

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

ESTEVÃO BOCALON

**SAÚDE E DOENÇA NA FISIO-PSICOLOGIA NIETZSCHIANA: O
TIPO NIETZSCHE CONTRA O TIPO WAGNER**

TOLEDO
2020

ESTEVÃO BOCALON

**SAÚDE E DOENÇA NA FISIO-PSICOLOGIA NIETZSCHIANA: O
TIPO NIETZSCHE CONTRA O TIPO WAGNER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação 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.

Coorientador: Prof. Dr. André Luís Mota Itaparica

TOLEDO
2020

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Bocalon, Estevão

Saúde e doença na fisio-psicologia nietzschiana : o tipo Nietzsche contra o tipo Wagner / Estevão Bocalon; orientador(a), Wilson Antonio Frezzatti Junior; coorientador(a), André Luís Mota Itaparica, 2020.
114 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

1. Filosofia. 2. Nietzsche. 3. Fisio-psicologia. 4. Richard Wagner. I. Frezzatti Junior, Wilson Antonio. II. Mota Itaparica, André Luís. III. Título.

ESTEVÃO BOCALON

SAÚDE E DOENÇA NA FISIO-PSICOLOGIA NIETZSCHIANA: O
TIPO NIETZSCHE CONTRA O TIPO WAGNER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação 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 09/06/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. André Luís Mota Itaparica
Presidente (Coorientador)
UFRB – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Prof. Dr. Fernando R. de Moraes Barros
UFC – Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Stefano Busellato
UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, ESTEVÃO BOCALON, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 09 de junho de 2020.

A handwritten signature in cursive script, reading "Estevão Bocalon", is written above a horizontal line.

Assinatura

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, José Roberto e Alda Maria, por sempre me incentivarem e me apoiarem em todas as decisões que tomei até aqui. Também por investirem na minha educação.

Ao professor Wilson Antonio Frezzatti Jr. que me orientou com excelência nas pesquisas desde os projetos do PIBIC, na graduação, e que aceitou me orientar nessa pesquisa sem hesitar. Só consegui concluir essa pesquisa graças à sua enorme paciência e atenção com que leu todos os meus textos.

Aos professores Fernando R. de Moraes Barros e Stefano Busellato por aceitarem participar da banca de defesa. Ao professor André Itaparica pela coorientação e por presidir a banca de defesa. Foram decisivos para o processo de conclusão dessa pesquisa.

À Josieli, que esteve sempre ao meu lado e me auxiliou em tudo o que pôde para que eu conseguisse concluir a dissertação.

Agradeço também a todo corpo docente da Unioeste e à Marcilene por me ajudar com os processos burocráticos.

Sem a ajuda de todos aqui mencionados, não teria conseguido concluir essa dissertação. Muito obrigado!

RESUMO

BOCALON, Estevão. *Saúde e Doença na fisio-psicologia nietzschiana: O tipo Nietzsche contra o tipo Wagner*. 2020. 114 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

O tema central desta pesquisa é a construção, no pensamento nietzschiano, do tipo decadente e do tipo elevado. O problema principal consiste na possibilidade de superação da decadência através do antagonismo entre o tipo Wagner *décadent*, construído em *O Caso Wagner* (1888), e o tipo Nietzsche de *Ecce Homo* (1888). Essa possibilidade implica em outro problema: como se dá a autoconstrução do tipo elevado como expressão de um estado afirmativo de forças, capaz de superar a doença e alcançar a grande saúde? Para investigar essa questão, devemos compreender a noção de fisio-psicologia e de estética enquanto fisiologia aplicada, importantes na investigação nietzschiana da produção artística de Wagner. Nesse contexto, o pensador alemão desenvolve sua construção tipológica, pois a produção artística é sintoma da configuração de impulsos, a qual pode ser sadia ou doente, *décadent*. Nietzsche buscava reconhecer os sinais da *décadence* também em si mesmo, o que implica a possibilidade de, a partir do Wagner *décadent*, construído em *O Caso Wagner*, se entrever a construção do tipo Nietzsche em *Ecce Homo*, como superador da *décadence*. Para entendermos a construção desse tipo antagonista, se ela é produto de uma escolha ou não, devemos também abordar a crítica nietzschiana à noção tradicional de sujeito. Trata-se de saber se há algum tipo de intervenção possível para a criação de uma configuração impulsional sadia, afirmadora da vida. Pretende-se, a partir disso, apontar que *Ecce Homo* não é uma obra autobiográfica, mas escrita em estilo autobiográfico: o livro teria como fio condutor a construção do modelo ideal de filósofo. Um tipo saudável capaz de tornar-se o que se é. Assim, investigamos a possibilidade do tipo Nietzsche, em *Ecce Homo*, superar a decadência expressa por seu antípoda: o tipo Wagner *décadent*. A pesquisa desse tema é relevante, principalmente, para um entendimento aprimorado do pensamento nietzschiano e de suas reflexões sobre a possibilidade da criação de novas culturas.

Palavras-chave: Nietzsche; Richard Wagner; *Décadence*; Fisio-psicologia; Arte

ABSTRACT

BOCALON, Estevão. *Health and Disease in Nietzsche's physio-psychology: The Nietzsche's type against Wagner's type*. 2020. 114 p. Dissertation (Mastering degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

The main subject of this research is the construction, on Nietzsche's thought, of decadent type and the healthy type. The central problem consists in the possibility of overcoming the decadence through the antagonism between the Wagner's *décadent* type, built on *The Wagner Case* (1888), and the Nietzsche's type in *Ecce Homo* (1888). This possibility implies another problem: how does the self-construction of a healthy type as expression of an affirmative state of forces, capable of overcoming the disease and achieving the great health occur? To investigate this question, we must understand the physio-psychology notion and aesthetics as applied physiology, important in Nietzsche's research about Wagner's artistic production. In this context, the German thinker develops his typology construction, because an artistic production is considered a symptom of a forces configuration, which could be healthy or sick, *décadent*. Nietzsche sought to recognize the *décadence* signs also in himself, which implies the possibility, from Wagner's decadent type, built in *The Wagner Case*, to glimpse the Nietzsche's type in *Ecce Homo*, as a overrun of *décadence*. To understand the construction of this antagonistic type, if it is a matter of choice or not, we should also approach the Nietzsche's critic about the traditional notion of subject. It's about whether there are some possible kind of intervention to create a healthy life-affirming forces configuration, it is intended, from that, point out that *Ecce Homo* isn't an autobiographical work, but only written in this style: this book would have as its guiding thread the construction of an ideal Philosopher model. A healthy type that was capable of became what it is. Thus, we investigate the possibility of Nietzsche's type, in *Ecce Homo*, overrun the *décadence* expressed by his antipode: Wagner's decadent type. The research of this theme is relevant, mostly for an enhanced understanding of Nietzsche's thinking and his reflections about the possibility of creating new cultures.

Keywords: Nietzsche; Richard Wagner; *Décadence*; Physio-psychology; Art.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE¹

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral)*;

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

WB/Co. Ext. IV – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)*

M/A – *Morgenröte (Aurora)*;

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*;

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)*;

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

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)*;

WA/CW – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*;

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

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner (Nietzsche contra Wagner)*;

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

EH/EH – *Ecce Homo (Ecce homo)*;

Nachlass/FP – *Fragmentos Póstumos*;

As obras de Nietzsche utilizadas serão referenciadas da seguinte maneira: após as siglas, seguirá o nome da parte da obra, quando for o caso, ou o seu número em algarismos romanos e o número do aforismo, seção ou parágrafo, conforme a ocorrência, em algarismos arábicos, separados sem uso de vírgula. Por exemplo: (WA/CW 7), ou (GM/GM III, 5) ou (NW/NW, No que faço objeções, 1).

¹ A presente dissertação seguirá, para os escritos e obras de Nietzsche, o padrão estabelecido pela revista *Cadernos Nietzsche*, do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN).

As citações de fragmentos póstumos e anotações pessoais de Nietzsche serão feitas com a abreviatura [*Nachlass/FP*] seguida do ano e número do fragmento, Por exemplo: (*Nachlass/FP* 1885/1886 2[148]).

Para as correspondências de Nietzsche, as citações também seguirão de acordo com a edição de Colli/Montinari, *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* (KSB), acompanhada do volume e a página. Exemplo: (KSB III, 5.1108), informando no texto a data da correspondência e o destinatário.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 17 |
| 1 A FISIO-PSICOLOGIA E A CONSTRUÇÃO TIPOLÓGICA EM NIETZSCHE | 25 |
| 1.1 A fisio-psicologia | 26 |
| 1.2 A tipologia nietzschiana: exemplos de um tipo saudável e um tipo decadente. | 44 |
| 1.2.1 Zaratustra: exemplo de tipo saudável | 45 |
| 1.2.2 O tipo Wagner: exemplo de um tipo decadente | 47 |
| 2 A NOÇÃO DE SUJEITO NA FISIO-PSICOLOGIA NIETZSCHIANA | 55 |
| 2.1 A questão do sujeito | 55 |
| 2.2 O Descartes de Nietzsche: Filósofo do “Eu” | 57 |
| 2.3 A demolição da concepção clássica de sujeito e livre-arbítrio | 60 |
| 3 A SUPERAÇÃO DA DÉCADENCE EM ECCE HOMO | 75 |
| 3.1 Wagner em <i>Ecce Homo</i> contra o Nietzsche leitor de si | 77 |
| 3.2 Fala o tipo elevado: o Tipo Nietzsche e a Grande saúde | 88 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 104 |
| REFERÊNCIAS | 112 |

INTRODUÇÃO

Situada entre os últimos escritos de Nietzsche, a obra *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*, marca curiosa distinção devido ao estilo em que foi escrita. Um estilo de escrita autobiográfica pode ser percebido logo na primeira página: “Prevendo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*” (EH/EH, Prólogo, 1). A “mais séria exigência” com que Nietzsche pretende se dirigir à humanidade é, sem dúvida, a “transvaloração de todos os valores”. Essa transvaloração faz parte do projeto nietzschiano de superar o pensamento dualista da moral, deixando de lado valores que têm por base um Bem e um Mal enquanto opostos metafísico-absolutos. Embora justifique a necessidade que o filósofo teve de dizer aos leitores *quem* ele é, o teor desse escrito ultrapassa e muito o de uma autobiografia. Há, nessas páginas, também um caráter criativo, pois parece-nos que essa obra é expressão de uma personagem, criada e construída pelo próprio pensador - fruto de sua filosofia madura – que reinterpretaria suas próprias obras. É a essa personagem que referimo-nos como tipo Nietzsche, um tipo que daria conta de levar seu projeto filosófico até as últimas consequências. Não é difícil perceber que há muito mais elementos de sua filosofia nessa obra do que acontecimentos contados por ele mesmo em sua vida. Seja pela anunciação de sua tarefa, seja por enquadrar-se como “discípulo do filósofo Dionísio”, Nietzsche procura esclarecer que não pretende criar “novos ídolos” ou ainda ser “o bicho-papão da moral” (Cf. *Idem*). A ideia seria antes realizar um diagnóstico da moral², e com isso dar o decisivo testemunho de seu antagonismo perante os valores vigentes.

Para diagnosticar a cultura alemã e a moral vigente, no entanto, Nietzsche precisou primeiramente superar sua doença e então, por consequência, o seu tempo. Entra em cena o principal representante dos

² Tal como um médico ao examinar um paciente, o filósofo declara: “Eu não refuto os ideais, apenas ponho luvas diante deles...” (EH/EH, Prólogo, 3).

valores decadentes de sua época, seu antigo amigo: Richard Wagner – “Para uma tarefa assim, era-me necessária uma disciplina própria – tomar partido contra tudo o que era doente em mim, incluindo Wagner, incluindo Schopenhauer” (WA/CW, Prólogo). Precisamos compreender, antes de tudo, em que sentido Nietzsche utiliza os termos “saúde” e “doença” aqui, e isso é possível através da fisio-psicologia. Essa noção é definida por Nietzsche como “morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (JGB/BM 23). Por se tratar de uma morfologia da vontade de potência, entendemos que essa teoria remete a uma configuração de impulsos em luta por mais potência em um organismo e, sendo assim, devemos nos referir a essa dinâmica impulsional como um tipo, pois não se trata de uma unidade fixa, como na concepção tradicional de sujeito, justamente por esse caráter dinâmico. A partir desse modo de pensar, seria possível, para o pensador alemão, diagnosticar as produções humanas enquanto saudáveis ou doentes. Considerando esse contexto teórico, apresentamos as questões que nortearão nossa pesquisa: Quais as características de um tipo decadente e de um tipo elevado? Como é possível superar a *décadence*? Há uma escolha em ser decadente ou saudável?

Nossa abordagem dessa problemática terá três momentos principais, que são os nossos capítulos: as características do tipo decadente exemplificado por Richard Wagner; a crítica nietzschiana à noção de sujeito; as características do tipo elevado exemplificado pelo tipo Nietzsche construído em *Ecce Homo*. O pressuposto que guiará nosso percurso será a perspectiva fisio-psicológica conforme proposta no parágrafo 23 de *Além de bem e mal*.

O primeiro capítulo da dissertação busca investigar como Nietzsche identifica os principais sintomas do tipo Wagner, permitindo-o realizar um diagnóstico do compositor. Para tanto, é preciso um critério a partir do qual o diagnóstico é proferido, e esse critério é a relação que as manifestações culturais estabelecem com a vida (*Leben*). Por isso precisamos esboçar, nesse capítulo, o conceito de vida segundo o entendimento de Nietzsche, que aponta para um caráter de constante luta e vir-a-ser, ou seja, vida seria então vontade de potência. Antes dessa equivalência, entretanto, ambas as noções precisam ser apropriadamente delineadas.

É através desse tipo de investigação, acerca de Wagner, que alguns dos conceitos acima citados adquirem uma delimitação mais precisa. Isso porque o compositor alemão é tomado como uma “lente de aumento”, com a qual Nietzsche investiga a cultura europeia. Tal exame foi possível devido a já mencionada construção do tipo Wagner, que apresenta características e expressa valores através de suas obras, configurando assim um *modus operandi* que se relaciona com a cultura. Por essa razão, Nietzsche publica a obra *O Caso Wagner*, expondo o problema da *décadence* que assola a cultura europeia e o compositor: “O que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*” (WA/CW, Prólogo). O conceito de *décadence* artística foi definido pelo romancista e crítico literário francês Paul Bourget e possui elementos incorporados na definição nietzschiana.

É a *décadence* o principal problema identificado por Nietzsche no wagnerismo, porém o filósofo alemão vai além ao constatar que ele mesmo é um *décadent* e ao propor que o filósofo deve superar o seu tempo, “Que exige um filósofo de si, em primeiro lugar? Superar em si seu tempo, [...] Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*” (WA/CW, Prólogo). Esperamos explicitar, nesse momento, como a fisio-psicologia faz uso do conceito de *décadence* e que esse modo de pensar não pressupõe mera junção de termos (fisiologia e psicologia). Uma vez construído esse tipo, a possibilidade da construção de seu antípoda, tal como o filósofo se situa em relação a Wagner (Cf. WA/CW, Nós, os antípodas), abre-se nas leituras de *Ecce Homo*.

Em *O Caso Wagner*, Nietzsche atribui a *décadence* não só a Wagner, mas também à cultura europeia: “Como Wagner deve ter afinidade com a *décadence* europeia em geral, para não ser percebido por ela como *décadent*!” (WA/CW 5). Para chegar a essa afirmação, Nietzsche precisou investigar os sintomas que o tipo Wagner e a cultura alemã apresentavam. Essa afirmação demonstra o que dissemos acima, que o filósofo toma o compositor alemão como principal representante da *décadence* que assola a Europa. Por essa razão, também é necessário entender o significado da fisio-psicologia como um diagnóstico. O conceito de *décadence* refere-se a uma doença, circunscrevendo o estado de forças internas em um organismo, que, por sinal, também se aplica à cultura. Compreendemos com isso que Wagner não só

abraçou valores decadentes como também ajudou a propagá-los na cultura europeia através do wagnerismo, termo que designa aqui não só um movimento artístico, mas todo um projeto cultural alçado por esses tipos de valores. Assim sendo, seria necessário pensarmos se foi por escolha que Wagner tornou-se decadente (ou ainda se sempre o foi), se ele seria de alguma forma responsável por isso. Para melhor contemplarmos uma saída para a doença, a qual a cultura europeia estaria fadada, parte importante dos objetivos dessa pesquisa, é necessário voltar os olhos à noção tradicionalmente delineada de sujeito e seus principais aspectos. Também entram em cena as noções de responsabilidade e de livre-arbítrio, conceitos que possuem relação intrínseca com o sujeito e a metafísica.

No segundo capítulo da dissertação procuramos elucidar como Nietzsche entende a produção de ações. Abordamos, dessa forma, uma discussão com Platão e também Sócrates e Descartes. A necessidade de investigar essas críticas aos filósofos antigos e modernos é justificada, pois é através delas que Nietzsche apresenta sua concepção de sujeito. Além disso, a relação entre o pensamento metafísico e a linguagem, presente em alguns de seus escritos, possibilita vislumbrar que a noção de sujeito foi construída a partir desses pilares e, como consequência, um modo de pensar o mundo a partir de um sujeito acaba por exercer forte influência na cultura e nas ciências, pois a psicologia, por exemplo, também deriva dessa noção.

Investigar a noção de sujeito no pensamento nietzschiano fica ainda mais necessário para a compreensão do que viria a ser o tipo Wagner e também o tipo Nietzsche, seu antagonista. É por esta razão que levantamos a questão de como fica a concepção de sujeito na perspectiva fisio-psicológica, para então compreendermos o que seriam esses antagonistas. Pretendemos, dessa forma, esboçar o modo como esses tipos são construídos.

Pensar as críticas a esses aspectos na filosofia nietzschiana implica em desprender tanto o tipo Wagner como o tipo Nietzsche de qualquer substancialização que configurariam uma unidade. Sobre essa questão, a análise nietzschiana recai também na inferência entre causa e efeito, pois o sujeito, como unidade,, seria causa de suas ações. Nesse aspecto, o filósofo procura demonstrar que o homem, ao longo da história, habituou-se a conhecer as coisas pela inferência de uma causa. A causalidade apareceria como um

modo de pensar que permitiria ao homem tranquilizar-se mediante o desconhecido, também a reconhecer-se como produtor de suas ações – aquele que age.

Esses dois tipos fisio-psicológicos antagônicos teriam então alguma escolha nesse fluxo contínuo de impulsos em luta por mais potência? É assim que a responsabilidade aparece, relacionada com a questão da escolha. A consciência, como faculdade que deliberaria as ações do homem no mundo e na comunidade, aparece como justificativa para a responsabilidade e escolha. Por ter consciência, o homem poderia situar-se em toda sorte de acasos, ponderando suas ações, efetuando escolhas. Por conseguinte, a noção de livre-arbítrio vem ao encontro desse modo de pensar. Através dessa noção seria possível responsabilizar o homem por suas escolhas, livremente decididas mediante sua consciência. Essas noções precisam ser explicitadas no escopo das críticas nietzschianas, com o objetivo de compreendermos como se dá a ação do homem na perspectiva fisio-psicológica.

Pretendemos indicar que, na fisio-psicologia nietzschiana, a noção de sujeito desmantela-se, abrindo as portas para um modo de pensar que não se utiliza dessas noções tradicionalmente construídas. A investigação segue por demonstrar que tanto o tipo Wagner quanto o tipo Nietzsche são configurações de impulsos que se expressam formando modos de vida que se relacionariam ainda com outra expressão de uma configuração impulsional mais complexa, a cultura. É por tal percurso investigativo que nos reportamos à questão da possibilidade de superação da *décadence*.

Em conformidade com o exposto até aqui, no terceiro e último capítulo, buscamos averiguar a questão de como foi possível para Nietzsche superar a sua doença, o wagnerianismo, e ainda superar o modo metafísico de pensar o mundo. Acerca dessa questão, nos concentramos, principalmente, nas leituras de *Ecce homo*³. Essa obra, como frisamos, não se trata de mera autobiografia

³ O título da obra faz menção a passagem bíblica (João 19, 5) na qual Pilatos apresenta Jesus à multidão usando a coroa de espinhos, anunciando-o: “*Ecce Homo*” (Eis o homem). Tão interessante quanto isso é que Nietzsche, em uma carta de 14 de novembro de 1888, endereçada a Meta von Salis, chega a declarar, a respeito do título dessa obra que ele mesmo é tanto o *homo* (o homem, no caso Jesus) quanto o *Ecce* (aquele que o apresenta, nesse caso, Pilatos) (Cf. KSAB, 1144). O subtítulo faz referência ao lema atribuído ao poeta grego Píndaro, em *II Ode*, transliterado do grego seria “*Genoi hoios esse mathon*”, possuindo algumas possíveis traduções como “Tendo aprendido o que você é, torna-te tal como você é”, ou de forma mais simples “Seja o que você conhece que você é”. É importante atentarmos para a

(somente, talvez, em questão de estilo), uma vez que nela estão presentes conceitos-chave, por exemplo, o de Grande saúde (*grosse Gesundheit*), sem contar com os comentários de Nietzsche dedicados às suas próprias obras.

Procuramos indagar que em *Ecce Homo* também há a possibilidade da construção de um modelo ideal de filósofo, que não postula nem a ciência nem conceitos metafísicos como verdades absolutas. Essa possibilidade levanta dificuldades sobre como esse tipo aparece. Um tipo que foi capaz de finalmente tornar-se o que se é estaria presente nessa obra: “Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios certos contra estados ruins” (EH/EH, Por que sou tão sábio, 2). Anuncia-se com isso, a constituição de um tipo dotado de grande saúde, “sadio no fundamento” (cf. *Idem*), pois ele é capaz de superar uma doença, como que se devesse antes sofrer dessa doença e a partir dela identificar os meios para combatê-la. A curiosa forma como se identifica esse tipo saudável pode ser mais bem explicitado através da fisio-psicologia, porquanto não se trata de uma patologia fisiológica apenas. Saúde e doença aqui ganham uma conotação propriamente nietzschiana, porque remetem a uma configuração de impulsos potente ou mórbida, respectivamente, e é por esta razão que se investigará como é possível estabelecer esse movimento de superação da doença através dessas noções. Por isso, investigamos como se deu, de fato, a superação da *décadence* e o estabelecimento de uma filosofia que prescindiu de dualismos qualitativos e absolutos. Nossa intenção é explicitar que a fisio-psicologia não apenas rompe com a metafísica, mas também constrói uma filosofia que possibilita afirmar a vida sem precisar inferir uma causa transcendente.

Podemos inferir, de antemão, que Nietzsche, em sua abordagem fisio-psicológica, não teria se contentado em apenas diagnosticar o tipo Wagner e a cultura europeia enquanto *décadents*, mas também concentrou seus esforços em uma tentativa de superar essa condição através da construção de um tipo elevado. Seria o Nietzsche de *Ecce Homo* um antagonista a Wagner? Poderíamos considerar Nietzsche, nesse texto, uma personagem de tipo superior? A partir dessas perguntas, a intenção seria a de propor que

adaptação que Nietzsche faz desse lema, deixando de lado a palavra “*mathon*”, que pode ser traduzida como “conhecer” ou “aprender”. Sobre essas questões Cf. Viesenteiner, 2010.

Nietzsche, à medida que realiza a construção do tipo Wagner, com todas as suas características, assoladas por uma dinâmica impulsional malograda, também deixa perceber que tanto o tipo elevado quanto o *décadent* são efetivações da vontade de potência, ambos frutos de um jogo de forças. Enquanto o tipo Wagner expressa um modo de interpretar a vida que aponta para uma doença, um tipo elevado seria capaz de reconhecer e afirmar a vida em todo seu vir a ser, incluindo aí a doença, o sofrimento, a efemeridade, e por isso mesmo, saudável. Com isso nossas questões iniciais culminam em duas importantes e decisivas questões: como Nietzsche superou suas próprias doenças? e por fim: Como tornar-se o que se é? A essa altura devemos ter em mãos todo o jogo conceitual proposto para conseguirmos dar conta de nossa hipótese.

Para que a pesquisa percorra os caminhos prescritos, dentre as obras investigadas, *O Caso Wagner* (1888) apresenta a questão inicial, a saber, sobre a constituição de um tipo decadente, cujo principal representante é o compositor alemão, bem como a questão da *décadence* na cultura europeia. Também será utilizada a obra nietzschiana *O Crepúsculo dos Ídolos* (1888), a fim de demonstrar um exemplo da fisio-psicologia aplicada na seção *O problema de Sócrates*. Para a definição de fisio-psicologia e a respeito da noção de sujeito, a principal obra a ser trabalhada será *Além de Bem e Mal* (1886). Para a investigação sobre o tipo elevado, o tipo Nietzsche e a superação da *décadence*, a principal obra será *Ecce homo* (1888). Esta última, parece apresentar a construção de um filósofo ideal. Nesse tema, também serão utilizados trechos dos discursos de Zaratustra em *Assim falava Zaratustra* (1883-85). Por fim, sobre a fisiologia da arte e outras noções aqui delineadas, serão utilizados os *Fragmentos Póstumos*, principalmente do período de 1885 até 1889. Todos esses temas serão também investigados com o auxílio de comentadores relevantes.

1 A FISIO-PSICOLOGIA E A CONSTRUÇÃO TIPOLÓGICA EM NIETZSCHE

Para entendermos como Nietzsche diagnostica a cultura europeia através dos tipos de saúde e doença, é preciso antes explicitar as noções utilizadas nesse processo. Destarte, temos a fisio-psicologia, a tipologia e a *décadence* nietzschianas, importantes para tal propósito. A fisio-psicologia pode ser entendida aqui segundo o sentido desenvolvido por Nietzsche em *Além de Bem e Mal* §23: “morfologia e teoria do desenvolvimento [Entwicklungslehre] da vontade de potência”. Trata-se de uma morfologia, pois procura investigar a hierarquia resultante de uma configuração de impulsos em luta por mais potência. É também uma teoria do desenvolvimento porque intenta compreender as variações de potência e mudanças das conformações de impulsos⁴. É com esse sentido em mente que o pensador alemão investiga sua cultura, tomando Wagner como protagonista, uma “lente de aumento” (cf. EH/EH, Por que sou tão sábio, 7), que permitiria identificar principais características das mais variadas produções artísticas da modernidade. Por esse motivo, Wagner será utilizado como exemplo de uma construção tipológica, realizada por Nietzsche, através da fisio-psicologia. É importante salientar que, por se tratar de um tipo [*typus*], não devemos mais pensar em um ataque direto às personagens que representam esses tipos, uma vez que esse termo designa um conjunto de sintomas que determinado tipo expressa. Em suma, tomando Wagner como exemplo de construção tipológica, ou seja, como exemplo de um diagnóstico dos sintomas expressados por esse tipo é que se revela o estado de forças que constituem a cultura europeia. Cabe ao

⁴ Esse entendimento sobre a fisio-psicologia nos é apresentado por Frezzatti, 2019, p. 176: “Morfologia porque investiga a hierarquia de impulsos resultante da luta por mais potência. Teoria do desenvolvimento porque tenta entender a dinâmica da variação da quantidade de potência e da formação contínua de hierarquias”. Com isso, Nietzsche dispensa o modo de avaliação moral pautado em pressupostos qualitativos absolutos, como as noções tradicionais de bem e de mal. Portanto, a própria filosofia nietzschiana é formulada sem esse tipo de dualismo.

filósofo, enquanto “má consciência de seu tempo” (WA/CW, Prólogo), identificar esses sintomas na medida em que intenta distanciar-se dos valores vigentes, possibilitando assim um olhar mais abrangente e crítico acerca de seu tempo. Dessa forma, ressalta-se um paralelo entre indivíduo e cultura, devidamente apontado por Nietzsche ao citar personagens que, ao longo da história, reuniriam e expressariam os elementos constituintes de suas respectivas culturas. Para o filósofo, esses personagens históricos serviram como base para a construção dos tipos, seus ideais seriam tomados como expressões da dinâmica da vontade de potência. Seguindo esse raciocínio, é importante que se tenha em mente que esses tipos construídos apartam-se da pessoa mesma, uma vez que um tipo não se refere, como dissemos, exclusivamente a um ou outro indivíduo. É o que ocorre com o exemplo aqui escolhido, o tipo Wagner. As críticas e o diagnóstico proferidos por Nietzsche não se dirigem à pessoa Wagner, mas ao seu tipo. Do outro lado dessa construção tipológica, trataremos do tipo Zarathustra também, a fim de demonstrar que o diagnóstico nietzschiano também é proferido em termos de saúde, através de um tipo elevado que afirma a vida.

A respeito da cultura, abordamos passagens, principalmente em *O Caso Wagner*, que se referem tanto à cultura especificamente alemã, quanto à europeia em geral. Quando o pensador alemão se refere as obras de Wagner, ele menciona a boa recepção das obras não somente na Alemanha, mas na França e na Rússia, por exemplo (cf. WA/CW 5). Parece-nos que, quando Nietzsche faz menção à *décadence* alemã, o filósofo refere-se a um caso específico da *décadence* na Europa. Ou seja, tanto a cultura europeia em geral quanto a alemã são *décadents*. A última seria um aspecto mais específico da primeira.

1.1 A fisio-psicologia

A fisio-psicologia é uma noção desenvolvida por Nietzsche para diagnosticar as mais variadas produções intelectuais (por exemplo, o caso de Sócrates) e artísticas (como ocorre com o compositor Richard Wagner). Trata-se de uma investigação que remete à origem de toda produção intelectual e artística de um organismo. Para melhor explicitar o que seria a fisio-psicologia,

antes deve-se abordar em que sentido Nietzsche compreende a fisiologia. Nas obras nietzschianas, a fisiologia aparece em três sentidos, correlacionados: O uso da palavra “fisiologia” que geralmente remete ao estudo científico realizado na época, utilizado assim por Nietzsche para se referir a essa ciência em algumas passagens. Em outro sentido, a fisiologia é entendida no âmbito estritamente orgânico, como organicidade, desenvolvendo um estudo acerca das funções corpóreas e das afecções. É através da observação dessa unidade orgânica que o autor embasará algumas de suas críticas à metafísica e desenvolverá alguns caros conceitos de sua filosofia. Portanto, “fisiológico” e “biológico”, neste sentido, aparecem em confluência, por vezes até mesmo equivalentes. Há, também, um sentido em que a fisiologia é mais abrangente, porque os processos fisiológicos seriam constituídos por um conjunto de impulsos em luta por mais potência. A partir de seus sintomas é possível determinar a força ou fraqueza em uma dinâmica impulsional. Esse sentido para fisiologia é propriamente nietzschiano, já que não se limitaria apenas ao corpo, visto que com esse entedimento seria possível perquirir as produções humanas, como a arte, a religião, a ciência, e portanto, toda uma cultura⁵. A fisiologia, nesse caso, está para além do que a tradição considera corporal, pois inclui o psicológico (processos mentais) e também os processos inorgânicos, ou seja, a fisiologia nietzschiana não seria mais equivalente à biologia. Desta forma, esse sentido retratado por último, é o que se intenta aqui como fundamentação para a fisio-psicologia, pois esta também pressupõe uma constante luta de impulsos por mais potência.

Um segundo termo também é digno de atenção e esclarecimento quanto ao seu uso por Nietzsche, trata-se da psicologia. Ele também adquire uma significação propriamente nietzschiana, contrariando o estabelecimento da psicologia, instituída na época, na condição de disciplina específica de estudos da alma, como princípio das ações humanas e de suas paixões. O uso deste

⁵ Esses três significados cambiantes para o termo “fisiologia” em Nietzsche são reunidos e descritos por Müller-Lauter, mas é no último significado, dado o objetivo da pesquisa, que prendemos nossa atenção: “Estes últimos levam a terceira determinação de ‘fisiologia’ em Nietzsche. Ele chega a interpretar os processos fisiológicos como luta de quanta de potência que ‘interpretam’. [...] escapa tanto dos esquemas de pensamentos mecanicistas das discussões científicas de sua época quanto dos teleológicos” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 22). É fundamental para esse esquema interpretativo de Nietzsche, que se leve em conta a vontade de potência, e com isso a noção de impulso, que não possuem qualidades nem propósitos ulteriores ao acréscimo de potência, como será visto mais adiante.

termo por Nietzsche, em sua fase madura de produção filosófica, pode ser apresentado através do seu *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), na seguinte passagem:

Também este livro – seu título já o revela – é sobretudo um descanso, um torrão banhado de sol, uma escapada para o ócio de um psicólogo. Talvez também uma nova guerra? E serão perscrutados novos ídolos?... Este pequeno livro é uma *grande declaração de guerra*; e, quanto ao escrutínio de ídolos, desta vez eles não são ídolos da época, mas ídolos *eternos*, aqui tocados com o martelo como se este fosse um diapasão – não há, absolutamente, ídolos mais velhos, mais convencidos, mais empolados... E tampouco mais ociosos... (GD/CI, Prólogo)

Nesse trecho Nietzsche atribui à natureza de seu livro uma “escapada para o ócio de um psicólogo”, demonstrando que, em contrassenso ao conceito de virtude grega⁶, é o ócio (um vício) que pode oferecer as armas para sua declarada guerra: “A ociosidade é a mãe de toda psicologia. Como? A psicologia seria – um vício?” (GD/CI, Máximas e flechas, 1). Isso porque através desse “vício” o filósofo alemão poderia se afastar da tarefa socrática, da perseguição incessante da verdade (sabedoria e virtude) em vida como preparação das almas para se encaminharem ao Hades⁷. Através do ócio, Nietzsche se coloca contra essa tarefa e ainda mais, pelo ócio torna-se possível diagnosticar os “ídolos eternos”. Em conformidade com isso: “Eis o ócio de Nietzsche: livrar-se da tarefa socrática! [...] Nietzsche pretende o antifinalismo do movimento do vir-a-ser, o ócio, que só é um vício na perspectiva da tradição religioso-metafísica” (FREZZATTI, 2008, p.308). O que podemos apreender, portanto, é que, através da psicologia nietzschiana, as verdades absolutas (ídolos) e conceitos eternos, como o de alma, podem ser

⁶ Aqui nos referimos à virtude socrática, que consiste em dedicar-se em vida à perseguição da verdade, com isso a alma torna-se mais sábia, mais bela, configurando assim a virtude. Ao inferir que não se pode conhecer a verdade, o homem sucumbiria à indolência e ao ócio (cf. *Mênon*, 86b-c). Por isso, o ócio seria o oposto do caminho da virtude, ou seja, um vício.

⁷ Não podemos deixar de notar a tarefa socrática instaurada no diálogo de Platão intitulado *Fédon*. Nesse diálogo, Sócrates lança mão de um mito para convencer seus interlocutores de que a alma, além de imortal, liberta-se do corpo quando este morre e segue para o reino de Hades, onde será castigada, se sucumbiu aos prazeres e vícios do corpo: “Mas, em realidade, uma vez que evidenciado que a alma é imortal, não existirá para ela nenhuma fuga possível a seus males, nenhuma salvação, a não ser tornando-se melhor e mais sábia” (PLATÃO, 1972, p.121 - 107d). É através dessa prática, em vida, que “nos devem levar a tudo fazermos por participar da virtude e da sabedoria nesta vida” (PLATÃO, 1972, p.128 - 114d), que reforça uma vez mais a fuga do homem de seus vícios, perseguindo incessantemente a verdade.

perscrutados de forma que revelem seu vazio de significação, o seu “oco”, auscultado pela batida do martelo.

Segundo o pensador alemão, a psicologia deveria redirecionar seu foco para a história natural dos valores: “A alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas experiências humanas interiores [...] toda a história da alma *até o momento* [...] eis o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da ‘caça grande’” (JGB/BM, 45). A alma, para Nietzsche, é múltipla, âmbito no qual a luta entre os impulsos ocorre no homem, não se trata de uma substância, ou uma instância separada do corpo. Com isso, os valores morais teriam um princípio histórico, não metafísico, tal qual o realizado em sua *Genealogia da Moral* (1887). Seria esse o papel do psicólogo, o de inquirir sobre a história natural dos valores, como estes foram concebidos ao longo da tradição. A psicologia nietzschiana, portanto, perscreve uma estreita ligação entre os processos anímicos e fisiológicos no ser vivo. É importante salientar esse tipo de significação, que está presente não só no termo “físio-psicologia” como também pauta o modo desse tipo de investigação. Nesse caso, o que a tradição considera fenômenos psicológicos ou anímicos, Nietzsche considera a dinâmica impulsional da vontade de potência.

Devemos esclarecer que, nas obras de Nietzsche, quase não há menção ao termo “físio-psicologia”. O termo aparece, no entanto, no já mencionado parágrafo 23 de *Além de bem e mal*. Nesse aforismo, há a equivalência do termo com o de “psicologia”, mas em oposição ao que, segundo o pensador, tratava a psicologia como ciência da época, “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às *profundezas*” (JGB/BM, 23). Se seguirmos esse raciocínio, temos o filósofo apresentando a sua própria reformulação da psicologia, uma “nova psicologia”. A razão para isso é que essa significação nietzschiana propõe livrar-se dos preconceitos morais dualistas, como alma (que opera separada do corpo) ou ainda, bem e mal enquanto instâncias opostas e absolutas, tal como habitualmente são concebidos, inclusive na psicologia da época. A psicologia pensada a partir desse hábito (o pensamento metafísico), acaba por perder o foco da investigação. “A força dos preconceitos morais penetrou mais profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora,

ofuscante, deturpadora” (*Idem*). Esses preconceitos morais, para o pensamento nietzschiano, não correspondem efetivamente ao que é mundano, pois acarretam em um pensamento dualista, de qualidades opostas e absolutas, como afetos absolutamente bons e maus. Por isso, os valores morais seriam frios e livres de pressupostos, porque foram transpostos ao plano metafísico. A metafísica, para Nietzsche, é justamente essa dualização de mundo, cujo fundamento que o perfaz não se encontra nele mesmo, está fora, “por detrás” do mundo, onde reside a “verdade”, de natureza totalmente diversa e alheia ao “mundo material”⁸. Isso induz ao hábito do pensamento dualista, como pensar um mundo verdadeiro e outro aparente, um bem e um mal, a verdade e a falsidade, sempre como instâncias opostas. O que está em jogo aqui, portanto, é a crítica nietzschiana à essa psicologia pautada pelo pensamento metafísico e moral.

A avaliação de Nietzsche sobre a psicologia metafísica, como dissemos, reside no fato de ela ter “se colocado sob o domínio da moral” (JGB/BM, 47), e com isso ter fundado sua crença nas “oposições morais de valores” (*Idem*). É por isso que Nietzsche anuncia uma psicologia muito diferente, justamente porque esta não considera a valoração moral dos afetos, ao invés disso, considera diferenças de graus de potência (forte ou fraco) entre os afetos. Por isso, o filósofo considera sua psicologia como “autêntica fisio-psicologia” (*idem*). Afetos aparentemente opostos (afeto bom e afeto mau, por exemplo), como tratava a psicologia até então, na realidade são interdependentes, de forma mais clara: possuem a mesma origem. A fisio-psicologia nietzschiana, não possui em seu cerne o pensamento metafísico-dualista, no lugar, busca compreender as determinações de um mesmo processo, o de luta entre os afetos. Dispensando os preconceitos morais, ela tem o “coração contra si”⁹ (*Idem*). Não há, nessa nova formulação, a tentativa de compreensão de relação entre os afetos bons e maus, como um ocasiona ou ainda converte-se em outro. Afetos tidos como “maus”, por exemplo, o de ódio, inveja, ânsia de

⁸ Essa concepção nietzschiana de metafísica encontra-se em vários aforismos de diferentes obras, por exemplo: Cf. BM, 2. Cf. GC, Prólogo, 2. Ou ainda, GC, 151.

⁹ Nesse sentido a fisio-psicologia teria um aspecto imoral, por desconsiderar os valores morais em sua investigação. Soma-se a isso o fato de o investigador dessa nova psicologia apresentar sintomas semelhantes ao “enjôo do mar” (Cf. BM 23), pois encontra-se em oposição a moral pré-estabelecida. Nietzsche considera que quanto mais forte e saudável é um organismo, mais, naturalmente, este se oporá a moral vigente (Cf. FP 1886 4 [7]).

domínio, são agora tidos como condicionantes da vida, necessários a ela. Por essa razão devem ser realçados, buscando a exaltação da vida (cf. *Idem*). Esse é o critério da nova psicologia, que busca portar o título novamente de “rainha das ciências”, pois conduz aos problemas mais fundamentais.

Resta ainda uma ressalva, pois a fisio-psicologia não se trata de uma junção dos termos “fisiologia” e “psicologia”. Com esses termos reinterpretados por Nietzsche, essa noção ganha um sentido que extrapola ambas as ciências. Essa noção faz parte da proposta nietzschiana de superação da metafísica e da ciência. Esta última teria como principal atividade alcançar o conhecimento último da verdade, o que não faz parte desse tipo de investigação. Devido a noção de impulso¹⁰ não ser nem corpórea, nem anímica, a fisio-psicologia não seria reducionista (reduzindo tudo ao corpo), ou ainda, uma inversão do dualismo platônico corpo/alma, no qual o corpo seria mais importante, em detrimento da alma. O corpo (*Leib*), para Nietzsche, não seria constituído apenas por processos orgânicos, uma vez que “alma” ou “consciência” seriam componentes desse corpo: “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (*Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo*). Por adquirirem outra conotação e serem produzidos pela própria dinâmica impulsional aí intrínseca, corpo e alma não configuram mais um dualismo, ambos seriam entendidos como produtos de uma multiplicidade de forças. A fisio-psicologia está inserida na proposta de superação desse dualismo, por isso ela é um instrumento que utiliza a ótica da vontade de potência.

Antes de investigarmos a noção de vontade de potência, temos que esclarecer um conceito específico dessa noção: o impulso. Convém explicitar em que sentido esse conceito é utilizado por Nietzsche. Os impulsos são *quanta* de potência, em constante luta entre si e, por isso mesmo não há impulso “isolado” único, visto que procuram continuamente potencializar-se e só conseguem fazê-lo a partir dessa luta. São de caráter quantitativo, não qualitativo, por isso não há delimitações que os caracterizam, são somente

¹⁰ Mais adiante essa noção ganha a devida atenção e melhores esclarecimentos, é fundamental para compreendermos a vontade de potência e, por conseguinte, a fisio-psicologia.

quantidade e tendência a aumento de potência. Nas palavras do filósofo, "e que cada um deles [os impulsos] bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso [*Triebe*] ambiciona dominar" (JGB/BM, 6). Outros termos, além de impulso [*Triebe*], são utilizados, na fisio-psicologia nietzschiana, com o mesmo significado: força [*Kraft*], afeto [*Affekt*], instinto [*Instinkt*], entre outros. Isso se deve ao fato de que os impulsos, para Nietzsche, atuam na relação entre o orgânico (impulsos fisiológicos, por exemplo) e inorgânico (como força [*Kraft*]). Há também, através da noção de impulso na fisio-psicologia nietzschiana, a relação entre os impulsos fisiológicos/corporais e os processos mentais (anímicos). Antes de seguirmos com a definição pretendida, é necessário apresentar em concomitância a noção de vontade de potência. A razão para isso é, nas palavras de Nietzsche, "Que a vontade de potência é a forma mais primitiva do afeto [*Affekt*], que todos os outros afetos são somente configurações suas" (FP 1888 14 [121]). Esse fragmento póstumo diz respeito à vontade de potência considerada psicologicamente, isso é inclusive o título conferido pelo próprio filósofo. Dessa forma, também possibilita compreender a já mencionada morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência (cf. JGB/BM 23).

A noção de vontade de potência aparece somente nas obras do período maduro de produção de Nietzsche, sobretudo em seus fragmentos póstumos. Essa noção é utilizada para compreender as diversas questões sobre o mundo, o homem, a cultura, a vida, tratando-se de um ponto fundamental do pensamento de Nietzsche. A vontade de potência se expressa à medida que os impulsos lutam e ganham mais potência, um *quantum* de potência, "Um *quantum* de potência se define pelo efeito que produz e o efeito a que resiste. [...] Por isso chamo um *quantum* de <<vontade de potência>> [*Wille zur Macht*]. [...] Então não sobram mais coisas, somente *quanta* dinâmicos em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos" (FP 1888 14 [79]). Com efeito, esse jogo de luta entre os impulsos em que consiste a vontade de potência não possui um caráter teleológico, no qual não há uma ordem preestabelecida ou uma finalidade específica: "Tampouco tem uma finalidade: superando-se a si mesma, não poderia ter em vista nenhuma configuração

específica de forças” (MARTON, 2016, p. 424). Isso significa que esses impulsos só se manifestam por uma resistência contrária entre eles (por isso, luta entre impulsos). Além disso, por se tratar de uma relação de forças em constante luta, essa configuração está em constante mudança. A compreensão de vontade de potência, enquanto um jogo de forças, possui complexidades que não se encerram com apenas uma definição, ou ainda, nas palavras do próprio filósofo alemão:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si -: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos [...] Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de potência, como é *minha tese* – [...] O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de potência”, e nada mais. – (JGB/BM 36).

Com esse notório aforismo, Nietzsche supõe que o mundo “material” possui a mesma ordem de realidade que nossos afetos (*Affekt*), a vontade de potência. O pensador alemão acrescenta ainda que o próprio pensamento advém de uma relação de impulsos entre si. O que sucede é que todo processo decorrente no mundo, e também no homem, seriam ramificações da vontade de potência. Não é como se vontade de potência fosse “causa” do mundo, uma vez que, “‘vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo)” (*Idem*); mundo, nesse contexto, seria propriamente vontade de potência. O que possui mesma ordem de realidade, o “mundo dos afetos”, é entendido como a disposição e hierarquização de impulsos em luta por mais potência. A noção de vontade de potência, desse modo, comportaria toda a força “atuante” no mundo. Aqui temos, a partir da vontade de potência, a noção que será o critério para o diagnóstico fisio-psicológico esboçado por Nietzsche: a vida.

A vida (*Leben*)¹¹, para Nietzsche, ocorre na efetividade (*Wirklichkeit*)¹² do mundo. Sendo assim a vida não ocorre para além do mundo, em um sentido religioso, ou seja, em um plano metafísico. Para o filósofo, não faz sentido pensar a vida como conceito fixo, eterno e imutável. Essa noção, no período maduro de produção filosófica de Nietzsche, é tão somente vontade de potência, “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação [...] não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de potência” (JGB/BM, 259). Nesse contexto, a vida é um processo contínuo de autossuperação (dado que busca sempre acréscimo de potência), e mesmo por isso, não procura conservar-se, como entende o princípio de autoconservação tido como natural em todo ser vivo. Vida, portanto, é luta, porque busca sempre o acréscimo de potência e, para isso, faz valer o jogo da vontade de potência. Acrescenta-se ainda que, a vida não possui uma finalidade específica, um objetivo a ser cumprido, somente por consequência, evitar perecer.

Nietzsche também apresenta a vida como vontade de potência em uma das suas obras mais famosas, trata-se de *Assim falava Zaratustra* (1883-1885), especificamente no livro II, na seção intitulada *Da superação de si* (1883):

¹¹ Esse conceito aparece interpretado por Nietzsche em diferentes perspectivas. Para evitar o risco de realizar uma caracterização e definição fixas desse conceito, o filósofo busca compreender a vida como vontade de potência. Conforme Marton (2016), nos seus primeiros escritos, Nietzsche assinala um conflito entre vida e conhecimento, como em *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873) e nas *Considerações extemporâneas* (1873 até 1876), estendendo-se até *Humano, demasiado humano* (1878), tanto a filosofia quanto a história, precisam subordinar-se a vida. No entanto, não aparece de forma clara, nessas obras, o que o filósofo entende por vida. Mas em *Gaia ciência* (1882) esse conceito começa a ganhar forma “A vida passa a ser vista como possibilidade de ‘experimentação do conhecimento’ [FW/GC, 324]: a luta entre os diversos impulsos do ser humano manifesta-se até mesmo no pensamento” (MARTON, 2016, p. 412). Percebe-se que a vida, para Nietzsche, adquire um traço fundamental: a luta, incessante, sem visar objetivos nem finalidades. Por se tratar de um conceito demasiado complexo na filosofia de Nietzsche, e para mantermos sem desvios o tema dessa dissertação, adotaremos a interpretação aqui demonstrada, somando ainda o fato de Nietzsche identificar vida como vontade de potência: “Nos textos de maturidade, Nietzsche relaciona vida e vontade de potência de duas maneiras distintas: ora, ele as identifica, ora, toma a vida como caso particular da vontade de potência” (*Idem*). Essas duas maneiras de relacionar vida e vontade de potência serão tratadas mais adiante.

¹² O termo “efetividade” aqui condiz com o entendimento schopenhaueriano de realidade, ou seja, enquanto fluxo contínuo de vir-a-ser, sem possuir entidades imutáveis e absolutas. A palavra *Wirklichkeit* é constituída do verbo alemão *wirken*, que significa fazer efeito, produzir. Por isso, condiz melhor com o sentido que Nietzsche comumente se refere à realidade (como mudança) do que *Realität*, que possui raiz do termo em latim *Res*, que significa coisa ou substância. Para a devida exposição de Nietzsche sobre realidade, cf. FP 1887 9 [98] (68).

E este segredo a própria vida me contou. “Vê”, disse, “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*. É certo que vós o chamais vontade de procriação ou impulso para a finalidade, para o mais alto, mais distante, mais múltiplo: mas tudo isso é apenas uma coisa e um segredo. Prefiro declinar a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica — por potência! Que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades: ah, quem adivinha minha vontade, também adivinhará os caminhos *tortos* que ela tem de percorrer!

O que quer que eu crie e como quer que o ame — logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade. (Za/ZA II, Da superação de si)

Na citação acima, percebe-se que é a vida quem fala com Zaratustra, e como própria vontade de potência, intenta sempre autossuperar-se. Por mais que se estabeleçam novas hierarquias, enquanto devir, é próprio da vida que essas hierarquias declinem, cedendo lugar para outras mais. Esse processo não possui uma finalidade específica e depende sempre da luta para o acréscimo de potência. Eis a equivalência entre vontade de potência e vida, demonstrada pelo discurso de Zaratustra.

Uma vez que há essa busca contínua por mais potência, a vontade de potência aparece como força criadora, mas não há princípios teleológicos ou finalidades aqui¹³. Além do mais, a configuração de forças muda a todo instante, à medida que a vontade de potência ganha mais potência, a partir da resistência, ela se autossupera e com isso faz surgir novas formas. É por isso que a vontade de potência é, portanto, de uma força criadora (ainda cf. MARTON, 2016). A todo momento instauram-se novas lutas, formando o terreno para o jogo do vir-a-ser efetivar-se:

os fenômenos internos são difíceis de apreender e mais ligados ao erro (os processos internos são essencialmente *geradores-de-erros*, porque a vida só é possível sob a guia de tais forças restritivas e criadoras de perspectiva) [...] a vida *não* é adaptação de condições internas à condições externas, mas vontade de potência que, desde o interior, exterioriza e incorpora a si cada vez mais (*Nachlass/FP 1886/1887 7 [9]*).

¹³ Através desse conceito, Nietzsche abrange tudo o que existe, tomando a vontade de potência como força criadora: “a todo instante, a vontade de potência, vencendo resistências, se autossupera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas” (MARTON, 2016, p. 424). Nesse sentido, vida é vontade de potência, pois também é esse processo de luta e efetivação que a perfaz.

A passagem nos demonstra que é o próprio movimento da vida enquanto vontade de potência que se lança continuamente e se incorpora à medida em que faz surgir novas configurações, oriundas dessa luta inevitável entre impulsos. Logo, a vontade de potência circunscreve uma multiplicidade de impulsos que formam uma configuração dinâmica, e essas configurações podem ser ascendentes, em caso de acréscimo de potência ou decadentes, quando a hierarquia entre impulsos dominantes e subservientes se desfaz, acarretando em perda de potência.

Dessa maneira, o procedimento que procuramos estabelecer aqui, (fisiopsicologia) é o de identificar nas expressões culturais produzidas pelo homem interpretações que revelam sintomas de uma configuração de impulsos sadia ou doente. Por isso, ao estimar um juízo de valor sobre a vida, o ponto de partida já é um embate de forças, ou ainda, os juízos de valores são, em última medida, expressões de afetos internos no homem. Dessa forma, toda valoração atribuída à vida é ilusória, perene, ou ainda, um sintoma. Em outras palavras,

esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidem fisiologicamente, para situar-se – ter de situar-se – negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas como sintomas [...] o valor da vida não pode ser estimado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. (GD/CI, O problema de Sócrates, 2)

Quando o homem exerce qualquer valoração da vida, manifesta um sintoma de sua configuração de impulsos, que o levam a interpretar a vida de forma afirmativa (lidando com o jogo de forças em constante luta) ou negativa (quando procura fixar valores imutáveis, contrariando a efetividade). Em suma, a partir de um “consenso entre os sábios” (cf. *idem*), a saber, de que há uma verdade absoluta; de que a alma é imortal e separada do corpo (que é finito e entrave ao conhecimento); de que a partir dela (da alma) é que se conhece essa verdade, estipulam-se valores dualistas, morais e absolutos, para além da vida. Com isso o homem desenvolve culturas que expressam esses tipos de valores, como ocorreu com a moral cristã, em parte fundamentada a partir de filosofias que assumiram esses pressupostos, haja vista que essas filosofias

negam esta vida como mudança e afirmam entidades transcendentais, imutáveis. A necessidade de recorrer a esse tipo de filosofia (metafísica), configura então um sintoma, nesse caso não só de um filósofo, mas de toda uma cultura.

Os sintomas (seguindo a conotação acima expressa, as produções humanas) são percebidos pelo modo com que um organismo se relaciona com a vida,

Toda não espiritualidade, toda vulgaridade se baseia na incapacidade de resistir a um estímulo – *tem-se* que reagir, segue-se todo impulso. Em muitos casos, esse “ter que” já é enfermidade, declínio, sintoma de esgotamento – quase tudo o que a crueza não filosófica designa como vício é apenas essa incapacidade fisiológica de *não* reagir (GD/CI, O que falta aos alemães, 6).

A investigação dos sintomas ou conjunto de sintomas (sintomatologia) debruça-se sobre as mais variadas produções humanas, como a ciência, a moral, a religião, todas tomadas como expressões de um estado de forças. Ao se deparar com a moral, Nietzsche é taxativo, pois “*não existem absolutamente fatos morais*” (GD/CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, 1), além de ser “apenas linguagem de signos, sintomatologia” (*idem*), demonstra que as interpretações e valorações morais, signos, acabam por serem interpretadas como verdades, ou ainda, investigadas somente por esse viés. Não há espaço para entender essas produções humanas enquanto inverdades, ilusões da razão. O mesmo ocorre com as ciências, religião, assim por diante. Essas produções humanas são sintomas, sinais de uma configuração de impulsos, e quando tomadas enquanto verdades absolutas, revelam uma interpretação oriunda de um organismo doente. Como exemplos de sintomas, temos as interpretações de mundo a partir da moral cristã e da metafísica, que pensam um mundo pautado em conceitos transcendentais:

Quarta tese. Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina*... O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois “a aparência” significa, neste caso, *novamente* a realidade, mas numa seleção, *correção*, reforço... (GD/CI, *A Razão na filosofia*, 6).

É relevante que compreendamos que essa divisão de mundo, à maneira dos metafísicos, que inferiram uma causa transcendente pela qual as coisas aparecem, implicaria diretamente em um modo de conceber o mundo de forma moralmente valorada, uma vez que impele no homem um instinto de separar-se do mundo, preocupar-se com a constituição de um mundo estabelecido como “verdadeiro”, em detrimento ao mundo em que se encontra. Um outro mundo que, por sua vez, é “aparente”. Do mesmo modo, é possível proceder a partir da arte, pois obras de arte que visam a exaltar outro tipo de mundo, que não este, são sintomas de uma dinâmica impulsional mórbida no artista. Em *O Caso Wagner*, lê-se: “[..] a estética se acha indissoluvelmente ligada a esses pressupostos biológicos” (WACW, Epílogo). Nietzsche, assim, leva a cabo o desenvolvimento da fisio-psicologia como um modo de se pensar e investigar as produções humanas.

A partir do que foi exposto, podemos compreender a supressão entre os âmbitos fisiológicos e psicológicos que o filósofo realiza. De forma mais clara, a hipótese nietzschiana é de que não há dois âmbitos distintos. É o que se pode perceber quando Nietzsche fala do filósofo: “No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de *quem ele é* – isto é, da hierarquia [*Rangordnung*] em que se dispõe os impulsos mais íntimos de sua natureza” (JGB/BM 6). A hierarquia ou a dinâmica impulsional é inferida pela expressão desses impulsos através do seu modo de valorar ou, mais precisamente, a moral que o filósofo intenta afirmar e a relação que esta estabelece com a vida. Os impulsos, pela relação de luta, acabam por configurar-se em um conjunto, no qual um impulso ganha potência e exerce domínio sobre outros, estabelecendo, assim, uma hierarquia. Mas também pode ocorrer desse conjunto fragmentar-se, devido à constante luta e perda de potência de um impulso dominante.

Ao diagnosticar uma produção humana, Nietzsche, em conformidade com sua interpretação sobre a vida, pode concluir se tal produção é saudável ou doente. Saúde e doença aqui assumem uma conotação diferente de uma patologia em termos médicos. Esse diagnóstico refere-se à condição hierarquizada ou não de um conjunto de vontades de potência constituintes do corpo. De forma mais clara: “Se o conjunto de impulsos for bem hierarquizado ou potente, ele é saudável; se for desorganizado ou anárquico e

despotencializado, ele é mórbido”. (FREZZATTI, 2016, p.236). A doença, nesse contexto, consiste em uma debilidade de forças que procuram “agarrar-se” a algo fixo. Uma configuração doente expressa-se através dessa necessidade de criar conceitos e valores fixos no mundo, como é o caso da moral e da religião. Já a saúde designa um estado de forças capaz de manter-se em confluência com o devir, que por consequência transmite essa potencialização das forças através da criação de noções que não possuem caráter imutável e absoluto.

Se tomamos essas designações de saúde e doença nietzschianos, podemos concluir que essas noções não seriam instâncias opostas, pois partilham de uma mesma origem, a vontade de potência:

Saúde e doença não são em nada essencialmente diferentes, como acreditavam os médicos antigos e ainda hoje alguns praticantes. Não há que fazer delas princípios ou entidades distintas que lutam entre si pelo organismo vivente e o convertem em seu campo de batalha. [...] Com efeito, entre essas duas formas de existência só há diferenças de grau: a exageração, a desproporção, a não-harmonia dos fenômenos normais constituem o estado de enfermidade (*Nachlass/FP* 1888 14 [65]).

Em um estado de forças doente, o que predomina é a descoordenação entre os impulsos, sintomas de um grau de potencialidade baixo. Por outro lado, no caso da saúde, pode-se compreendê-la como grau de potência elevado, no qual predominaria uma espécie de “regime de proteção contra o perigo da desarmonia e da desproporção” (*Idem*)¹⁴. Isso porque o termo saúde aponta para um transbordamento de vitalidade no organismo..Vida aparece enquanto tendência de autossuperação e afirmação da plenitude do momento. Um organismo saudável, nesse sentido, alcança um estado de esbanjamento de forças no qual os impulsos dominantes, à medida que ganham mais potência, expressam-se através do processo de criação de conceitos que preconizam um modo de se relacionar com a vida em sentido afirmativo. De forma mais direta, trata-se de um organismo que expressa uma força criativa, pois, ao invés de buscar uma tábua de valores fixos e pré-determinados, cria seus próprios valores, reconhecendo o caráter efêmero da vida. Em um

¹⁴ O “regime de proteção” que aparece na citação é uma das características fundamentais de um tipo sadio e será mais bem desenvolvida no terceiro capítulo dessa dissertação.

organismo mórbido, ocorre uma tentativa de fuga desse contínuo vir-a-ser, procurando desvencilhar-se do incessante jogo de forças que perfazem a vida.

Com o entendimento nietzschiano sobre saúde e doença, temos a doença como sinônimo de degenerescência fisiológica, isto é, a *décadence*. Por isso é preciso que se defina o que é a *décadence* para Nietzsche. O conceito de *décadence* em *O Caso Wagner* é, em certa medida, semelhante ao desenvolvido por Paul Bourget¹⁵. É a partir da formulação desse conceito por Bourget que Nietzsche avalia as mais variadas produções artísticas de sua época. Para o pensador alemão, a *décadence* manifesta-se quando os impulsos encontram-se despotencializados, sem hierarquia, com isso há a desagregação dos instintos. É nisso que consiste a transposição da noção de *décadence* desenvolvida por Bourget para a dinâmica da vontade de potência, propriamente nietzschiana. As produções e criações desse tipo demonstram um cansaço vital, gerado pela desproporção no conjunto de impulsos. Por isso as criações refletem esse estado de forças em que não há mais afirmação no jogo da vontade de potência, há tão somente uma necessidade de cessar o vir-a-ser próprio desse jogo. É possível perceber os sintomas da *décadence* a partir de uma produção artística, por exemplo. Nesse caso, podemos apreciar como Nietzsche faz uso desse conceito a partir das críticas literárias desenvolvidas por Bourget:

No momento me deterei apenas na questão do *estilo*. – Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo estilo da *décadence*: a

¹⁵ A obra de Paul Bourget que influenciou o pensamento nietzschiano acerca da *décadence* é, especificamente, *Essais de Psychologie Contemporaine*, de 1885. Em um fragmento póstumo de 1888, Nietzsche cita o nome do ensaísta: “esta sobrecarga insensata de detalhes (...) o efeito de mosaico: Paul Bourget” (*Nachlass/FP* 1888 11 [321]). A frase menciona características da *décadence*, o conceito de Bourget que chamou a atenção de Nietzsche. A definição da *décadence* realizada pelo ensaísta, na obra citada acima, é a seguinte: “*Une même loi gouverne le développement et la décadence de cet autre organisme qui est le langage. Un style de décadence est celui où l’unité du livre se décompose pour laisser la place à l’indépendance de la page, où la page se décompose pour laisser la place à l’indépendance de la phrase, et la phrase pour laisser la place à l’indépendance du mot.* [A mesma lei governa o desenvolvimento e a decadência desse outro organismo que é a linguagem. Um estilo de decadência é aquele em que a unidade do livro se fragmenta para dar lugar à independência da página, em que a página se fragmenta para dar lugar à independência da sentença, e a sentença se fragmenta para dar lugar à independência da palavra]” (BOURGET, 1885, p. 25). A tradução é de nossa responsabilidade.

cada vez anarquia dos átomos, desagregação da vontade, “liberdade individual”, em termos morais (WA/CW 7).

É dessa forma que ocorre com a dinâmica impulsional no artista, diagnosticada como enfraquecida. Os impulsos que se encontram de forma desorganizada perdem potência e fragmentam-se, e isso acarreta em uma obra que representa essa configuração doente. Um organismo decadente perde sua unidade, pois não há impulso(s) dominante(s). A partir disso, efetiva-se a necessidade de buscar a todo custo algo fixo que sirva como salva-guarda dessa desagregação, no caso do artista decadente é a busca de uma obra que forneça um consolo ante a finitude da existência, da vida mesma, como se com a obra, o artista finalmente encontrasse algo que escapa da finitude, uma obra que alcança a “eternidade”. A obra, então, passa a servir a fins específicos que conduzem a um desprendimento da vida, em outras palavras, adquire a funcionalidade de um narcótico. Tal é a necessidade do artista da *décadence*, que expressa interpretações através de suas obras que remetem ao conjunto de forças despotencializado, pois a partir desse cansaço vital, produzem tais interpretações, necessitam delas.

Não é apenas no artista que os assuntos sobre a *décadence* se encerram em Nietzsche. Há ainda sua vanguarda moral, que diz respeito mais a um povo:

Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser atraído por motivos “desinteressados” é praticamente a fórmula da *décadence*. “Não buscar *sua própria* vantagem” – isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: “Não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem”... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente “*eu* não valho mais nada”, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: “Nada tem valor – a *vida* não vale nada” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 35).

Nietzsche faz aqui menção ao cristianismo e a figura do santo em Schopenhauer. Ambas, interpretações decadentes, buscam o altruísmo, a anulação de si mesmo, anulam o instinto de autossuperar-se, transpõem seu cansaço de vida em um significado mais abrangente, com roupagem de força: o altruísmo santo. Esses tipos, segundo Nietzsche, “são contagiosos” e podem “envenenar a *vida* durante séculos” (*Idem*). Além disso, esses tipos, convencidos de sua falsa fortitude, procuram uma vez mais aquilo que os torna

doentes, o que é “prejudicial a si”, a vontade de nada ao invés da vontade de vida.

Desde a antiguidade, os filósofos lançaram interpretações sobre o mundo, utilizando e criando conceitos a fim de alcançar uma verdade. Isso também ocorre, como visto acima, com a arte *décadent*. Cabe, portanto, decifrar o conceito de interpretação (*Auslegung*) em Nietzsche. A interpretação é um processo que remonta a luta entre impulsos constituintes do homem. Interpretar, nesse sentido de luta entre afetos, é dominar. No ato de interpretar, há uma organização do mundo, uma separação entre o que é bom e o que é mau, uma seleção entre o que favorece e o que prejudica o crescimento de potência. Por isso, em toda interpretação há uma apropriação do mundo, selecionando aquilo que melhor convém para esse ganho de potência. Se se toma algo como “fato”, ou uma “verdade”, isso já é uma interpretação, logo essa seria fruto de uma luta entre impulsos que buscaram firmar-se a partir da criação de um conceito fixo. Em outras palavras, interpretar os fenômenos como “fatos” ou “verdades” não seria nada mais que expressão de uma configuração de impulsos. Para esclarecer melhor:

A vontade de potência *interpreta*: a formação de um órgão trata-se de uma interpretação; a vontade de potência delimita, determina graus, diferenças de potência. [,,] Em verdade a interpretação é ela mesma um meio para fazer-se senhor de algo. (O processo orgânico pressupõe um permanente INTERPRETAR) (*Nachlass/FP 1885/1886 2 [148]*).

Confundem-se, aqui, intérprete e interpretação, já que são resultantes desse mesmo processo de dominação que constitui uma configuração de impulsos. A interpretação seria essa atividade de dominação em que um impulso, à medida que ganha potência, precisa sempre assegurar-se de não perder potência, refreando¹⁶ outros impulsos. Enquanto fruto desse jogo de forças que é múltiplo, confundem-se intérprete e aquilo que é interpretado. Em sentido mais estrito, não há alguém que interpreta, tudo já é interpretação. Essa interpretação configura-se como sintoma de um organismo, é manifestação da sua dinâmica impulsional, que pode ser bem lograda no caso

¹⁶ Porém, atenta-se para que esse exercício de dominação não equivale a um processo de aniquilação. Um impulso não aniquila outro, pois precisa de resistência contrária para ganho de potência, assim é preciso que instaurem-se apenas domínios provisórios.

de uma configuração de impulsos potente ou mallograda, caso haja baixa potencialização (ausência de impulso dominante ou equivalência de forças, falta de hierarquização no conjunto). Percebemos, assim, que o processo de interpretação possui graus de potência, e que não diz respeito à uma verdade que estaria por detrás ou que seria fundamento de um fenômeno. Pressupomos então que tipos antagônicos expressam interpretações e avaliações não apenas divergentes, mas como que frutos de uma configuração de impulsos potencializada ou não. Nesse sentido é que as interpretações seriam sintomas:

O que significa mesmo o ato de estimar valor? remete a um mundo metafísico diferente que esta atrás ou por debaixo? [...] Em suma: de onde surgiu? [...] Resposta: a estimativa de valor moral é uma interpretação, um modo de interpretar. A interpretação mesma é um sintoma de determinados estados fisiológicos, assim como de um determinado nível espiritual de juízos dominantes. Quem interpreta? – Nossos afetos (Nachlass/FP 1885/1886 2 [190]).

Nesse mesmo fragmento póstumo, Nietzsche inicia se perguntando sobre o valor das avaliações morais e para que servem, e a essa pergunta responde que é para a vida, definindo-a como vontade de potência (cf. *Idem*). Resume-se, portanto, nesse fragmento, o movimento conceitual entre moral, vida, vontade de potência e interpretação. Mais ainda, o filósofo alemão atribui a interpretação aos “estados fisiológicos” e aos “afetos”, possibilitando assim entendermos como os tipos interpretam, e como são eles mesmos hierarquizados e diagnosticados como fortes/saudáveis ou fracos/doentes. É importante salientar aqui que a vontade de potência também é uma interpretação de Nietzsche, mas diferentemente de uma moral imposta ou um dogma, é uma interpretação que se reconhece justamente enquanto interpretação, e não como uma verdade absoluta.¹⁷

Como explicitado nos parágrafos anteriores, a partir dos sintomas é possível diagnosticar como saudável ou doente uma produção humana. É com

¹⁷ É a isso que Nietzsche se refere na seguinte passagem: “um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de potência’ [...] e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis [...] Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (BM, 22).

base na vontade de potência que esse procedimento é possível. Esse modo investigativo permite que Nietzsche consiga construir tipos, que demonstram modos de valorar comuns em uma época, propiciando ou não a elevação da cultura. Um tipo, portanto, diz respeito a um modo de expressão de uma configuração de impulsos em luta por mais potência e não à pessoa, exclusivamente. Acrescenta-se ainda que tipo envolve culturas ou conjuntos de valores morais, por isso, não devemos inferir nem que se refere a uma pessoa, em específico, nem que somente descreve personalidades. Um tipo pode reunir configurações de uma cultura, de uma moral, assim por diante. Não são poucos os exemplos de tipos ao longo da obra nietzschiana, constituindo assim a sua tipologia. O próximo passo, portanto, será o de adentrarmos nesse vasto acervo tipológico a fim de esclarecermos as características do tipo Wagner e a doença constituinte desse tipo: a *décadence*. É válido lembrar que esses tipos não dizem respeito apenas a doença, há também os tipos fortes, bem logrados, que também figuram na tipologia nietzschiana. Atenta-se ao objetivo final deste trabalho, que envolve justamente esse tipo em *Ecce Homo*.

1.2 A tipologia nietzschiana: exemplos de um tipo saudável e um tipo decadente

A tipologia nietzschiana consiste na reunião de tipos que produziram interpretações de mundo das mais variadas ao longo da história. Seria assim uma “fecunda abordagem descritiva das configurações humanas de potência” (ONATE, 2013, p.1). Os tipos expressam traços característicos de um povo, reconhecendo suas expressões, interpretações, descrevendo formas humanas de vida que se formaram através de um longo processo histórico. “Esta humanidade, com efeito, não é uma totalidade: é uma pluralidade inextricável de processos vitais ascendentes e descendentes [...] e em poucos milênios poderão surgir, todavia, tipos de ser humano mais jovens que hoje podemos comprovar” (*Nachlass/FP* 1888 11 [226]). Ao compreender que é próprio da humanidade essa pluralidade intrínseca do jogo da vontade de potência, Nietzsche esboça que, nesses processos vitais, tanto o tipo *décadent* quanto o tipo forte surgem naturalmente ao longo da história da humanidade. Os tipos

servem como modelos para a investigação de uma cultura e de uma época, e suas interpretações possibilitam ao filósofo antever sua constituição de forças.

É comum encontrarmos, nas obras de Nietzsche, o antagonismo entre tipos, visando sempre estabelecer com precisão o tipo de valoração que circunda determinada época. É tarefa do tipo forte, portanto, elevar-se e colocar-se para fora da moral:

Pois a moral estava dirigida essencialmente ao seu oposto, a inibir ou aniquilar esse desenvolvimento esplêndido sempre que traçava seu caminho. Porque, de fato, o desenvolvimento desse tipo consome a seu serviço uma quantidade tão enorme de homens que é muito natural um movimento *inverso*: as existências mais débeis, mais frágeis, mais medianas, têm a necessidade de tomar partido *contra* essa glória de vida e de força (*Nachlass/FP* 1886-87 5 [98]).

O tipo forte opõe-se à moral vigente, como dito na seção anterior, enquanto essa moral procura refrear e inibir esse tipo, pois é capaz de não somente se desvincular dela, como também é capaz de superá-la, criando seus próprios valores. Isso faz com que o tipo fraco crie para si mesmo uma nova avaliação, porém, que visa conservar a moral vigente e a partir da qual pode assim condenar “e se possível destruir, a vida nessa plenitude suprema. Uma tendência hostil à vida é, pois, própria da moral, na medida em que quer subjugar, os tipos mais fortes de vida” (*Idem*). Por essa razão sempre haverá um antagonismo entre tipos fortes e fracos. Esse tipo de relação é necessária para ambos, uma vez que é próprio da vida em seu vir-a-ser, tal embate.

1.2.1 Zaratustra: exemplo de tipo saudável

Um exemplo de tipo com plenitude de vida é o tipo Zaratustra. Não por acaso, o personagem histórico escolhido por Nietzsche é aquele que, em suas palavras: “*criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*” (EH/EH, *Porque sou um destino*, 3). Além disso, essa personagem é tida como a “mais veraz”, e isso o colocaria como precursor de toda *décadence*, que é descendente desse pensamento original de oposição entre bem e mal. Servindo como modelo tipológico, o Zaratustra histórico teria sido o primeiro a interpretar o vir-a-ser mundano sob a ótica

dualista e moral¹⁸. A partir daí desenvolveram-se modos de pensar o mundo de forma dicotômica. Por essas razões, o Zaratustra nietzschiano (o tipo Zaratustra) é construído de forma a se colocar contra a moral, da qual a personagem histórica é precursora.

O tipo Zaratustra, enquanto afirmador da existência (o *pathos* afirmativo), destina-se à tarefa de desvencilhar todo pensamento moralista e transcendente semeado pelo Zaratustra histórico: “Um novo orgulho ensinou meu Eu, que ensinou aos homens: não mais enfiar a cabeça nas coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra!” (Za/ZA I, Dos trasmundanos). A consequência quase que direta das filosofias que estipulam um bem e um mal absolutos, é o dualismo de mundo. A partir disso desenvolveram-se ideais de ascensão, promovendo no tipo homem uma busca incessante pela verdade absoluta, para adentrar em um mundo criado e situado “para além” deste. Assim ocorre a “transposição da moral para o metafísico” (cf. EH, Porque sou um destino, 3). Sem contar a antropomorfização do mundo (pensá-lo moralmente valorado), outra consequência é a instauração de um outro mundo, absoluto, perfeito, imutável e eterno. Por isso, o tipo Zaratustra nietzschiano, através de suas palavras e ações, busca retirar as perspectivas moralizantes e dualistas, portanto, humanas, do mundo. E, por fim, anuncia: “o homem é algo que tem de ser superado” (cf. Za/Za I, Das alegrias e paixões, entre outros). O tipo Zaratustra prepara o terreno para que o advento do além-do-homem (*Übermensch*) possa ocorrer, propiciando os elementos necessários para seu desenvolvimento, sua tarefa foi assim iniciada.

Somente o que foi exposto até aqui bastaria para atestar a constituição saudável desse tipo. Uma evidência a mais, no entanto, é que, mesmo a *décadence*, a doença, pôde ser para esse tipo uma vivência que alavancou uma vez mais a sua saúde. Dotado de compaixão pelos grandes homens, Zaratustra se deixa levar pelo seu sentimento para com esses homens. Na fala de um jovem que evitava Zaratustra: “Como me envergonho do meu subir e tropeçar! Como escarneço do meu forte arquejar! Como odeio aquele que voa!

¹⁸ A esse respeito, ONATE, 2013 comenta: “Tais concepções demandavam tipos e subtipos que as realizassem e as atualizassem a cada momento histórico” (ONATE, 2013, p. 122). A partir do pensamento dicotômico entre bem e mal, pensadores em todas as épocas produziram filosofias que uma vez mais afirmavam esse tipo de dualismo.

Como estou cansado nas alturas!” (Za/ZA I, Da árvore na montanha). Ao tomá-lo como homem nobre, Zaratustra se entristece e uma vez mais, por amor aos homens, procura instruir o jovem nobre a não declinar em seu espírito: “Mas por meu amor e minha esperança eu te suplico: não lances fora o herói que há em tua alma! Mantém sagrada a tua mais alta esperança!” (*Idem*). Essa compaixão jovem demonstra o amor de Zaratustra pelos homens, e isso acaba por tornar-se motivo para seu próprio adoecimento. Não restam alternativas para o profeta a não ser, a partir da própria vivência de sua doença, livrar-se dessa compaixão, um sintoma da *décadence*. É isso que anuncia o profeta no fim de sua odisseia: “o que me ficou me ficou reservado como meu derradeiro pecado?” e logo conclui: “Compaixão! Compaixão pelo homem superior! [...] Muito bem! Isso – teve seu tempo!” (Za/ZA IV, O sinal). Com isso, o limite de Zaratustra foi superado e ele pôde enfim tornar-se uma vez mais sadio e livre. Diante dessa exposição, partimos para a construção do tipo da *décadence*, porém, para além dos tipos esboçados na obra acima citada, o tipo Wagner melhor se adequa para os objetivos dessa dissertação.

1.2.2 O tipo Wagner: exemplo de um tipo decadente

Em oposição ao tipo Zaratustra nietzschiano, há os tipos fracos, *décadents*. Talvez um dos principais exemplares de doentes, apareça em outra obra, trata-se do tipo Wagner. Convém questionarmos, então: Por que Wagner é compreendido enquanto um *décadent*? Ou ainda: Por que Wagner é doente? Para respondermos essas questões, é preciso reunir os traços psicológicos de Wagner¹⁹, elencados por Nietzsche, que assim o caracterizam. Através de Wagner, o pensador alemão realiza a construção tipológica do artista da *décadence*. Nesse sentido, o compositor alemão é tido como uma “lente de aumento” (Cf. EH/EH, Por que sou tão sábio, 7) que é utilizada para avaliar toda a cultura e arte alemã de sua época. Wagner, enquanto tipo da *décadence*, resume o apreço pela cultura europeia a esse tipo de arte. Para realizar, no

¹⁹ Não se trata exclusivamente de traços psicológicos. Proveniente da amizade entre Nietzsche e Wagner, há elementos musicais que também exaltam a corrupção do compositor, ainda mais, há indícios que revelam críticas de Nietzsche à música de Wagner desde o início da amizade, o que apontaria para esse período de amizade como “aparente wagnerianismo” (cf. BUSELLATO, 2019).

entanto, essa construção tipológica, Nietzsche recorre a elementos que influenciaram o compositor alemão nas suas obras²⁰. Uma das mais importantes dessas influências é a filosofia de Arthur Schopenhauer. Essa influência é muito destacada por Nietzsche, inclusive como precursor da decadência wagneriana:

Foi assim, por exemplo, que Richard Wagner tomou o filósofo Schopenhauer, quando “o tempo era chegado”, como sua anteguarda, sua proteção – quem poderia sequer imaginar que ele tinha a *coragem* para um ideal ascético, sem o amparo que a filosofia de Schopenhauer lhe ofereceu, sem a autoridade de Schopenhauer, *predominante* na Europa dos anos 70? [...] Compreendeu de imediato que com a teoria e inovação de Schopenhauer podia-se fazer mais *in majorem musicae gloriam* [para a maior glória da música] – isto é, com a *soberania* da música (GM/GM III, 5).

Não é somente pelos ideais ascéticos, criticados por Nietzsche, que o compositor acabou sendo influenciado por Schopenhauer, mas também pelo apreço que a filosofia schopenhaueriana concede à música, como de maior valor que as outras artes, pois é a expressão mais próxima da Vontade na metafísica de Schopenhauer. Em decorrência disso, o valor do músico aumentou na modernidade, principalmente na Alemanha da época, fornecendo um momento oportuno para a forte influência de Wagner na cultura alemã moderna²¹.

Os traços mais marcantes de caráter presentes nas produções artísticas de Richard Wagner são evidenciadas como expressões da cultura alemã. Nietzsche relaciona o declínio da arte em geral em consonância com o declínio do artista, em consequência, a cultura alemã dessa época. Dessa forma:

Um declínio de caráter, poderia talvez ser expresso provisoriamente com esta fórmula: o músico agora se faz ator

²⁰ Convém ressaltarmos aqui que Nietzsche não foi o primeiro a abordar Wagner em um tom crítico. Uma prova disso é o livro escrito por Theodor Puschmann em 1873, intitulado *Richard Wagner: eine psychiatrische Studie*, no qual o autor chega a investigar as características de Wagner para traçar seu perfil psicológico (cf. PUSCHMANN, 1873).

²¹ Devemos chamar a atenção que Wagner como *décadent* também cria valores, esses, porém, não visam crescimento de vitalidade, ao contrário, causam embotamento de vitalidade. A razão disso é, como dissemos anteriormente, a criação de valores de natureza metafísica-cristã, como o ideal de redenção. É semelhante ao modo como a moral do escravo criou valores opostos aos da moral nobre, através da figura do “sacerdote asceta” em *Genealogia da Moral*.

[*Schauspieler*], sua arte se transforma cada vez mais num talento para *mentir*. [...] essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica (mais precisamente, uma forma de histerismo), tanto quanto cada corrupção e fraqueza da arte inaugurada por Wagner: por exemplo, a instabilidade da sua ótica, que obriga (a todo instante) a mudar de posição diante dela. Nada se compreende de Wagner, ao distinguir nele apenas um arbitrário jogo da natureza, um capricho e um acaso. Ele não era um gênio “incompleto”, “desafortunado”, “contraditório”, como já foi dito. Wagner era algo *perfeito*, um típico *décadent*, no qual não há “livre-arbítrio”, cada feição tem sua necessidade (WA/CW 7).

Nietzsche refere-se à Wagner como ator [*Schauspieler*], e não músico. Em tom pejorativo, o que o filósofo alemão frisa é um tipo de arte que exagera o drama (histrionismo), com a intenção de “prender” o espectador pelo efeito narcótico, anestesiante. Wagner enquanto ator, portanto, reuniria as características exaltadas pelo pensador como *décadentes*, produzindo uma arte que atuaria como um narcótico, fazendo com que o espectadores doentes esqueçam de seu estado doente. Wagner ator busca “apenas o efeito” eis o *pathos* de Wagner (cf. WA/CW 8), o tirânico na arte de convencer as massas, pois entrega aos apreciadores de sua arte uma interpretação de mundo doente travestida de saúde, de força²².

Para Nietzsche, “excitar nervos cansados” é uma das razões de seu sucesso no teatro. É a partir disso que se configura o “histrionismo”. Por essa razão, o pensador alemão alega que a arte de Wagner também seria uma expressão de histeria. Uma arte que exalta um mundo para fora deste, incitando no homem um desejo de desvincular-se do devir mundano, deixando de afirmá-lo em busca de algo de maior valor, uma espécie de fuga. Nas palavras de Nietzsche, sobre a obra de Wagner:

A vida, a vivacidade mesma, a vibração e exuberância da vida comprimida nas mais pequenas formações, o resto *pobre* de vida. Em toda parte paralisia, cansaço, entorpecimento *ou* inimizade e caos: uns e outros saltando aos olhos, tanto mais ascendemos nas formas de organização. O todo já não vive

²² Nesse aspecto, Busellato, 2018, procura demonstrar que essa distinção entre ator e músico, principalmente em relação a Wagner, já apareceram em um conjunto de fragmentos (conjunto 32 dos fragmentos de 1869 a 1874) datados entre a publicação de *O Nascimento da tragédia* (1872) e *Wagner em Beyreuth* (1876): “Aqueles fragmentos distantes se abriam com a distinção entre <<arte honesta e desonesta>> (NF-1874,32[14]), insistindo sobre a natureza de ator [*schauspieler*] de Wagner, e terminando com uma crítica ao teatro como base escolhida por Wagner para atuar sobre uma ‘massa muito grosseira’ e instaurar uma ‘teatrocracia’ mortífera (NF-1874. 32[61]).” (BUSELLATO, 2018, p. 5).

absolutamente: é justaposto, calculado, postigo, um artefato. (WA/CW 7).

Através da definição de *décadence*, esboçada por Nietzsche, podemos dizer que a parte salta aos olhos em detrimento do todo²³, que já não se torna mais o todo, destaca-se a vida do mundo. É desse modo que Wagner desenvolve seu “estilo dramático”, característica do wagnerianismo. A música torna-se serva do teatro, como parte componente da intenção de Wagner em criar uma “arte total”. Uma perspectiva exageradamente dramática da vida traduz o sentimento de fadiga do espectador. Os wagnerianos, os alemães modernos, estariam habituados com esse excesso. Cansados por tomar cada acontecimento da vida como um fardo pesado demais para ser carregado, encontram nas óperas de Wagner um reforço para esse tipo de perspectiva, que retrata a morbidez com que a cultura alemã percebe a música, somado ao sentimento de culpa tipicamente cristão.

Justifica-se, dessa forma, as mais variadas produções artísticas da época, todas apresentando características em comum: os ideais ascéticos, peças demasiadamente dramáticas e voltadas para o entretenimento. São estas características, todas encontradas na obra de Wagner, que Nietzsche considera danoso, doente:

Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas; por que disfarçá-las em fórmulas estéticas? Afinal, a estética não passa de fisiologia aplicada. – meu “fato”, meu “*petit fait vrai* [pequeno fato verdadeiro]”, é que já não consigo respirar direito, quando essa música me atinge; logo meu pé se irrita com ela e se revolta: ele necessita de compasso, dança, marcha [...] Wagner torna doente (NW/NW, No que faço objeções).

Por essa passagem, Nietzsche suscita a questão sobre a relação entre estética e fisiologia. Não somente uma relação, estes dois termos se apresentam como indissociáveis. Isso é o primeiro passo para o desenvolvimento do que Nietzsche esboça para sua fisiologia da arte. A fisiologia da arte seria uma seção em um projeto de obra que não foi terminada, intitulada *Vontade de potência*²⁴. Em *O Caso Wagner*, Nietzsche chega a mencionar seu projeto de uma fisiologia da arte: “Terei oportunidade

²³ Tal como vimos, componente da definição de *décadence* de Bourget transposta para a definição nietzschiana.

²⁴ Em um fragmento póstumo de 1888, aparece esse projeto (cf. *Nachlass/FP* 1888 18 [17]).

(num capítulo da minha obra principal que levará o título de ‘Fisiologia da arte’) de mostrar mais detalhadamente como essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica” (WA/CW 7). Com a associação entre estética e fisiologia, o pensador alemão visa a descartar conceitos metafísicos que engendram a arte, propondo, ao invés disso, a arte enquanto propiciadora de estados afirmativos da existência, do vir-a-ser contínuo da vontade de potência: “a arte [*Kunst*] é essencialmente afirmação, bem-dizer, a divinização da existência... (*Nachlass/FP* 1888 14 [47]). Esse tipo de arte é sintoma de uma configuração de impulsos bem lograda, saudável. Esta, enquanto expressão própria do artista (*Künstler*), contrapõe-se à produção artística de Wagner, designado como comediante (*Schauspieler*), uma vez que suas obras possuem características opostas:

O que necessito é música em que possa ouvir o sofrimento; em que a vida animal se sinta divinizada e festeje seu triunfo; com que se queira dançar; com que talvez, perguntando cinicamente, se digere bem? Acelerar a vida com ritmos ligeiros, seguros de si mesmos, desenvoltos [...] Wagner se tornou para mim insuportável desde o princípio até o fim, porque não sabe *caminhar*, para não falar de dançar. Mas estes são juízos fisiológicos (*Nachlass/FP* 1886/1887 7 [7]).

Esse trecho, retirado dos fragmentos póstumos, ressalta a confluência entre fisiologia e estética, onde o filósofo chega a afirmar que “já não tenho estética” (cf. *idem*). Isso porque ambos os termos se apresentariam como indissociáveis para o pensador. Com o desenvolvimento da fisiologia da arte, é possível perceber que o procedimento é o mesmo da fisio-psicologia, pois extrapola o âmbito fisiológico e estético, escapando assim das ciências e da metafísica, tal como a proposta nietzschiana com a fisio-psicologia. Além do mais, aponta para as críticas à música de Wagner, que não apresenta compasso, ritmo, por isso nem “caminha”, nem “dança”. As criações de Wagner são carregadas de idealismos (além do mais, Wagner pertencera ao movimento artístico do romantismo). Sendo assim, a fisiologia da arte segue com o projeto da fisio-psicologia. Ambas apresentam o mesmo procedimento, como aplicações da noção de vontade de potência à investigação das produções artísticas.

O wagnerianismo pressupõe esse tipo de sofrimento ante à vida, que é constante luta e devir. O tipo Wagner, com base no sofrimento cristão, busca a redenção de si, sintoma da vida que, nesse tipo, quer vingar-se de si mesma.

O que é romantismo? Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõe sempre sofrimento e sofredores [...] os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante arte e conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura (FW/GC, 369).

Essas necessidades entre os decadentes são sintomas, indicando pusilanimidade em sua constituição. Diante dessa fadiga, o tipo *décadent* cria ou procura para si um deus que atuaria como salvador. A partir de seu sofrimento, esse tipo “se vinga de todas as coisas, ao lhes imprimir, gravar, ferretar, a *sua* imagem, a imagem de *sua* tortura” (*Idem*). Nietzsche vai atribuir o nome de “pessimismo romântico” a esse modo de pensar e agir no mundo. O ideal ascético também atuaria nesse sentido, como no caso da homenagem à castidade feita por Wagner em sua velhice, na ópera *Parsifal*, apontado por Nietzsche em *Genealogia da Moral*, na qual diz: “É verdade que num certo sentido ele sempre o fez, mas apenas bem no final em um sentido ascético” (GM/GM III, 2). Posto isso, esses sintomas expressos pelas produções e pelo caráter de Wagner demonstram a sua doença. Wagner, para Nietzsche, é exemplo maior da *décadence*.

Os valores expressos por uma obra de arte que incitam a um posicionar-se perante ao mundo e a vida enquanto sofrimento, configuram assim um traço característico, também cultural, de Wagner. Trata-se de um reflexo de suas vivências, interpretadas a partir de valores metafísicos.

Desse modo, Wagner é um sedutor em grande estilo. Nada existe de cansado, de caduco, de vitalmente perigoso e de caluniador do mundo, entre as coisas do espírito, que a sua arte não tenha secretamente tomado em proteção [...] Ele incensa todo instinto niilista (- budista), e o transveste em música, ele incensa todo o cristianismo, toda a forma de expressão religiosa da *décadence*. Abram seus olhos: tudo o que jamais cresceu no solo da vida *empobrecida*, toda a falsificação que é a transcendência e o Além tem na arte de Wagner o seu mais sublime advogado (WA/CW, Pós-escrito).

Com base em uma configuração de impulsos malograda, na qual há enfraquecimento de potência e falta de hierarquia entre os impulsos, as manifestações dessa configuração através das produções artísticas de Wagner resultam em uma interpretação de mundo empobrecida. Suas óperas nada mais seriam do que um entretenimento como forma de escape da vida e do mundo, oferecida aos espectadores.

Uma vez explorados esses exemplos de tipos antagônicos, seguimos para questões de nova ordem conceitual: Como Wagner veio a ser decadente? Foi por sua escolha abraçar a *décadence* e se tornar um de seus principais representantes?. O mesmo valeria para um tipo saudável; como este se tornou saudável? Seria a partir de uma decisão, uma escolha? Para responder à essas questões, devemos antes abordar as críticas de Nietzsche à noção de sujeito.

2 A NOÇÃO DE SUJEITO NA FISIO-PSICOLOGIA NIETZSCHIANA

2.1 A questão do sujeito

Uma vez estabelecidos os pressupostos estruturantes da fisio-psicologia de Nietzsche, bem como suas resultantes na configuração do tipo Wagner e do tipo Zaratustra, iniciamos uma nova questão de ordem conceitual: como Wagner veio a ser decadente? Ou ainda, foi de escolha do compositor representar conceitos transcendentais em suas obras e com isso ele é responsável por reforçar a *décadence* na Alemanha? Porém, se considerarmos a fisio-psicologia tal como exposta até agora, a possibilidade de um sujeito que realiza uma ação, que produz algo, a ideia de responsabilidade, de livre escolha (livre-arbítrio), necessita de zelosa investigação. Pretendemos assim averiguar internamente o papel da crítica ao sujeito na fisio-psicologia de Nietzsche.

Na filosofia nietzschiana, a questão do sujeito, ou ainda, a filosofia da subjetividade ocupa amplo espaço. Isso porque grande parte da história da filosofia moderna, incluindo-se aí os filósofos metafísicos modernos (como Descartes e sua *res cogitans*, ou ainda Kant e seu sujeito transcendental com as faculdades do intelecto), procura vislumbrar as estruturas que possibilitam a constituição do sujeito. É, principalmente, na modernidade que a filosofia da subjetividade ganha destaque. As preocupações em relação ao estatuto do sujeito podem ser concebidas como mote da filosofia moderna, e a isso Nietzsche dedica sua atenção. A razão para isso é a de que o pensador

alemão declara “guerra” somente aos filósofos e ideias que exerceram grande peso na história do pensamento ocidental (cf. GD/CI, Prólogo).

Temos a noção de sujeito, portanto, como um dos principais alvos das críticas nietzschianas, possibilitando o pensamento filosófico sem necessidade de recorrer à metafísica. Ora, a noção de sujeito implica em uma concepção metafísica, seja por uma unidade que concebe e delimita o mundo, seja enquanto alma que possibilita uma unidade que pondera no corpo, ou ainda uma consciência que é capaz de conhecer a si mesma bem como todas as coisas exteriores a si. Esse último aspecto, corresponderia à noção de sujeito enquanto consciência capaz de livre arbítrio, aspecto propriamente moderno, além de pressupor a dualidade mente e corpo, teria o papel de ser causa de suas ações e responsável por suas consequências. A cada um desses aspectos, o autor de Zaratustra busca examinar com olhos atentos, fazendo-os passar pelo escrutínio do seu pensamento pautado pela vontade de potência. As considerações nietzschianas a respeito desses aspectos apresentam semelhanças, ao ponto em que não se faz clara uma divisão. Portanto, para a exposição dessas considerações, a serem vistas adiante, considera-se que esses aspectos estão interligados.

Para Nietzsche, o pensamento desenvolvido no percurso da história da humanidade é assolado pela metafísica; uma forma de conceber o mundo através da inferência de conceitos transcendentais, que seriam o fundamento último do mundo, como o caso do “Ser”, da “essência” ou ainda *ousia* (substância). Estes conceitos, para o filósofo alemão, dividem o mundo, no qual estabeleceriam uma realidade aparente e uma inteligível. O que ocorre com a noção de sujeito é semelhante a esse dualismo, uma vez que, na filosofia da subjetividade, esses conceitos transmutam para “Alma”, “mente” ou “consciência”, todos separados do corpo. Esse tipo de filosofia acaba por separar o homem do mundo, pois consistiria em negar a efetividade (*Wirklichkeit*, termo empregado por Nietzsche também para “realidade”), o vir-a-ser contínuo do mundo e da vida mesma:

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 sua causa! – Este modo de pensar constitui o típico pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos (JGB/BM 2).

Com isso, Nietzsche aponta para uma forma de se interpretar mundo que reconheça a efetividade mundana e não postule conceitos dualistas absolutos, fixos e, portanto, imutáveis.

A substancialização do sujeito pode ser entendida com o advento do “Eu”. Isso ocorre por dois motivos: o primeiro é que através do que seria uma falsa noção de causa e efeito, aquele que quer; o “eu quero” admite a possibilidade de um sujeito para a realização de determinada ação, como uma escolha que traduz a sua vontade²⁵. O segundo é o hábito gramatical, no qual o sujeito é dito como condição do predicado. A gramática estabelece esse hábito em acordo com juízos lógicos, “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo-“ (JGB/BM 17). O “eu” expressaria, através da linguagem, os domínios cambiantes em seus processos mentais. Além de aparentar, assim sendo, um sujeito enquanto “âmbito” no qual toda a ação é deliberada, isso preconizaria tanto uma substancialização quanto uma cisão entre mente e corpo.

2.2 O Descartes de Nietzsche: Filósofo do “Eu”

Segue-se com isso que, desde o início da filosofia moderna, urge a necessidade de estabelecimento de uma instância que atuaria como princípio de unificação das coisas, capaz de interagir com o mundo a partir de um fundamento dualista, o sujeito/objeto. Podemos perceber isso em Descartes e sua busca inicial por algo certo e indubitável, uma “certeza absoluta”. Com o anúncio de suas intenções, de início, céticas²⁶, *de omnibus dubitandum* (de

²⁵ Nietzsche resguarda parte do parágrafo 19 de *Além de Bem e Mal* para considerar o conceito de “vontade” schopenhaueriano: “Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como constitui unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular [...]” (JGB/BM 19).

²⁶ Embora Descartes afirme que sua posição inicial se assemelha a dos céticos, há uma diferença crucial explicitada pelo filósofo francês no final terceira parte de seu *Discurso do*

tudo duvidar), o filósofo francês perscrutou suas opiniões a fim de encontrar algo de certo e verdadeiro (e com isso o propósito anunciado encontraria seu fim). Essa investigação conta com o processo de elevar a dúvida aos seus limites, incluindo-se aí as percepções de espaço, corpo, movimento (*res extensa*) e as percepções interiores, como a certeza de estar em determinado lugar realizando determinada ação, levando ao argumento do sonho e do “gênio maligno” (Cf. DESCARTES, 1983, p. 86-87). Por esse processo que, gradativamente, avança segundo o seu critério (clareza e distinção), o meditante encontra sua primeira certeza, que deve inaugurar a cadeia de razões doravante explicitadas, ou seja, a ideia de que todas as coisas que aprendera até então eram falsas, ou mais precisamente, passíveis de invalidação, tem como consequência a origem de uma busca que culminaria em sua primeira certeza clara e distinta, sua *res cogitans*, a “coisa pensante” (Cf. DESCARTES, 1983, p. 94). Essa certeza se dá pelo fato de que, por mais que elevemos a dúvida ao extremo, com as mais extravagantes hipóteses (como a de gênio maligno que emprega todos os seus esforços em enganá-lo), não é possível que duvidemos que: a) há algo que sofre os enganos e ilusões perpetradas pelo gênio maligno e b) que há algo que está duvidando. Isso garante a Descartes um ponto arquimediano para elaborar o seu sistema, além disso, fica claro que, a partir dessa certeza, o espírito²⁷ é, em seu sistema, separado do corpo, pois mesmo duvidando a respeito da existência do último, nada implica na possibilidade de negação do primeiro. Em *Discurso do Método*, o autor precisa suas intenções com a sua empreitada: “Depois, examinando atentamente o que eu era e vendo que podia fingir que não tinha nenhum corpo e que não havia nenhum mundo, nem lugar algum onde eu existisse, mas que nem por isso podia fingir que não existia” (DESCARTES, 2001, p.38). Eis aqui outro conceito chave para as críticas nietzschianas, o “eu” (*moi*). Somente através do “eu” é que Descartes afirma poder ser o que é, além disso, conclui

Método: para o autor, essa postura visa à busca de uma verdade, uma certeza, “e refletindo particularmente em cada matéria, sobre o que a podia tornar suspeita e levar-nos a enganos, eu ia desenraizando de meu espírito todos os erros que antes pudessem ter-se insinuado nele. Não que assim eu imitasse os céticos, que duvidam só por duvidar, e afetam ser sempre irresolutos; pois, ao contrário, todo o meu propósito só tendia a me dar segurança” (DESCARTES, 2001, p.33-34).

²⁷ Convém esclarecer que Descartes usa os termos alma (*l'âme*) e espírito (*l'esprit*) quase sem distinção, referindo-se simplesmente ao que quer que seja consciente, ou ainda, a *res cogitans* (Cf. COTTINGHAM, 1999, p.26).

que “esse ‘eu’ [*ce moi*] – isto é, a alma pela qual sou o que sou – é inteiramente distinta do corpo” (DESCARTES, 2001, p.39).

A definição expressa nas palavras de Descartes, “Sou uma coisa que pensa”, demonstra que o sujeito tem consciência do que é, formulando, assim, um “eu”. Isso garante a clareza e distinção de sua célebre frase “Penso, logo existo”. Essas afirmações só puderam vir à tona a partir de um sistema elaborado pelo filósofo francês em que o sujeito, dotado de consciência de si (constitutivamente, o “eu”), pôde então inquirir a si mesmo sobre suas verdades. Nietzsche revela, a esse respeito, o que poderia configurar uma impossibilidade: “Em suma, é duvidoso que o ‘sujeito’ possa provar a si mesmo – para isso precisaria ter justamente um ponto estável externo, que lhe falta” (*Nachlass/FP* 1885 40 [20]). A chave para a interpretação desse fragmento póstumo apresenta-se como a crítica de Nietzsche ao método investigativo, que conta com a convalidação que o sujeito busca em si mesmo, ou seja, a própria razão válida a si mesma, o que seria inconsistente, pois nada garante que o que se toma por “pensar” é, em verdade, um “sentir”. A certeza imediata exposta por Descartes infere intuitivamente que há algo que pensa, que duvida, que nega, etc. Dessa forma, o próprio pensamento é entendido enquanto certeza imediata, pois, para o filósofo francês, não há como duvidar que se esteja duvidando, por exemplo. O que Nietzsche parece apontar é que a certeza cartesiana toma como entendido o que significa pensar, quando, em verdade, carece de uma definição precisa.

Concluimos que, somente a partir de uma autovalidação da própria consciência, toma-se o que significa “pensar” e o que significa “sentir”, portanto não haveria nada ulterior a esse processo. Isso invalidaria a chamada “certeza imediata”, pois falta a medida comparativa com outros estados que não os presentes e momentâneos impulsos expressos na própria constituição do sujeito. A crítica aqui se direciona integralmente aos projetos filosóficos que tratam de provar a existência do sujeito.

O *cogito* cartesiano é parte do resultado de uma busca realizada pelo filósofo francês por uma verdade absoluta, impossível de se duvidar. Nietzsche, em seus escritos, faz menção a esse caminho tomado por Descartes, alertando para as inconsistências que poderiam conter tal filosofia,

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, [...] como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! (JGB/BM 16)

Segundo o pensador alemão, uma das razões que envolveria o desenvolvimento de uma filosofia pautada na concepção de sujeito, e a própria instauração deste conceito no pensamento moderno, seria a linguagem, pois a linguagem conta em suas estruturas com a distinção entre sujeito e predicado. Isso ocorre para que a comunicação se torne mais eficaz, uma vez que é necessária para a sobrevivência dos homens. Mais ainda, a distinção entre causa e efeito, fundamentada por princípios observacionais (empíricos) e lógicos, se encaixaria no sujeito enquanto causa de uma ação (o efeito). Parte do problema apontado por Nietzsche ocorreria em filósofos que utilizam línguas de origem comum ou similares, como no caso da língua alemã, grega e francesa: “Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática [...] tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos” (JGB/BM 20). Nessas línguas o uso de sujeito e predicado está em sua base, desenvolvendo assim, por consequência, filosofias que contam com essas noções. Em suma, a estrutura gramatical de uma língua, em determinada cultura, influencia a forma com que o homem concebe o mundo, em como este pensa o mundo, e essa concepção, pensada, é comunicada a outros através da linguagem²⁸.

2.3 A demolição da concepção clássica de sujeito e livre-arbítrio

O fato é que não se trata apenas de uma origem linguística na concepção de sujeito que o problema perdura. Há, nos sistemas filosóficos

²⁸ Um indicativo de que há línguas que possivelmente não utilizariam de uma noção de sujeito tão desenvolvida aparece no final do parágrafo citado de *Além de bem e mal*: “Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos”. (JGB/BM 20).

modernos, aspectos de descendência metafísica tradicional, antiga. Trata-se da dualidade corpo/alma, tema desenvolvido na filosofia pós-socrática. No diálogo platônico intitulado *Fédon*, a separação entre corpo e alma é explicitada: “E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! [a verdade]” (PLATÃO, 1972, p.73 – 66 b). Acrescenta-se ainda que, para a filosofia socrático-platônica, o conhecimento da verdade e das coisas em si mesmas só se dá pela alma, configurando assim um conceito transcendente, separado do corpo, como possibilidade de conhecimento de mundo. O que outrora viria a ser objeto do entendimento, do espírito ou ainda da consciência, aparece já como unidade capaz de conhecer, ou que retém em si o conhecimento das ideias (o conceito de alma).

Mesmo com as tentativas dos filósofos da segunda metade do século XIX de superar o dogmatismo²⁹ e seus conceitos, ainda assim o “erro” persiste, não mais como puro espírito, ou alma, mas como as chamadas superstições do “sujeito” e do “Eu”. Isso porque ainda persistira a ideia de uma verdade absoluta a ser perseguida, conquistada ou ainda conhecida. Essa superestimada busca pela verdade relaciona-se com a imbricada ideia da causalidade, pois, ao observar o mundo, o homem infere causas e efeitos no intuito de tornar compreendido, familiar, o que aparece como novo, estranho, e a cada inferência, pensa a si mesmo, ora como causa, ora como efeito. Pensamos como causa, porque o homem pensa agir sobre o mundo a fim de provocar os efeitos desejados, mas também pensamos como efeito, pois, nesse novelo mecanicista, pergunta-se sobre as causas de si mesmo. Assim, o chamado “atomismo da alma” aparece no escopo da crítica nietzschiana:

Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo

²⁹ Um dos primeiros expoentes desse dogmatismo, para Nietzsche, seria Platão: “[...] o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (JGB/BM Prólogo).

ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. (JGB/BM 12)

As palavras do pensador alemão a respeito desse funesto atomismo dirigem-se à crença de que a alma é eterna, indivisível. O conceito de alma assim pensado ultrapassa o âmbito religioso e recai sobre as ciências, principalmente, a chamada ciência da alma (*psyché*), a psicologia moderna, ou a chamada “psicologia rudimentar”. Acreditar na alma como uma eterna e indivisível substância do homem tem como contrapartida a concepção de um sujeito que traduz tal unidade. Nietzsche continua o trecho citado atribuindo outras concepções de alma, que não necessitam que o conceito em questão seja extinto, “[...] 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” (*idem*). O principal aspecto dessa passagem está na concepção da alma como esse âmbito de relação entre os impulsos e afetos. Esta relação que é luta, ou seja, luta entre impulsos e afetos, que remontam à concepção da fisiologia nietzschiana, tratada no capítulo anterior, ou seja, a pluralidade de impulsos em luta por mais potência em um organismo. É a partir dessa perspectiva que se pode lançar uma primeira visada do que vem a ser o sujeito para Nietzsche.

É necessário ainda percorrer mais e atentarmos para as nuances do pensamento humano a respeito da causalidade, pois é nisso que consiste o advento da consciência e do Eu. É através da percepção que o homem tem de suas vontades, na crença de que esta é a causa de suas ações, que possibilita ao homem concluir que o que é percebido, é percebido através da consciência, para então constituir o “Eu”. Nas palavras de Nietzsche,

Afinal, quem discutiria que o pensamento é causado? Que o Eu causa o pensamento?... Desses três “fatos interiores”, com que parecia estar garantida a causalidade. O primeiro e mais convincente é o da *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 se firmou como dado, como algo *empírico*... (GD/CI, Os quatro grandes erros, 3).

Em suma, o movimento conceitual seria o de uma percepção interior da vontade, que remete a uma consciência (o “espírito”), para então ser identificada como o Eu enquanto causa (o “sujeito”). Todo esse movimento tem

seu início, novamente, na causalidade da vontade. Eis o mal-entendido gerado pela crença em uma causa (como a vontade) e seu efeito, no que concerne à condição humana. A percepção de uma vontade, tida como causa de uma ação, pressupõe também um sujeito, como agente no mundo. As consequências, para além de uma criação do que seria um “mundo interior”, seriam as de projetar para o “mundo exterior” essas crenças fictícias. O Eu seria então projetado nas coisas, e justamente nelas, posteriormente, percebido. A partir desse modo de pensar, o sujeito torna-se a medida da realidade. Até mesmo o átomo (pensado, a partir do mecanicismo, como constituinte das coisas) seria então reflexo dessa crença no Eu (cf. GD/CI, *idem*). Novamente encontra-se aqui a relação da gramática com a metafísica tradicional, uma vez que a condição sujeito/predicado é transposta para causa (sujeito) e efeito (ação), pois:

Em todo julgamento há toda a crença profunda no sujeito e no predicado, ou em causa e efeito; e esta última crença (a saber, como a afirmação de que toda ação é ação, e que toda ação pressupõe um agente) é mesmo apenas um caso isolado da primeira, de modo que a crença permanece como a crença básica: há sujeitos [...]

Em suma, a necessidade psicológica de uma crença na causalidade reside na natureza inconcebível de um evento sem intenções, que, é claro, não diz nada sobre verdade ou falsidade (justificação de tal crença). A crença em *causae* coincide com a crença em τέλη [fins] (contra Spinoza e seu causalismo) (*Nachlass/FP* 1885/1886 2 [83]).

É conforme o emaranhado psicológico de crenças, consequência de hábitos gramaticais presentes na linguagem que se sustentam os conceitos de sujeito, consciência e Eu. Ainda mais, pela causalidade o homem torna o que é desconhecido em algo conhecido. Ao realizar este movimento, o homem pode tranquilizar-se, exercer domínio sobre o que é conhecido, livrando-se assim do desconforto gerado pelo que é desconhecido (cf. GD/CI, Os quatro grandes erros, 5).

O homem procura, a partir do seu modo de pensar pré-estabelecido pela metafísica e pela linguagem, conhecer as coisas através das causas, com esse modo de pensar, o vir-a-ser mundano, a efetividade mesma é entendida através desses moldes, tendo, como causa desse movimento, o sujeito. A consequência disso é a própria negação da efetividade (*Wirklichkeit*) através da

concretização de uma causa, que deriva de conceitos metafísicos eternos e absolutos, portanto, fixos, tais como substância, sujeito, alma, Deus e assim por diante.

É necessária ainda uma investigação a respeito do conceito de consciência delineado por Nietzsche, a fim de evidenciarmos as críticas concernentes à noção de sujeito enquanto consciência [*Bewußtsein*]. Além das exposições anteriores, a ligação entre a consciência e o “Eu” surge como alinhamento com a capacidade de reconhecer as verdades. Porém, desprovido do modo de se pensar metafísico e teológico, a consciência, para o pensador alemão, teria então uma origem biológica (ou fisiológica). É a partir da relação de um organismo com o exterior que o permeia que a consciência se origina. Sua função seria a de direcionar o organismo e reconhecer o que lhe é alheio, de dar sentido e também de comunicar. A razão para isso é a sobrevivência da espécie, pois o homem não possui muitas defesas naturais em ambientes hostis da natureza, sendo a comunicação de maior importância para esse objetivo. O primeiro problema é que a consciência, entendida como um fruto do desenvolvimento orgânico, desenvolveu-se tardiamente, por isso, é o menos acabado e menos forte e também o que produz mais erros (Cf. FW/GC 11). Notamos aqui que consciência não é separada do corpo, ela seria uma parte de um mesmo organismo. Pelo fato de ser pouco desenvolvida, somente a consciência não garantiria a sobrevivência do organismo, os instintos então seriam de igual necessidade.

A consciência, na condição de mais um órgão do corpo, precisaria antes ser dominada pelo corpo para se desenvolver, do contrário, a consciência pouco desenvolvida traria perigo ao organismo: “Antes que uma função esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para o organismo: é bom que durante esse tempo ela seja tiranizada!” (FW/GC 11). O que configura grande pertinência, ainda no parágrafo citado, é o fato de que essa atividade de dominação da consciência exercida pelo corpo ter sido refreada, pois os homens teriam tomado a consciência como pronta, constituinte de seu *âmbito*, como algo primordial e eterno (cf. *Idem*). Como consequência, a origem consciente do saber é desvinculada do saber instintivo. A atividade da consciência estaria limitada a comunicar as impressões superficiais (pois está pouco desenvolvida) e muitas vezes errôneas a outros homens. Por essa

razão, a consciência não conseguiria alcançar o reconhecimento pleno da realidade e das verdades, tal como Descartes almejou com seu *cogito*. A proposta nietzschiana seria a de abordar a consciência como constituída de impulsos em luta por mais potência, tal qual o próprio organismo e, por esta perspectiva, não há sequer unidade no organismo.

Um segundo problema no que diz respeito à consciência, seria justamente o uso da linguagem para a concepção da realidade. A linguagem, para o autor de Zarathustra, falsifica o mundo, transpondo-o em imagens que deixam de lado os aspectos mais detalhados de cada coisa. Essa simplificação teria como consequência uma edificação de conceitos que, por serem fixos, não abarcariam a efetividade mundana, seu vir-a-ser, além de postular como verdadeiro o que é apenas fruto de uma interpretação entre tantas outras. Por isso, a linguagem não seria uma expressão fidedigna do mundo, mas um instrumento desenvolvido para comunicação, tal a natureza constituinte da consciência,

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolve sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” – que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina [...] a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado (FW/GC 354).

Somente por essa natureza gregária e comunitária, a consciência se desenvolve, por isso, poderíamos dizer que o homem isolado não teria necessidade desse órgão, pois a necessidade de comunicar-se com outros perderia seu propósito. Por conseguinte, o homem daria mais importância para a consciência e assim produziria uma consciência de mundo generalizada, um mundo artificialmente entendido por interpretações e valores humanos.

Com os devidos esclarecimentos em relação ao sujeito enquanto consciência, o próximo passo seria a consciência do sujeito em relação às suas ações. A crença em si mesmo como causa das ações envolve a noção de livre

escolha, ou seja, de que o sujeito escolhe, através da mediação da consciência, suas ações, e por isso é responsável por elas. Entra em cena a noção de livre-arbítrio. Se se concebermos o organismo como constituído de impulsos em luta por mais potência, é necessário ter em mente que essa relação beligerante entre forças não possui finalidade, um propósito. A luta por mais potência seria, somente, por mais potência, como visto no capítulo anterior. Sendo assim, como fica o sujeito em relação às suas escolhas e ações? Observamos, de início, que cada pensamento é expressão, um sintoma, de uma luta de impulsos, que não teria o sujeito como causa, pois o próprio homem seria também essa expressão da dinâmica impulsional. Disso concluímos que não seria o homem que escolhe seus pensamentos, esses manifestar-se-iam à medida que os impulsos ganham mais potência:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que 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” (JGB/BM 17)

Percebemos com isso que, para a filosofia nietzschiana, nenhum modo de pensar que parte de causa e efeito, ou do sujeito em todas as suas instâncias (como substância, unidade, alma ou consciência) seriam suficientes para consolidar uma perspectiva saudável de mundo, uma vez que se postula conceitos metafísicos, absolutos e fixos que acabam por não reconhecer e até mesmo negar a efetividade do mundo e da vida, seu vir-a-ser. A isso Nietzsche chama de psicologia rudimentar, a saber, que, pela construção da linguagem no indivíduo, pressupondo um sujeito que é condição para o predicado, ocorre a inferência de um sujeito consciente que delibera suas ações no mundo. Nisso, o sujeito enquanto agente, causa de suas ações, é essencializado, tornando-se naquilo que faz com que o homem seja (essência). Também o sujeito passa a ser entendido como alma e princípio unificador do organismo.³⁰

³⁰ Frezzatti (2008) apresenta uma lista que contém as principais características dessa psicologia rudimentar: “Podemos afirmar, de modo geral e resumido, que a psicologia rudimentar, o atomismo metafísico e o hábito gramatical, facies do mesmo modo de existência que necessita criar instâncias fixas e imutáveis para sobreviver, procedem da seguinte maneira:

É devido à substancialização do sujeito e à noção de livre-arbítrio que a noção de responsabilidade ganha forma. A moral e a religião fazem uso dessa noção para circunscrever um sentimento de culpa no homem. Pautada pela vontade (que se origina no sujeito) enquanto “motivo” de uma ação, a responsabilidade recai no homem como princípio moralizante. Isso quer dizer que toda a ação realizada pelo sujeito é passível de avaliação moral, pois é fruto de sua própria escolha. O livre-arbítrio seria “o mais famigerado artifício dos teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade “responsável” no sentido deles, isto é, *de torná-la deles dependente...*” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 7). Pelos dogmas que regulam as ações do homem em toda religião, fica a cabo dos teólogos o julgamento de tais ações, pondo-se como uma espécie de mediadores entre um deus e o homem. Com isso os teólogos legitimam suas avaliações morais, pois partem da premissa de que obedecendo (por escolha própria) seus dogmas, o homem terá uma vida feliz e, nesse caso específico, sinônimo de uma vida livre de pecados. Nietzsche então oferece uma explicação psicológica para esse artifício,

Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado* (*Idem*).

Ao julgar que o homem é responsável por suas escolhas e ações no mundo, os sacerdotes (e a velha psicologia, da doutrina da vontade) “quiseram criar para si o *direito* de impor castigos – ou criar para Deus esse direito...” (*Idem*), continua o filósofo. Não teria como resguardar esse direito sem considerar o homem “livre” e, dessa forma, que suas ações não fossem conscientemente desejadas, intencionadas. Tratamos aqui do sentimento de

1) Porque podemos gramaticalmente expressar no discurso que um sujeito realiza uma ação, acreditamos que no mundo há um Sujeito (causa) que produz ações (efeito). Reforça-se a crença no princípio de causalidade;

2) O Sujeito é entendido como essência, aquilo que faz com que o homem seja o que é;

3) O Sujeito é um princípio unificador, que dá unidade ao organismo humano;

4) O Sujeito confunde-se com a Alma, que é a volatilização ou a “sublimação” da consciência;

5) Essas qualidades do Sujeito são projetadas no mundo: “cria-se a noção de Deus” (FREZZATTI, 2008, p.194-195).

culpa oriundo do cristianismo, passível de castigos. De forma polêmica, Nietzsche então termina o aforismo acima citado classificando o cristianismo como “metafísica do carrasco”, pois, a partir de conceitos metafísicos (vontade, sujeito) e concepções dogmáticas a respeito do modo de ser do homem no mundo, legitimam nisso seu querer punir, castigar.

Todos os problemas apontados até aqui em relação ao sujeito, “agente” no mundo, dotado de livre-arbítrio e responsável pelos seus atos voltam, novamente, para a confusão da razão entre causa e efeito. É plausível a justificativa de Nietzsche a respeito do homem primitivo ter desenvolvido, através da razão, relações causais entre os fenômenos. Como dissemos, aferir sentido ao fenômeno, implica, além do estabelecimento de uma relação causal, a possibilidade de compreensão e comunicação com seus semelhantes, garantindo a sobrevivência. O que decorre disso, no entanto, é a instauração de um hábito na razão de procurar “motivos” também no agir humano. Toma-se o motivo como causa, justificativa de toda a ação. Para Nietzsche, “motivo” é “apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa” (GD/CI, Os 4 grandes erros, 3). Por mais que a consciência esteja habituada a buscar os motivos de determinada ação, o ato mesmo é pensado a partir de uma causa, nesse caso, uma consciência da vontade que antecede o ato. Esse tipo de hábito obscurece o ato, pois escaparia da razão caso não se identifiquem motivos, causas. A respeito disso, Nietzsche nos deixa claro: “Não há causa mentais absolutamente!” (*Idem*). Mas também não podemos, contudo, tomar o ato como causa de si mesmo, este seria antes uma expressão de afetos dominantes, provenientes do jogo de forças no organismo. É justamente em procurar uma “causa” em todo fenômeno que reside o equívoco.

Há, dentre os erros da razão, segundo Nietzsche, equívocos e confusões a respeito de causa e efeito. As inversões ocorrem por tomar como causa o que, em verdade, seria o efeito. Como exemplos disso, o filósofo alemão traz várias situações em que essas inversões ocorrem, quase que automaticamente, devido a incompreensões. “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” (GD/CI, Os 4 grandes erros, 2). Fica claro assim que o que se toma causa,

segundo o pensador, é efeito. O luxo e o vício não são causas da ruína, seriam antes consequências de um povo ou um tipo que já se encontra em estado de degenerescência fisiológica³¹, que, por isso, necessitam de estímulos cada vez mais fortes e frequentes (cf. *Idem*). Há ainda outros exemplos que demonstram a inversão apontada pelo pensador, como um jovem que fica prematuramente pálido e murcho, nesse caso busca-se uma doença (a causa) que seria a responsável por isso, quando em verdade a doença seria a consequência de uma vida previamente debilitada e de um esgotamento hereditário (Cf. *Idem*). Os equívocos consistem em ter esse hábito de aferir sentido aos fenômenos através da identificação de uma causa, que como vimos acima, podem ocorrer de equívocos, tomando uma consequência como causa. Temos então três erros na causalidade: primeiro e mais convincente, a “vontade como causa”, em seguida o da consciência (ou “espírito”) como causa e somente daí o “Eu” como causa (Cf. *Idem*).

A esse processo de procura e identificação de causas, há também um outro erro, de natureza mais sutil, ou ainda mnêmica, o da causa imaginária. Ele é melhor esclarecido a partir do exemplo de um sonho em que se expressa determinada reação a partir de um tiro longínquo de um canhão. O que nos parece é que a sensação vem primeiro, para só então procurar o motivo, a causa dessa sensação, o tiro de canhão: “O tiro de canhão aparece numa maneira *causal*, numa aparente inversão do tempo. O Ulterior, a motivação, é vivenciado primeiramente, muitas vezes com inúmeros detalhes que passam como um raio, e o tiro vem depois...” (GD/CI, Os 4 grandes erros, 4). Isso ocorreria porque certa condição, em certo estado de forças momentâneo, produz ideias que são confundidas como causas dessa condição. O principal, nesse exemplo, é que Nietzsche conclui que também fazemos isso em vigília, não somente em sonhos, ou seja, “todo tipo de inibição, pressão, tensão, explosão no jogo de órgãos” (*Idem*), até estados nervosos excitariam um “impulso causal”. Isso nos levaria a procurar um motivo para nos encontrarmos em tal situação. É somente por esse processo de procura e estabelecimento de uma causa, um motivo, que nos tornamos conscientes de um estado ou de

³¹ Nietzsche, na citação, utiliza o termo “fisiologicamente”, o que servirá como base para compreendermos como funcionaria a questão do sujeito segundo a fisis-psicologia, e novamente a apresentação de um tipo, a ser desenvolvido no final deste capítulo.

determinada sensação. Nesse processo, utilizaríamos também a memória, recordando de situações em que tivemos sensações semelhantes. Com isso, não somente lembraríamos de condições e sensações já vivenciadas anteriormente, mas também do mesmo processo de inversão causal ocorrido. Assim, conseguimos identificar uma causa para a sensação ocorrida, mas como fruto de uma sucessão de inversões realizadas anteriormente e, portanto, “nos tornamos *habituados* a uma certa interpretação causal que, na verdade, inibe e até exclui uma *investigação da causa*” (*Idem*). É por isso que a razão fica habituada a pensar essa relação entre causa e efeito sem perceber as inversões e equívocos nesse processo.

Como dissemos anteriormente, ao conseguirmos identificar uma causa, um motivo, a razão traz o que é desconhecido ao campo do que é conhecido. Não somente isso, e talvez o mais importante, nos dá a sensação de potência³². Na investigação de algo que é desconhecido, o homem, ao conseguir tornar esse algo em conhecido, desfruta de uma sensação poderosa, que o apraz, e com isso, “a primeira ideia mediante a qual o desconhecido se declara conhecido faz tão bem que é ‘tida como verdadeira’ (GD/CI, Os quatro grandes erros, 5). O contrário é uma sensação de medo ante ao desconhecido que domina e pela natureza do jogo de forças, traz à tona o impulso causal, a fim de fugir dessa sensação. Um detalhe importante é que, ao buscarmos uma causa para algo desconhecido, não pode ser qualquer causa. Inferir como causa algo inteiramente novo (portanto, desconhecido também) não surte o mesmo efeito, portanto o processo de interpretação faz uso de uma seleção pela qual as causas mais “habituais” possuem domínio. Com isso, um tipo de explicação ganha domínio sobre outras explicações, o conceito de causas imaginárias. É novamente a moral e a religião que se encaixam nesse conceito. Um exemplo que Nietzsche oferece é o das bruxas na idade média. Esse caso é utilizado para explicar uma sensação desagradável que ocorria nos cristãos e moralistas da época. Os sentimentos desagradáveis, nesse exemplo, “são determinados por seres que nos são hostis (espíritos maus: caso mais famoso – a má compreensão das histéricas como sendo bruxas)” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 6). Esse desconforto é gerado justamente porque o homem,

³² Lembremos aqui do conceito de interpretação, que aparece na citação acima, e que, como explicamos no capítulo anterior, se trata também de estabelecimento de domínios.

através da moral (como no caso do pecado), insere e a assemelha com o mal-estar fisiológico proveniente de determinadas ações, como no caso do modo de ser das históricas tomadas como bruxas.

Seja pela inversão entre causa e feito, ou inferência de uma causa imaginária, o que destacamos são incompreensões humanas a respeito do jogo de forças que neles se expressam através de pensamentos, sensações e ações. Devido à essas incompreensões, a razão habitua-se a transpôr um sujeito que intermediaria os eventos e ações no mundo. Nesse movimento, o sujeito é também entendido como consciência, a sede, ao mesmo tempo, do conhecimento e do livre-arbítrio. Em outras palavras, imagina-se uma substância que é entendida como causa que funda todo o agir humano.

Podemos perceber que, a partir do conceito de sujeito advinda da tradição filosófica, Nietzsche nos oferece um viés interpretativo, no mínimo, divergente. Ora, se a noção de sujeito opera como ficção da razão a fim de organizar e concatenar em uma unidade e um sentido múltiplo, se os conceitos absolutos e transcendentais são sintomas de constituições malogradas de impulsos, como pensar mundo sem essas noções, de forma afirmativa, saudável? Apesar dessa possibilidade ter sido delineada através das críticas de Nietzsche ao modo de pensar metafísico, é preciso que se aponte o caminho no qual uma filosofia antípoda a da metafísica pode ser concebida. E isso é possível apreciar através da personagem mais emblemática nas obras do pensador alemão, Zaratustra.

O que podemos perceber até aqui, as tentativas dos filósofos de pensar uma filosofia que explicaria o mundo resultaram em uma longa sucessão de conceitos metafísicos dualistas. Como separar a alma do corpo, que não seria apenas consequência da “vontade de verdade”, oriunda do desconforto sentido pelo homem ante ao desconhecido, mas também atuaria como subterfúgio para separar o homem do mundo, arraigado pela alma supramundana, transcendente. Recorrer a esta concepção salvaguardaria seus sistemas filosóficos, mas negaria o mundo, ou ainda, a vida mesma. É o que parece estar evidenciado em um dos discursos de Zaratustra, em que o profeta alerta seus ouvintes dos perigos em desprezar o corpo:

Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo.

O corpo é uma grande razão [*eine grosse Vernunft*], uma pluralidade com um sentido único, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão (*Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo*).

Pelas palavras de Zarathustra podemos compreender, em um primeiro momento, que a dualidade corpo/alma é puramente ilusória. Essa crítica cabe diretamente à metafísica tradicional, mas, além disso, há uma aparente inversão de prioridades. A alma (pequena razão) estaria subordinada ao corpo (grande razão), sendo ainda um instrumento deste, uma “pequena” parte do corpo. Deve-se atentar ainda que não se trata de mera inversão de valores aqui, mas de uma supressão dessa histórica dualidade. Não se trata mais de duas instâncias de naturezas distintas, mas partes de um mesmo sentido. Em um fragmento póstumo isso fica melhor explicitado: “Não somos um sujeito ‘único’: há uma pluralidade de sujeitos cuja interação e luta formam nosso pensamento e consciência” (*Nachlass/FP 1885 40 [42]*). Assim, temos o sujeito formado por uma multiplicidade de impulsos ou forças (*Trieben*), rompendo com o sentido de um sujeito enquanto unidade, substancializado. O sujeito seria uma das resultantes de um processo de luta entre impulsos por mais potência, sendo apenas esse o sentido (mais potência) não é mais possível supor um fundamento no qual essas lutas acontecem. O sujeito (que é múltiplo) é consequência dessa luta, não causa, não substância. Como visto, esses impulsos não são corporais nem anímicos, tampouco unidades últimas ou átomos, mas vontade de potência e nada mais.

Pudemos perceber como Nietzsche entende a questão do sujeito em sua filosofia, resta agora responder as questões do início do capítulo, seguindo ainda o exemplo do tipo Wagner. A arte wagneriana necessita criar estímulos cada vez mais fortes e frequentes, como vimos, exatamente o que uma natureza mórbida necessita. Dessa forma, Wagner não teve escolha ou responsabilidade na propagação de valores decadentes. Ser o principal representante da *décadence*, na Alemanha, não é nada mais do que resultado de sua condição no jogo de forças, ou seja, percebida através dos sintomas

expressos em sua arte. O mais importante, porém, é esclarecer que tanto o tipo decadente, fraco, quanto o tipo forte possuem a mesma raiz: a vontade de potência.

Mas coloquemo-nos no fim desse imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade de costume [*Sittlichkeit der Sitte*] finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo [...] O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (GM/GM II, 2).

Nessa passagem podemos perceber que do mesmo modo que a “árvore” produz frutos ruins ou pouco maduros, também necessita deles para assim produzir seus melhores frutos. A moralidade do costume³³ atua, nesse caso, como uma espécie de “alavanca” que lança o “indivíduo soberano” mais alto. Aqui, enquanto tipo forte, o homem “livre”, os conceitos de “responsabilidade” e “consciência” ganham significações muito diferentes da tradição, explicitada anteriormente nesse capítulo. A consciência adquire valor afirmativo, o poder “*dizer Sim a si mesmo*” (Cf. GM/GM II, 3), diz mais respeito a independência dos valores vigentes e de criar os próprios valores, respondendo por si mesmo, enquanto “porvir”. É por isso que, além de algo novo, esse tipo é tido como estranho à comunidade, e toda moral preestabelecida visa a barrar o crescimento de potência desse tipo. É antagônico ao tipo doente, que acima de tudo, reforça os valores vigentes e oferece às comunidades seus conceitos e valores absolutos e eternos, tal a necessidade, porém, no fundo, isso reforça apenas a doença, a debilidade instintual em uma cultura. É por isso que também encontramos com o tipo forte a ideia de responsabilidade, mas não como sujeito que deve sofrer as

³³ Esse termo é utilizado também em *Aurora*, como o próprio Nietzsche indica. “Por toda parte, onde há uma comunidade e conseqüentemente uma moralidade do costume, domina também o pensamento de que o castigo por lesar o costume recai antes de tudo sobre a comunidade [...] pode também tomar uma espécie de vingança sobre o indivíduo, pelo fato de que por sua causa, como suposta conseqüência de seu ato, as nuvens e tempestades de cólera divina se juntaram sobre a comunidade” (M/A I, 9).

consequências de seus atos, mas como naturalmente capaz de criar valores e superar a condição de sua época. A responsabilidade recai nessa capacidade, na “promessa” de superação da *décadence*. Aqui responsabilidade transforma-se numa tarefa.

A partir das críticas nietzschianas a respeito da noção de sujeito, construída ao longo da tradição filosófica, intenta-se revelar a construção do antípoda do tipo Wagner, que não mais recorre a concepções de mundo metafísico, absolutas e cristãs. Um tipo forte que possui em seus instintos a tarefa de superação da doença. Ou seja, um tipo que é capaz de criar valores como expressões de um excesso de vitalidade, de uma dinâmica impulsional fortemente hierarquizada, a partir da superação de doenças. Nesse caso, essa “tarefa” pode ser percebida em *Ecce Homo* e, se adotarmos uma perspectiva fisio-psicológica, abrimos a possibilidade de contemplar como esse tipo elevado foi construído, como ele “tornou-se o que é”, tal qual o subtítulo da obra. Segundo a nossa hipótese, esse tipo seria o tipo Nietzsche, circunscrito nessa obra.

3 A SUPERAÇÃO DA DÉCADENCE EM ECCE HOMO

Com as noções estabelecidas até aqui, chegamos ao ponto central da pesquisa: a questão da superação da *décadence* pelo tipo Nietzsche, juntamente com as características que o compõe. Entendemos que ao interpretar *Ecce Homo* como uma obra que também traz uma descrição tipológica do filósofo Nietzsche, abrimos o caminho para a superação aqui pretendida. Mesmo essa obra sendo inegavelmente escrita em estilo³⁴

³⁴ A questão do estilo em Nietzsche é pertinente, pois envolve uma ligação estreita, para o pensador, entre pensamento e forma de expressão. Em outras palavras, o estilo é diretamente ligado ao modo de pensar. No caso de sua maturidade filosófica, um estilo bom reflete com eficácia uma vivência, é produto dessa vivência, ou ainda, do estado fisiológico do autor. “Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluindo *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, 4). Nietzsche se descreve como autor rico em estilos justamente por ser capaz de mudar de perspectivas, e com isso, expressar vivências em conformidade com a escrita. A cada estilo

autobiográfico, devemos procurar elementos que justifiquem uma perspectiva fisio-psicológica na elucidação de um tipo de filósofo elevado, antagônico ao tipo decadente. É com a escolha desse estilo na obra em questão que iniciamos essa interpretação. Somamos, ainda a esse respeito, que o antagonismo pretendido aqui se dá pelas características exaltadas por Nietzsche nessa obra, e sem dúvidas, a doença e a *décadence* de seu tempo tiveram aí um papel decisivo. O que protagoniza esse jogo entre tipos antagônicos é a investigação sobre como o tipo Nietzsche foi capaz de superar a *décadence*.

A obra *Ecce Homo* é a última das obras escritas de Nietzsche. Mesmo que publicada em 1908, o filósofo a escreveu em 1888, tendo sua publicação adiada devido às complicações oriundas do seu estado de saúde. É com a já anunciada tarefa de Nietzsche, seu destino, que pretendemos alçar a obra como fruto desse tipo saudável. É por essa razão que a escolha de uma escrita em estilo autobiográfica, que por sinal é a única obra de Nietzsche escrita assim, nos fornece elementos importantes para a abordagem aqui pretendida.

A partir da ótica do doente, vislumbrar conceitos e valores saudáveis ao reconquistar a saúde, descer os olhos novamente à doença (Cf. EH, Por que sou tão sábio, 1). Eis uma das capacidades que Nietzsche vangloria-se de ter em *Ecce Homo*. Essa capacidade de mudar perspectivas é resultado de suas vivências que oscilavam entre saúde e doença. A doença vivenciada pelo autor, que lhe servira de alicerce para um grau de saúde mais elevado, está claro, é sua vivência com Wagner. A saúde se manifestaria em Nietzsche como fruto dessa vivência. O filósofo aprendera a ver seus anos de amizade com Wagner, o seu amor ao amigo, como uma doença que teve de ser superada, própria de uma natureza saudável: “Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais-viver” (EH, Por que sou tão sábio, 2). Se antes Nietzsche enxergava Wagner como “revolucionário”, oposto ao que é alemão, pôde então perceber que cada vez mais Wagner representava os valores alemães (Cf. EH, Por que sou tão

preserva-se um ritmo diferente, um modo de pensar diverso. É com muito cuidado em relação à escolha do estilo que o filósofo busca uma relação mais próxima entre vivências do autor e do leitor.

inteligente, 5). Agora, da perspectiva saudável, tomou-o como um momento de distração, no qual culminou na necessidade de distanciar-se de Wagner na medida em que este se tornava o principal representante da cultura alemã, que, como já o sabemos, é, para o pensador, *décadent*.

À medida que Nietzsche desenvolve seus relatos a respeito da convivência com Wagner, é também demonstrado características próprias de um tipo elevado, “sendo como sou, forte o bastante para converter mesmo o mais discutível e perigoso em vantagem, tornando-me assim mais forte, chamo Wagner o grande benfeitor de minha vida” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 6). Em contrapartida, Wagner, na condição de doente, produzia uma arte nomeadamente alemã, ou seja, *décadent*, na qual o gosto da época assim o valorizava. Nietzsche chama esse tipo de arte e gosto, tipicamente alemão, como “volúpia do inferno”, e acrescenta que somente sendo enfermo para vivenciar mesmo esse tipo de arte e nela reconhecer a doença. Posto isso, para Wagner, mesmo tornar-se sadio estaria fora, “para atrás” (Cf. *Idem*) de suas possibilidades, justamente por ter se condescendido com os alemães (Cf. EH/EH, Por que sou tão inteligente, 5) e, por isso mesmo, preso a essa condição enferma. Muito embora Nietzsche se compare com alguma semelhança a Wagner enquanto “mal entendidos” na Alemanha (Cf. *Idem*), ambos são colocados como antagônicos: de um lado, Wagner com sua arte cada vez mais valorizada, situando-se entre as grandes personalidades do país, pois se tratando de uma cultura empobrecida de vida, doente, busca-se sempre o que é mais prejudicial, daí o wagnerismo. De outro, Nietzsche, com valores muito diversos aos propagados pela cultura alemã, instintivamente procurou evitar aquilo que agravaria sua doença e como consequência disso, pôde interpretar o mundo de modo afirmativo, ou seja, capaz de afirmar o sofrimento, a inverdade, a dor e a própria *décadence* (a doença), como necessários à vida.

3.1 Wagner em *Ecce Homo* contra o Nietzsche leitor de si

Por conseguinte, temos as críticas de Nietzsche em relação ao lugar de Wagner na cultura europeia. Curioso é o fato de que mesmo tendo alcançado

grande público e sucesso entre os alemães, o pensador situa Wagner entre os romancistas franceses: “Mas já falei a contento (em *Além de Bem e Mal*) sobre qual o lugar de Wagner, onde estão seus parentes mais próximos: é o romantismo francês da última fase” (EH/EH, Porque sou tão inteligente, 5)³⁵. Daí o mal entendido Wagner entre os alemães. Muito disso se deve às críticas nietzschianas em relação ao período romancista das artes na Europa, pois, segundo o pensador, prevalecia o efeito dramático e excessivo nas músicas e nas obras literárias, como visto acima quando abordamos o estilo da *décadence*. Nietzsche não só chama atenção para isso, mas também de que essas características perfazem “toda a necessidade da *âme moderne* [alma moderna]” (JGB/BM, 254). Quem responde melhor a essas necessidades, ainda segundo o pensador, é precisamente Richard Wagner. É preciso estar atento, no entanto, que a cultura francesa é geralmente vista por Nietzsche, como superior a alemã, mas seria preciso saber procurar por trás da “alma moderna” que também predominaria na França dessa época (cf. JGB/BM, 254).

Tão oposta aos valores alemães, a filosofia de Nietzsche busca justamente na *décadence* alemã seu motivo para ganhar força. Experimentado em questões de doença, o filósofo passa a rever toda sua obra com gratidão e afirmação suprema. A começar pelo *Nascimento da Tragédia*, obra que possuiria uma dedicatória a Wagner e alusão ao seu papel na cultura alemã. O que aparece em *Ecce Homo*, ao contrário, não se trata disso. Por ter retomado a saúde, essa obra é contada de uma forma um tanto diversa, com ressalvas, pois o próprio pensador, na época em que a escrevera, teria deixado escapar sua característica mais valiosa:

Por várias vezes encontrei o livro citado como *O renascimento da tragédia a partir do espírito da música*: só tiveram ouvidos para uma nova fórmula da arte, do propósito, da tarefa de Wagner – por isso não atentaram para o que no fundo a obra

³⁵ A passagem de *Além de Bem e Mal* a que Nietzsche se refere é a seguinte: “Tampouco nos deixemos enganar pelo indecoroso ruído com que na França atual se resiste e se reage a Wagner – contudo permanece o fato de que o *derradeiro romantismo francês* dos anos 40 e Richard Wagner se relacionam de maneira mais íntima e mais próxima” (JGB/BM, 256). Nesse mesmo aforismo Nietzsche chama atenção ao aproximar Wagner a Delacroix, cuja atuação seria a maestria no “terreno do sublime” e “no âmbito do efeito, na exposição, na arte da vitrine” (*Idem*). É comum no romantismo o apelo à emoção em detrimento à razão, seja através da música, seja através da literatura.

encerrava de valioso. “Helenismo e pessimismo”: este seria um título menos ambíguo: como primeiro esclarecimento sobre como os gregos deram conta do pessimismo – com que o *superaram...* (EH/EH, O nascimento da tragédia, 1).

A citação acima indica o que viria a ser o pessimismo trágico³⁶, ou seja, uma maneira sadia de lidar com a efemeridade da vida, através da figura do herói trágico. As observações a respeito da tragédia grega, empreendidas na obra em questão, poderiam ter como consequência o pessimismo, mas somente se encaradas aos moldes da metafísica schopenhaueriana e da arte wagneriana, pois permeia a ideia de que o herói trágico vivencia a dor e sofrimento inerentes à vida e procura redimir-se dela através do auto-aniquilamento. Nietzsche, porém, estaria indicando que o livro possui um caráter para além do mero teor propagandístico da arte de Wagner e da filosofia de Schopenhauer. Ao menos no prefácio redigido, 16 anos depois, para *O Nascimento da tragédia*, é o que se pode compreender. Em suma, o filósofo teria realizado uma tentativa de compreender a própria obra despida da linguagem schopenhaueriana e livre do wagnerismo. Mais precisamente, poderíamos tomar isso como um exemplo de reinterpretação que o filósofo fez de sua própria obra.

Na parte dedicada às *Extemporâneas* em *Ecce Homo*, o pensador alega, em relação a Wagner e a Schopenhauer, não ser de caráter majoritariamente psicológico seus comentários, ou mesmo sua intenção que assim fosse. Podemos notar, no entanto, uma linguagem schopenhaueriana nessas obras. O pensador já demonstrava essa filosofia, por exemplo, ao descrever a ópera de Wagner³⁷. Isso é justificado, segundo Nietzsche, por fazer uso de Wagner e

³⁶ Cabe aqui enunciar uma questão, pois Nietzsche também condena uma leitura da obra sob a ótica de “otimismo *versus* pessimismo”. Segundo Hollinrake, o pensamento de Nietzsche percorre um viés muito diferente dessa dicotomia, através de um termo que ele chama de “pessimismo trágico”, no seguinte trecho: “A este respeito, *O Nascimento da Tragédia* foi um documento profético, expressando, pela primeira vez, um pessimismo ‘para além’ do bem e do mal: um pessimismo ‘trágico’ que, diz ele, banuiu a própria moral para o domínio da ilusão” (HOLLINRAKE, 1986, p. 220). Grande parte dessa interpretação se faz presente nas palavras do próprio Nietzsche na “tentativa de autocrítica” redigida posteriormente para *O Nascimento da Tragédia*. Há nessa obra a referência a um pessimismo forte, afirmador da vida através da tragédia grega, muito diferente ao pessimismo decadente, como no caso de Schopenhauer.

³⁷ No parágrafo 11 da quarta extemporânea *Wagner em Bayreuth*, Nietzsche reproduz uma das versões preparadas por Wagner para último ato de *O crepúsculo dos deuses*, na qual a personagem Brünnhilde anuncia sua redenção ao aceitar seu aniquilamento: “Onde estão os que, como Brünnhilde, entregarão por amor seu conhecimento e, por fim, retirarão de sua vida o conhecimento supremo: ‘A mais profunda dor de um amor em luto abriu-me os olhos?’”

Schopenhauer para ter em mãos fórmulas e signos que possibilitassem exprimir suas vivências da época (Cf. EH/EH, As extemporâneas, 3). Agora, com olhar mais distante, não pôde deixar passar a oportunidade de situar essas obras como testemunho de suas condições: “Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunhos, não quero negar que no fundo falam apenas de mim” (*Idem*). Nietzsche reconhece que ainda estava longe de ser quem se tornou em sua fase mais madura, no entanto não deixa de expressar que, apesar do longo caminho, já demonstrava sinais de seu futuro promissor, mesmo que em juventude. Teve que ser doente, ou nas próprias palavras do autor: “eu *tive* de ser também um erudito” (*Idem*). A erudição foi algo a qual Nietzsche não pôde escapar, ora pelo seus hábitos de leitura, ora pela doença que assim o impeliu, ou pela sua própria profissão de filólogo. O problema é que, dentre outras coisas, isso acarretaria em um apreço exagerado e cego em relação a ciência, ou ainda num olhar “para si” em demasia, o que conduziria, invariavelmente, à doença (Cf. JGB/BM, por exemplo). É por segurança de instinto³⁸ que Nietzsche pôde caminhar pela doença e dela dar testemunhos, segurança essa devido a sua condição fisiológica sadia. O filósofo aprendera de forma instintiva os efeitos motivadores da doença.

As críticas a Wagner tornam-se bem explícitas ao falar sobre *Humano, demasiado humano*. Essa obra, escrita algum tempo após a estreia de Wagner no teatro construído em Bayreuth, marca um decisivo distanciamento entre Nietzsche e o compositor. Já tomado por uma sensação de esgotamento, não só devido à sua condição de saúde instável, na maioria das vezes, mas por um estranhamento em relação a Wagner e aos alemães, o pensador não mais se reconhecia entre seus amigos: “Inteira­mente como se sonhasse... Onde estava afinal? Não reconhecia nada, mal reconhecia Wagner” (EH/EH, *Humano, demasiado humano*, 2). Notamos aqui que o pensador, já mais condizente consigo mesmo, compreendera a relação entre Wagner e os alemães, o wagnerismo. O compositor teria tomado partido favorável aos ideais alemães

(WB/Co.Ext. IV, 11). Nota-se que aceitar o próprio aniquilamento, condiz com a ideia schopenhaueriana do rompimento do princípio de individuação, e com esse rompimento, vislumbraria-se a vontade universal.

³⁸ Mais adiante veremos sobre a questão da “segurança de instintos” ao tratar do tipo elevado e da grande saúde.

da época, o conhecido *Reich*. Mais que isso, sua arte havia se voltado às necessidades desse público, sua influência cresceu exponencialmente, à medida que seus escritos anunciavam os valores que viriam a ser adotados pelo nacionalismo alemão, incluindo aí os ideais antissemitas³⁹. Também os valores idealistas, de bem, de virtude aos moldes do cristianismo; o princípio “*Deutschland, Deutschland über alles* [Alemanha, Alemanha acima de todos]” entendido como reforma e retomada da unidade cultural alemã, ainda considerada pelos alemães como análoga ao renascimento (uma analogia infeliz, segundo a visão nietzschiana); o flerte moderno com o socialismo, todos ideais que Nietzsche desprezava (Cf. EH/EH, O Caso Wagner, 2-4).

Não cabe aqui delinear com exatidão o momento fatídico da ruptura de Nietzsche com Wagner, ou ainda se houve tal momento de maneira bem delimitada⁴⁰. O que o pensador narra, com bastante clareza é que: “O que em mim se decidiu não era uma ruptura com Wagner [...] Uma *impaciência* comigo mesmo me tomou” (EH/EH, Humano, demasiado humano, 3). Ao aperceber-se disso, Nietzsche teria partido de Bayreuth e iniciado seu *Humano, demasiado humano*. Essa obra estaria marcada pela tentativa de Nietzsche de retornar a si mesmo, antes perdido em meio a sua profissão na Basileia e entre os wagnerianos, até mesmo confundido com estes. O pensador retirou-se e centrou seus estudos nas ciências da natureza, fisiologia e medicina (Cf. *Idem*). Dali se desenvolveram alguns conceitos caros a sua filosofia, como por exemplo, o de espírito-livre (*freier Geist*). O mais importante aqui, porém, é o fato de Nietzsche ter percebido em si mesmo sua doença, através daquela “necessidade de *entorpecimento* da sensação de vazio e de fome através de uma arte narcótica – por exemplo, através da arte de Wagner” (*Idem*). A

³⁹ Há um panfleto escrito por Wagner onde há ataques desmedidos aos judeus principalmente em seu papel na música. Hollinrake comenta que alguns dos escritos de Wagner com esse teor seriam respostas às críticas de David Strauss sobre suas óperas e a Schopenhauer: “Desde o começo da década de 1850, Strauss não fizera segredo de sua oposição total a Wagner, assim como se incluiu mais tarde entre os mais veementes críticos de Schopenhauer. Wagner retaliou com alguns comentários zombeteiros em *Aufklärungen über das Judentum in der Musik* [Esclarecimentos sobre o Judaísmo na Música], *Über das Dirigieren* [Sobre a Regência] e em outros escritos” (HOLLINRAKE, 1986, p. 164). Mesmo que esses escritos sejam de caráter “zombeteiro”, não podemos deixar de destacar que as consequências desses escritos, principalmente *Das Judentum in der Musik* (1850), foram bem mais sérias, posteriormente celebrados pelos alemães em sua época nazista.

⁴⁰ Tanto Hollinrake (1986) quanto Busellato (2019) procuraram nos escritos de Nietzsche elementos que demonstrariam que, no mínimo, Nietzsche não era tão devoto a Wagner quanto seus escritos da juventude pretendiam parecer.

relação entre a sensação de “vazio” e de fome marcam não só o aspecto fisiológico da sentença, mas também exprime Wagner como uma arte de “entorpecimento” dos sentidos. Isso caracterizaria o compositor como ator (*Schauspieler*) e Nietzsche diz, ainda nessa obra, que já em *Richard Wagner em Bayreuth* havia atribuído essa característica a Wagner (cf. EH/EH, As extemporâneas, 3). É característico de um *Schauspieler* produzir a arte do entretenimento para as massas, uma arte que entorpece os sentidos pelo excesso de drama, agravando o cansaço vital. Por essa mesma razão é que Nietzsche caracteriza essas necessidades como “contranatureza”, pois leva a negação da luta, do sofrimento, da dor e finitude, inerentes a esse aspecto bélico da natureza e da vida.

Não é à toa que Nietzsche, quando se percebe entorpecido pela sua convivência com Wagner e os alemães, prefere “qualquer espécie de vida, as condições mais desfavoráveis, doença, pobreza [...] àquela indigna ‘falta de si’, na qual havia caído por ignorância, por *juventude*” (EH/EH, Humano, demasiado humano, 4). Eis aqui uma das razões pela qual a doença pôde libertá-lo do meio em que vivia, de Wagner, da cátedra na Basileia e dos alemães em geral. Devido a essa vivência da doença, Nietzsche não encontrou outros meios a não ser retornar a si, com devida “*obrigação* à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente” e por isso, obrigou-o a pensar! (Cf. *Idem*). Essa obra, portanto, o pensador declara como fruto desse retorno a si mesmo, na qual deu um “brusco fim a todo ‘embuste superior’, ‘idealismo’, sentimento de belo” (EH/EH, Humano, demasiado humano, 5). Todos esses valores pelos quais fora “contagiado”, pois não pôde evita-los até então, que o puseram para “fora de si” por serem nocivos à sua natureza, puderam agora ser dispensados e a obra em questão seria um belo testemunho dessa libertação. Quando a obra foi concluída, com a ajuda de seu amigo Köselitz, que a redigiu, porque o pensador estava demasiado enfermo e com fortes dores, ele envia dois exemplares a Bayreuth e, ao mesmo tempo, recebe um exemplar do texto de *Parsifal*, de Wagner. Junto com o texto, uma dedicatória que chama a atenção de Nietzsche; “ao meu caro amigo Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, conselheiro eclesiástico” (*Idem*). O pensador não deixa de tecer uma analogia a esse acontecimento, “como se duas espadas se cruzassem” (*Idem*). A partir

disso, Nietzsche constata que Wagner havia se tornado um devoto⁴¹ e percebe sua tarefa: “cortar pela raiz a ‘necessidade metafísica’ da humanidade” (*Idem*)⁴². Essa necessidade remete à crença em um mundo inteligível, precondição aos devotos do cristianismo. Um dos instrumentos utilizados por Nietzsche para o ataque a essa necessidade é justamente a concepção fisiopsicológica da história e da moral.

São nos comentários de Nietzsche sobre *O Caso Wagner* que podemos perceber logo de início, um antagonismo entre os dois tipos (Nietzsche e Wagner) e, sobretudo entre música da *décadence* e música afirmadora, transfiguradora do mundo: a flauta de Dionísio (Cf. EH/EH, *O Caso Wagner*, 1). Essa obra, diz Nietzsche, é sim um ataque decisivo contra Wagner. No entanto, não se pode afirmar que o importante é um ataque pessoal. As descrições psicológicas lá traçadas dizem mais respeito a um tipo, como visto no primeiro capítulo, do que à pessoa Wagner. Isso se justifica por uma razão bem demonstrada aqui: a preocupação é a questão da *décadence* na cultura europeia. Desse modo, é para Wagner, o principal representante dessa cultura, que Nietzsche vai apontar sua “artilharia mais *pesada*” (*Idem*). O pensador ainda afirma possuir esse direito, uma vez que “amou Wagner” (Cf. *Idem*). Sendo assim, foi chegada a hora de colher os frutos dessa vivência e

⁴¹ Em *O Caso Wagner*, podemos encontrar uma explicação mais detalhada a esse respeito, “Richard Wagner, aparentemente o ser mais triunfante, na verdade um *décadent* desesperado e fenecido, sucumbiu de repente, desamparado e alquebrado, ante a cruz cristã [...] Fui eu o único que dele – *sofreu*? [...] Pouco tempo depois estava doente, mais que doente, *cansado* – cansado pela inevitável desilusão com tudo o que restava para nos entusiasmar, a nós, homens modernos, com a força, o trabalho, esperança, juventude, amor em toda parte *esbanjados*; cansado pelo nojo a toda mentirada e amolecimento idealista da consciência [...] pelo aborrecimento de uma implacável suspeita – de que a partir de então eu estava condenado a desconfiar mais profundamente [...] Pois eu não tivera ninguém a não ser Wagner... Estava sempre *condenado* aos alemães” (NW/NW, *Como me libertei de Wagner*, 1). Nietzsche descreve esse sentimento em decorrência de ter entendido que estava inconscientemente em um meio perigoso a ele. Em um sentimento de ira, tomou então partido contra si mesmo, de forma dura, por um “pessimismo valente” oposto ao idealismo, Nietzsche encontra o caminho a si novamente, e também de sua tarefa.

⁴² Tal “necessidade metafísica”, para Nietzsche, tem nos nomes de Kant e Schopenhauer sua agravada importância. Devido ao criticista, adveio o que se pôde fazer com a metafísica, inclusive os seus limites. “Antes e acima de tudo, Kant se orgulhava de sua tábua de categorias [...] Ele estava orgulhoso de haver *descoberto* no homem uma nova faculdade, a faculdade dos juízos sintéticos *a priori*” (JGB/BM, 11). Tal “achado” não passou despercebido entre os alemães, e com isso novos pensadores alemães “se embrenharam no mato – todos buscavam ‘faculdades’” (Cf. *Idem*). Ainda mais quando Nietzsche compreende que Kant trouxe à luz uma “faculdade moral no homem”, a qual levou os alemães ao júbilo de si mesmos. Em Schopenhauer, essa necessidade foi instaurada a partir da unidade que operaria “por detrás” do mundo, já mencionada nesse trabalho.

finalmente mirar a sua artilharia contra a doença que perseverava na cultura alemã.

Resgatando a frase que anunciara na primeira página do primeiro capítulo de *O Caso Wagner*, “*Ridendo dicere severum* [dizer coisas severas rindo]” (EH/EH, *O Caso Wagner*, 1). Nietzsche resgata o tom de “brincadeira” com que riu de Wagner, mas também, e tão importante quanto, riu de si mesmo. Apesar do aparente estado feliz do pensador, o que aparece concomitantemente na obra é sua necessidade de fazer guerra a toda “alma moderna”. Tomando como caso particular Wagner e a cultura alemã, Nietzsche aventura-se uma vez mais nas investidas contra o idealismo alemão e a moral cristã:

Mais ainda, por certo, um ataque a essa nação alemã cada vez mais indolente e pobre em instintos, cada vez mais respeitável, que com invejável apetite prossegue se alimentando de opostos e engole tanto “a fé” como a cientificidade, tanto o “amor cristão” como o antissemitismo, tanto a vontade de potência [*Willen zur Macht*] (de *Reich*) como o *évangile des humbles* [evangelho dos humildes], sem dificuldades de digestão... Essa recusa em tomar partido entre opostos! Essa neutralidade, esse “desinteresse” estomacal! (EH/EH, *O Caso Wagner*, 1).

Ao lançar sua perspectiva a respeito da nação alemã, é perceptível o cunho fisio-psicológico dessa interpretação. Nietzsche aponta a desagregação de instintos da cultura alemã, alvo deveras mirado em *O Caso Wagner*, que procurou buscar valores fixos e absolutos para agarrarem-se e formarem unidade, tal como a moral cristã, como um consolo, a fuga para a vida. Com essa necessidade, a cultura alemã não mais distinguiria, não selecionaria, consumiria qualquer coisa que oferecesse uma “verdade” fixa para que possam se apoiar. Uma questão fisiológica, de estômago, que, quando doente, nesse caso, consome aquilo que lhe faz mal, que agrava o empobrecimento de vida: “Esse sentido de justiça do *paladar* alemão, que a tudo dá direitos iguais – que tudo acha saboroso” (*Idem*). Eis aí o idealismo alemão, segundo Nietzsche, e que, como vimos na obra em questão, Wagner traduziu em arte. É crucial atentarmos para as metáforas com os órgãos do corpo aqui, pois como pretende sua filosofia, há uma implosão das divisões entre o que se toma como “espiritual”, ou ainda “moral”, intelectual, com as funções do organismo. Em

suma, tanto as expressões “intelectuais” como corporais não são entendidas em separado, mas como expressões de um jogo de forças no organismo. Pensamento e organismo, portanto, são ambos expressões desses impulsos.

O cunho da interpretação de Nietzsche em *Ecce Homo* sobre *O Caso Wagner* é visivelmente de crítica a respeito dos europeus. Essas críticas corroboram que a preocupação nietzschiana na obra aqui tratada é mais intelectual-histórica e cultural, não se trata das intenções de Wagner⁴³. Pela investigação fisio-psicológica da cultura, torna-se possível realizar uma genealogia. O procedimento genealógico, em sentido nietzschiano, é um desmembramento da fisio-psicologia. O pensador procura em vão encontrar um alemão capaz de investigar sob esse viés a história do país, “até hoje jamais tiveram um psicólogo” (EH/EH, *O Caso Wagner*, 3). Esse sentido de psicologia aparece em seguida, “Mas a psicologia é quase que medida do *asseio ou desasseio* de uma raça” (*Idem*). Constatando que a raça alemã não é sequer *asseada*, não se pode exigir profundidade na visada sobre si, enquanto uma unidade cultural. O termo “alemão”, para Nietzsche, vira equivalente para “depravação psicológica” ou ainda “impureza de instinto”, em outras palavras, o termo exprime com maior acuidade a *décadence*. Eis aqui, mais uma vez, traços da fisio-psicologia nietzschiana.

Temos, portanto, *O Caso Wagner* interpretado segundo os efeitos do wagnerismo, cuja a terra-mãe é precisamente a Alemanha, que corrompeu culturalmente a Europa (Cf. EH/EH, *O Caso Wagner*, 3). A partir do epílogo de *O Caso Wagner*, iniciaremos a descrição do tipo Wagner, concomitantemente, com a descrição do tipo Nietzsche, pois aí o pensador fala de antagonismos e isso é fundamental para entender essa relação. Nietzsche procura compreender toda época a partir de seus antagonismos, no epílogo em questão, trata-se da modernidade. O que dá testemunho disso são as virtudes que em cada época se propagam mais. O antagonismo se configura através dessas virtudes, “Ou tem as virtudes da vida *ascendente*: então resiste às

⁴³ Müller-Lauter comenta a esse respeito: “Raramente lhe ocorreu [a Nietzsche] também de – por exemplo, no caso de sua discussão com Wagner – submeter as obras ou afirmações desses *décadents* a uma consideração minuciosa. Estes são para ele, sobretudo, representantes do declínio da humanidade. Nesse sentido, são mais importantes para o filósofo seus efeitos intelectuais-históricos do que aquilo que intentaram” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 146). Isso quer dizer que, para Nietzsche, é mais importante o wagnerismo na Europa do que Wagner enquanto pessoa.

virtudes da vida declinante. Ou é ela mesma uma vida declinante – então necessita também das virtudes do declínio” (WA/CW, Epílogo). No caso de uma cultura empobrecida, na qual vigora a desagregação de forças, ocorre a rejeição de todos os valores que exprimem abundância de vida, que a afirmam. Por isso há também, concomitantemente com a vida ascendente e a vida declinante, uma estética da *décadence* e uma estética clássica⁴⁴, como visto no primeiro capítulo.

Por volta de outubro de 1888, Nietzsche recebe uma carta de Malwida von Meysenbug a respeito de *O Caso Wagner*, a qual havia lhe enviado um exemplar. Em tom de reprovação, Malwida escreve:

Onde acho que estais cometendo injustiça. Acredito igualmente que não devemos tratar um amor antigo, mesmo que este tenha sido apagado, tal como tratais Wagner; ofendemos, com isso, a nós mesmos, pois, em algum momento, amamos plena e verdadeiramente, sendo que o objeto de tal amor não foi, em absoluto, nenhum fantasma, senão que uma plena e efetiva realidade (KGB III, 6.330, N.591).

Longe de aceitar a crítica, Nietzsche responde em tom bem mais ríspido, demonstrando seu descontentamento com a resposta. Como vimos, as intenções do pensador ultrapassavam e muito a mera ofensa gratuita. É com isso em mente que devemos contemplar a resposta:

Não se trata de coisas sobre as quais permito contradição. Em questões de *décadence*, sou a mais alta instância que há na Terra; esses homens da atualidade, com sua lamentável degenerescência instintiva, deveriam considerar-se felizes por terem alguém que lhes presenteie com vinho puro nos casos *mais sombrios* (KSB 8.452, N. 1131).⁴⁵

A resposta, apesar da franqueza quase hostil, nos traz novamente um conceito-chave aqui, o conceito de “*décadence*” e/ou “degenerescência instintiva”. O diagnóstico proferido na obra é tratado como presente aos homens modernos, pois teve como consequência a exposição e descrição da doença a que Nietzsche quis se referir.

⁴⁴ Há, novamente, uma compreensão propriamente nietzschiana na ligação entre estética e esses pressupostos biológicos, a fisiologia da arte (Cf. CW/FW, Epílogo), já expressada anteriormente nessa pesquisa.

⁴⁵ Para mais detalhes a respeito dessas cartas e também a respeito da obra em questão, Cf. SOMMER, 2017.

Não podemos ignorar o fato de que Nietzsche, em sua juventude, entendeu a música de Wagner e seu projeto de “arte total” como “expressão de uma potência dionisíaca da alma” (NW/NW, Nós, os antípodas). O que, em verdade, não seria mais do que características do próprio Nietzsche dadas “de presente” a Wagner e Schopenhauer (Cf. *Idem*). Desse modo, o pensador passa a compreender o que de fato se passava com a arte de Wagner: “Vingança na vida mesma – a mais voluptuosa espécie de embriaguez para aqueles assim empobrecidos!... À dupla necessidade destes corresponde Wagner, bem como Schopenhauer – eles negam a vida, eles a caluniam, e assim são meus antípodas” (*Idem*). De fato, segundo a filosofia de Nietzsche, o antagonismo aqui se daria em graus de força, em plenitude de vida, no qual o tipo elevado atuaria, “nele o mal, sem sentido e feio, aparece como sendo permitido, como aparece na natureza permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, restauradoras, capazes de transformar todo deserto em exuberante pomar” (*Idem*). Por essa razão, o tipo Wagner, pobre de vida, necessitaria de um “salvador” para libertá-lo do sofrimento através da brandura, da paz e da bondade. Valores demasiado humanos, criados devido a necessidade de desvencilhar-se da vida. Essas inferências Nietzsche realiza como um psicólogo “à frente de todos”. Em relação aos artistas ele utiliza-se de uma “distinção fundamental: foi o ódio à vida ou o excesso de vida que aí se faz criativo?” (*Idem*). Mais adiante utilizaremos essa mesma distinção para a obra de Nietzsche.

Através do papel de Wagner na cultura europeia e na modernidade, em conjunto com a corrupção da cultura alemã, que se estendeu sobre a Europa, é que Nietzsche se reconhece não só como moderno, mas como um *décadent*, pois pôde vivenciar o wagnerismo, sua doença (Cf. CW, Prólogo). Há uma diferença crucial, porém, nesse quesito; diferente de Wagner, o pensador alemão pôde se defender dela, “O filósofo em mim se defendeu” (*Idem*). Como o filósofo em Nietzsche, se defendeu do wagnerismo? Seria a descrição e caracterização desse “filósofo” em Nietzsche, a obra *Ecce Homo*? Essas questões podem ser investigadas sob a ótica da fisio-psicologia. Uma noção explicitada por Nietzsche em *Ecce Homo* pode nos oferecer algumas pistas: a Grande saúde. É esse pressuposto fisiológico que torna possível entrevermos “o que” em Nietzsche se defendeu da *décadence*, justificando as razões dele

mesmo ter se tornado também o seu oposto: “Minha maior vivência foi também uma *cura*” (WA/CW, Prólogo). O pensador também expressa sua gratidão ao período em que esteve imerso no wagnerismo e, concomitantemente, em sua amizade com Wagner.

3.2 Fala o tipo elevado: o Tipo Nietzsche e a Grande saúde

O primeiro capítulo de *Ecce Homo* trata de uma elucidação em que Nietzsche justifica sua sabedoria. Implícito no título do capítulo “Porque sou tão sábio”, o pensador procura responder a isso contando sobre a sua vida. Logo após se referir a sua “dupla ascendência” (a morbidez e finitude de seu pai e o começo de vida em sua mãe), um trecho tateia a natureza do autor: “Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou um mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos” (EH/EH, Porque sou tão sábio, 1). Essa natureza é demonstrada ao falar do período em que *Aurora* foi redigida, fruto de um estado grave de dolorosa enfermidade, a obra aparece como um contraste em si mesmo: “a perfeita luz e alegria, mesmo exuberância de espírito, que a referida obra reflete, harmoniza-se em mim não só com a mais profunda fraqueza fisiológica, mas até mesmo com um excesso da sensação de dor” (*Idem*). Mesmo que a obra referida tenha sido escrita em um período de grave enfermidade, paradoxalmente ela configura também exuberância de vida. Isso porque somente em estado debilitado foi possível pensar coisas que em plenitude de vida não seria possível, não haveria frieza o bastante para tanto (Cf. *Idem*).

Devido a essa estranha condição de saúde, o pensador procurou se consultar com médicos, a fim de identificar sua enfermidade. Não houve diagnóstico preciso, os sintomas não cessavam. Nietzsche traz um irreverente relato sobre um médico que o tratou como doente dos nervos, por algum tempo e que finalmente conclui: “Não, não é com seus nervos, eu é que sou nervoso” (EH/EH, Porque sou tão sábio, 1). Isso é importante para compreendermos o que Nietzsche teve que fazer a partir dessas consultas frustradas: tornar-se médico de si mesmo. Com rigorosa observação de si mesmo, o pensador teve que se informar a respeito de sua enfermidade por “vias eruditas”. Os males

que o afligiam foram percebidos como sintomas de um esgotamento geral, ao passo que os males “da vista” ou “do estômago” cessavam à medida que o “aumento da força vital” tornava a ocorrer. Esse raciocínio alude à linguagem formulada a partir da fisio-psicologia. Fica mais claro o uso dessa linguagem ao demonstrar sua experiência com a *décadence* (Cf. *Idem*). Uma autêntica fisio-psicologia que possibilitaria “ver além do ângulo” seria fruto de um longo processo de reestabelecimento e refinamento no qual Nietzsche expressa gratidão. Agora, com plenitude de vida, o pensador conquistou a capacidade de “deslocar perspectivas”, ou seja, do olhar sadio, identificar o “segredo labor do instinto de *décadence*” e da ótica enferma, “ver conceitos e valores sãos” (Cf. *Idem*). É por essa razão que o pensador delega a si a sua suprema tarefa, a “transvaloração de todos os valores”⁴⁶.

A suprema tarefa da transvaloração surge devido à perspectiva nietzschiana sobre a moral vigente, enraizada nos valores cristãos. É característica do tipo elevado a natural investida contra toda moral que torna-se dominante, uma vez que pretende desvincular-se da pretensa igualdade entre os homens que esse tipo de moral intenta. Mais precisamente, é preciso certo caráter “imoralista”:

No fundo são duas as negações que a minha palavra *imoralista* encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã* (EH/EH, Por que sou um destino, 4).

Os motivos já estão claros: há uma negação de vida nesse tipo de moral da *décadence*. Mais ainda, há uma “superestimação” da benevolência, da bondade, que como o próprio filósofo diz, já são sintomas da *décadence* (Cf.

⁴⁶ A transvaloração de todos os valores é um projeto nietzschiano da sua fase madura, que visa ligar-se à noção de eterno retorno. O objetivo seria o de superar a moralidade moderna e cristã a fim de propagar uma total reformulação dos valores da humanidade. Trata-se de um projeto que seria desenvolvido em quatro livros: “Livro primeiro. O anticristo. Ensaio de uma crítica ao cristianismo. Livro segundo. O Espírito livre. Crítica à filosofia como movimento niilista. Livro terceiro. O Imoralista. Crítica da espécie mais funesta de ignorância, da moral. Livro quarto. Dionísio. Filosofia do eterno retorno” (*Nachlass/FP* 1888 19 [8]). Sabemos que, desses quatro livros, somente o primeiro (*O Anticristo*) foi publicado. Considerado por Nietzsche, posteriormente, como o projeto em sua totalidade. Para mais sobre esse projeto, Cf. RUBIRA, 2016, p. 399.

Idem). Em *O anticristo*, podemos contemplar as razões do enaltecimento a essa segunda contestação:

minha afirmação é que todos os valores nos quais a humanidade enfeixa agora sua mais alta desejabilidade são valores de *décadence* [...] A vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *potência*: onde falta a vontade de potência, há declínio (AC/AC, 6).

Tendo como perspectiva a vontade de potência, todos os valores cristãos que assolaram a humanidade, transformando-se em valores absolutos, tendem à negação da vida, até mesmo uma vingança dela mesma: “A interpretação mediante a qual o pecador cristão crê compreender-se é uma tentativa de encontrar *justificada* a carência de potência [...] ele prefere se sentir culpado a sentir-se mal por nada: isso em si é um sintoma de *décadence*” (FP 1888 14 [29]). Assim parece quando os instintos de ressentimento e ódio à vida exercem domínio e ganham a forma de “instinto de autoconservação” (Cf. *Idem*). Esse jogo de instintos aparece em todo o homem considerado “bom”, segundo Nietzsche. A condição para a existência, nos homens bons, continua o filósofo, é a *mentira*, o “não-querer-ver a todo preço” como a realidade vem a ser. As consequências dessa condição são as de rejeitar toda espécie de “miséria”, seja a doença, seja a finitude, seja a efetividade, como se não fossem necessárias à vida. Desejar abolir todos os infortúnios da existência seria quase “tão estúpida quanto seria a vontade de abolir o mau tempo – por compaixão aos pobres, digamos...” (EH/EH, Por que sou um destino, 4). Fica claro que um tipo elevado reconhece que o mundo não vem a ser apenas boas coisas e somente os homens “bons” vigoram.

Toda a moral nivela, torna os homens iguais, pois confere aos valores um caráter de universalidade, fixo e eterno. Para o filósofo imoralista, ocorreu que tudo o que é “antinatural” passa a ser valorado como um bem a ser alcançado, a “própria *antintureza* recebeu as supremas honras como moral, e como lei” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 4). Com esse tipo de interpretação de mundo, antinatural, ao longo da história da humanidade, os homens foram ensinados a tomar o que é mais básico na natureza como algo impuro (seja sexualidade, seja o egoísmo, ou o amor de si). Ao ensinar esses valores da *décadence*, que possui uma fórmula geral aos olhos do filósofo: “eu

pereço traduzido no imperativo: ‘todos *devem* perecer’” (*Idem*), a humanidade acabou por negar a vida, mais ainda, vingar-se dela.

O tipo Nietzsche, sadio no fundamento, afirmaria esse movimento, bem como todas as coisas que vem a ser necessárias à vida. Com essa afirmação incondicional à vida, esse tipo estaria liberto dos valores de uma moral *décadent*. Por esse motivo, pôde vislumbrar a definição da moral cristã, moral antípoda à sua.

É característico de um tipo sadio, possuir uma segurança instintiva (*Instinkt-Sicherheit*) que lhe conduz a remediar-se corretamente contra estados ruins, degeneradores no organismo⁴⁷. Um típico *décadent*, ao contrário, quanto maior a sua debilidade instintual, mais propenso é de envolver-se em meios que o prejudicam ainda mais. O tipo Nietzsche, dessa forma, em sua totalidade era sadio, mas “como ângulo, como especialidade era *décadent*” (EH/EH, Porque sou tão sábio, 2). A necessidade de isolamento e desprendimento de relações habituais, impondo a si mesmo não mais se deixar cuidar, socorrer, análogo ao que seria o instinto de alguém doente, ganha força nesse tipo sadio. Por isso é que Nietzsche instintivamente sentiu a necessidade de tomar as rédeas de si mesmo, curar a si mesmo. A condição para isso, segue o pensador, é “*ser no fundo sadio*” (Cf. *Idem*). Um tipo doente jamais conseguiria vivenciar uma doença como estimulante à vida, visto que seus instintos tendem tomar a doença como um mal que deve ser extirpado do organismo a qualquer custo. Não há possibilidade de cura de si mesmo nesse tipo, uma vez que tal debilidade instintual o conduziria a negar a doença, a buscar subterfúgios que lhe proveriam um sentimento de estabilidade⁴⁸. Ao passo que, em um tipo sadio, na afirmação da doença, sua vivência lhe permitiria saborear as pequenas e boas coisas, a descobrir em si mesmo a vida. Exatamente o que Nietzsche nos diz a respeito de seu longo período doente. A partir desse período, ele teria feito de sua vontade de saúde, de vida, a sua filosofia (Cf. *Idem*). Inclusive há uma passagem na qual o filósofo destaca esse período de

⁴⁷ Fornazari, 2004 nos oferece um comentário que auxilia na compreensão dessa questão: “É importante salientar que, embora ali o filósofo descreva retrospectivamente o apavorante quadro débil de sua vitalidade [...] interpretamos que a longa experiência como *décadent* é entendida por ele não em função de sua doença, mas sim a partir do registro fisiológico” (FORNAZARI, 2004, p. 92-93).

⁴⁸ Sobre esses subterfúgios e demais propensões da doença fisio-psicologicamente compreendida, consultar o primeiro capítulo dessa dissertação.

enfermidade: “pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser pessimista: o instinto de autorrestabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo” (Cf. *Idem*). Uma filosofia pessimista poderia ter acometido Nietzsche em seus anos junto a Wagner, aos alemães, como vimos em seus relatos sobre *Humano, demasiado humano*, devido ao seu apreço, na época, pela filosofia de Schopenhauer e amizade com Wagner. Vimos que, ao contrário, seu instinto foi o de partir, deixando de lado aquilo que não mais lhe agradava⁴⁹. Podemos compreender esse tipo de característica como “Grande saúde (*grosse Gesundheit*). Essa noção é muito condizente com a descrição fisiológica de Nietzsche, nessas circunstâncias. Na seção dedicada ao Zaratustra, o pensador retoma a definição de tal conceito, já citada em *Gaia Ciência*:

Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes [...] mediante as aventuras da vivência mais sua [...] para isso necessita antes de tudo uma coisa, a *grande saúde* – uma tal que não se apenas tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... E agora, por termos estado a largo tempo assim a caminho [...] e com frequência naufragos e sofridos, mas, como disse, mais sãos do que nos concederiam, perigosamente, sempre novamente sãos (FW/GC V, 382).

Essa passagem é citada integralmente em *Ecce Homo* e diz respeito ao instinto de defesa e autoconservação, que conduz a vivências, da forma mais íntima possível, tanto a doença quanto a saúde. Por isso é que Nietzsche, ao realizar tal descrição fisiológica, pode agora olhar tudo à distância, incluindo aí as próprias obras, permitindo uma perspectiva não só afirmadora de si, saudável como também em tom de gratidão.

Trata-se de um princípio seletivo em um tipo que vingou, que “de tudo que vê, ouve e vive forma instintivamente *sua soma*” (Cf. *Idem*). É capaz de reagir lentamente aos estímulos, o que em um tipo doente é impossível, pois a

⁴⁹ Sobre o instinto de autoconservação em “circunstâncias vitais mais perigosas”, temos o que Nietzsche designa como “fatalismo russo” (Cf. EH/EH, Por que sou tão sábio, 6). Nesse sentido, “numa situação em que não se consegue rechaçar, desvencilhar-se ou dar conta do que quer que seja, em que tudo fere em demasia e em que se esmorece o ‘instinto de cura’, resta não mais reagir para que não se consuma rápido demais” (FORNAZARI, 2004, p. 104). Foi assim que Nietzsche teria conseguido lidar com seu período de mais baixa vitalidade, para falar em termos fisisicológicos, foi sua “grande saúde” expressando-se em termos de sensatez. Esse mesmo pressuposto fisiológico (o de grande saúde) se faz presente no tipo Zaratustra (Cf. EH/EH, Assim falava Zaratustra, 2).

todo estímulo reage quase que imediatamente, incapaz de manter-se alheio a esses estímulos, tudo ganharia um peso desmedido.

Nota-se que há uma relação entre pensamento e saúde/doença. Por essa razão não devemos compreender esses termos sob a ótica da medicina tradicional, visto que podemos esclarecer em que sentido Nietzsche utiliza esses termos, a saber: saúde e doença remetem ao estado da dinâmica impulsional que perfaz e se expressa no organismo. Isso não nos permite pensar uma dicotomia entre corpo e mente, ou intelecto. Ambos são expressões das mesmas conformações de impulsos. Um tipo elevado, devido a sua condição de “saúde no fundamento”, em tudo lança seu excesso de vitalidade, e com isso faz com que as coisas ocorram a seu favor, inclusive a doença. Ao descrever esse tipo, Nietzsche conclui: “Pois bem, eu sou o *oposto* de um *décadent*: pois acabo de descrever a *mim mesmo*” (EH/EH, Porque sou tão sábio, 2). A primeira pista de que esse capítulo trata de uma descrição fisiopsicológica de um tipo aparece aqui, mas seria arriscado supor que se trata de um “autor” descrevendo a si mesmo, porque para isso teria que se pressupor um sujeito. Já vimos, no entanto, que o conceito de “sujeito”⁵⁰ na filosofia nietzschiana é inviável. Mais importante, no entanto, é que, a partir desse capítulo, fica mais claro “o que” em Nietzsche se defendeu do wagnerismo e da modernidade, mesmo situando-se cronologicamente nessa época. Foram seus instintos, um multiplicidade de impulsos que nele lograram e o conduziram a afastar-se de toda a morbidez que lhe fez mal durante longos anos.

⁵⁰ Discutindo sobre o que caracterizaria a obra de Nietzsche, *Ecce Homo*, temos pesquisas importantes a respeito de em que sentido essa obra poderia ser uma autobiografia. No sentido filosófico, poderia se pensar a relação entre autor e obra, ou mais precisamente, a respeito de *quem* a obra relata e se diz com fidelidade ou não o *autor*. Para elucidar esse tipo de interpretação, Marton, 2014, traz alguns filósofos que trataram de tentar dizer quem são a partir de suas obras. Nesse caso utiliza Foucault, Descartes e Rousseau. No caso de Descartes, escreve: “Filósofo que diz “eu”, *Monsieur* René Descartes escreve na primeira pessoa do singular: conta sua história, a história do seu espírito, não um capítulo anterior a obra, mas nela buscando integrá-la. Contudo, se ele se volta para si mesmo, é com o intuito de chegar a um conhecimento que ultrapasse o eu e suas vivências, a um conhecimento que se apresente como seguro. O ‘eu’ que conta não é, pois, o ‘eu’ que afirma. [...] Nessa medida, o *Discurso do Método* explica por que ele se tornou cartesiano” (MARTON, 2014, p. 252). O sentido de *Ecce Homo* parece divergir, em muitas maneiras, da obra de Descartes, e justamente nisso podemos perceber que, na filosofia de Nietzsche, não se pode percorrer esse tipo de interpretação, visto que o pensador não visa tratar de si mesmo enquanto sujeito para atingir um “eu”.

No capítulo “Por que sou tão inteligente”, Nietzsche parece contar mais especificamente o que essa bem-sucedida configuração de impulsos lhe impôs. Sentimentos como o de “remorso” são tratados ali de forma não muito desejável a ele. As consequências de uma ação não são valoradas moralmente por ele, de modo que um possível “mau resultado” não lhe causaria remorso: “Quando as coisas resultam mal, perde-se muito facilmente o olho *bom* para o que se fez: um remorso parece-me uma espécie de *olho ruim*” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 1). Ao que parece, é mais digno de um tipo elevado honrar aquilo que dá errado dentro de si, justamente “*porque* deu errado” (Cf. *Idem*). O pensador não costuma se demorar nesse tipo de questão, seja do remorso, seja de “deus” ou “imortalidade da alma”. Tais questões não chamariam a sua atenção. Por exemplo, é por instinto que o ateísmo, em Nietzsche, é óbvio. Não se contentar com respostas grosseiras cabe mais a sua natureza e “Deus é uma resposta grosseira” (*Idem*).

Posto isso, uma questão de maior relevância para Nietzsche é a questão da alimentação, “como você deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força?” (*Idem*). A questão, como o próprio Nietzsche nos conta, veio tardiamente, muito devido a sua longa estadia na Alemanha, cuja cultura irremediavelmente “idealista” não reservava suas atenções para a importância da alimentação no corpo; a “alma” era mais importante. O filósofo confessa que se alimentava mal, quase que de forma desinteressada “altruísta” que beirava a “santidade”, devido à cozinha alemã ser composta por pratos com “carnes demasiado cozidas, verduras gordurosas e farinhentas; a degeneração dos doces em pesos para papel!” (*Idem*). Esses tipos de pratos faziam mal ao organismo de Nietzsche. Daí a importância, pois como podemos perceber, o que prejudica o organismo, o que “enturva as entranhas” ou faz com que ocorra desarranjo nos impulsos, com efeito, faz vir à tona pensamentos desarranjados, doentes. Isso reconduz a ideia de que não há dualidade entre corpo e pensamento, prerrogativa fundamental da fisio-psicologia. Da mesma forma o pensador lida com as bebidas alcoólicas; as toma como prejudiciais. A ideia é fazer com que o organismo trabalhe por inteiro, por isso o pensador aconselha as refeições fortes ao invés de “demasiado ligeiras”. Uma refeição forte faz com “que o estômago entre inteiro em atividade, primeira condição para uma boa digestão” (*Idem*). Igualmente necessário seria conhecer o

tamanho do próprio estômago, possível somente se levar em alta consideração as experiências com a alimentação. Esses cuidados variam por pessoa, cada um possui a sua medida, que deve ser conhecida por si mesmo. Em conjunto com o conselho de ficar sentado o menor tempo possível, o pensador dá última razão para a importância desse comportamento: “não dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres – no qual os músculos também festejem. Todos os preconceitos vêm das vísceras” (EH/EH, Porque sou tão inteligente, 1). Com isso o pensador demonstra que o pensamento nasce do corpo, compõe um mesmo organismo, ou segundo sua fisiopsicologia, simbolizam expressões de uma configuração de impulsos.

Para essa questão de cuidado consigo mesmo, não só alimentação importa, mas também o lugar e o clima. Há, por exemplo, questões sobre a influência do clima no metabolismo, que pode chegar ao ponto de um homem tornar-se alheio a sua tarefa, ou ainda perdê-la de vista (Cf. EH/EH, Porque sou tão inteligente, 2). Como o clima pode acelerar ou retardar o metabolismo, tem consequências, como vimos, também no pensamento⁵¹. É o tempo do metabolismo que “mantém relação precisa com a mobilidade ou a paralisia dos pés do espírito; o próprio ‘espírito’ não passa de uma forma desse metabolismo” (*Idem*). Essa importante afirmação de Nietzsche parece demonstrar que acima de tudo, o metabolismo dá a medida da produção intelectual no homem. Nietzsche reforça essa concepção ao citar lugares onde os gênios fizeram seu lar, lugares com ar “magnificamente” seco. Isso acarretaria em um metabolismo acelerado, possibilitando a esses homens elevados sempre suprir-se de “grandes quantidades de energia”, de modo constante (Cf. *Idem*). Nietzsche, por uma infelicidade do acaso, passou muito tempo em lugares com um clima nada desejável ao seu organismo, à sua fisiologia. Devido a isso, por sofrer de recorrentes estados enfermos, o pensador até aprendeu a identificar em graus a umidade do ar. Queremos ressaltar que, por todas essas questões, um raciocínio comum percorre essas linhas: Nietzsche não atribuiu nenhuma causa “moral” aos seus males. O modo de pensar aqui é condizente com sua fisiologia: “A ignorância *in physiologicis*

⁵¹ Christoph Turcke, em seu livro *O louco: Nietzsche e a mania da razão*, fala sobre essa relação: “Exatamente porque o espírito humano está muito mais profundamente imerso no metabolismo do que quer admitir, ele é também muito mais responsável por suas funções do que pretende reconhecer” (TURCKE *apud* FORNAZARI, 2004, p.93).

[em questões de fisiologia] – o maldito ‘idealismo’ – é a verdadeira fatalidade em minha vida, o estúpido e supérfluo nela” (*Idem*). Nietzsche, por demasiado tempo, permaneceu doente devido a essa ignorância; pensou a partir do idealismo na cultura que o envolvia, a cultura alemã. Explica inclusive a escolha da profissão de filólogo a partir da região e do clima nos quais se situava. Não havia um “cuidado de si” proveniente de um bem-sucedido estado de forças, uma segurança instintual. Foi o idealismo a sua doença e, também aquela que o trouxe à razão. Com isso o pensador implode, de uma vez por todas, o dualismo entre corpo e alma. A cada questão sobre o cuidado de si, seja alimentação, clima, metabolismo, entretenimento, o pensador destaca os processos impulsivos que ocorrem no organismo.

Um outro ponto destacável é a escolha das distrações. Um tipo elevado escolhe de maneira bem criteriosa e restrita o que lhe entretém. Destaca-se aqui o hábito de leitura de Nietzsche, o que o distrai inclusive de sua seriedade. Sobretudo os franceses são tomados com muito apreço pelo filósofo. Ali aparecem Montaigne, Pascal, Molière, Corneille, Racine; os chamados psicólogos franceses de alta consideração pelo pensador como Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, etc. Ao grande o número de nomes que aparecem, de igual consideração por Nietzsche, não se somam muitos nomes alemães, a exceção é justamente Richard Wagner. A experiência íntima com Wagner é entendida agora como uma distração. O primeiro em que Nietzsche pôde sentir e venerar como seu exterior, como seu oposto. Nietzsche afirma que “não teria suportado minha juventude sem a música wagneriana. Pois eu estava *condenado* aos alemães” (EH/EH, Porque sou tão inteligente, 6). De forma análoga à necessidade de entorpecimento, o filósofo afirma precisar da arte de Wagner justamente para fugir dos alemães. E com isso afirma sua gratidão ao tempo em que foi amigo de Wagner, um grande “benfeitor” em sua vida.

Em todos esses quesitos elencados por Nietzsche, reside o que ele chama de “instinto de autoconservação” (*Instinkt der Selbsterhaltung*). Trata-se de uma autodefesa contra o próprio desregramento dos instintos, contra uma cultura doente, um ambiente prejudicial, uma alimentação e distração igualmente prejudiciais. Evitar que um excesso de coisas ruins cerque o organismo é uma das funções desse instinto em uma configuração que vingou. Uma palavra resume isso, segundo Nietzsche: gosto. “Seu imperativo obriga

não só a dizer Não onde o Sim seria um ‘altruísmo’, mas também a *dizer Não o mínimo possível* (EH/EH, Porque sou tão inteligente, 8). É comum a uma natureza forte que não se desperdice, de modo que para todo o “dizer Não” é necessário um gasto de energia. Por essa razão é que o próprio instinto de autodefesa impele à separação de qualquer circunstância em que o “dizer Não” se tornaria muito frequente. Se acaso existir a necessidade constante de se defender, o desperdício de energia seria muito grande, chegando ao enfraquecimento dos impulsos dominantes, inclusive ao ponto de não conseguir mais se defender, levando a *décadence*. Um segundo aspecto desse instinto diz respeito à necessidade de reagir a tudo. Situações em que se impõe necessidade de reagir têm como consequência uma suspensão da “liberdade” do tipo elevado, privando-o da capacidade de criar e tornando-o mero “reagente”,

Tomo como imagem o trato com livros. O erudito que não faz senão “revirar” livros – o filólogo uns duzentos por dia, em cálculo modesto – acaba por perder totalmente a faculdade de pensar por si. Se não revira, não pensa. Ele responde a um estímulo (- o pensamento lido) quando pensa – por fim reage somente (EH/EH, Porque sou tão inteligente, 8).

Esses dois aspectos do instinto de autodefesa, o da prudência em relação ao que conduz a um “Sim” ou a um “Não”, que seleciona a partir da economia de forças, e o de reagir com menor frequência possível, configuram a vida que vingou em um tipo. É por isso mesmo “sadio no fundamento”, uma vez que os instintos dominantes aspiram à luta por mais potência; o esbanjamento de forças resultante faz com que esse tipo “ame a si mesmo”.

Com os pressupostos de saúde esclarecidos no tipo elevado, abordaremos o teor da obra *Ecce Homo*. É sobretudo o “amor de si” o teor desse escrito, que visa demonstrar a passagem de um doente à conquista de sua saúde, que preconiza uma visão afirmadora da vida, do labor de sua tarefa e do seu destino. No tipo elevado, essas características saltam aos olhos, no entanto, dois casos importantes precisam ser demonstrados aqui, o primeiro é sobre a tarefa do “Grande homem”, esboçada por Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*:

O grande homem é um fim; a grande época, a Renascença, por exemplo, é um fim. O gênio – em obra, em ato – é

necessariamente um esbanjador: no fato de ele *gastar tudo* está sua grandeza... O instinto de autoconservação é como que suspenso; a violenta pressão de forças que fluem não lhe permitem nenhum cuidado ou prudência. [...] Ele flui, transborda, gasta a si mesmo, não se poupa – com fatalidade, funestamente, involuntariamente, como o extravasar de um rio se dá involuntariamente (GD/CI, 44).

A medida do esbanjamento de forças é encontrada na grandiosidade de seu destino, de sua tarefa. Quanto maior essa tarefa, mais necessário é, anteriormente ao “ato” acima expresso, o “cultivo de si”. É assim que o pensador prossegue em *Ecce Homo*, já com mais considerações, uma delas seria: se a *tarefa* ultrapassar e muito o sentido comum do que já se faz entre os homens, “nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 9). Para alguém se tornar o que é, não pode suspeitar minimamente de sua *tarefa*. Essa afirmativa se justifica, pois, do contrário, haveria o risco de não extrair das situações ruins, dos “desacertos” da vida um maior proveito. Não há, também, intenções ou desejos pessoais. Nesse sentido o tipo elevado pode “criar” valores de forma involuntária, expressando a efetivação de seus instintos potentes.

Nietzsche procura alertar para os perigos de se entender precipitadamente, principalmente em tipo elevado de homem que possui em seus instintos uma tarefa maior. Essa é a questão do cultivo; permitir que aquele instinto destinado a dominar todo o conjunto cresça sorratamente. O jogo de forças deve ocorrer de forma que os instintos resultantes não se esgotem, propiciando um crescimento “inconsciente” de uma hierarquia de forças capazes de um esbanjamento de potência. Como consequência ulterior: “Sua *tutela suprema* revelou-se de tal maneira forte que não pressenti sequer o que em mim crescia – que todas as minhas capacidades *brotavam* um dia subitamente maduras e em sua perfeição última” (*Idem*). Dessa passagem é possível extrair não só a questão do “cultivo de si” como labor de um certo jogo de impulsos, como também a ausência de qualquer “querer” ou intenção. Por isso Nietzsche se reconhece como oposto de uma natureza heroica, que busca o sacrifício de si em prol do melhoramento da humanidade, de sua “salvação”. Nada disso fazia parte de suas intenções e seus desejos.

Com tudo isso, resta explicitar em que sentido o lema “torna-se o que se é” aparece nessa obra. Vimos que não se trata de uma escolha, de um sujeito

que esboça um projeto com suas ambições e passa a realizá-lo. A partir daí podemos constatar que a própria “tarefa” de Nietzsche dá o recado daquilo em que ele se tornou. Sequer houve ali qualquer escolha, muito menos “conhecimento de si” que pôde lançar luz sobre sua tarefa mais íntima. Aos poucos, um instinto foi se tornando dominante, e com isso: “Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada ‘conciliar; uma imensa multiplicidade que, no entanto, é o contrário do caos” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 9). Assim que seus instintos alcançaram a “*tutela suprema*” o pensador foi sendo conduzido à sua tarefa. Foi necessário “reaprender”, desvencilhar-se de seu tempo para dar importância a coisas bem diversas, sobretudo mais importantes, do que os valores demasiado humanos. Para que isso fosse possível, o filósofo passou longo tempo na doença, recuperando a saúde e a perdendo de novo. Cada vez mais seus impulsos restabeleceriam a hierarquia, ainda com mais força. O tipo Nietzsche, inevitavelmente, tornou-se o que se é, a condição de superação da doença e o afirmador da vida, expressão direta da dinâmica impulsional que assim o conduziu. Assim que seus instintos sadios alcançavam maiores graus de potência, propiciaram exuberância de vida e com esse esbanjamento de forças, os valores doentios foram sendo rejeitados. Eis a tarefa que se revelou a Nietzsche, que naturalmente se tornou o que é; a atividade suprema do “amor de si”, o tipo elevado de filósofo.

O tipo Nietzsche constantemente se torna saudável, pois seus instintos tendem a defender-se de instintos mórbidos. Isso significa que, como dissemos, o filósofo “transitou” entre saúde e doença ao longo de sua vida. Houve momentos de doença, mas não “permanência” nesses estados, o oposto do que ocorre no tipo Wagner. Essa característica confirma o pressuposto fisiológico da Grande saúde nesse tipo elevado, pois este foi se construindo a partir dessas perspectivas antagônicas. Tais perspectivas, portanto, constroem-se a partir dos domínios cambiantes no jogo de forças, expressam seus mais profundos instintos, que sempre o levavam “para fora” de seu tempo e da moral vigente⁵². A cada estado mórbido superado, um aumento

⁵² É precisamente isso que Nietzsche afirma ter expressado em suas obras: oferecer perspectivas oriundas de seus estados internos. No capítulo sobre “Por que escrevo livros tão bons”, Nietzsche passa a se dedicar em falar sobre sua escrita. Ao falar de sua obra tomada

subsequente de vitalidade, e a cada aumento, novas perspectivas, novos valores são criados, perspectivas que afirmam a vida como esse constante vir-a-ser, pois, nesse caso, são frutos de um tremendo esbanjamento de forças. Conhecer tanto a saúde como a doença conduziu o filósofo a tornar-se o que se é, logo que pôde perceber a que se dirigiam seus instintos, sua tarefa. É fundamental compreendermos em que sentido esse “tornar-se o que se é” aparece aqui, pois poder-se-ia compreendê-lo como certo determinismo, como se esses instintos saudáveis sempre estiveram em Nietzsche, como se fossem sua “essência”. Ou ainda como se dessem “*a priori*”, independentes de qualquer experiência. Ora, se em *Ecce Homo*, o próprio pensador sente a necessidade de “se contar a sua vida”, não se pode pensar em um conteúdo “a priorístico” no texto. Se são necessárias constantes experiências entre saúde e doença, não há essencialismo. Nietzsche não era nem doente nem sadio, *tornava-se* ora doente, ora sadio, vide a sua configuração de impulsos⁵³ [nota aqui sobre saúde e doença], que, naturalmente, é constante luta e exercício de domínios, nunca imutáveis: “Restabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*” (EH/EH, Por que sou tão sábio, 1). Pensamos que o “tornar-se o que se é” se trata de um processo de autoconstrução, processo que envolve perder saúde e reconquistá-la novamente. Visto que os termos “saúde” e “doença” não são opostos absolutos, apenas apresentam graus de força diferentes, o movimento de superação da doença é contínuo, vem a ser em acordo com a retomada da

como “*superior exercício de estilo*” para humanidade, *Assim falava Zaratustra*, o pensador comenta que não esperava realmente que fosse compreendido. Seria necessário antes uma vivência similar para fazê-lo (Cf. EH/EH, Por que escrevo livros tão bons, 1). Não sem razões, o pensador toma sua obra como rico em estilos e, portanto, vivências, expressando um “*tal sentimento de distância*” que não poderia almejar ser lido por seus contemporâneos. Corroborando o que acaba de dizer, Nietzsche afirma que “não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência” (*Idem*). A má compreensão de sua obra, de seu estilo, teria ocorrido devido à ausência de leitores que pudessem partilhar de vivências similares. Afinal de contas, o estilo seria precisamente a “comunicação de um estado interno de forças” tornado signos, palavras. Os escritos, para Nietzsche, passam a ser expressão de impulsos que se tornam palavras. A rica variedade de estilos nos escritos do filósofo denunciam suas mais variadas vivências, ou seja, dão um rico testemunho dos estágios conflitantes em sua dinâmica impulsional, na qual pode ocorrer a doença ou a saúde.

⁵³ Conforme vimos no primeiro capítulo, saúde e doença não são opostos qualitativos. Seriam antes diferenças na hierarquização entre impulsos em uma dinâmica impulsional.

saúde, o restabelecimento de uma configuração novamente hierarquizada, com crescimento de potência.

Esse seria o “destino” de Nietzsche, não como um objetivo orquestrado pelo pensador, ou na condição de “essência” de um filósofo imoralista, posto que negaria a moral vigente. O “destino” seria justamente esse processo de autoconstrução, tornando-se o secreto labor de seus instintos que agora contam com um alto grau de potência. Quer dizer que a importância da “viagem” é bem maior que o destino que, por sinal, não seria um ponto de chegada, mas um incessante vir-a-ser.

Temos agora as ferramentas necessárias para esboçar um veredito sobre essa obra única que é *Ecce Homo*, como produto de um monstruoso, irrefreável e feliz jogo de forças que aí se fez palavra⁵⁴. Caracterizado por um “*pathos* filosófico”, a história contada por Nietzsche, em *estilo* autobiográfico, parece-nos muito mais como a caracterização de um tipo saudável, de “grande saúde”, em termos nietzschianos. Em suma, como não há sujeito ou objeto ali, extremamente coerente com a sua filosofia madura, nesse livro há, em verdade, a caracterização de um tipo, tomado como filósofo imoralista, ou como filósofo trágico, produtor de *Zarathustra*, o tipo Nietzsche. Tipo esse que é expressão de uma configuração de impulsos muito potente e fortemente hierarquizada, capaz da “transvaloração de todos os valores”; uma necessidade e um destino para a humanidade. Esse tipo elevado só foi

⁵⁴ A esse respeito, para além do já explicitado, é necessário percorrermos os conceitos de “inspiração” e “estilo”, importantes para as intenções dessa pesquisa a respeito de *Ecce Homo*. Podemos elucidar esses conceitos na parte da obra dedicada a Zarathustra. Numerosa é a quantidade de vezes em que a obra *Assim falava Zarathustra* aparece em *Ecce Homo*. Para além do já expresso apreço que o pensador tem por essa obra em diversas outras, em *Ecce Homo* ela aparece com singular importância. O livro traria o relato de um produto de uma tensão de forças no mais alto grau de hierarquização. Devemos tomar cuidado ao interpretar essas palavras, principalmente quando assim aparece a respeito do conceito nietzschiano de “inspiração”, pois o filósofo, nesse caso, não seria mero intermediário para os impulsos virem a ser: “aqui todas as coisas vêm afagantes ao encontro de tua palavra, e te lisonjeiam: pois querem cavalgar no teu dorso. Em cada símbolo cavalgas aqui até cada verdade. [...] todo ser quer vir a ser palavra, todo vir a ser quer contigo aprender a falar” (EH/EH, Assim falava Zarathustra, 3). Isso quer dizer que há uma comunicação de “simplesmente um estado de fato”. Entender o estilo e inspiração de Nietzsche como *medium*, assimilá-lo-ia à imagem de artista schopenhaueriano, o oposto do que Nietzsche pensava. Com esse trecho, o que parece é que o filósofo é essa própria tensão interna de forças, tornadas pensamento, efetivam-se enquanto pensamento: “o filósofo não é um mero intermédio dos impulsos para sua expressão, mas os próprios impulsos dominantes buscando irrefreavelmente a extensão de sua potência enquanto pensamento” (FORNAZARI, 2004, p. 107). Enquanto um estilo é efetivação e comunicação de determinada configuração de forças, a inspiração seria o vir-a-ser do estado de fato, dessa dinâmica impulsional. Eis aí a obra enquanto uma monstruosa tensão de forças tornada pensamento e comunicada por inspiração e estilo.

possível surgir em Nietzsche ao superar uma de suas doenças mais sérias, que tem como principal representante, e por isso é seu antípoda, o tipo Wagner. Isso demonstra que a filosofia de Nietzsche se constrói a partir de antagonismos⁵⁵.

O que marca certo diferencial nesses antagonismos em Nietzsche é que eles não são, de maneira alguma, excludentes. Não são duas instâncias opostas em absoluto, e não podem aniquilar-se: “São *ambas* necessárias, tais formas contrárias na ótica dos valores” (WA/CW, Epílogo). Não pode haver “refutação”. Sequer são oposições factuais, mas antes entendidas como “graus de forças” que emergem a partir da luta entre si. O que está em jogo não é o aniquilamento ou refutação entre esses valores, mas sim o “não querer” sentir tais oposições através da produção de “falsidades”, como a falsa inferência de um mundo inteligível (absoluto oposto do chamado “mundo material”), o que, segundo Nietzsche, foi a pedra-de-toque da arte de Wagner (Cf. *Idem*). O pensador ainda vai mais longe, ao dizer que o próprio Wagner não seria mais que um bufão até para o cristianismo, pois buscava em vão os valores nobres, que possui como uma de suas características o desprezo pelos valores *décadents*, como os cristãos.

O termo “antagonismo” traduz a ideia de processo, sobre como esses tipos vieram a ser, ou seja, como foram se construindo. Nesse sentido a obra *Ecce Homo*, bem como a construção do tipo Nietzsche, podem ser compreendidos como um desmembramento da sua fisio-psicologia por excelência. A história da humanidade entendida como luta entre tipos antagônicos, bem como o vir-a-ser da realidade que se efetiva através da luta, também se aplica à construção do tipo Nietzsche. Um tipo que “diz Sim” inclusive à doença, entendida como necessária à vida, é o que se apresenta em *Ecce Homo*. É pelo procedimento fisiopsicológico que podemos entrever essa construção ao longo da obra, e que, por fim, tornou-se o que se é a partir da constante superação dos estados mórbidos no jogo de forças. Por isso os conceitos nietzschianos de saúde e doença foram de suma importância para essa tarefa, visto que, além de não serem opostos qualitativos absolutos, tampouco são moralmente valorados. São antes uma dinâmica, culminando na

⁵⁵ A respeito desses antagonismos recorrentes na filosofia de Nietzsche, bem como as problemáticas levantadas a partir desse procedimento, Cf. MÜLLER-LAUTER, 2009.

compreensão de que a saúde não é necessariamente boa, nem a doença, necessariamente má.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da teoria nietzschiana de fisio-psicologia, explicitada no primeiro capítulo, pudemos perceber as diferenças entre as noções de saúde e doença, bem como o critério para proferir um diagnóstico nesse tipo de investigação: a vida. A vida teria como principal aspecto a luta, se interpretada segundo a vontade de potência. Tal teoria do desenvolvimento da vontade de potência pôde ser melhor compreendida através da tipologia, tomando Wagner como exemplo de um tipo *décadent*, no qual pudemos perceber os caminhos que o pensador tomou para, enfim, diagnosticá-lo dessa maneira. A fisio-psicologia não só parte do pressuposto da própria interpretação de mundo como vontade de potência, como também é capaz de superar as dualidades metafísicas. A partir dela não há mais “mente” e “corpo” como instâncias separadas no indivíduo. Uma vez que é também uma morfologia, visa a compreender corpo e pensamento como expressões de impulsos em luta por mais potência, implodindo com isso tal divisão metafísica.

As preocupações de Nietzsche não se encerraram em uma mera crítica a Wagner, pois compreendemos que o “alvo” que o pensador mirou era mais precisamente a cultura europeia, tendo a cultura alemã como caso específico. Ocorreu que um tipo *décadent*, como o tipo Wagner, não só corrompeu a cultura alemã como propagou valores mórbidos pela Europa. A cultura é compreendida aqui da mesma forma que um tipo, ou seja, também exprime uma tensão interna no jogo de forças, com a diferença de que, por ser expressão de um povo, possui um grau de complexidade nas dinâmicas impulsivas muito maior.

Pudemos constatar, a partir da perspectiva da vontade de potência, que é próprio de um jogo de forças em declínio buscar um “porto seguro” para escapar de toda tensão interna entre essas forças. É assim que a desagregação dos instintos ocorre, pois não há mais tendência de crescimento de potência; com impulsos enfraquecidos, a luta perde vigor e, com isso, a dinâmica impulsional se degenera. O conceito de *décadence*, em Nietzsche, estrutura-se em meio a essa perspectiva e essa doença foi diagnosticada ao investigar os sintomas, as ações e comprometimentos de Wagner em sua relação com a vida. Uma vez que tais sintomas dão os derradeiros

testemunhos de uma tensão interna de forças no artista, ou ainda, trazem à luz os sintomas dessa tensão, seria justamente a partir delas que poder-se-ia identificá-lo, nunca perdendo de vista o mais importante nesse processo; o critério, a concepção de vida, que é propriamente vontade de potência.

A fisio-psicologia, porém, não visa a diagnosticar apenas a doença na cultura protagonizada por seus tipos. Há também os tipos saudáveis, capazes de superar a cultura e o tempo no qual estão inseridos. Para exemplificar, o tipo Zarathustra, esboçado por Nietzsche, serviu muito bem a esses propósitos. Um tipo antagônico ao tipo Wagner, seus discursos demonstraram um esbanjamento de vitalidade tamanha que pôde livrar-se de valores mórbidos. Não apenas isso, à medida que vivenciou tais valores, conseguiu extrair justamente da doença os remédios para curar-se. No caso de Zarathustra, o que lhe acometera foi um profundo sentimento de compaixão pelos homens, tornando frustradas as suas tentativas de trazê-los junto a si. Foram instintos mórbidos que ali tomaram a palavra, fazendo dessa compaixão uma necessidade. Após longa reflexão, Zarathustra enfim apercebeu-se desse sentimento, logo que conseguiu se restabelecer, também conseguiu livrar-se disso. Esse “mergulho” na doença para alcançar novamente o restabelecimento, configura a noção de “Grande saúde”, a qual Nietzsche não deixou de atribuir ao tipo Zarathustra como seu “pressuposto fisiológico” (Cf. EH/EH, *Assim falava Zarathustra*, 2).

Uma vez que pudemos compreender como Nietzsche articulou seus conceitos no diagnóstico do tipo Wagner e suas considerações a respeito do tipo Zarathustra em *Ecce Homo* e, principalmente, a fisio-psicologia como teoria que dispensaria pressupostos metafísicos e dualistas, fora imprescindível trazer para a discussão como, ainda segundo essa teoria, a questão do sujeito é compreendida. Isso por que surgiu a necessidade, em acordo com o que foi exposto sobre os tipos, compreendermos se foi por escolha, ou intenção, que Wagner tornou-se *décadent* e também *tornou* a cultura alemã *décadent*. Para essas questões, e até mesmo para determinar como o conceito de “sujeito” é tratado segundo a filosofia nietzschiana, foi preciso apresentar certas características gerais partindo de algumas críticas do filósofo a esse respeito.

A concepção clássica de “sujeito”, enquanto unidade que delibera e se relaciona com a multiplicidade exterior a si, teria sido fruto de uma longa

sucessão de filosofias que partilharam e cultivaram uma linguagem sempre baseada em “sujeito” e “objeto”. Linguagem essa desenvolvida para propósitos de “preservação da espécie”, pois facilitaria a comunicação. O problema, para Nietzsche, é que se criou uma percepção de mundo dualista, entre sujeito e objeto. Daí concebeu-se a ideia de consciência, que seria então uma faculdade que permitiria ao homem deliberar suas ações em meio à comunidade e se comunicar. Esse jogo histórico-filosófico culminaria na concepção de livre-arbítrio, imprimindo na moral cristã o sentimento de culpa; os homens passariam a reconhecer-se como agentes e responsáveis pelas suas ações no mundo. O sentimento de culpa e a moral cristã foram, dessa forma, “internalizados” pelo homem, como se fossem oriundos de sua alma, a qual o teria sido criada e aparentada com um deus, figura máxima da moral cristã. Logo pudemos perceber que o conceito de sujeito na fisio-psicologia nietzschiana perde sentido, visto que o homem, na condição de configuração de impulsos, tal qual o mundo, não teria escolha senão somente expressar essa dinâmica de domínios entre impulsos. A consciência, o pensamento, os instintos, são, no todo, expressões desse jogo de forças. Há uma multiplicidade de estados internos, bem como uma multiplicidade de “almas” no homem, que o conduzem às suas ações, instauram nele as suas necessidades.

Isso não quer dizer que, pelo fato de um “sujeito” não ser responsável pela sua ação, que tanto o sujeito quanto a ação desaparecem. Nietzsche pensa sobre o sujeito, o indivíduo, como uma configuração de impulsos que continuamente instauram domínios e também perdem domínios. As ações e “vontades”, no homem, são expressão desses domínios de forças, daí as ideias de responsabilidade e escolha ganham outro sentido. A responsabilidade não recai sobre o homem como consequência de suas escolhas, seria antes o secreto jogo de impulsos que nele se expressam. Por isso, a responsabilidade diz mais respeito a sua tarefa, a qual não se tem escolha, do que as consequências de suas ações. Pudemos constatar assim que o tipo Wagner não escolheu a doença ou tornar a cultura alemã doente, foi antes a tarefa de seu malogrado jogo de forças que nele fizeram-se palavra.

Com essa argumentação procuramos demonstrar como o tipo Nietzsche foi capaz de superar a *décadence* graças ao secreto labor de seus instintos que foram hierarquizando-se e ganhando potência a partir do antagonismo com tipo

Wagner e o wagnerismo, uma de suas doenças. Em suma, em seu período de maior perigo, seus instintos lograram expressando-se através da necessidade de distanciar-se dos meios que lhe faziam mal. Sofrer do wagnerismo foi um dos casos, entre outros, de doença em sua vida, mas a partir desse caso pudemos demonstrar que seus instintos lhe promoveram uma necessidade de “retorno a si”. Por essa razão que Nietzsche precisou “inventar meios” para se curar. De forma análoga à sua emblemática personagem Zaratustra, Nietzsche escreve: “Zaratustra não deixa nisso dúvidas: diz haver sido precisamente o conhecimento dos bons, dos ‘melhores’, que lhe inspirou horror ao homem; desta repulsa lhe teriam crescido as asas para ‘voejar para futuros longínquos’” (EH/EH, Por que sou um destino, 5). O tipo Zaratustra conseguiu sua efetivação “sobre-humana” precisamente em relação aos homens “bons”. Novamente há uma relação de antagonismo aqui, o tipo Zaratustra pode olhar distante o “último homem”, os homens “bons” graças ao seu “nojo” por esses tipos decadentes, para então exercer sua suprema tarefa, anunciar o “além-do-homem” (*Übermensch*) e, posteriormente, o vislumbre do “eterno retorno do mesmo”.

O pensador passa então a compreender que a moral cristã não instaurou o instinto de *décadence*, ela seria antes fruto do ressentimento humano para com a vida mesma, ou seja, a exaltação da degenerescência fisiológica no homem. O problema, para Nietzsche, é que esse tipo de moral transmuta esse sentimento em um princípio domesticador do homem⁵⁶. A ideia seria tornar o homem comum, o mais semelhante possível a outros; uma tentativa de igualar todos. Agindo segundo os preceitos da moral cristã, tornam-se “homens bons”. Foi a moralidade cristã que mais se valeu do instinto de *décadence*, pois conseguiu transvalorá-lo, transformou o que era mais danoso no homem num ideal a ser seguido, uma virtude, um “bem”. Os instintos bem logrados em um tipo elevado de homem tendem a “rejeitar” esses valores, visto que causam desagregação e esgotamento vital devido à negação e supressão de instintos mais fortes. Com esse jogo de forças, os instintos com

⁵⁶ Um comentário vem ao encontro de nosso raciocínio: “Razão pela qual a civilização, ideada e dirigida sob o influxo da moralidade cristã, não é, para Nietzsche, um simples indício de embotamento vital. Quer dizer, ela própria *constitui* esse abatimento. ‘Humanizador’, o projeto civilizatório já pressupõe a dissolução dos instintos básicos do homem” (BARROS, 2002, p. 103).

mais potência atuam no tipo elevado, anunciando nele sua tarefa, expressam nele o seu destino. Assim o tipo Nietzsche venceu sua *décadence*, aprendeu a destituir de sua moral esses valores empobrecedores de vida, mais do que isso, afirmou assim o seu *destino*. Nesse ponto, a natureza *afirmativa* desse tipo aparece e o pensador menciona novamente seu Zaratustra:

Querem uma fórmula para um destino assim, que se fez homem? – Ela se encontra no meu Zaratustra.
– e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor; e despedaçar valores.
Assim o mal maior é próprio do maior bem: este porém é o criador (EH/EH, Por que sou um destino, 2).⁵⁷

Nesse sentido, destruir é também criar, pois é a partir dos valores mais danosos aos homens que os intintos agem em um tipo elevado, a fim de superá-los, efetivando-se sob a forma de valores que afirmem a vida em todos seus desmembramentos. Análogo ao caminho de Zaratustra, o tipo Nietzsche precisou ser doente para então ter as condições de “criar” seus remédios. Tal o aspecto intrigante da “Grande saúde”, tem de ser conquistada e reconquistada repetidas vezes, o transbordamento de vitalidade faz-se então no homem e novos valores, mais saudáveis e afirmadores surgem. Por isso é que o tipo Nietzsche seria “o primeiro *imoralista*”, continua o filósofo, “e com isso sou o destruidor *par excellence*” (*Idem*).

Por fim, defendemos que Nietzsche, em *Ecce Homo*, trata da construção de um tipo, resultado de um processo no qual um dos componentes é o embate com seu antípoda, o tipo Wagner. Sendo esse tipo capaz de superar a *décadence*, seus instintos dominantes com plenitude de vida fizeram *nele* sua maior orquestra: “A autossuperação da moral pela veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário – *em mim*” (EH/EH, Por que sou um destino, 3). O tipo Nietzsche conseguiu sentir a moral cristã “abaixo de si”, por justamente afirmar essa *décadence* como necessária em sua concepção de realidade, com sua tarefa, ele *tornou-se* a própria realidade, interpretada enquanto processo de vir-a-ser a partir da luta entre opostos, pois “tem em si o que dela é terrível e questionável” (EH/EH, Por que sou um destino, 5). Essa última passagem diz respeito a Zaratustra, mas agora sob a ótica do tipo

⁵⁷ Trata-se de um trecho de *Assim falou Zaratustra*, com leves alterações (Cf. Za/ZA II, Da superação de si mesmo).

Nietzsche. O “descobridor” da moral, Zarathustra, afirma o filósofo, já havia dito o que em *Ecce Homo* novamente aparece, agora com um olhar “de cima”, o tipo Nietzsche não fala com signos, palavras, mas com “raios”, denunciando e implodindo o que a moralidade até então prezava com maior valor:

A noção de “alma”, “espírito”, por fim “alma imortal”, inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente – “santo” -, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questões da alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima” Em lugar de saúde a “salvação da alma” isto é, uma *folie circulaire* [loucura circular] entre convulsões de penitência e histeria de redenção! (EH/EH, Por que sou um destino, 8).

O tipo Nietzsche pôde realizar uma espécie de “higienização” de si, conduzido por seus instintos, percebeu a *décadence* que o cercara, viu na moral cristã e sua noção de “pecado”, as artimanhas dessa moral a partir da noção de “livre-arbítrio”, que teve como consequência a desconfiança do homem com seus próprios instintos⁵⁸. O homem “bom”, “civilizado” foi ensinado a defender o que é doente, aquilo que nega a vida. Esse tipo doente, busca o que lhe é nocivo, exatamente como o tipo Wagner, malgrado, procura tornar tudo o que vivencia em doença, “sofre de si mesmo”, e o filósofo acrescenta: “contrariada a lei de *seleção*, tornada um ideal a oposição ao homem orgulhoso, que vingou, que diz Sim, que está seguro, que dá garantia do futuro – este chama-se agora *mau...* E nisso tudo acreditou-se *como moral* (EH/EH, Por que sou um destino, 8). O que conduziu o tipo Nietzsche, desde sua doença, seu antagonismo ao tipo Wagner, à sua tarefa, foi seu destino, o secreto labor de seus instintos que bem lograram, e *nele* se fizeram homem, daí a tarefa de “esmagar a moral”, a infame (Cf. *Idem*), porque nega a vida.

Todo esse percurso da construção do tipo Nietzsche, o superador da *décadence*, permeia, segundo nossa interpretação, o “tornar-se o que se é”. Foi a partir de suas vivências, que transitavam entre saúde e doença, que foi possível deslocar perspectivas. O lema adaptado de Píndaro, aqui, parece-nos mais um indicativo de um processo de autoconstrução contínuo. Não se trata de uma finalidade, mas de um jogo de forças que logrou e expressou, nesse

⁵⁸ Vimos no segundo capítulo o labor do cristianismo em cima desses conceitos e como estão interligados: o de “pecado, de “culpa” e de “livre-arbítrio”.

tipo, um antagonismo a toda valoração que nega a vida. O tipo Nietzsche, assim, tornou-se o que é, uma exuberância de vitalidade manifesta por seus instintos, uma tarefa e um destino que se impôs como consequência de seu pressuposto fisiológico, a Grande saúde. Intentamos demonstrar que mediante a constante perda e reconquista da saúde, seus instintos foram se fortalecendo em conjunto com o seu restabelecimento de vitalidade, culminando na suprema tarefa do filósofo elevado. Em suma, foi a Grande saúde o meio pelo qual o tipo Nietzsche pôde tornar-se o que se é, uma configuração de impulsos bem sucedida que *nele* se fez palavra e possibilidade de criação de novos valores.

Diante de todo esse projeto nietzschiano, pode parecer que reduzimos toda a filosofia de Nietzsche à fisio-psicologia. Nesse caso devemos esclarecer que não é intento desse trabalho “resumir” ou mesmo “subsumir” a filosofia nietzschiana em termos da fisio-psicologia. Como o próprio filósofo nos diz, sua filosofia é rica em vivências. Há compreensões e interpretações nietzschianas que não foram abordadas aqui ou apareceram com leve “aceno”. A razão disso foi manter a pesquisa focada em seus principais objetivos. São eles: a caracterização dos sintomas de decadência; a formulação do tipo Nietzsche em *Ecce Homo* como antagonista ao tipo decadente Wagner, tomado como exemplo; como alguém se torna o que é e a superação da *décadence*, a qual Nietzsche não nega ter sofrido. Assim, procuramos tão somente conceder o “direito à cidadania” da fisio-psicologia no amplo rol de interpretações da filosofia de Nietzsche. E assim caminhamos para a conclusão de *Ecce Homo*, tão significativa: “Fui compreendido? – *Dionísio contra o Crucificado...*” (EH/EH Por que sou um destino, 9). Nietzsche assim conclui essa obra, com mais um antagonismo.

REFERÊNCIAS

ARALDI, C. Verbete “Tipo”. In: GEN: Dicionário Nietzsche. São Paulo: Loyola, 2016, p. 394-396.

AZEREDO, V. Verbete “Interpretação”. In: GEN: Dicionário Nietzsche. São Paulo: Loyola, 2016, p. 273-276.

BARROS, F. de M. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em O anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

BOURGET, P. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre, 1885. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96617939?rk=21459;2>>. Acessado em: 19 mar. 2019.

BUSELLATO, S. Um problema para amantes da música: às origens de O Caso Wagner de Nietzsche. Edição do autor. Texto a ser publicado, 2019.

COTTINGHAM, J. *Descartes: a filosofia da mente de Descartes*. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999

DESCARTES, R. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Clássicos).

FORNAZARI, S, K. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: Reflexões sobre Ecce Homo*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

FREZZATTI Jr., W. A. *A Fisiologia de Nietzsche: a Superação da Dualidade Cultura/Biologia*. Ijuí: Unijuí, 2006.

_____. *Nietzsche: Crítica e superação da noção de sujeito*. In: *Crítica Revista de Filosofia*, Londrina, v.13, n.38, p. 185-203, 2008.

_____. Verbete “Fisiopsicologia”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 236-238.

_____. *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX*. São Paulo: Humanitas, 2019.

HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1986.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas – Treze conferências europeias*. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. Verbete “Psicologia”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 423-425.

_____. Verbete “Vontade de Potência”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 423-425.

MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. Tradução de Scarlett Marton. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.6, p. 11-30, 1999.

_____. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, F. W. *Obras incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 1ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução: Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Editora Rideel, 2005.

_____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea*. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *O Caso Wagner / Nietzsche contra Wagner*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Tradução de Juan Luis Vermal e Joan B. LLinares. Madrid: Tecnos, 2008.

ONATE, A. M. *O Crepúsculo do sujeito em Nietzsche* ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica. São Paulo: Unijuí, 2000.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

PUSCHMANN, T. *Richard Wagner: eine psychiatrisch Studie*. Berlin: Behr, 1873.

RUBIRA, L. Verbete “Transvaloração de todos os valores”. In: GEN. Dicionário Nietzsche. São Paulo: Loyola, 2016, p. 399-402.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SOMMER, A. U. *Nietzsche, Wagner e a decadência*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n.38, p. 11-25, 2017.

VIESENTEINER, J.L. O problema da intencionalidade na fórmula “como alguém se torna o que se é” de Nietzsche. *Revista Dissertatio de Filosofia*, Pelotas, n. 31, p. 97-117, 2010. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/31/05.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2020.