doentia, reafirmam sempre e de modo cada vez mais expressivo a negação do vir-a-ser. É nesse sentido, ou seja, num sentido deveras negativo, que Nietzsche constata o fato de “os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*”. Sendo assim, pode-se, finalmente, constatar que esse “algo” que os “conduz”, essa “coisa” que “os impele numa ordem definida” são os instintos (*Instinkt*) em desagregação, que atuam na constituição de seus organismos, donde suas produções manifestam-se como sintomas. Desse modo, a metafísica é criticada por tratar-se de uma produção humana doentia, que levada a efeito por organismos debilitados devido às suas configurações instintuais desierarquizadas, desprezam a vida negando a efetividade (*Wirklichkeit*).

Sem condições de operar por esse tipo de análise, a metafísica, na sequência de seu desenvolvimento, persistiu em manter-se constantemente atrelada ao erro dogmático que Nietzsche considera tendo sido instituído originalmente por Platão. Erro que considera oriundo da anuência incondicional ao pressuposto “mundo das ideias”, tido como o “mundo real”, verdadeiro, ao qual ascende a alma que persevera no bem – pressuposto moral de uma vida virtuosa para Platão, bem como para os filósofos dogmáticos, enquanto, para Nietzsche, manifestação instintual doentia, característica de organismos debilitados. É isso que permite a

Nietzsche afirmar que “não apenas a anarquia e desregramento confesso dos instintos (*Instinkt*) apontam para a *décadence* em Sócrates (...) – Tento compreender de que idiossincrasia provém a equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe” (GD/CI O problema de Sócrates § 4). Nietzsche percebe no pensamento socrático-platônico apresentado no *Fédon* o marco da instituição de um conceito de moral, caracteristicamente doentio, uma vez que adotado por organismos em desagregação instintual, advindo de uma tradição mítica, alojar-se na filosofia por um pretense discurso racional, proliferando como algo universal e absolutamente válido. Essa a razão da sua crítica mais veemente, o motivo que o leva a “considerar os filósofos com olhar meio desconfiado, meio irônico” (JGB/BM § 5).

Percebe-se que a negação da efetividade (*Wirklichkeit*), enquanto equívoco apontado por Nietzsche em sua crítica à metafísica, advém do tipo de moral decadente que, segundo o filósofo, impregna a filosofia, desde a sua origem. Essa moral que renuncia à vida, orientada instintualmente pela desagregação dos impulsos (*Triebe*) que atuam em organismos debilitados é que conduz os filósofos, desde Platão, a forjarem a compreensão dicotômica desses (bem/mal, verdade/falsidade), como de tantos outros conceitos que permeiam a metafísica⁶⁴. É assim que o pensamento dualista, decorrente do tipo de moral condicionada por carência instintual, que visa meramente à preservação, aspira à verdade e, uma vez não sendo capaz de suportar a instabilidade e a mudança devido à sua debilidade, projeta um suposto “mundo verdadeiro”. Apega-se à promessa de um além-mundo, supostamente desprovido de sofrimentos, que projeta em detrimento da efetividade (*Wirklichkeit*) sempre mutável, à qual seu tipo de organismo, orientado pelo pensamento dualista, não pode suportar. Renuncia ao vir-a-ser na esperança de encontrar naquele suposto “mundo verdadeiro”, ou seja, naquela ficção, legitimada pelos dualismos instituídos pelo pensamento metafísico, lenitivo para seu padecer⁶⁵.

O que Nietzsche denomina “generalização de fatos muito estreitos” (JGB/BM Prólogo) reporta, assim, à influência da ação interpretativa do organismo mediante o vir-a-ser. Esta ação interpretativa, por sua vez, é orientada pelas condições fisiopsicológicas de tal

⁶⁴ Conceitos como: realidade/aparência, mundo sensível/mundo inteligível, divino/humano, fenômeno/noumeno, entre outros dualismos que pressupõem a negação do aqui e agora.

⁶⁵ “Quereis ainda criar o mundo diante do qual possais ajoelhar-vos: tal é a vossa derradeira esperança e embriaguez” (Za/ZA Do superar a si mesmo).

organismo, determinadas pelo tipo característico (saudável/doentio) de sua constituição, ou seja: pelo grau de negação ou afirmação/intensificação da vida manifestados. Fatores que serão, posteriormente, diretamente relacionados às estimativas evidenciadas pelo tipo de moral expressa pelas configurações instintuais que nele se projetam. São esses, em última instância, os fatores que, na dinâmica da efetividade (*Wirklichkeit*), devem ser levados em conta na investigação da verdade e do que ela efetivamente representa para o organismo a ser considerado. Nisso consiste, para Nietzsche, a estreiteza, a especificidade, a complexidade de tais fatos, ou seja: na incapacidade da metafísica em admitir a efetividade (*Wirklichkeit*). Isto foi o que condicionou o dogmatismo, impossibilitando a metafísica de reconhecer a necessidade de buscar uma via alternativa à psicologia tradicional para dar conta da investigação do homem e suas produções, como o arqueiro agora originalmente propõe mediante sua fisiopsicologia. Desobrigada de tal responsabilidade, uma vez que não leva em conta as mudanças concernentes ao vir-a-ser, a metafísica negligenciou compreender o homem enquanto processo em constante transformação. É nesse sentido que os processos instintuais e seus sintomas, agora perscrutados pela fisiopsicologia nietzschiana foram desconsiderados pela metafísica dogmática. Ou seja: os processos instintuais que permitem a investigação dos sintomas mediante a análise das configurações de impulsos, conforme Nietzsche propõe, foram ingenuamente negligenciados e generalizados ao serem suprimidos pela dicotomia fisiologia/psicologia. Na perspectiva dogmática os processos instintuais que são o plano de fundo pelo qual Nietzsche poderá propor sua nova psicologia, não são sequer possíveis de serem alcançados, quiçá considerados pelo pensamento metafísico orientado pela psicologia tradicional. Mediante essa constatação é que Nietzsche pode arrogar-se a afirmar que

há boas razões para esperar que toda a dogmatização em filosofia, não importando a ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes (...). A filosofia dos dogmáticos foi, temos esperança, apenas uma promessa através dos milênios (JGB/BM Prólogo).

Isto é, porque mediante os procedimentos dogmáticos que impediram a filosofia de perscrutar as instâncias instintuais às quais Nietzsche se reporta, a metafísica dificilmente lograria alcançar, quiçá reconhecer condições tão estritas, fatos tão velados, eventos tão ocultos como os processos instintuais pelos quais Nietzsche opera. Dada a condição mutável, própria da efetividade (*Wirklichkeit*), a realidade (*Realität*) não pode ser captada, recolhida, condicionada, apreendida. Dada a condição processual do devir, o caráter interpretativo das vivências individuais só pode ser fixado instantaneamente, sendo logo desalojado por uma

nova interpretação, o que é indiscriminadamente assegurado a todos os tipos de organismos. Ocorre que, em se tratando de uma produção de organismos saudáveis, o caráter interpretativo da realidade (*Realität*) é assumido, possibilitando e estimulando a intervenção criativa sob as vivências singulares. Já em organismos debilitados que, devido às suas configurações instintuais desierarquizadas, se manifestam no sentido da negação da vida, como no caso da metafísica, é negada a condição da realidade (*Realität*) apresentar-se como uma interpretação desses processos. Reconhecer e isolar pontos fixos, como no caso das verdades absolutas, pretendendo a apreensão definitiva dos processos instintuais que projetam a realidade (*Realität*) por outra via, que não a interpretativa, seria recusar as inúmeras perspectivas que se desdobram no desencadeamento do devir.

Uma vez que se trata de configurações múltiplas e abstratas, atuando num jogo dinâmico de forças que não se paralisa em seu influxo, nada pode ser apreendido na efemeridade do instante em que uma infinidade de impulsos (*Triebe*) age de modo aleatório e sucessivo. Tudo que há é a produção de significado, delineada ante a intervenção criadora do organismo que vivencia tais processos, configurando-os numa interpretação própria e sempre instável. Em organismos nos quais as configurações de impulsos (*Triebe*) estejam bem hierarquizadas, Nietzsche defende desnecessária e, portanto, dispensável a interpretação do mundo a partir de dualidades, uma vez que o influxo da efetividade (*Wirklichkeit*) encontra-se aí reconhecido. Uma interpretação adequada de tais processos instintivos que se dão no organismo humano, assim como no mundo, característica de organismos saudáveis, conforme Nietzsche quer demonstrar, só pode ser pensada a partir de relações mútuas.

Se a metafísica, todavia, insiste em operar a partir dessas dualidades, isso se deve, sobretudo, ao fato de estar condicionada aos preconceitos morais instituídos pelo método de análise psicológica tradicional, que valida de modo absoluto um dos pólos dessa relação, desconsiderando as sutis gradações que se estabelecem entre eles. Orientada a partir da oposição absoluta de valores, a metafísica dogmática foi incapaz de perceber a atuação das configurações instintuais que Nietzsche identifica agindo nos organismos. É detectando a incapacidade da psicologia tradicional em dar conta da efetividade (*Wirklichkeit*), que o arqueiro sugerirá outro tipo de investigação. Destituído dos preconceitos morais que impregnavam a metafísica, poderá, inclusive, diagnosticá-la como uma produção humana doentia orientada, desde seus primórdios, pelas carências instintuais que detecta em diferentes filósofos e que perpassa, portanto, sucessivas filosofias.

Diante disso, se tencionou aclarar de que modo a “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” proposta por Nietzsche, evidencia, resguarda e busca assegurar e promover experiências que, mediante vivências singulares, legitimem interpretações de mundo, no lugar de uma verdade absoluta e universal. Pensar numa interpretação do mundo se legitima ao constatar a inviabilidade de uma explicação única, inequívoca e definitiva, enfim, “verdadeira” do mundo. Trata-se de uma abertura para a possibilidade de interpretação de Nietzsche, mediante a qual a condição intrínseca manifesta pela efetividade (*Wirklichkeit*) – de prescindir daquela classificação que opõe, valorando de maneira absoluta e fixa algo que, em seu transcurso, se apresenta de modo tão somente perspectivo – possa ser pensada, de maneira a possibilitar descrições do mundo, no lugar de uma explicação universal e absoluta, como requer a metafísica dogmática.

Mediante sua genealogia da moral⁶⁶ (GM/GM I § 2), Nietzsche não pode convir com o tipo de pensamento que aceita, incondicionalmente, que circunstâncias específicas, tomadas a-historicamente influenciem a ação humana, decretando de modo absoluto o conjunto de regras de conduta consideradas universalmente válidas. A organização conceitual da filosofia, orientada pela afinidade entre os conceitos, mediante a qual Nietzsche percebe o “encanto invisível” que condiciona o fato de “os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias possíveis”, dada sua condição moral decadente, foi a prática que sustentou o dogmatismo, contaminando e corrompendo a metafísica (cf. JGB/BM § 20). Isso leva Nietzsche a afirmar que

não importando o ponto de vista filosófico em que nos situemos hoje: o *caráter errôneo* do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender: - para isso encontramos muitas e muitas razões, que gostariam de nos induzir a conjecturas sobre um enganador princípio na “essência das coisas”. Mas quem responsabiliza nosso próprio pensar, ou seja, “o espírito”, pela falsidade do mundo – uma honrada escapatória, a que recorre todo *advocatus dei* [advogado de Deus] consciente ou inconsciente: quem toma esse mundo, junto com espaço, tempo, forma, movimento, como uma falsa conclusão: esse alguém teria, quando menos, um bom motivo para aprender a suspeitar enfim de todo pensamento: não teria ele nos pregado a maior peça até agora? E que garantia pode haver de que ele não continue fazendo o que sempre fez? (JGB/BM § 34).

Pode-se, nesse ponto, questionar com que propriedade Nietzsche aponta um suposto “caráter errôneo do mundo”, ao passo em que afirma (cf. MA I/HH I § 2) que não há verdades

⁶⁶ Compreendida enquanto uma análise fisiopsicológica voltada aos juízos morais.

absolutas. Persevera, aqui, a menção ao erro dogmático proveniente da crença absoluta que instituiu a dualidade de mundos mediante o dilaceramento, a fragmentação da efetividade (*Wirklichkeit*), o que, em última instância, determina sua negação. O equívoco metafísico de tomar esta crença como unívoca explicação do mundo, não como uma interpretação dele. Em prol da promessa socrático-platônica de uma suposta imortalidade da alma, o “mundo das ideias” – único mundo real naquela perspectiva, acessível pelo puro pensamento, ou seja, pela racionalidade absoluta – desconsidera a efetividade (*Wirklichkeit*), ao passo em que a pura racionalidade desconsidera os instintos (*Instinkt*). Se a primazia da razão na perspectiva dualista despreza o corpo, desconsiderando e ocultando o fato de ser ela mesma uma manifestação instintual, para além de negar, ela impossibilita o acesso às manifestações instintuais das configurações de impulsos (*Triebe*) que Nietzsche reconhece atuando nos organismos em efetivação. São as expressões que tais manifestações instintuais assumem nas relações dinâmicas efetivas entre tais organismos e o mundo, que, tendo a vida enquanto critério, Nietzsche logrará detectar e diagnosticar com seu procedimento fisiopsicológico de análise instintual.

Nesse percurso, como se procurou mostrar, a questão da transcendência, que considera estabelecida pelo Sócrates platônico e sucessivamente reafirmada pelos dogmáticos na história da filosofia, foi o calcanhar de Aquiles a partir do qual Nietzsche renunciou à metafísica. Devido à instituição da transcendência, que admite o incondicionado para o condicionado, criando as dualidades que negam a efetividade (*Wirklichkeit*), é que Nietzsche se opôs a ela.⁶⁷ Se pela metafísica os filósofos dogmáticos foram incapazes de conquistar a verdade – enquanto monstro que eles próprios criaram –, a cuja busca inoperante se lançaram com frenesi e desespero (cf. JGB/BM Prólogo), outra estratégia precisa ser esboçada, outro caminho precisa ser indicado. Se outra via é necessária, ela, no entanto, só pode ser esboçada mediante a destituição do pensamento dualista que caracterizou a metafísica dogmática. Na sequência dessa investigação se pretende elucidar como a seta disparada pelo arqueiro em *Além de bem e mal* logrará alcançar esse objetivo.

⁶⁷ Sobre o antagonismo de Nietzsche em relação à metafísica devido à sua responsabilidade na invenção do incondicionado para o condicionado, a clara Müller-Lauter em nota da sua obra *A doutrina da vontade de potência* (1987, p. 71-73).

A tarefa do fisiopsicologista é demonstrar a origem instintual da moral que funda a vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*). É com essa intenção que Nietzsche questiona se a verdade decantada pelos dogmáticos na tradição metafísica tem valor em si. “Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente –” (JGB/BM § 3). Decididamente, propõe-se a perscrutar o valor da verdade, à maneira como é compreendida pelos dogmáticos, bem como indicar a possibilidade de uma diferente compreensão.

Difícilmente alguém tomará como verdadeira uma doutrina apenas porque ela torna feliz ou virtuoso: excetuando talvez os doces “idealistas” que se entusiasma pelo bom, belo e verdadeiro (...) Felicidade e virtude não são argumentos. Mas as pessoas e entre elas espíritos sóbrios, esquecem de bom grado que tornar infeliz e tornar mau também não são contra-argumentos. Algo pode ser verdadeiro, apesar de nocivo e perigoso no mais alto grau (JGB/BM § 39).

A superioridade que os dogmáticos creditam à verdade, em detrimento ao erro, é para Nietzsche (cf. JGB/BM § 2) resultado do preconceito moral inerente à metafísica – se compreendida como uma produção cultural humana doentia, que, por manter-se num sentido único, de negação da efetividade (*Wirklichkeit*), necessita criar conceitos seguros nos quais firmar sua crença. Se Nietzsche afirma que a verdade não é dada, mas criada⁶⁸, pode-se compreender que, malgrado sua configuração absoluta no instante, a verdade é, no entanto, múltipla no tempo, uma vez que a efetividade (*Wirklichkeit*), o vir-a-ser orienta-se numa relação dinâmica de construção e destruição, diferentemente do modo estático e cristalizado como é tratada pela metafísica tradicional sustentada pelos dogmáticos. Sem objetivos a serem atingidos, tal relação pode ser compreendida no sentido mais lúdico de criação, destruição e recriação.

Nesse sentido é que Nietzsche nega a possibilidade da verdade absoluta, apregoadas pelos dogmáticos, e a afirma enquanto perspectiva que só é configurada no acontecer, que por sua vez não pode ser apreendido. Sendo assim, o que determina a predominância de um modo peculiar de compreensão e valoração do critério de verdade – ou seja, da perspectiva específica que orienta a conformação do acontecer no momento em que se efetiva (*Wirklich*)

⁶⁸ “A verdade não é, por conseguinte, algo que pré-exista e que tenha de ser encontrado e descoberto, mas algo que importa criar” (FP 9 [91] Outono de 1887).

– é o impulso (*Trieb*) dominante que se evidencia no organismo, enquanto configuração de impulsos (*Triebe*), no instante específico a ser considerado.

Se a efetividade (*Wirklichkeit*) pressupõe movimento, mudança, transformação, pode-se compreender com Nietzsche que a tendência capaz de potencializar, em lugar de meramente preservar a vida de um organismo, seja, justamente, a instabilidade que possibilita a dinâmica da vida, orientada pelas configurações bem hierarquizadas de impulsos (*Triebe*) que nele atuam. Em razão disso é que a “verdade absoluta”, que visa apreender e petrificar aquilo que por natureza está em fluxo, apresenta-se, para Nietzsche, como uma carência de segurança, de fixidez, uma paralisia que caracteriza organismos que buscam garantir meramente a preservação, a sobrevivência. Essa seria a origem da “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*), ou seja, uma manifestação característica de organismos que renunciam à efetividade (*Wirklichkeit*), e assim a vida, devido à desagregação instintual que neles opera.

A “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*), expressa pelos dogmáticos é, então, compreendida por Nietzsche como expressão de negação da vida, própria a organismos em desagregação instintual. Ao referir-se à verdade num apontamento pessoal, Nietzsche assevera que ela “dá nome a um processo, ou melhor, uma vontade de dominação que, em si mesma, não tem fim: introduzir pela interpretação uma verdade é um processo *in infinitum*, uma determinação ativa, e não o tornar-se consciente de alguma coisa que seja “em si” fixa e determinada” (FP 9 [91] Outono de 1887).

Postular que haja “uma verdade” seria mera simulação, enquanto estratégia de dominação empreendida por configurações desierarquizadas de impulsos (*Triebe*) que se manifesta em organismos debilitados. Trata-se de uma estratégia de dominação porque, para Nietzsche a única realidade (*Wirklichkeit*) que temos são os impulsos (*Triebe*), que estão em constante alternância em sua luta por mais potência. Uma vez que não há verdade absoluta e sim meramente perspectiva⁶⁹, aquela perspectiva dominante, no instante específico em que o

⁶⁹ No parágrafo 374 da *Gaia ciência*, Nietzsche diz ser “absurda” [*Unsinn*] a hipótese de “uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*]”, enfatizando o “caráter perspectivista” da existência. Afirma, ainda, que o intelecto não é a instância apropriada para negar o caráter essencialmente interpretativo da existência, uma vez que ele próprio é incapaz de reconhecer a si mesmo de outra maneira, que não seja “sob suas formas perspectivas e apenas nelas”. Para o filósofo, não podemos enxergar além daquilo que nos é permitido ver. Seria, portanto, uma curiosidade inútil e desesperada a pretensão de descobrir outros tipos de intelecto e perspectivas. Afirma, todavia, que finalmente nos afastamos da descabida aspiração de estabelecer, a partir do nosso próprio ponto de vista, que apenas dele possamos ter perspectivas (cf. FW/GC § 374). Sustenta, assim, a condição perspectivista que projeta interpretações ao acontecimento. Contrapondo-se à fixação de verdades, Nietzsche sustenta haver apenas uma visão perspectiva, admitindo tão somente um “conhecer” perspectivo, em

organismo em questão é considerado, é imposta como verdade⁷⁰. Pela investigação fisiopsicológica empreendida por Nietzsche, é possível detectar que na filosofia, tanto quanto noutras produções humanas, são os impulsos (*Triebe*) mais inexoráveis que imprimem sua vontade dominante a partir de suas configurações dinâmicas. Em luta constante por dominação, uns sobrepujam os outros os assimilando, enquanto outros resistem. Outros, ainda, definham na tentativa de impor sua “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*) enquanto vontade de dominação sob os demais. Nietzsche, no excerto que segue, se utilizará da expressão “impulso ao conhecimento” para mostrar que, por trás de uma aparente ‘vontade que estimula a conhecer’, atuam aqueles mesmos impulsos (*Triebe*) que identifica em sua fisiopsicologia, fazendo da filosofia sutil instrumento da vontade de potência.

Portanto não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar (JGB/BM § 6).

No caso da metafísica, criticada por Nietzsche desde suas estruturas mais originárias que sustentam a transcendência, trata-se de sintoma de configurações de impulsos (*Triebe*) desierarquizadas que, ao longo do tempo, dominam os organismos debilitados que a constituíram, exprimindo, assim, a carência de fixidez, caracteristicamente negadora da efetividade (*Wirklichkeit*). É no sentido do reconhecimento e da afirmação do vir-a-ser que a

defesa do qual afirma que “quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (cf. GM/GM, III § 12). É por isso que sustenta que “devemos afinal, como homens de conhecimento (...) saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas” (GM/GM, III § 12). Ainda na intenção de reforçar o caráter perspectivo das verdades impostas como absolutas pelos dogmáticos; de denunciar sua falta de tato para perceber os graus hierárquicos que reconhece entre as oposições de valor absolutas que sustentam, assim como de trazer à tona a necessidade vital de um deslocamento isento de culpa entre essas diversas gradações que possibilitam diferentes perspectivas, Nietzsche recomenda que se “deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve aprender a injustiça *necessária* de todo pró e contra, a injustiça, como indissociável da vida, a própria vida como *condicionada* pela perspectiva e sua injustiça” (MAI/HHI, Prólogo § 6).

⁷⁰ É isso que permite a Nietzsche afirmar, posteriormente ao excerto do último fragmento póstumo citado, quanto à vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*), que ela “é uma palavra para ‘vontade de potência’” (FP 9 [91] Outono de 1887).

condição básica atribuída à vida, pelo filósofo, é a mudança. Os metafísicos negam a vida ao pautarem suas condutas e orientarem sua filosofia a partir daqueles pressupostos. Eles ratificam tão somente uma aspiração à manutenção, à preservação, à sobrevivência, mostrando-se sobremaneira debilitados para afirmar e intensificar a vida admitindo o influxo da efetividade (*Wirklichkeit*). Para Nietzsche, “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de potência –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso” (JGB/BM § 13).

A metafísica, por precisar de critérios fixos e estabilizadores, que negam a efetividade (*Wirklichkeit*), é diagnosticada como sintoma característico de um organismo em desagregação instintual. Distancia-se, desse modo, das características inerentes a uma produção levada a efeito por organismos bem hierarquizados, nos quais a dinâmica da vida se expressa de modo fluente e espontâneo. A metafísica distingue-se, ao contrário, como a manifestação de uma produção humana doentia, empreendida por organismos em desagregação instintual. A conservação da vida não passa de mera estratégia de sobrevivência de organismos fracos e debilitados. Organismos fortes e bem hierarquizados em suas configurações instintuais buscam, inadvertidamente, a transformação, visando à intensificação da vida, à expansão do âmbito de dominação, proveniente da assimilação de configurações impulsivas desierarquizadas e da pujança originária de configurações bem hierarquizadas. Tais organismos não se detêm ante a mera possibilidade de conservação. Devido à natureza agônica de sua constituição bem hierarquizada, não podem fazê-lo. Ao invés disso, lutam indeliberada e incessantemente para angariar mais força, para afirmar, intensificar a vida e expandir-se. Diante desse quadro, criam, artisticamente, suas próprias verdades, sempre perspectivas, como não poderiam deixar de ser, e, por isso, mutáveis. Diferentemente da compreensão dogmática orientada por organismos em desagregação instintual, na qual a verdade adquire caráter definitivo e absoluto, desconsiderando a ação da efetividade (*Wirklichkeit*).

Disso pode-se, ainda, depreender que: se para o Sócrates platônico a alma legava o único acesso imediato e possível ao conhecimento puro e verdadeiro, em detrimento ao corpo, que, enquanto organismo humano vivo constituía um empecilho à verdade⁷¹, para Nietzsche,

⁷¹ “Que significa purificar a alma, se não o que já outrora se dizia: separá-la o mais possível do corpo e acostamá-la a recolher-se de todas as suas partes e a unir-se a si mesma, vivendo, na medida das suas forças, tanto no presente como no futuro isolada e por si, livre do corpo como duma prisão?” (Fédon 67c-d).

no entanto, apenas o corpo⁷², enquanto configuração múltipla de impulsos (*Triebe*) em relação processual com o mundo é o próprio, único e imediato acesso humano às múltiplas perspectivas que configuram o mundo, possibilitando-lhe interpretar como verdade essas diferentes perspectivas que se sobrepõe aleatoriamente. Essa, no entanto, não foi a condição que orientou, até então, a metafísica. Razão pela qual Nietzsche, enquanto arqueiro da efetividade (*Wirklichkeit*), ao lançar contra ela suas críticas mais contundentes, declara aberto o caminho para a tarefa que possibilitará o surgimento dos filósofos do futuro⁷³, que contribuirão para a intensificação de forças que possibilitará a superação do homem, cumprindo, finalmente, sua meta.

Tropeça-se em verdades, esmaga-se algumas com o pé – são tantas... Mas o que se recebe nas mãos nada mais tem de questionável, são decisões. Eu sou o primeiro a ter em mãos o metro para “verdade”, o primeiro a *poder* decidir. Como se em mim houvesse brotado uma *segunda consciência*, como se em mim “a vontade” houvesse acendido uma luz sobre o *declive* pelo qual até então seguia... O *declive* – chamavam-no o “caminho à verdade”... Acabou-se todo “impulso obscuro”, o homem bom precisamente era o que menos consciência tinha do caminho reto. E, em toda a seriedade, ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho *para cima*: apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – eu sou o seu alegre mensageiro... Exatamente por isso sou também um destino. – (EH/EH Crepúsculo dos ídolos: como filosofar a golpes de martelo § 2).

É nesse sentido que a tarefa a qual se propõe despedindo-se da velha verdade (cf. EH/EH Crepúsculo dos ídolos: como filosofar a golpes de martelo § 1), está orientada em questionamentos que demandam reflexões originais e cada vez mais densas:

“*Que significa toda vontade de verdade?*”... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (– pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema? (GM/GM III § 27).

Também por isso, ao desnudar o cerne da problemática analisada, que está prestes a expor, não pode esquivar-se mediante tão somente seu desvelamento. É imprescindível que

⁷² “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 *faziam* o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade” (GD/CI Incursões de um extemporâneo § 47).

⁷³ “O filósofo do futuro não quer saber o “em si” das coisas, uma vez que não crê em um mundo ideal e transcendente onde habitam conceitos puros e eternos; ao contrário, compreende que esta ideia é apenas uma ficção, uma criação. O filósofo do futuro não toma Sócrates como referência para suas questões, mas o modo sofista de Hípias (...) perguntar (...). Belo, portanto, pode ser qualquer coisa tomada por uma pluralidade de forças que afirmam o múltiplo” (HEUSER, 2010, p. 49).

sua filosofia prescrevia a terapêutica mais indicada para tratar dos problemas diagnosticados. Ambas as etapas – diagnóstico e tratamento – estão de tal modo imbricadas na maneira pela qual o filósofo orienta seu pensamento que se tornam indissociáveis. Contribuindo para a intensificação de forças que possibilitará a superação do homem, sua fisiopsicologia permitirá o surgimento dos filósofos do futuro, enquanto novos soldados na grande missão que se inicia com a “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” que o arqueiro prenuncia enquanto “alegre mensageiro”, considerando-se “um destino” (cf. EH/EH Crepúsculo dos ídolos: como filosofar a golpes de martelo § 2):

Será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado. É a imagem de tais líderes que paira ante os *nossos* olhos: – posso dizê-lo em voz alta, ó espíritos livres? As circunstâncias que deveriam ser em parte criadas, em parte utilizadas para o seu surgimento, os presumíveis caminhos e testes, em virtude dos quais uma alma poderia crescer a uma altura e força tal que sentisse a *obrigação* dessas tarefas; uma transvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea, um coração se faria aço, de modo a suportar o peso de uma tal responsabilidade (JGB/BM § 203).

Diagnosticando as origens, ou seja, apontando a proveniência instintual da problemática que expõe, sua investigação torna evidentes os procedimentos de cura a serem adotados. E mais, detecta que as investidas realizadas, até então, nesse sentido, foram equivocadas, porque partiram daquela antiga suposição da alma, para qual a moral da compaixão sempre prescreveu a atenuação dos sintomas, postergando a cura definitiva. Cura que Nietzsche apenas admite ser possível mediante a revisão que propõe aos valores estabelecidos, e para qual credita os esforços e a responsabilidade aos filósofos do futuro.

Para tanto, não mais serão administrados os paliativos que anestesiam a dor, postergando a degeneração, que até a completa degradação do organismo contamina tudo ao seu redor. Mediante esse prognóstico, uma nova atitude se impõe e deve ser empreendida: “a *décadence* mesma não é nada *que se tenha que combater*: é absolutamente necessária e inerente a todo tempo e a todo povo. O *que se há de combater* com todas as forças é a introdução do contágio nas partes sãs do organismo. Se faz isso? Se faz o *contrário*” (FP 15 [31] Primavera de 1888). Malgrado as consequências aparentemente funestas, é preciso proceder à imediata extirpação dos elementos que, devido a sua constituição rudimentar, dada a hibridização na qual tomam parte configurações desierarquizadas, originaram aquele organismo metafísico que convalesce e definha: “o que necessita um corpo vivo, – amputar os membros enfermos” (FP 14 [200] Primavera de 1888). Esta a meta que vislumbra e confia aos

filósofos do futuro, enquanto herdeiros e propagadores de sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”.

Com isso, se pretende mostrar que a “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”, para se esboçar e firmar-se enquanto interpretação antagônica à metafísica – uma vez que renuncia ao princípio do incondicionado, abolindo, assim, as dicotomias que, de acordo com Nietzsche, cindiram o homem – precisa possibilitar uma compreensão de homem diferenciada da tradicional concepção dualista da metafísica. Não apenas impondo a supremacia do corpo sob a alma, como numa mera inversão do platonismo, mas oferecendo outra interpretação, que destitui as dualidades metafísicas. É nesse sentido, que a fisiopsicologia prepara e encaminha para a filosofia do futuro, ou seja, para a “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Isso porque, além de possibilitar a compreensão da verdade enquanto criação, ao enunciar o homem enquanto conjunto de impulsos (*Triebe*) em luta por mais potência, dissuadindo-se das dualidades corpo/alma, fisiologia/psicologia, é a fisiopsicologia que permite que a “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” possa alargar-se de uma teoria dos impulsos (*Triebe*) para confluir numa experiência a ser vivenciada em sua plenitude. Experiência esta que, por possibilitar compreender o homem como vontade de potência, aponta para a proveniência da degeneração que Nietzsche percebe acometendo o homem moderno como não sendo nem fisiológica, tampouco psicológica, mas instintual.

É ainda a fisiopsicologia que, ao diagnosticar tais sintomas como de origem instintual e indicar possíveis antídotos e terapêutica, permite prenunciar um porvir no qual a potencialidade humana latente de intensificação possibilite a superação do homem. Para tanto, é preciso romper em definitivo com as concepções da metafísica dogmática que promove a degeneração, enfraquecendo ainda mais o homem, uma vez que o instiga a buscar a verdade numa pretensa dimensão supraterrana ao invés de incentivá-lo a buscar seus próprios caminhos, reconhecendo sua intervenção criadora ante a efetividade. Criando e recriando suas próprias verdades a partir de suas vivências singulares intransferíveis.

Nisso, acredita-se, destituem-se as etapas corrosiva e construtiva de seu pensamento. Sob essa perspectiva entende-se que elas desenvolvem-se concomitantemente, ambas se fundem. Compreendendo a fisiopsicologia como o procedimento que, qual uma flecha, perpassa toda a filosofia do arqueiro, delineando e instituindo sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” enquanto pensamento simultaneamente corrosivo e constitutivo recusa-se a possibilidade de etapas sequenciais em seu desenvolvimento, sendo uma de destruição e outra

de criação. Se a fisiopsicologia é a flecha nietzschiana que pode ser disparada pela extrema envergadura do arco provocada pela tensão levada a efeito pela crítica à metafísica em cumprimento a tarefa do arqueiro na sua jornada em direção à meta de uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”, ela perpassa seu pensamento como um todo. A fisiopsicologia, nesse sentido, é o viés, o elo que unifica estas supostas fases distintas de seu pensamento, impossibilitando que sejam consideradas separadamente. Tanto para mostrar a deficiência, no sentido da atrofia do pensamento metafísico que nega o vir-a-ser, quanto para enunciar a vida enquanto reconhecimento e afirmação da efetividade (*Wirklichkeit*) como critério rumo a uma “filosofia da efetividade” é sua análise fisiopsicológica que está em curso. Embora a tendo teorizado e vivenciado, Nietzsche, no entanto, precisa da anuência e correspondência dos novos filósofos, dos filósofos do futuro que prenuncia, para que ela possa firmar-se na posteridade enquanto experiência a ser radical e reiteradamente vivenciada, de modo a tornar possível sua intenção capital, a meta principal à qual se propõe que é possibilitar a superação do homem.

Tal empreendimento só pode ser alcançado, todavia, tendo em vista a admissão de um horizonte no qual seja reconhecida a dinâmica do vir-a-ser, destituindo a pueril presunção à qual se arrogam os dogmáticos ao erigir a garbosa, contudo inerte metafísica, sob o pétreo pedestal no qual agoniza aviltada e decadente a ignóbil estátua de sal. E é, assim, impiedoso, que, sob a égide da efetividade (*Wirklichkeit*), Nietzsche reflete a face desconcertada da metafísica, tal como fizera Perseu, ante aquela Górgona que em seu despeito aos homens, com os quais não se conformava em partilhar a condição mortal, os petrificava. Mas conseguirá Nietzsche, em sua odisséia, a exemplo de Perseu, decapitar o monstro que cerceia o movimento da vida, reconduzindo a efetividade (*Wirklichkeit*) a seu patamar originário, garantindo, assim, que sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” possa ser vivenciada e não apenas teorizada?

Uma vez cumprida a tarefa do diagnóstico, o “arqueiro da efetividade (*Wirklichkeit*)” impõe sua meta. Por sua fisiopsicologia Nietzsche diagnosticou o surgimento degenerado da metafísica. Pode afirmar isso porque sua origem remonta às falsas inferências a um suposto mundo verdadeiro em detrimento do mundo aparente; a um mundo incondicionado em contraponto ao condicionado; a um mundo não contraditório em contraposição ao contraditório; a um mundo do ente contrário ao devir (cf. FP 8 [2] Verão de 1887). Sem admitir nisso uma interpretação, os dogmáticos adotaram essas crenças, que instituíram como verdades absolutas. Nietzsche, contudo, vê nisso uma interpretação projetada pela perspectiva

da carência instintual inspirada sob os auspícios do sofrimento que os acomete. Por isso se vê impelido e incita à desconfiança em relação à “célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram” (JGB/BM § 1). Impaciente, ao afastar-se daquele modelo dogmático do pensamento metafísico, pode ver para além daquilo que era dado perceber até então. Pode perscrutar as dobras de uma superfície insondada pela tradicional necessidade dogmática que, intentando chegar às profundezas, ao âmago, ir ao fundo, jamais ousou explorar os desdobramentos da vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) no movimento daquelas águas, além do horizonte metafísico.

Ante a originalidade da problemática com a qual se depara, voluntaria-se à inusitada tarefa, mediante a qual é possível compreender seu espanto, satisfação e audácia ao afirmar que “seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior” (JGB/BM § 1). Entrega-se, então, às atribulações da nobre e árdua tarefa e, despojado dos preconceitos morais que impregnavam a psicologia que ousou rever, poderá empreender sua jornada rumo a uma nova aurora do pensamento ocidental.

É assim que, mediante a esfinge daquela “vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*), que ainda nos fará correr não poucos riscos”, também ele aprende a questionar, e pergunta: “Quem realmente nos coloca questões?” (cf. JGB/BM I § 1). Em busca da resposta, mostra-se “disposto a ocupar-se de tais perigosos ‘talvezes’” (JGB/BM § 2), delineando sua filosofia na direção de um horizonte do qual pode afirmar que

jamais um mundo tão *profundo* de conhecimento se revelou para navegadores e aventureiros audazes: e o psicólogo, que desse modo “traz um sacrifício” – que não é o *sacrifizio dell'intellecto*, pelo contrário! – poderá ao menos reivindicar em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências (JGB/BM § 23).

Evidente que, ao reportar-se a “um mundo tão *profundo* de conhecimento”, Nietzsche refere-se às configurações instintuais que atuam na dinâmica dos impulsos (*Triebe*), que, como se viu, não são dadas conscientemente. Nesse sentido, a resposta à pergunta de Nietzsche quanto a “quem realmente nos coloca questões?” (cf. JGB/BM, I, § 1) remete a pensar que tais questões emergem das relações dinâmicas que se dão à revelia do homem, nas configurações de impulsos (*Triebe*) que se manifestam em seu organismo. Retomando as precedentes explanações pode-se, finalmente, compreender que são essas relações dinâmicas que, em última instância, impõem questões, que impulsionam na projeção e identificação

daquelas “verdades”, que são compreendidas conforme especificamente necessárias a cada tipo de organismo. A verdade, em sendo elegida, instaurada como tal, passa a ser a interpretação dada à efetividade (*Wirklichkeit*), configurada mediante a exuberância ou carência manifesta pelo organismo em que ela se revela.

Em organismos saudáveis, no entanto, além do reconhecimento de seu caráter meramente provisório, vivencia-se plenamente o processo de mudança, permitindo adaptações e readequações às dinâmicas contingenciais do vir-a-ser, enquanto em organismos debilitados a “verdade” manifesta-se como única e permanente, como absoluta e universal. Tal constatação, entretanto, só é possível mediante o reconhecimento da ineficácia dos meios pelos quais se valia a psicologia tradicional⁷⁴ fundamentada na alma e, conseqüentemente, no preconceito de uma moral universal.

Considere-se que o expediente que denigre e torna caricata a noção tradicional de alma para Nietzsche é, justamente, sua polivalência: insurgir-se como instância suprema em detrimento do corpo; possibilitar um suposto acesso ao além-mundo; personificar o bem em si; acolher a razão manifestando a racionalidade; garantir acesso imediato ao “mundo das ideias”; comportar uma identidade unificadora de processos considerados conscientes – instaurando, assim, as inúmeras dualidades que petrificam o vir-a-ser, ferrenhamente criticadas pelo filósofo. Esses recursos inadvertidamente atribuídos à alma para alívio dos sintomas de organismos debilitados, todavia, mediante a supressão dos mundos metafísicos, ou seja, das instâncias dualistas imanente e transcendente, não mais prevalecem. A alma destitui-se de seu caráter metafísico, em consonância com aquilo que fora feito com a psicologia, podendo adentrar, assim, na fisiopsicologia nietzschiana, mantendo o *status* de conceito vital – não mais fundamental – mediante o qual Nietzsche possibilita uma nova compreensão do mundo.

Com isso, se quer mostrar que Nietzsche substitui as noções dependentes de um fundamento absoluto, eterno e imutável, como, por exemplo, as ideias platônicas, por noções dinâmicas. A vida, em Nietzsche, é um processo contínuo de autossuperação. Defende-se, assim, que o tradicional conceito metafísico de alma, dada intervenção que sofre ao ser

⁷⁴ “A psicologia até agora existente naufragou nesse ponto: isso não teria acontecido, antes de tudo, porque ela se tinha colocado sob o domínio da moral, porque ela mesma *acreditava* nas oposições morais de valores, e jogava, lia, *interpretava* essas oposições no texto e no dado? – Como? O “milagre” apenas um erro de interpretação? Uma falta de filologia? –” (JGB/BM § 47).

admitido, com ressalvas, por Nietzsche em sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”, deixa de ser fundamental a esta, conforme fora, até então, para a metafísica. Isto porque, sob a interpretação nietzschiana, abalizada em sua teoria dos impulsos, a alma deixa de ser um conceito estático, um conceito “múmia”, conforme Nietzsche compreende os conceitos metafísicos que afirmam a transcendência, dado que, para o filósofo, visam protelar indefinidamente a intransferível efetividade (*Wirklichkeit*) do instante na direção de uma pretensa posteridade supraterrânea.

Ao declarar “aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma” (JGB/BM, § 12), sugerindo, entre outras possibilidades, que a alma possa ser pensada como “pluralidade do sujeito” (JGB/BM, § 12), ou, ainda, como “estrutura social de impulsos e afetos” (JGB/BM, § 12), Nietzsche atribui à alma um novo *status* em sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. *Status* no qual a alma é assumida como estrutura social de impulsos e afetos (*Affekte*), como pluralidade instintual e, sendo assim, desvinculada da tradicional relação transcendente que a metafísica lhe outorgava. Nietzsche, ao apropriar-se da redefinição que dá ao conceito de alma, o transpõe como elemento “vital” uma vez que o assume enquanto configuração de impulsos e, sendo assim, necessário para a compreensão de sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Em sendo assim, acredita-se que o termo “vital” possa expressar de maneira mais fidedigna a intenção nietzschiana de destituir o antigo conceito de alma de uma significação que remeteria à dicotomia corpo/alma, o que implicaria, necessariamente, em assumir as questões morais que o impregnam, e das quais o filósofo deseja esquivar-se, possibilitando que a alma possa ser pensada sem aquela ulterior carga transcendente, numa autêntica “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Se não pelo fato de que, dissuadindo-se das implicações transcendentais, a “alma” perde o caráter estático que Nietzsche lhe atribui enquanto conceito metafísico, pela importância crucial que esses impulsos, agora associados à alma redefinida e refinada, tomam em sua filosofia. Desse modo, justifica-se aqui o que pode ser tomado como redundância fortuita, no intuito de enfatizar a mudança de perspectiva que se processa no modo de compreensão/ interpretação do homem que, não obstante, se reflete na linguagem metafórica empregada pelo filósofo à qual se pretende ser caudatária.

Essa nova compreensão do mundo proposta por Nietzsche só foi possível, no entanto, devido à crítica implacável com a qual alvejou a metafísica dogmática. Crítica possibilitada pela análise dos sintomas de saúde e doença, pelos quais diagnostica os organismos, considerando o grau de afirmação ou negação da vida que manifestam, expressando, em

última instância, o tipo de configuração instintual que os constitui ao orientar o tipo de moral que os condiciona. Nesse percurso, destituindo de validade os conceitos metafísicos que impregnam a moral dogmática, é que a seta do arqueiro pode, finalmente, descortinar o novo horizonte almejado, corroborando para o surgimento e atuação dos filósofos do futuro que prenuncia e suscita em *Além de bem e mal*.

Ante a ascendência à fisiopsicologia proposta pelo filósofo, é possível circunscrever as deficiências da psicologia e, conseqüentemente, da metafísica em apreender aqueles fatos demasiado humanos aos quais Nietzsche tanto se reporta. Essa a nova metodologia que se impõe e permitirá, doravante, compreender a psicologia dissociada de temores e preconceitos morais (cf. JGB/BM § 23), para “compreendê-la como morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de potência (Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht)* (JGB/BM § 23), conforme Nietzsche a propõe. Concerne-lhe, portanto, afirmar que

ao por um fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, é como se o *novo* psicólogo se lançasse em um novo ermo e uma nova desconfiança – para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também a *invenção* – e, quem sabe?, à *descoberta* (JGB/BM § 12).

Reconhecendo a efetividade (*Wirklichkeit*) em seu caráter necessariamente dinâmico, é por sua fisiopsicologia que Nietzsche pode reportar-se às vivências individuais como interpretação e, conseqüentemente, aos conceitos metafísicos como expressões decadentes, oriundas de organismos debilitados que manifestam, na concepção nietzschiana, necessidades vitais características da pulsão instintual de manutenção da sobrevivência. São, portanto, sintomas da desagregação instintual que se manifestam em suas produções filosóficas. Trata-se de uma desierarquização que degenera, paulatinamente, os organismos acometidos pelas valorações morais tradicionais, cerceadoras dos instintos (*Instinkt*), uma vez que estas os condicionam a curvarem-se às convenções sociais impostas pela vida gregária. Tais conceitos se projetam como desdobramentos decorrentes de formulações conceituais deturpadas, ou seja, de reconstruções instauradas e sucessivamente revisitadas a partir do erro dogmático originário da descoberta, ou – pode-se, agora, admitir – da invenção socrático-platônica da alma, que projetou o mundo transcendente instituindo-o como verdade metafísica, ao invés de reconhecê-lo como “metáfora debilitante e moderadora”, como “arte de interpretação ruim”, conforme diagnostica Nietzsche no parágrafo 22 de *Além de bem e mal*.

Como se viu, a tarefa de Nietzsche, ao considerar a verdade, nas inúmeras perspectivas em que ela se apresenta – cada uma delas condicionada à interpretação de seus postuladores e orientada pelo tipo de moral dominante, que determina a origem instintual que a move enquanto uma “vontade” – não se dá como um fato isolado do contexto em que o filósofo está inserido. Apresenta-se, pelo contrário, como o diagnóstico de uma necessidade inerente ao seu tempo, contaminado pela reprodução reordenada de conceitos, que se desdobram em dualidades que se opõem de modo absoluto, instituídas por organismos em desagregação instintual. Reprodução reordenada, na qual ainda vigoram aquelas estruturas metafísicas dogmáticas que, embora reformuladas, são insidiosamente repetidas, malgrado seus equívocos. A vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) dogmática, indiferente às suas tentativas de reparação e desmistificação, visando a assegurar a efetividade (*Wirklichkeit*) com a desconstrução da ‘duplicidade de mundos’, mantém-se inalterada. Nietzsche lamenta a prevalência dessa decadente vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) ante a possibilidade criadora, afirmadora de novos valores que dêem vazão a diferentes perspectivas, possibilitando diferentes interpretações, distanciando-se de uma fundamentação metafísica do ser, da substância, da verdade absoluta e da oposição de valores:

o afã e a sutileza, quase diria: a astúcia, com que em toda a parte da Europa é hoje abordado o problema “do mundo real e do mundo aparente”, leva a pensar e a espreitar; e quem aqui nada ouve no fundo, a não ser uma “vontade de verdade”, certamente não goza da melhor audição. Em certos casos, raros e isolados, pode ser que intervenha uma tal vontade de verdade, algum ânimo excessivo e aventureiro, uma ambição metafísica de manter um posto perdido, que afinal preferirá sempre um punhado de “certeza” a toda uma carroça de belas possibilidades; talvez haja inclusive fanáticos puritanos da consciência, que prefiram um nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer (JGB/BM § 10).

Nietzsche reitera a constatação de que a “dualidade de mundos” seja uma invenção da vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) metafísica. Uma criação monstruosa e apavorante (cf. JGB/BM Prólogo), figura grotesca, legitimada por uma interpretação equivocada da realidade efetiva (*Wirklich*), advinda da necessidade dogmática doentia de uma cristalização da verdade. Mediante essa caricatura, a metafísica dogmática equivoca-se, não propriamente pela sua postulação, mas devido ao fato de crer ser essa a única realidade (*Realität*) possível, abjurando de outras perspectivas de compreensão do homem e do mundo. Assim, pode afirmar que:

não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base

em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o “mundo aparente”, bem, supondo que vocês pudessem fazê-lo – também da sua “verdade” não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Não basta a suposição de graus de aparência (...). Por que não poderia o mundo que nos concerne – ser uma ficção? (JGB/BM § 34).

Pode-se perguntar, todavia, ante a proposição nietzschiana de abolição do “mundo aparente”, e, conseqüentemente, do suposto “mundo real”, como se resolveria o problema da alma, essência que, em última instância, funda a esfera privilegiada da “aparência” e que, portanto, deve com ela sucumbir. Pode-se ponderar se, ao sublimar, volatizando o conceito de alma, conforme suscita no § 12 de *Além de bem e mal*, Nietzsche estaria incorrendo no mesmo tipo de procedimento que renega e censura. Para avançar nessa perspectiva convém, todavia, recuar na investigação e remeter à remota origem dos conceitos metafísicos, desde a canônica interpretação socrático-platônica. Nietzsche responde a essa questão, ainda no parágrafo 12 de *Além de bem e mal*, ao acrescentar:

seja dito entre nós que 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: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência (JGB/BM § 12).

Aqui se encontra deflagrada a solução àquela problemática inferida anteriormente, na qual prevaleceu a pergunta quanto a uma suposta sublimação e volatilização do conceito de alma, mediante tal afirmação. Estaria Nietzsche incidindo no procedimento dogmático padrão, que critica na metafísica, ao revalidar um conceito que ele próprio demonstrou falho e deficiente? Retomando-se as questões ponderadas até aqui, pode-se inferir, mediante uma averiguação mais detida, que tal constatação não seja assim tão imediata.

Primeiramente observe-se a ênfase projetada na repetição da palavra “hipótese”, com a qual o filósofo reforça sua compreensão da alma enquanto mera versão possível de ser considerada, como uma das muitas possíveis hipóteses, como uma entre tantas perspectivas de interpretação de um processo. Mediante, todavia, uma interpretação que avalize aquela significação original – impregnada de superstições e preconceitos dogmáticos oriundos do velho conceito – deve ser substituída a compreensão, mantendo-se tão somente sua terminologia e extirpando-se, como a um membro gangrenado, o antigo significado. Quanto à terminologia, já instaurada nos círculos filosóficos, introjetada de maneira insuspeita pela tradição metafísica dogmática e idealista, e instituída nos círculos populares pelo platonismo

vulgar corrente, Nietzsche efetivamente parece não se opor. Confere, talvez, assim, algum grau de conforto àqueles, que, como demonstrou, precisam nortear-se por tais vias dissimulatórias sem, contudo, abrir mão de sua intenção crucial, qual seja, refutar os equívocos inerentes àquela compreensão dogmática que operou unívoca até então.

Embora invalide o teor do conceito tradicional de alma, admitindo o emprego da terminologia, espargida nas configurações intuituais que orientam sua filosofia, isso não significa, todavia, que sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” deva ser compreendida como a consolidação de uma inversão que indique a supremacia daquela controversa *res extensa* sob a *res cogitans*. Ao contrário daquilo que se poderia depreender numa análise menos detida, Nietzsche não inverte inconsequentemente a relação de primazia que opera entre tais conceitos. Nietzsche não subverte a hierarquia de tais conceitos, desconsiderando a maneira como foram formuladas por Descartes ao validar o *cogito* pela reafirmação daquele preconceito original que instituiu a alma, por meio do pensamento socrático-platônico apresentado no *Fédon*, consolidando assim os dualismos metafísicos. Tampouco privilegia o “mundo aparente” em detrimento do “mundo real”, uma vez que não opera a partir de tais instâncias. Nem mesmo a falsidade em detrimento à verdade, dado que opera a partir de perspectivas. Isto porque, uma vez dissolvidas as dualidades, mediante a negação dos “mundos real e aparente” – que gerou todo esse arsenal conceitual metafísico – se deteriora esse modo dogmático de cindir a efetividade (*Wirklichkeit*).

Nietzsche afirma o corpo, enquanto configuração de impulsos (*Triebe*) em luta por mais potência como “grande razão” (Za/ZA Dos desprezadores do corpo), não pela simples negação daquela noção de alma que evoluiu para a *res cogitans*. Não é ao corpo socrático-platônico e à *res extensa* cartesiana que Nietzsche avaliza em detrimento da alma e da *res cogitans*. Afirma a efetividade (*Wirklichkeit*), não pela negação do “mundo real” em relação ao “aparente”, mas por considerar o mundo uma projeção do próprio homem em efetivação, que se atribui a experiência de gerenciar o caos ao interpretá-lo a partir de sua perspectiva, dando luz e cor às suas vivências. Afirma a perspectiva, não condenando a verdade em defesa da falsidade, mas demonstrando serem faces distintas de uma mesma relação. Uma relação imprescindível de domínio, que busca afirmar-se pelas vias necessárias à potencialização de forças do organismo que às interpreta mediante suas necessidades singulares. Invertendo esses pólos (corpo/alma, *res cogitans/res extensa*, real/aparente, verdade/falsidade), Nietzsche não estaria resolvendo o problema das dicotomias que enfrenta, mas reafirmando-o, mediante uma inversão de valores que permaneceriam absolutos. E tais valores, considerados de

maneira absoluta, já não são mais vigentes em sua filosofia, uma vez que os demonstrou relativos, que estão para além da moral, para além de bem e mal, da dualidade bem/mal.

Se assim procedesse, consequentemente, estaria mantendo as dualidades corpo/alma e fisiologia/psicologia, bem/mal, verdade/falsidade, real/aparente, o que invalidaria sua tese interpretativa baseada nas configurações instintuais que se manifestam nos organismos. Embora assumindo, sob certo aspecto, a inversão do platonismo, Nietzsche não admite uma interpretação do mundo concebida mediante a contraposição de aspectos imanentes aos transcendentais. Sugere, sim, uma interpretação na qual a cisão da efetividade (*Wirklichkeit*) mediante tais conceitos não mais opera.

Sua filosofia tem como meta propor uma compreensão na qual tais instâncias, postuladas pelo Sócrates platônico e reafirmadas pelos dogmáticos de todos os tempos, não apenas se fundem, mas, antes, se redefinem – isso devido ao reconhecimento da atuação das configurações de impulsos (*Triebe*) que agem nos organismos – em detrimento daquelas formulações dogmáticas que orientam a metafísica. Aboliu-se o “mundo verdadeiro”, e com ele os conceitos que se instituíam mediante dualidades formuladas por organismos doentes, que negavam a vida e o vir-a-ser. O que resta? Só resta, a cada indivíduo, criar, a partir da efetividade (*Wirklichkeit*), reconhecendo nisso uma interpretação de processos aleatórios, significados pelas vivências individuais na singularidade da própria experiência do devir, mediante múltiplas perspectivas. Ou, melhor dizendo: agora se mostram todas as possibilidades, admite-se experienciar a realidade efetiva (*Wirklich*) sob todas as perspectivas, ser a própria perspectiva em efetivação na interpretação do vir-a-ser.

Resta ou, para além disso, impõe-se criar afirmando a efetividade (*Wirklichkeit*). Com o orgulho artístico de quem reconhece em si sua própria intervenção criativa; de quem faz de si sua obra prima, e nela se reconhece, e a ela se dedica instante a instante, como a perder o fôlego quando não mais a pudesse aprimorar! – Isso, evidentemente, para aqueles que se mostram aptos, capazes de, ao fazê-lo, reconhecerem-se como artífices de si mesmos. Aqueles imbuídos da força plástica necessária para permitir que os próprios impulsos (*Triebe*) se manifestem de maneira autêntica, possibilitando a intensificação da vida em efetivação ao invés de deixar-se dominar por outros conjuntos de impulsos (*Triebe*). Aqueles, cujos organismos instintualmente bem hierarquizados reconhecem a emergência da efetividade (*Wirklichkeit*), e com ela a necessidade de mudança, bem como a possibilidade intrínseca de significar a própria existência criando a si mesmo. Inventando e reinventando-se a partir das

múltiplas perspectivas possíveis ao administrar o caos no qual o mundo, enquanto todo efetivo (*Wirklich*) se lhe apresenta. “Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos “talvezes”? para isto será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso “talvez” a todo custo” (JGB/BM § 2). Tratam-se dos espíritos livres, os filósofos do futuro. Seu surgimento é aquilo que o arqueiro teve como meta garantir ao mostrar a fragilidade dos pressupostos metafísicos, apresentando como alternativa a perspectiva de uma interpretação que pode ser considerada uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”.

Ao contrário dos dogmáticos que, em sua superficialidade, contentam-se, tão somente, em renomear antigos conceitos que, no entanto, mantêm plasmada uma mesma significação e, em última instância, somente agregam ou suprimem elementos – a exemplo do conceito de alma, que evoluiu para o conceito de sujeito –, Nietzsche mostra que seu afã não é de um ingênuo redescobrimento de coisas. Coisas que, aliás, já se encontram postas, sendo, antes, reconhecidas e rebatizadas mediante diferentes, mas sempre toscas, abordagens, que se debruçam sob um repetido tema, mantendo-se, sucessivamente, sob a mesma perspectiva. Razão pela qual, também o efêmero conceito de fisiopsicologia, que redefine no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, não resiste à transposição que opera a filosofia do arqueiro ao perpassar, ultrapassando⁷⁵ a metafísica pela flecha da efetividade (*Wirklichkeit*). A transitoriedade de sua utilização, uma vez que aparece apenas nesse momento de sua obra, é, contudo, reveladora, uma vez que ratifica a hipótese de ter sido a seta que, irrompendo da tensão com a qual vergou seu arco rompeu com a metafísica dogmática, abrindo caminho para que uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” pudesse ser, para além de pensada, efetivamente vivenciada. Projetando a flecha em direção à meta final, o arqueiro tem como alvo o surgimento dos filósofos do futuro, aqueles que, em seu processo de reafirmação, garantirão que ela possa ser experimentada enquanto vivência singular.

Sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”, ao contrário da metafísica dogmática, permite ao arqueiro que, efetivamente, enuncie novas perspectivas, mediante descobertas que, enquanto experimentos – no sentido mais próprio de criação a partir de nuances nunca dantes tentadas –, possibilitem o reconhecimento da verdade como interpretação. Ao reformular

⁷⁵ A intenção, aqui, é deixar claro, ante a metáfora sugerida, que a flecha nietzschiana, cuja seta é embebida no antídoto da efetividade, em seu percurso rumo à meta de uma filosofia do futuro, transpassa a metafísica dogmática seguindo seu curso rumo ao objetivo de superá-la por meio da ação efetiva dos filósofos do futuro.

transpondo para sua filosofia e operar, aparentemente de maneira provisória, com o conceito de fisiopsicologia, Nietzsche evidencia claramente uma etapa de transição, extremamente necessária no processo experimental pelo qual conduz seu pensamento. Nesse contexto, a fisiopsicologia é o procedimento que possibilita e garante a transposição da metafísica dogmática rumo à “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”, que Nietzsche intenta operar. É preciso chamar a atenção de seus leitores para o procedimento fisiopsicológico do qual se utilizou para operar a transição da metafísica dogmática em direção à “filosofia da efetividade” que propõe, e pela qual, concomitantemente, já opera em suas críticas à metafísica, bem como procedimento pelo qual continuará operando para atingir sua meta de garantir o surgimento de novos filósofos capazes de afirmar incondicionalmente sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” enquanto experiência a ser vivenciada plenamente pelo homem.

É a fisiopsicologia que elucida, abre caminho e põe em movimento sua teoria dos impulsos (*Triebe*), possibilitando que esta possa ser para além de pensada, experienciada, vivenciada como uma autêntica “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Seu interesse crucial é insuflar o homem nas densas e delicadas dobras do movimento do vir-a-ser, que se distende no eterno refluxo que relaciona intimamente, alternando sem oposição, e sim, em diferentes níveis de compreensão superficialidade e profundidade. O filósofo antevê, no entanto, o que tais tentativas podem, efetivamente, representar no cenário em que se encontra inserido.

Os bons *têm* de crucificar aquele que inventa a sua própria virtude! Esta é a verdade! (...) O *criador* é quem eles mais odeiam: aquele que parte tábuas e velhos valores, o destruidor – e chamam-lhe criminoso. Os bons, com efeito – não *podem* criar: são sempre o começo do fim – crucificam aquele que escreve novos valores em novas tábuas, sacrificam *a si mesmos* o futuro – crucificam todo o futuro dos homens! Os bons – sempre foram o começo do fim. – (Za/ZA Das velhas e novas tábuas § 26).

Em virtude disso foi que se preocupou em garantir um novo horizonte, uma nova aurora, nos quais aqueles “espíritos livres”, os “filósofos do futuro” – aos quais suscita e prenuncia – pudessem conduzir-se livres dos preconceitos metafísicos. Sem condicionarem-se às amarras daquelas valorações morais decadentes que maculavam o vir-a-ser sem terem sido até então diagnosticadas como tais. Por isso, pode-se considerar que, enquanto projeto, sua tarefa alcançou seu objetivo, e sua fisiopsicologia – compreendida enquanto uma teoria dos impulsos (*Triebe*) em efetivação e a investigação dos seus sintomas nos organismos e produções humanas, dentre elas, a metafísica – pode ser considerada o procedimento que possibilita a transição, operando tanto a preparação, quanto garantindo a consecução da sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. É, ainda, ainda nesse sentido que, retomando a

metáfora inicial, pode-se considerar Nietzsche como o “arqueiro da efetividade (*Wirklichkeit*)”.

CONCLUSÃO

Ainda que se tenha partido de *Além de bem e mal* para aclarar essa questão, é importante ressaltar que a análise fisiopsicológica nietzschiana perpassa grande parte da sua produção filosófica. Embora se reportando a ela mais incisivamente em alguns textos, é por ela que Nietzsche compreenderá as relações processuais entre o homem e o mundo em sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Considera-se, também, que *Além de bem e mal* contribua sobremaneira para seu reconhecimento e compreensão, conforme exposto ao longo da pesquisa.

Importante, todavia, ressaltar sua ênfase no capítulo “O problema de Sócrates” de *Crepúsculo dos ídolos*, no qual Nietzsche identifica no desprezo à vida, declarado pelo filósofo grego no *Fédon*, como sintoma de decadência e degeneração dos instintos (*Instinkt*), diagnosticando que “deve haver alguma *doença* nisso” (cf. § 1)⁷⁶. Declara, ainda, ter percebido “Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega” (cf. § 2). Afirma, no mesmo parágrafo, ter percebido que o consenso quanto ao desprezo à vida compartilhado pelos grandes sábios em seus pressupostos filosóficos, longe de provar que tivessem razão naquilo em que se mostravam acordes, provaria, somente, que coincidiam *fisiologicamente* para disporem-se negativamente em relação à vida. “Não apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates”, afirma o filósofo alemão no quarto parágrafo do mesmo texto. “Tudo nele é exagerado, *buffo* [burlesco], caricatura”, continua Nietzsche no mesmo parágrafo, demonstrando, explicitamente, a artificialidade que distorce e deforma, que falsifica, comprometendo o movimento espontâneo das expressões corporais, gestuais e fisionômicas do filósofo grego.

Nada lhe é autêntico, genuíno. Falta-lhe a hierarquia instintual necessária para vivenciar o influxo da efetividade doando-lhe um sentido, imprimindo-lhe uma significação, uma interpretação saudável e afirmadora da vida que permita potencializar-se. Sua morbidez atingiu tal grau de decadência, que lhe impossibilita organizar as forças impulsivas capazes de reverter a desagregação dos impulsos (*Triebe*) que o acomete, proliferando sua degeneração. É improvável que, sob tais condições, possa superar-se. Então resiste. Permanece. Sua produção restringe-se a concepções imobilizadoras que, determinadas por tal

⁷⁶ Para maiores informações sobre esse tema ver Frezzatti, 2008.

condição, caricaturam o vir-a-ser. Cerceia o movimento e a vida que o pressupõe, nega a efetividade e imobiliza-se. “Petrifica”. São sintomas fisiopsicológicos que expressam a desagregação dos impulsos (*Triebe*), podendo ser identificados na corporeidade, bem como ressoar nas criações humanas, desde o pensamento até suas produções concretas.

Ao conjecturar, no primeiro parágrafo do capítulo e obra em questão, que “talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver”, Nietzsche pretende mostrar que a objetividade com a qual o homem se entrega à racionalidade absoluta, desprezando e anulando os instintos (*Instinkte*) mais vigorosos de sua constituição, caracteriza sintoma da vida que degenera. Onde a vida viceja são os instintos (*Instinkte*) mais selvagens que mantém a razão sob seu cetro. Ela está sob sua égide, não o contrário. A razão serve-lhe de instrumento, diz Zaratustra (Za/ZA Dos desprezadores do corpo).

Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. (...) Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda o ser próprio (...) E sempre o ser próprio escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é, também o dominador do eu. (...) Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se si próprio [*Selbst*]. Mora no teu corpo, é o teu corpo. Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E porque o teu corpo, então, precisaria logo da tua melhor sabedoria? O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus ativos pulos. “Que são, para mim, esses pulos e vôos do pensamento?” Diz de si para si. “Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos” (Za/ZA Dos desprezadores do corpo).

Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que aquilo que expressamos corporal e culturalmente são sintomas sob os quais temos, apenas, a possibilidade de significar. Homem e cultura são indissociáveis, interdependentes nessa relação. Sendo o mundo uma produção do homem, e sua projeção a perspectiva singular pela qual interpreta a si e ao mundo que cria, a instituição socrático-platônica de um suposto mundo ideal somente poderia representar suas necessidades fisiológicas, demonstrando estarem inseridos numa cultura em degeneração. Um organismo com impulsos (*Triebe*) potentes e bem hierarquizados é capaz de superar-se, pois impõe sua perspectiva para encontrar um sentido, mas outorgando-se um sentido próprio. Os grandes sábios não atingiram tal compreensão, porque negaram o corpo, a vida e a efetividade (*Wirklichkeit*). A “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” de Nietzsche, ao consagrar a vida como critério, parte do corpo enquanto conjunto de impulsos que a manifesta, e pelos impulsos (*Triebe*) que o configuram infere os processos que originam sua fisiopsicologia. A

fisiopsicologia possibilitada pelo reconhecimento e a afirmação da efetividade (*Wirklichkeit*), cuja investigação viabiliza a elaboração de sua teoria dos impulsos (*Triebe*) é, portanto, o procedimento logrado durante o percurso empreendido pelo arqueiro em cumprimento à bem-sucedida tarefa de cortejar a verdade-mulher, à qual se reporta no Prólogo de *Além de bem e mal*. Tarefa que, em seu coroamento, permite encaminhar à meta da “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” enquanto experiência passível de ser vivenciada como modo de superação do homem e consequentemente da cultura.

Para encaminhar, entretanto, a compreensão da doutrina da vontade de potência, que visa a empreender como interpretação dos processos relacionais entre os mais diversos organismos que constituem sua perspectiva singular de mundo, Nietzsche necessita legitimar sua teoria dos impulsos (*Triebe*) ante a modernidade contaminada pela compreensão metafísica e, portanto, moral desses processos. Para tanto, necessita de uma via que se mostre independente das dualidades que fundamentam a metafísica desde sua mais remota origem. O estatuto dos impulsos (*Triebe*) que possibilitam a enunciação da doutrina nietzschiana da vontade de potência só pode ser pensado mediante uma via alternativa à metafísica. Uma via que suprima terminantemente a dualidade fisiologia/psicologia, suprimindo em seu transcurso as demais dualidades metafísicas. Nesse sentido, a fisiopsicologia nietzschiana, enquanto tarefa levada a efeito pelo arqueiro, é a via interpretativa que aponta para a superação da dualidade fisio (corpo, externo)/psico (alma, interno), encaminhando para a meta de uma autêntica “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”.

Ao tomar a vida enquanto critério, Nietzsche diagnostica que “uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos (...) desperta, como uma mais sutil imoralidade” (JGB/BM § 23). Indica que os impulsos (*Triebe*) atuam nos organismos condicionando-se mutuamente. Pela teoria dos impulsos (*Triebe*) que desenvolve, enuncia a possibilidade de que os valores tidos moralmente como “bons” derivem dos “maus” (cf. JGB/BM § 23), distanciando-se da oposição absoluta com a qual os classifica a metafísica dogmática. Busca empreender sua investigação adotando um procedimento no qual reconhece a hierarquização entre eles. Hierarquização mediante a qual podem ser considerados pelo grau de intensificação da vida que imprimem ao organismo em suas manifestações. Irá afirmar que a inclinação aos pressupostos metafísicos que sustentam a crença em oposições absolutas pode ser interpretada como sintoma de degeneração da vida. Isso por admitirem única e exclusivamente a valoração de um dos pólos dessa relação dinâmica, que Nietzsche adverte

oscilar gradual e incessantemente, condicionada pela necessidade momentânea do organismo em efetivação.

Um tipo de valoração que privilegie um dos pólos dessa relação em detrimento a outro não pode, conseqüentemente, ser admitida como característica de uma condição salutar pela filosofia do arqueiro. É por isso que sustenta que os afetos (*Affekte*) de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, em sendo afetos (*Affekte*) que condicionam a vida, precisam estar presentes na economia global da vida, devendo ser considerados numa interpretação do mundo na qual a vida é reconhecida como um processo em efetivação (cf. JGB/BM § 23).

É preciso romper com os cânones pré-estabelecidos pela metafísica dogmática calcada na moral que sustenta uma verdade petrificada, negando o devir e mascarando a efetividade, conforme o platonismo vulgar prescreveu ao ocidente. Mostrar que a verdade⁷⁷, embora sacralizada pelo dogmatismo, ou, quiçá, exatamente por isso, rebelou-se. Negou-se a tolerar o modo difamatório como foi vivissecada e acossada de maneira insistente e atrevida, revelando a descompostura dos dogmáticos que, na ambição de elevá-la a um patamar superior, depreciaram-na com suas abordagens rudes e canhestras. Intentando defendê-la, por pretendê-la frágil e suscetível, sujeitaram-na ao jugo de suas valorações deturpadas. De suas manifestações doentias. Carentes de um impulso vital que os impelisse rumo ao reconhecimento da efetividade, mascararam o vir-a-ser e aprisionaram a verdade. Mas ela soube bem resguardar-se e esquivar-se das admoestações, das investidas insidiosas de seus perseguidores e algozes dissimulados em defensores fiéis. A verdade não sucumbiu às torturas veladas às quais foi submetida. Cativante, mas jamais cativa, não se deixou subjugar. Negou-se o papel de vítima e de mártir com o qual tencionaram rotulá-la e, ativa, seguiu seu curso. Revelou-se diáfana e dignamente profana ao renunciar ao pedestal inglório ao qual os dogmáticos tentaram enclausurá-la.

Nietzsche percebe que, desiludidos, os dogmáticos ingenuamente justificaram seu fracasso iludindo quanto à verdade. Ao entronizá-la sob o cetro de absoluta e universal, prescindiram de envolver-se e deleitar-se com os privilégios das múltiplas perspectivas sob as quais ela movia-se, delicadamente, pelas sinuosas curvas do vir-a-ser. Privilégio que ela somente reservaria ao admirador paciente e arrebatador pelo qual se enamorasse. A verdade, qual distinta dama, queria ser cortejada, tentada, provocada a render-se com enlevo. Não

⁷⁷ Reporta-se, aqui, à metáfora da verdade-mulher introduzida por Nietzsche no Prólogo de *Além de bem e mal*.

admitiu ser tomada deliberadamente pela coação daqueles que nada entenderam de seu recato. Airosa, esquivou-se, deixando para trás um séquito de pseudo-cavaleiros frustrados, incapazes de compreender que seu maior encanto consistia em mover-se com desenvoltura ante aos apelos da efetividade e não revelar-se à luz dos anseios dogmáticos de subjugar-la de maneira plena e absoluta, ao invés de conquistá-la instante após instante. Sequiosos de empreender-lhe um domínio total e definitivo, no qual ela não pudesse participar insinuando-se sempre mais e além das expectativas dogmáticas, conforme lhe era peculiar, ao verem seus esforços dissuadidos, frustrados, muitos dos pretendentes desanimaram, desistindo de cortejá-la.

Esta, no entanto, é a tarefa inicial à qual Nietzsche está determinado a dedicar-se na vigília que empreende rumo a uma “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. A crítica à metafísica dogmática, inábil no trato para com a verdade mostra-se necessariamente vinculada à postulação da sua doutrina da vontade de potência. Esta, por sua vez, só pode ser compreendida mediante a identificação e admissão das configurações impulsionais que possibilitam pensá-la e comunicá-la.

Inferir, entretanto, a atuação dinâmica desses impulsos (*Triebe*) em efetivação, trazer à tona a vontade de potência exercendo-se nos processos mútuos e concomitantes de assimilação e repulsão na conformação das configurações sempre mutáveis de forças de um organismo que, enquanto multiplicidade, não pode ser concebido como uma unidade substancial ou subjetiva, só se faz possível mediante uma “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*). É essa “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência”, enquanto aquilo que Nietzsche redefine como “fisiopsicologia”, que possibilita a investigação desses processos. É no modo como se manifestam as configurações desses impulsos (*Triebe*) em suas relações dinâmicas instáveis, ou seja, se hierárquica ou desordenadamente, que Nietzsche pode propor diagnosticar a saúde que intensifica ou a doença que acomete, degenerando o organismo investigado.

Dado que tais processos, em si mesmos, se acham imperscrutáveis, conforme afirma Nietzsche ao enunciar que “a ignorância certa em que se mantém o regente acerca das funções individuais e inclusive as perturbações da coletividade formam parte das condições em que se pode governar” (KSA 40 [21], agosto-setembro de 1885), trata-se de uma investigação que só pode ser calcada nos sintomas que se manifestam a partir daquelas

reorganizações dinâmicas e inapreensíveis que se dão nos intrincados processos configurativos dos impulsos (*Triebe*) pelos quais o organismo é afetado e aos quais corresponde sem, contudo, tomar consciência. Nesse sentido, pode-se acorrer ao próprio filósofo, quando afirma em seus apontamentos particulares, que “a palavra “instinto” não é mais que uma transposição para a linguagem do sentimento a partir do que não se sente” (FP 7 [25] Primavera-Verão de 1883). Jamais “se constatou uma força”, apenas afirmaram-se “efeitos traduzidos em uma linguagem completamente estranha”, diz Nietzsche na anotação particular 2 [159] Outono de 1885-Outono de 1886. “Os afetos são uma construção da inteligência, uma *intervenção de causas* que não existem. Todas as *sensações comuns* do corpo que não compreendemos são interpretadas de forma inteligente, ou seja, se busca nas pessoas, nas vivências, entre outros, uma razão para sentir-se de determinada maneira” (FP 24 [20] Inverno de 1883). Por isso é preciso que neguemos os afetos e os tratemos como erros do intelecto (cf. FP 24 [21] Inverno de 1883). “Habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo”, diz Nietzsche no § 111 da *Gaia ciência*. Se tais processos, em constante mutação e fluxo permanente não podem ser observados ou sequer percebidos, suas manifestações, no entanto, podem ser inferidas e investigadas mediante o procedimento que o arqueiro inaugura no encaminhamento à sua “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” como sendo uma fisiopsicologia.

Embora inspirado nos estudos das ciências da natureza em voga no final do século XIX, Nietzsche apropria-se momentaneamente da terminologia, afastando-a, contudo, de seu significado original, ao passo em que, todavia, não a assume enquanto conceito pregnante no decurso de seu pensamento. Esse efêmero momento de transição no qual lança mão do termo fisiopsicologia, assumindo-o como “morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de potência*” (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*) não pode, no entanto, passar incólume no decurso da tarefa nietzschiana de suscitar o surgimento dos filósofos do futuro, capazes de empreender e vivenciar uma autêntica “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)”. Isto porque é a fisiopsicologia, por possibilitar inferir os processos de conformação dos impulsos (*Triebe*) em luta e a dinâmica da luta, que possibilita um diagnóstico que permite buscar condições ou ações que são capazes de promover alteração da hierarquia desses impulsos (*Triebe*). É isso, que, em última instância, permite investigar, mediante manifestações sintomáticas, os processos inapreensíveis que se dão aleatoriamente nos organismos, tendo o próprio organismo humano como ponto fundamental de referência.

Sendo assim, é pela posição que o organismo humano ocupa, por sua condição enquanto lugar a partir do qual a perspectiva mundo se lhe apresenta para interpretação, que Nietzsche considera legítimo começar por ele sua investigação:

Partir do *corpo* e da fisiologia: por quê? – A representação correta do modo de nossa unidade subjetiva é atingida se nos vemos como regentes à frente de uma coletividade, não como “almas” ou “forças vitais” (...) do movimento que vemos e adivinhamos em qualquer parte do corpo aprendamos a deduzir a vida subjetiva, invisível que lhe corresponde. O movimento é um simbolismo para o olho; indica que algo é sentido, querido, pensado. – O interrogar diretamente ao sujeito acerca do sujeito, e todo olhar-se a si mesmo do espírito tem nisso seu perigo, o de que para sua atividade poderia ser útil e importante interpretar-se de modo falso. Por isso interrogamos o corpo e rechaçamos o testemunho dos sentidos aguçados (...) (FP 40 [21] Agosto-Setembro de 1885).

A manifestação da instabilidade hierárquica dos impulsos (*Triebe*) que Nietzsche concebe atuando nos organismos enquanto configurações agonísticas é aquilo que lhe permite identificar a vontade de potência em efetivação nesses organismos. Como aquilo de que se constituem as configurações dinâmicas em relação de tensão. A efetivação da vontade de potência – enquanto configuração geral de impulsos (*Triebe*) que compõe cada organismo particular – demanda, contudo, que a totalidade das configurações que a constituem se projetem constantemente umas contra as outras, num embate permanente de forças. Desse embate resultam sempre novas, no sentido de diferentes configurações de impulsos (*Triebe*), a partir da desagregação e assimilação simultâneas desses impulsos (*Triebe*) pelas múltiplas configurações em luta. A vontade de potência, nesse sentido, é múltipla e só pode dar-se nessa multiplicidade em permanente embate. É vontade permanente de sobrepujar assimilando potência que subtrai, contudo, de outras configurações de impulsos, donde se entende essa multiplicidade como absolutamente necessária, uma vez que somente pode efetivar-se ante um antagonismo entre impulsos que se opõem, que se rivalizam no crescimento de potência.

A fisiopsicologia de Nietzsche, enquanto morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*), permite a postulação da própria noção de vontade de potência, cuja dinâmica pode, assim, ser inferida, possibilitando a investigação dos sintomas dessas transferências mútuas e sucessivas de potência entre as configurações em luta no organismo investigado. Para Wotling (1999, p 23), “é sempre a **atividade subterrânea**⁷⁸ dos instintos que é produtora de sentido”. Se não é

⁷⁸Grifo nosso.

possível perscrutar diretamente essa atividade “subterrânea” produtora de sentido empreendida pelos instintos (*Instinkte*) que, por tratar-se de uma interpretação, permanece inacessível, a fisiopsicologia nietzschiana exerce nesse contexto um significativo papel. Nessa perspectiva, pode-se compreender que a fisiopsicologia é o procedimento que permite, todavia, pelos sentidos produzidos e manifestados pelo organismo enquanto sintomas, inferir as alterações na dinâmica de hierarquização de suas configurações instintuais.

Sendo a fisiopsicologia, mediante os sintomas que detecta manifestando-se nos organismos, o procedimento que permite inferir os processos aleatórios e imperscrutáveis da luta dos impulsos por mais potência, considera-se relevante destacar sua importância na instauração da “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” proposta por Nietzsche. Antagonizando-se ao procedimento dogmático em sua busca pelas verdades absolutas, ao investigar as expressões das configurações instintuais nos organismos, a fisiopsicologia possibilitará mostrar que a metafísica representa a etapa decadente de um processo em desenvolvimento. Ela apresentará a verdade enquanto criação momentânea e sempre cambiante em suas relações dinâmicas em efetivação. A fisiopsicologia, enquanto procedimento que prepara e possibilita o desenvolvimento da “filosofia da efetividade (*Wirklichkeit*)” perpassando-a, ao contrário da metafísica, só admite a verdade como criação seletiva, apropriação momentânea e sempre provisória, considerada como interpretação desde uma perspectiva singular e sempre movediça que configura transitoriamente uma formação de domínio didaticamente considerada em sua particularidade em relação à totalidade de forças em luta (o corpo, a metafísica, etc.) que, sendo, igualmente, sempre mutável, mantém, contudo, o ponto referencial do qual parte sua avaliação, sua estimativa em relação aquilo que valora.

Considerando que, ao longo de sua obra publicada, Nietzsche refere-se especificamente ao conceito de fisiopsicologia, única e exclusivamente no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, postula-se a hipótese de que, conforme torna claro ao longo da própria obra em questão, Nietzsche pretende afastar-se da sucessiva relação entre os conceitos que percebe atuando na metafísica (cf. JGB/BM § 20). Nesse contexto, embora seu significado seja mantido ao longo da obra, o emprego do termo fisiopsicologia, que toma emprestado da psicologia científica francesa do século XIX, conferindo-lhe, contudo, uma conotação que venha ao encontro das suas necessidades filosóficas, reveste-se de caráter provisório. Permanecer empregando um termo que, embora indicando uma nova perspectiva, continue evidenciando as dualidades metafísicas ao reafirmá-las integradas num mesmo conceito, do

qual se serve, tão somente, ante a necessidade de que sua teoria em processo seja compreendida, não seria viável, tampouco coerente com as ambições do filósofo.

Nietzsche adota o termo fisiopsicologia como inferência inicial, uma propedêutica que permite compreender a ruptura que pretende demarcar com o pensamento metafísico que opera com a cisão entre psicologia e fisiologia, impetrando uma oposição absoluta entre as duas esferas. Distanciando-se, ainda, do sentido em que é empregada na discussão francesa, na qual, de acordo com Frezzatti (2010b, p. 1), é entendida como uma morfologia de estímulos nervosos, que são processos físico-químicos e, portanto, materiais, no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*, Nietzsche explicita compreendê-la como morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*), ou seja, um processo impulsional de crescimento de potência (cf. FREZZATTI, 2010b, p. 1). Talvez por isso, no transcurso de sua obra filosófica, embora se reportando aos processos instintuais cuja conotação lhe atribui, Nietzsche considere desnecessário retomar a significação peculiar que lhe confere no referido parágrafo. Abandonar o emprego do termo fisiopsicologia, voltando a referir-se apenas à fisiologia e/ou psicologia, de acordo com seus usos correntes nas atribuições tradicionais em que são empregados, bem como, indiscriminadamente, nas alusões específicas ao processo impulsional de crescimento de potência – conforme a atribuição que lhe confere – não denota, contudo, um afastamento de seu intuito original. Permite, todavia, inferir que o filósofo já se julgue plenamente compreendido em sua intenção crucial de afastar-se das dualidades metafísicas e operar por meio de sua teoria dos impulsos (*Triebe*), permitindo-se, inclusive, o uso de metáforas enquanto imagens-símbolos para representar tais processos. É o que parece acontecer em textos como *Genealogia da moral*, *Crepúsculo dos ídolos* (“O problema de Sócrates”) e *Caso Wagner*.

Basta, para tanto, observar o processo gradual pelo qual passa a enunciação de seu pensamento, que julga alcançar sua plenitude com a publicação de *Assim falava Zaratustra*. Obra na qual as imagens, sucessivamente, operam no lugar dos conceitos que reiteradamente critica, julgando já haver sua filosofia aberto o caminho para tal superação, como é possível constatar no parágrafo § 3 do capítulo “Assim falava Zaratustra” de *Ecce homo*, no qual o filósofo pondera acerca do modo de expressão empregado em sua elaboração: “A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão.” Exemplos contundentes desse procedimento e que se relacionam, ainda, com a

metáfora da qual sucessivamente se tem utilizado, seria a própria imagem da verdade mulher, que é novamente trazida à tona pelo arqueiro no parágrafo 220 de *Além de bem e mal*, quando afirma com relação à verdade: “afinal ela é uma mulher: não se deve violentá-la”, bem como no capítulo “Do ler e escrever” de *Assim falava Zaratuttra*, quando sentencia: “corajosos, despreocupados, escarninhos, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é mulher e ama somente quem é guerreiro”.

É relevante ressaltar, ainda, a sutil mudança de perspectiva que se processa no encadeamento do projeto nietzschiano⁷⁹, mediante a qual a fisiopsicologia se reestrutura, convertendo-se na tríplice análise filologia/história/psicologia (cf. AZEREDO, 2003b, p. 219) que caracterizará a instauração da sua genealogia da moral, reorientando doravante o sentido e o alcance do seu projeto filosófico. “Se inicialmente Nietzsche concebe a psicologia como o estudo da origem e história dos sentimentos morais, quando introduz a noção de valor, passa a identificá-la ao procedimento genealógico” (MARTON, 2000, p. 97). Se em *Além de bem e mal*, Nietzsche declara que “o “bem-estar geral” não é um ideal, uma meta, uma noção talvez apreensível, mas apenas um vomitório⁸⁰ – que o que é justo para um não *pode* absolutamente ser justo para outro, que a exigência de *uma* moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados, em suma, que existe uma *hierarquia* entre homem e homem, e, em consequência, entre moral e moral” (JGB/BM § 228), é, contudo, na *Genealogia da moral* que introduzirá o conceito de genealogia a partir do qual passará a tratar mais especificamente de tais questões. Para Marton (2000, p. 90), a *Genealogia da moral* pode ser entendida como “uma investigação da origem e transformação dos valores morais, que se baseia em elementos fornecidos pela história e pela etimologia”. Embora a história⁸¹ e a nova psicologia⁸² já

⁷⁹ “Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si o juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor eles tem? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (GM/GM Prólogo § 3).

⁸⁰ Ao utilizar esta expressão, Nietzsche torna claro que o “bem-estar geral”, longe de indicar um objetivo a ser incondicionalmente perseguido, trata-se apenas de um sintoma decorrente da doença advinda da anarquia das configurações instintuais que se apodera do organismo, não sendo, portanto, a única perspectiva a ser alcançada. Reporta-se, portanto, ainda às configurações instintuais inquiridas pela fisiopsicologia que dão origem ao procedimento genealógico.

⁸¹ No parágrafo 224 de *Além de bem e mal*, ao definir aquilo que compreende como “sentido histórico”, Nietzsche esclarece de que modo a história e a psicologia se relacionam naquela que caracteriza como “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência”: “O sentido histórico (ou a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o “instinto divinatório” para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes): esse sentido histórico, que nós, europeus, reivindicamos como nossa particularidade”.

estejam pressupostas na morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência, a filologia, somando-se a elas, permitirá maior precisão ao projeto nietzschiano no sentido de identificar as variações valorativas de intensificação e decréscimo de potência condicionando-as diretamente à tipologia nobre/escravo característica do organismo investigado⁸².

Para preparar o terreno para o surgimento dos filósofos do futuro, o projeto nietzschiano procederá a transvaloração dos valores, e para implementá-la necessitará de uma genealogia da moral possibilitada pela fisiopsicologia – compreendida como a nova psicologia – em sua consecução. Com isso, sem perder sua relevância, a fisiopsicologia passa a ter seu sentido redimensionado, visando a dar conta do procedimento genealógico que, para além desta nova psicologia passa a considerar ainda a filologia em suas investigações.

⁸² No parágrafo 37 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche define a psicologia como a ciência “que investiga a origem e a história dos sentimentos morais”. De acordo com Marton (2000, p. 75), “no período da transvaloração dos valores, [Nietzsche] submete essa maneira de concebê-la a nova transformação, instaurando o procedimento genealógico”.

⁸³ Itaparica (2002, p. 30-68) esclarece quanto a esta questão: “a filosofia histórica, como Nietzsche denomina seu novo empreendimento, trabalha também com a psicologia, entendida como a observação dos sentimentos morais (...) os motivos das ações serão encontrados no mundo físico. (...) Concebida como um amálgama de psicologia e história, a filosofia histórica, de um lado, faz uma análise psicológica dos sentimentos que motivam os conceitos morais; de outro, recorre à história para mostrar que eles foram resultado de um vir-a-ser, de uma transformação no decorrer do tempo. (...) Há, portanto, uma relação direta entre determinados conceitos morais – os valores que eles expressam – e a forma pela qual um tipo de homem se relaciona com a vida. Assim, os conceitos morais não possuem uma validade absoluta: eles remetem a ações humanas. Essas ações, por sua vez, não podem ser compreendidas dentro da oposição entre instintivo e racional, corporal e mental. (...) Desse modo, há uma relação simultânea entre linguagem e corpo (...). Os conceitos morais que representam determinados valores são, como produtos humanos, expressão de um complexo de vontades de potência que é o corpo. (...) estabelecendo, com sua fisiologia, a relação entre os conceitos morais e o corpo, Nietzsche procura realizar, em suas próprias palavras, uma história natural da moral, a qual identifica, pela análise etimológica dos conceitos, a estrutura fisiológica dos homens responsáveis pela emergência de cada um deles, a fim de estabelecer uma hierarquia. A moral, então, nada mais faz senão codificar os impulsos mais primitivos através da linguagem; eles permanecem atuantes, mas a moral, devido a sua interpretação, dá um sentido negativo a eles. (...) O caminho tomado por Nietzsche em *Para além de bem e mal*, portanto, é duplo mas complementar. Há, de um lado, a análise etimológica dos conceitos morais; de outro, a investigação fisiológica das estruturas de vontades de potência que originaram tais conceitos. Assim, a pesquisa etimológica investiga a origem dos valores morais, e a pesquisa fisiológica remete esses valores a um determinado corpo, a fim de estabelecer uma hierarquia entre eles. Essa hierarquia levará em conta a perspectiva tomada por determinadas interpretações, já que, para Nietzsche, toda interpretação surge de um determinado ponto de vista – nobre [constituição fisiopsicológica saudável] ou escravo [condição fisiopsicológica debilitada]”.

REFERÊNCIAS

- AZEREDO, Vânia Dutra de. As transmutações do espírito. In: *Encontros Nietzsche* (Org.). Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003a.
- _____. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003b.
- CARVALHO, Joaquim de. Notícia histórico-filosófica. In: *Fédon*. Platão. Tradução de Dias Palmeira. Atlântida Editora, Coimbra, 1975.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- _____. *Obras Incompletas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Posfácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- _____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida (coordenador). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- DUGAS, L. *Le philosophe Théodule Ribot*. Paris: Payot, 1924.
- FREZZATTI Jr., W. A. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/ biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006b.
- _____. *A psicologia de Nietzsche: afirmação e negação da vida como sintomas de saúde e doença*. In: *Ressonâncias Filosóficas: entre o pensamento e ação*. Souza, Eliane Christina de & Craia, Eladio C. P. (Orgs.). Cascavel: EDIUNIOESTE, 2006a, p. 65-82.
- _____. *A recepção de Nietzsche na França: da Revue philosophique de La France et de l'Étranger ao período entreguerras*. São Paulo, 2012. Cadernos Nietzsche, n. 30, p. 59-99.
- _____. Nietzsche: crítica e superação da noção de sujeito. In: BATTISTI, César Augusto (Org.). *Às voltas com a questão do sujeito: proposições e perspectivas*. Ijuí: Ed. Unijuí; Cascavel: EDIUNIOESTE, 2010a, p. 219-240.
- _____. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/ Editora UNIJUÍ, 2001.
- _____. *Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica*. Natureza humana [online]. vol.12, n.2, p. 1-28, 2010b. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo>. Acesso em: 16 de outubro de 2012.
- _____. *O Problema de Sócrates: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche*. In: *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 20, n.27, jul./dez., 2008, p. 303-320.
- FÜLLÖP-MILLER, René. *Os Jesuítas: seus segredos e seu poder*. Rio de Janeiro: Globo, 1932.
- HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino da filosofia*. Ijuí. Ed. Unijuí, 2010.

ITAPARICA, André Luís Mota. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

KANT. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARTON, S. *Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. *Nietzsche na Alemanha*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 6, p. 11-30, 1999.

NICOLAS, S. *Histoire de la psychologie française: naissance d'une nouvelle science*. Paris: In Press, 2002.

NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência*. (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1881-82 e 86). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além de Bem e Mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Aurora*. (*Morgenröte*, 1880/81). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Assim Falava Zaratustra*. (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885). Tradução Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. (*Götzen-Dämmerung*, 1888). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo*: como alguém se torna o que é. (*Ecce Homo*, 1888). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Fragmentos Póstumos*. Diego Sánchez Meca (org.). 2a ed. Madri: Tecnos, 2008, v. I-IV.

_____. *Genealogia da Moral*: uma polêmica. (*Zur Genealogie der Moral*, 1887). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Humano, demasiado humano* - vol. 1. (*Menschliches Allzumenschliches* (vol. 1) – 1878). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: companhia das Letras, 2005.

_____. *O Anticristo*: maldição ao cristianismo: ditirambos de Dionísio. (*Der Antichrist*, 1888). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Obras Incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & CO., 1967-1978. 15 v.

_____. Por que a verdade? Nietzsche leitor de Espinosa. In: PEREZ, Daniel Omar. *Ensaaios de filosofia moderna e contemporânea: Maquiavel, Descartes, Kant, Nietzsche, Wittgenstein, Deleuze*. Cascavel: EDIUNIOESTE, 2001. p.141- 157.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Dias Palmeira. Atlântida Editora, Coimbra, 1975.

_____. *Obras Incompletas*. 1. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

WOTLING, P. *La pensée du sous-sol: Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Allia, 1999.

_____. *Nietzsche et le probleme de la civilization*. Paris: PUF, 1999.

_____. *Vocabulário de Nietzsche*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.