

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**Nietzsche e a questão do corpo: uma interpretação diagnóstica da cultura e  
o desafio da grande saúde**

**Patrícia Boeira de Souza**

**2019**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**NIETZSCHE E A QUESTÃO DO CORPO: UMA INTERPRETAÇÃO  
DIAGNÓSTICA DA CULTURA E O DESAFIO DA GRANDE SAÚDE**

**PATRÍCIA BOEIRA DE SOUZA**

*Sob a orientação do professor*  
**Francisco José Dias de Moraes**

Dissertação submetida para obtenção  
do grau de **Mestra em Filosofia**, no  
Curso de Pós-Graduação em  
Filosofia, Área de Concentração:  
Filosofia

Seropédica, RJ  
Agosto de 2019

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**PATRÍCIA BOEIRA DE SOUZA**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRA EM FILOSOFIA, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Curso de MESTRADO, área de Concentração: Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 30/08/2019

---

Francisco José Dias de Moraes, Doutor, UFRRJ

---

Gilvan Fogel, Doutor, UFRJ

---

Danilo Bilate, Doutor, UFRRJ

---

Affonso Henrique, Doutor, UFRRJ

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S719n Souza, Patrícia Boeira de, 28/09/1985-  
Nietzsche e a questão do corpo: uma interpretação  
diagnóstica da cultura e o desafio da grande saúde /  
Patrícia Boeira de Souza. - Seropédica, 2019.  
65 f.

Orientador: Francisco José Dias de Moraes.  
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, PPGFIL, 2019.

1. grande saúde. 2. corpo. 3. Nietzsche. I.  
Moraes, Francisco José Dias de, 1969-, orient. II  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. PPGFIL  
III. Título.

## **AGRADECIMENTOS**

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Finance Code 001”

Em tempos de desamparo, de censura e de instabilidade da pesquisa e do saber que vivifica, agradeço a UFRRJ, a CAPES, ao PPGFIL, ao meu orientador, meus pais e amigos, e também a todas as experiências-vivências de aprendizado que pude atravessar declinar e seguir.

*Pensei estados anímicos, mas que sabe a  
consciência das dimensões e das possibilidades  
possíveis?*

*Meu estado de corpo é consanguíneo daquele das  
vezes anteriores –  
– tempo continuum –  
eu experimento de mim;  
gosto de muitas cores cerebrais, gosto do gosto.*

*Hoje esfumaçada de ideias monistas-pluralistas  
chuviscadas por ritmos literários – “um corpo sem  
órgãos” –  
o das intensidades [...]  
... dancei a vida em filosofias e agora me deito mar  
a fundo como quem macunaimicamente viaja em  
descansos fundos numa rede pesqueira  
imaginária....*

*o gosto da imaginação, o gosto de uma realidade.*

## RESUMO

SOUZA, Patrícia Boeira. **Nietzsche e a questão do corpo: uma interpretação diagnóstica da cultura e o desafio da grande saúde.** 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

O objetivo desse trabalho consiste em percorrer a linha de raciocínio nietzschiana no âmbito do processo de ressignificação do corpo, considerando os estados de fraqueza, de degenerescência e adoecimento da cultura e da civilização, assim como considerar e investigar caminhos possíveis para uma grande saúde, que não é uma. Na perspectiva de Nietzsche, os estados de adoecimento, assim como os estados de convalescença, e de abundância de forças ativas são processos produtores de sentido, inscrevem-se na história, nas fibras do homem, de um povo e de uma cultura. Seu intento investigativo e crítico volta-se contra a tradição filosófica e daí ele dizer haver diferenças entre aqueles que filosofam com suas fraquezas e consolos buscando bálsamo e mansidão, e aqueles que mesmo sendo afetados por diferentes estados filosofam com suas riquezas e forças. Nietzsche também declinou, se disse experimentado em decadências, mas também disse ser o contrário, pois promover a saúde, buscá-la constantemente foi um exercício de deslocamento, de colocar-se para além das dicotomias de valores, analisando criticamente em que condições e circunstâncias consolidaram-se ídolos, verdades, preconceitos morais que se inscreveram na história e na memória como um peso. Sendo assim, esse investimento situa o corpo como eixo principal de todas as valorações filosóficas, sejam elas decadentes ou não. A partir dessa formulação, que torna indissociáveis as relações entre as múltiplas forças que operam na constituição dos processos corporais, uma acepção mais ampla no registro da compreensão de fisiologia se abre.

**Palavras Chave:** corpo, fisiologia, saúde

## ABSTRACT

SOUZA, Patrícia Boeira. **Nietzsche e a questão do corpo: uma interpretação diagnóstica da cultura e o desafio da grande saúde.** 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

The purpose of this work is to go through the Nietzsche an line of thought about the process of re-signification of the body, considering the states of weakness, degeneracy and disease of culture and civilization, as well as considering and investigating possible paths to great health, which is not one. In Nietzsche's view, states of illness, as well as states of convalescence, and of the abundance of active forces are processes that produces meaning, are inscribed in history, in the fibers of man, of a people and a culture. His investigative and critical intent turns against the philosophical tradition and hence he says there are differences between those who philosophize with their weaknesses and consolations seeking balm and meekness, and to those who, although affected by different states, philosophize with their riches and strengths. Nietzsche also declined, claimed to have experienced in decay, but also said to be the opposite, because to promote health, to seek it constantly was an exercise of displacement, to put itself beyond the dichotomies of values, analyzing critically under what conditions and circumstances have consolidated idols, truths, moral prejudices that have inscribed in history and memory as a burden. Thus, this investment places the body as the main axis of all philosophical values, whether decadent or not. From this formulation that makes inseparable the relations between the multiple forces that operate in the constitution of the corporal processes, a wider acceptance in the register of the understanding of physiology opens up.

## LISTA DE ABREVIACOES E SIMBOLOS

Siglas das obras usadas:

**NT** - *O Nascimento da Tragédia*

**CE II** – *Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*

**HH** – *Humano demasiado humano*

**A** – *Aurora*

**GC** – *A Gaia Ciência*

**ZA** – *Assim falou Zaratustra*

**ABM**– *Além do bem e do mal*

**GM** – *Genealogia da Moral*

**CI** - *O Crepúsculo dos Ídolos*

**AC** – *O Anticristo*

**EH** – *Ecce Homo*

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo I. Nietzsche e a questão do corpo.....</b>	<b>14</b>
<b>Capítulo II. Aspectos fisiopsicológicos do adoecimento – Ressentimento.....</b>	<b>31</b>
2.1. Sobre os usos anteriores do vocábulo Ressentimento e os desdobramentos da compreensão nietzschiana.....	33
2.2. Funcionamento, tipologia e caracteres do Ressentimento.....	38
2.3. O tipo escravo e o tipo nobre a partir da lógica do adoecimento.....	44
<b>Capítulo III. A possibilidade da grande saúde – caminhos da performatividade da saúde e a tarefa de ganhar-se a si mesmo – <i>Esthlós</i>.....</b>	<b>46</b>
3.1. Da perspectiva de se colocar para além do ressentimento.....	49
3.2. Virtude singular e saúde – estilização do caráter.....	54
3.3. Estilização do caráter – a tarefa de uma grande saúde.....	60
<b>Conclusão.....</b>	<b>63</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>65</b>

## INTRODUÇÃO

Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche diz que a marca da *grande saúde* são as “forças plásticas, curativas, reconstrutoras”<sup>1</sup>, assim acolhe também aqueles períodos em que estamos desconfiados, acabrunhados, apáticos, tempos de adoecimento e convalescência, e também “tomar-se a si mesmo como um fado, não se querer ‘diferente’ – isso é, em tais situações, a **grande saúde** em si”<sup>2</sup> – uma possibilidade, que é *tarefa* e aventura, travessia em territórios tortuosos, e ainda assim não sucumbir, peregrinar até mesmo no estrangeiro, fazer do adoecimento um estimulante para uma nova saúde - destruir e criar, um conflito inevitável; dizer sim ao destino, *amor fati*<sup>3</sup>.

Dito isso, este estudo pretende analisar e compreender os aspectos relativos à questão da saúde e da doença, assim como dizer do corpo, como situar o corpo como eixo principal de todas as valorações, sejam elas decadentes ou não.

Mais especificamente, no primeiro capítulo será evidenciada a desconfiança de Nietzsche a respeito de tudo aquilo que se acreditou verdadeiro e que fundamentou nossas crenças, conduzindo os homens a mal entendidos sobre sua corporeidade. Nietzsche suspeitava da representação clássica do corpo e por isso seu investimento investigativo, de caráter genealógico, pretendeu desestigmatizar as perspectivas consolidadas sobre o corpo. Realizamos, em consonância ao fazer nietzschiano, uma investigação de natureza diagnóstica, que salienta a importância da filosofia como uma atividade médica da cultura, da civilização, com o intento de realizar um exame dos valores que determinaram um estatuto privilegiado à alma, ao espírito, à verdade e à razão em detrimento do corpo.

Nietzsche, em a *Genealogia da Moral*, recuará ao período pré-histórico da humanidade para investigar – além de outras várias questões – o processo social de constituição da memória. O que nos interessa a partir desse aspecto é acompanhar a linha de raciocínio que nos permite ver os processos mnemônicos como constituídos no interior de um campo de disputas entre forças coletivas, que, ao longo da história, na perspectiva de Nietzsche, arruinaram a constituição fisiopsíquica do humano. Sua investigação, mais especificamente realizada na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, quer justamente escavar, examinar acerca da emergência dos sentimentos morais de culpa e má consciência, que se alastraram e contribuíram para o agigantamento da memória, para certa hipertrofia da consciência, havendo uma diminuição de uma das capacidades ativas do homem: o

---

<sup>1</sup>HH, volume I, prólogo 4, p.11

<sup>2</sup>EH, *Porque eu sou tão sábio*, 6, p.37

<sup>3</sup>“Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*” (EH, *Porque eu sou tão inteligente*, 10, p.67)

*esquecimento*, que o filósofo considera uma força inibidora positiva. Ele dirá que no homem, quando essa capacidade é inibida, sua assimilação psíquica torna-se arruinada, e este pode ser comparado a um dispéptico, que de nada consegue dar conta, pois não consegue esquecer; sua consciência fica sobrecarregada e sua *digestão* prejudicada, conseqüentemente torna-se incapaz de desafogar-se e volta seus instintos, sua necessidade de descarga, para dentro, interiorizando suas tensões. Voltar atenção a essas questões é o objetivo do primeiro capítulo dessa dissertação, que tem o corpo como guia, como aquele que interpreta as situações da vida, onde um estímulo torna-se afeto e pode diminuir ou aumentar a potência. Assim, uma boa fruição dos afetos oportuniza um caráter mais saudável ao pensamento e à constituição fisiológica como um todo, logo, pensar, operar novos contornos de superação de determinado tipo de memória social, é dar abertura a possibilidade de ver com outros olhos aquilo que se erigiu a duras custas ao longo da história. De certa forma, esses aspectos percorrem o todo deste escrito, pois, desde o primeiro capítulo, estamos tratando desse processo de adoecimento e, conseqüentemente, tendo em vista a própria ênfase dada por Nietzsche no livro *Ecce Homo* sobre todo adoecimento já ser uma espécie de ressentimento, daremos maior atenção a essa especificidade, ou seja, aos processos fisiopsicológicos do ressentimento.

Nietzsche, a partir de uma perspectiva diagnóstica da cultura, em que não dissocia o fazer filosófico dos acontecimentos da história, realiza um intento que visa perseguir, escavar a história dos valores, não com pretensões de descrever uma gênese linear, mas com vistas a perceber os meandros, os abalos, as derrotas, as fraquezas, as grandes agitações, os momentos de riqueza – ou seja, o exercício genealógico oportuniza cartografar as condições e circunstâncias que sustentam nossos caros valores, assim como *descobre* o emaranhado de forças e poderes que constituem as nossas grandes crenças, *descobre* as grandes tranças conceituais dos discursos filosóficos – considerando-as *decadentes*. Nessa contraposição à tradição do pensamento, Nietzsche opera um questionamento que pensa em que medida a negação do corpo e seus instintos por parte da tradição engendrou o enfraquecimento fisiológico do mesmo e da cultura, logo, aquilo que se produziu no campo das artes, da religião, da ciência, da filosofia possui as marcas do enregelamento das fibras instintivas. Daí Nietzsche dizer que necessitamos de uma nova saúde, que não seja uma, que acolha os desfalecimentos em seu interior, admitindo que a doença talvez seja indispensável, pois a grande dor pode gerar, propiciar a restauração de perspectivas, como “aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes [...] aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e

conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora” (GC, 382, p. 258).

No terceiro e último capítulo, intenciona-se, depois de certo percurso, explorar um novo caminho que deixa *vir a ser* outra ótica sobre a atividade filosófica, pois estase volta para o corpo como realidade imediata, que está em fricção com o mundo, *assimilando* as experiências, e por isso a relação indissociável entre filosofia e saúde ser um dos pontos altos da articulação de Nietzsche, que não pretende apartar as *entranhas* daquilo que se *produz*, daquilo que se estende ao mundo – produção de saberes –, assim como há de considerar o modo como assimilamos os arranjos do mundo, quais os afetos, quais as forças compõem essa unidade corpórea. Assim, para a promoção de uma *grande saúde*, “uma tal que não se tem, mas que constantemente se adquire” (GC, 382, p. 258) faz-se necessário novos meios, para então, novos fins – uma inteligência no deslocar-se. Aqui trabalharemos com a perspectiva daquilo que diz respeito à possibilidade de se colocar para além do ressentimento, assim como ver e instalar a filosofia a partir de um novo lugar – o de uma *grande saúde*.

## CAPÍTULO I

### NIETZSCHE E A QUESTÃO DO CORPO

Nietzsche, no prólogo de *A Gaia Ciência*<sup>4</sup>, revela que esse livro desenvolveu-se após um período de forte crise em sua saúde, tempo de privação, impotência e isolamento em que disse ter com paciência resistido, resguardando nos meandros desse longo período certa desesperança, “uma velhice interposta no lugar errado” (GC, prólogo 1, p.9), mas também e em seguida uma força que repentinamente se agiganta, um horizonte que se abre, e o corpo passa a restituir saúde e novas perspectivas se abrem, é como um “divertimento após demorada privação e impotência” (GC, prólogo 1, p.9). Esse “relato”, descrito no prólogo de *A Gaia ciência*, evidencia a importância dada pelo filósofo à relação de sua produção filosófica com suas vivências, ou seja, é preciso considerar e talvez seja necessário que se tenha tido experiências semelhantes para então compreender a sua. Ter experiências semelhantes não significa acreditar ter de viver o mesmo em suas especificidades particulares, mas muito mais considerar que os estados de apatia, de impotência, de adoecimento, assim como os estados de convalescença, de alegria, de riqueza e de força são produtoras de sentido, ou seja, a filosofia de Nietzsche nos chama a atenção para a possibilidade de a própria doença servir-nos de estimulante, como se de certa forma não fosse possível escusar-se dos estados de debilidade. Contudo, e ainda na *Gaia Ciência*, Nietzsche diz que há diferenças entre aqueles que filosofam com suas fraquezas e consolos, buscando mansidão, bálsamo, remédio, sossego, brandura, substituindo a compreensão do real por uma causalidade imaginária que anseia e quer uma resposta, uma verdade a todo custo<sup>5</sup>, e aqueles que mesmo sendo afetados por diferentes estados filosofam com suas riquezas e forças. (GC, prólogo 2, p. 10). Considera que, predominantemente, o que se alastrou foram os casos de fraqueza, e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia. Daí Nietzsche admitir ter frequentemente se

---

<sup>4</sup> O título atribuído, *A gaia ciência*, é oriundo, tomado da expressão provençal “*La Gaya Scienza*” que remonta a arte dos trovadores da França Medieval. A palavra gaya é relativa à fertilidade, a terra e, por conseguinte, a vida. Esse termo, conceito, no período medieval adquiriu de certa forma outra compreensão, outro significado, ou seja, se transforma em adjetivo e passa a ter significação de mundano, assim como, alegre. Nietzsche ainda amplia sua significação considerando-a expressão para a fertilidade que se sorve na imanência, e no caso da expressão completa, um conhecimento, uma ciência ramificada, que não mais se serve, ou está à serviço de uma lógica metódica, que almeja progresso a partir da razão como ferramenta, com fins a alcançar uma verdade universal.

<sup>5</sup> “Não, esse mau gosto, essa vontade de verdade, de ‘verdade a todo custo’, esse desvario adolescente no amor à verdade – nos aborrece: para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados profundos... Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e ‘saber’ tudo. [...] Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás dos enigmas e de coloridas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões?” (GC. Prólogo 4, p.14).

perguntado, “se a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má compreensão do corpo” (GC, prólogo 2, p. 11). Essa passagem que marca de modo contundente o prólogo desse livro, suscita uma questão de grande porte, que oportuniza uma reflexão mais acurada: é preciso cartografar<sup>6</sup> como essa compreensão de corpo veio a ser, como que os diversos juízos de valor constituíram uma perspectiva diminuta ao corpo. Esse intento de Nietzsche, oriundo de uma profunda suspeita, é atividade genealógica, um fazer filosófico por excelência que está atrelado aos acontecimentos da história. Foucault, no capítulo II, do livro *Microfísica do Poder* diz que:

O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem.<sup>7</sup>

A grave suspeita suscitada pelo filósofo alemão sobre “uma interpretação e uma má compreensão do corpo” evidencia sua desconfiança acerca daquilo que durante séculos acreditou-se verdade e intocabilidade, e que fundamentou, direcionou, cristalizou e conduziu o homem a “mal-entendidos” sobre sua constituição-*performance*. Isso quer dizer que muitas deficiências filosofaram, e que ao longo da história erigiram-se concepções que estigmatizaram o corpo como instância diminuta, vil, ameaçadora e de pouco valor para a constituição do conhecimento, e daí Nietzsche suspeitar da representação clássica do corpo. Seu investimento investigativo, de caráter genealógico<sup>8</sup>, pretende desobstruir, escavar,

---

<sup>6</sup> Cartografar é um conceito da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, que aqui utilizo como possibilidade de ampliação no que diz respeito a investigação, ao “método” de pesquisa, que quer acompanhar os movimentos da história, na medida do possível, como instrumento para melhor compreender os meandros da história, assim como compreender os dispositivos.

<sup>7</sup>Foucault, M. *Microfísica do Poder*, p. 19.

<sup>8</sup>Compreendendo o pensamento de Nietzsche como se constituindo ao longo do tempo – pensamento histórico – admite-se que houve mudanças na compreensão de certos conceitos. Na fase que se inicia com as obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A Gaia ciência*, caracterizada como período intermediário, em que Nietzsche desenvolve uma abordagem do corpo como fio condutor, já suspeitando e questionando os pilares que sustentavam a sociedade ocidental. Seu método *terapêutico*, que entende a dinâmica corporal como resultado dos instintos em confronto, aponta o direcionamento dado por Nietzsche, nesse período intermediário, na tentativa de detectar as doenças, o processo de degenerescência e adoecimento da cultura e que se tornaram fibra e erigiram conceitos e más compreensões sobre o humano. Esse investimento de buscar a proveniência permite “[...] manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós [...]. A pesquisa da proveniência não funda, ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade

encontrar as camadas sedimentadas, as zonas fronteiriças, as condições e circunstâncias que consolidaram uma perspectiva estigmatizada do corpo. Trata-se então de uma investigação de natureza diagnóstica, que salienta a importância da filosofia como uma atividade médica da cultura, da civilização, com o intento de realizar um exame dos valores<sup>9</sup> que determinaram um estatuto privilegiado à alma, ao espírito, à verdade e à razão em detrimento do corpo.

Ao ver de Nietzsche, o corpo é *grande razão*<sup>10</sup> – verdadeiro laboratório de nossas experimentações que emerge para o sentido, pois está em fricção com o mundo – sendo fio condutor interpretativo, efetivo meio para o conhecimento. Com efeito, imbuir-se na tarefa de ressaltar a questão do corpo como instância real e imediata é dedicar-se a decifrar seus enigmas e ressignificar a vida para abrir caminhos às possibilidades de uma *grande saúde*:

é decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo* – não na ‘alma’ (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso... (CI, § 48, p.97)

Esse reposicionamento perspectivista de partida no corpo e a respeito do corpo é uma empreitada em que este ganha estatuto privilegiado e é considerado um problema filosófico de primeira ordem, um desafio para o conhecimento e os conhecedores. Diante disso, esse investimento – que se baseia no corpo como guia - quer dar escuta àqueles instintos mais recônditos, e para isso, perseguir a proveniência, cartografar, ou seja, pensar, perguntar qual afeto, qual subjetividade, qual perspectiva está atuando no direcionamento do sentido, qual emaranhado de forças e poderes constituíram as bases da confiança na moral, quais elementos sustentaram o processo que culminou no apequenamento do homem, na doença que se alastrou na história do ocidente – é uma possibilidade de acurar, de ressignificar, de experimentar a partir de outro sentido, porque aqueles que acreditam ser o corpo um

---

consigo mesmo.” (FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*, p.20), colocando o corpo na “superfície de inscrição dos acontecimentos”, e daí o corpo ser guia interpretativo. Esse esclarecimento se faz necessário, pois por mais que o pensamento genealógico nietzschiano se consolide mais especificamente a partir de *Além do bem e do mal* (1886) e *Genealogia da Moral* (1887), e a *Gaia ciência* pertença a um período pré genealogia, este trabalho pretende partir do prólogo de *A Gaia Ciência*, que foi escrito em 1886, e que possui um aspecto de reposicionamento em relação a certas questões desenvolvidas no livro, mas que evidencia já o caráter perscrutante sobre as doenças, que, por exemplo, “inspiraram os filósofos, que guiaram a história do pensamento” (GC, prólogo 4, p. 11). Assim, esse trabalho parte das questões suscitadas no prólogo de *A Gaia ciência*, utilizando-se dos artifícios genealógicos para compreender os impulsos corporais marcados e arruinados ao longo do processo histórico.

<sup>9</sup>“Necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstancias nas quais nasceram sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. (GM, prólogo 6, p. 12).

<sup>10</sup>“O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.” (ZA, p. 35).

empecilho, um enganador, se confundem, se enganam, pois até seus enganos são expressão dessa corporeidade, de suas entranhas, porém, filosofam com suas extenuações e debilidades.

Na perspectiva nietzschiana, ao longo da história ocidental evidencia-se um progressivo estado de apagamento daquilo que o filósofo vai chamar de a *grande saúde*, experimentada e afirmada intensamente pelo modo de vida dos antigos helenos. Segundo Nietzsche, o homem grego e a cultura que ali se alicerçava ligam-se necessariamente ao que ele vai afirmar como sendo o caráter trágico da existência, que se evidencia nas obras, sobretudo, de Ésquilo e Sófocles. Sua crítica, contudo, é pontual quando acusa Sócrates de ser aquele que inicialmente perverte o sentido estético da tragédia, pois colocaria a arte e a vida do ateniense sob a égide da moral e da razão. É em sua primeira obra *O Nascimento da Tragédia* que Nietzsche pronuncia-se de modo crítico àquilo que vai chamar de dissolução e fraqueza no mundo grego, ou seja, figuras como Sócrates e Eurípedes são consideradas protagonistas nesse movimento de apagamento do caráter trágico com vistas a uma tendência racionalizante, uma “atrevida intelecção”<sup>11</sup>. A estratégia cênica de Eurípedes – que já em seu prólogo anunciava uma narrativa que repousava sobre uma tensão épica que contava ao espectador a realidade do percurso da trama, acreditava que o grande ganho deste estaria em calcular, antever o que de fato aconteceria. Esta inquietação que conduziria os espectadores, para Nietzsche, seria uma “renúncia propositada e imperdoável ao efeito da tensão” (NT, 12, p. 81), um apagamento do *pathos* em detrimento da ação, “de modo que a beleza poética e o *pathos* da exposição ficavam perdidos” (NT, 12, p.82). E mesmo que posteriormente, conforme aponta Nietzsche, Eurípedes tenha tratado do efeito dionisíaco – do qual tanto se afastou ao longo da sua vida – de modo a glorificá-lo, sua tendência já havia se consolidado e adquirido força, e a tragédia grega veio abaixo. Contudo, os escritos euripidianos eram como intercorrência do investimento racionalista de Sócrates que visava estabelecer um conhecimento racionalista, de melhoramento não mais ligado ao *pathos*, aos instintos mais nobres e trágicos, pois seu intento visava uma medicina universal, uma correção para a existência, percebendo no erro<sup>12</sup> um mal em si. Daí Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos*, salientar o quanto Sócrates seduziu, além de mexer com o instinto agonal dos gregos. Contudo, essa nova variante que Sócrates introduz: a dialética, segundo Nietzsche, desampara o adversário, e poderia ser uma espécie de vingança socrática contra os instintos<sup>13</sup>, e daí

<sup>11</sup>“O que nós, em comparação à tragédia sofocliana, costumávamos levar tantas vezes à conta de Eurípedes como desfeito, é precisamente produto desse penetrante processo crítico, dessa atrevida intelecção” (NT, p. 81)

<sup>12</sup>A noção, ideia do erro, do desvio ocorre geralmente quando se propõe a priori uma finalidade, ou seja, quando se sabe aonde se quer chegar ou como se deve chegar.

<sup>13</sup>CI, II, § 1, p.17.

Nietzsche indicar:

como Sócrates fascinava: ele parecia ser um médico, um salvador. É necessário também apontar o erro que havia em sua crença na “racionalidade a qualquer preço”? – Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence*– eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido...* A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à “felicidade”... *Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto. – (CI, § 11, p.22)

Em grande medida, a *décadence* – que se delineia muito a partir de uma tentativa de ordenação moral do mundo, em que os instintos são minados, os sentidos tornam-se enganosos – é sintoma, é veneno, e daí Nietzsche considerar que em alguma coisa esses sábios (*decadentes*) coincidiam – situavam-se de modo a ajuizar, mensurar o valor da vida, numa inclinação contrária a virtuosidade dos instintos. Por um lado, há desejo de conservação, em virtude de uma ordenação moral do mundo ser apaziguante e aspirar segurança, pois situa o homem, traz comandos, dá ordens, fecha lacunas, responde ao desespero diante do absurdo, já que é preciso preencher o vazio. Contudo, ao revirar o problema, encontramos o homem em *décadence*, açoitado por valores que ele mesmo criou<sup>14</sup>; essa tábua de valores, de critérios que tendem a avaliar, estimar, medir o homem constitui a história da cultura ocidental, e esses valores, sintomas também circulavam, operavam na Alemanha do tempo de Nietzsche, na segunda metade do século XIX. O filósofo alemão considera então a proveniência desse intento caluniador e ordenador “uma desrazão da virtude, mediante a qual o indivíduo se deixa transformar numa função do todo” (GC, § 21, p.68), e isso seria como uma “cega diligência, típica virtude de instrumento” (GC, § 11, p.68). A questão aqui é prestar atenção a esse processo de “estiolamento sensorial-espiritual” (GC, §11, p.69), que quer as forças vitais a serviço da lei, da regra, da norma, do padrão. A diligência virtuosa é zelo pela potência, e não abandono de si. Todos esses complexos que constituem a razão da crítica de Nietzsche ao que ele chama de filósofos caluniadores da vida ganha outro tônus, pois esses valores se estendem, são ensinados, é palavra e sentido que repercute, pairando como verdades, propalando enquanto memória. Herdamos valores, e essa inevitável hereditariedade que constitui pensamento e faz história exige olhos atentos, certa seriedade para abrir caminhos,

<sup>14</sup> O homem cria valores, ou seja, como diz Zaratustra no discurso *Das mil metas e uma só meta*, mesmo que sejamos animais estimadores e estimar é criar, interessante é manter profunda suspeita no que diz respeito aos valores absolutos, que se instauram como normatividades castradoras e massificadoras.

depurar, acurar o sentido das crenças antigas. O intento maior é duvidar de certos juízos para que o homem não seja sacrificado por ilusórios sentimentos (mesmo que já tenha sido), e constituições de pensamento que o embotem e o distanciem de uma criação de si mesmo. Uma das implicações, preocupações mais íntimas de Nietzsche foi o problema da *décadence*<sup>15</sup> (*Caso Wagner*, p.13), da degenerescência da vida e do corpo em sua diversidade criativa frente aos ditames do útil, do profícuo e do imaculado conhecimento que se traveste de força ativa, mas que acaba por tomar “caminhos furtivos e mentirosos” (ZA, *Do imaculado Conhecimento*, p.117), e nesse desprezar as coisas terrenas acaba por persuadir, sim, os espíritos, mas não as entranhas, pois essas seriam o mais forte em nós (ZA, *Do imaculado conhecimento*, p.116).

Nietzsche também declinou, disse ser experimentado em decadências, consanguíneo dos enganos de seu tempo, mas também diz ser o contrário, pois como *summa summarum*, era saudável; como parcela, como especialidade, era um *décadent* (EH, *Porque eu sou tão sábio*, p.24) que empenhou sua força vital, sua vontade para a estimulação da vida, da saúde, sem desconsiderar os estados de enfermidade, pois que também, ampliar perspectivas não se faz de uma vez por todas, mas de modo *processual*, como um exercício, uma capacidade, uma inteligência de se deslocar. Quando Nietzsche salienta o fato de ser consanguíneo, de também estar sob o solo de todas essas edificações morais, evidencia o inescapável sentimento de afetação - a pele<sup>16</sup> está em atrito, estamos o tempo todo processando informações, sendo contagiados -, oriundo desses atravessamentos. Não à toa somos educados, nossa consciência está repleta desses sentidos erigidos que são por nós assimilados, interpretados, deglutidos.

Quando Nietzsche fala sobre cultivar a si mesmo, diz respeito a tornarmo-nos quem somos, ou seja: a vida enquanto um exercício de estilo<sup>17</sup>. Sugere na *A Gaia Ciência*:

Dar estilo a seu caráter – arte grande e rara! É praticada por aquele que avista tudo que a sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano *artístico*, até que cada uma delas apareça como arte e razão, e também a fraqueza delicie o olhar [...] (GC, § 290)

Mas como realizar essa tarefa-exercício de dar estilo ao nosso caráter se a chama da curiosidade se curva facilmente a causalidades imaginárias que acabam por substituir uma

<sup>15</sup> O problema da *décadence* foi ilustrado e desenvolvido em muitas obras de Nietzsche, nos *Fragments Póstumos* 1887-1889 (Vol.VII), por exemplo: a moral como decadência (14 (151-154-157-158)); a religião como decadência (14 (155-159-160)); a filosofia como decadência (14(129)).

<sup>16</sup>“É que o sensível está à mercê de tudo o mais, de tudo o mais sensível. Porque existir é coexistir, parece que tudo corre – minha pele está exposta aos elementos. Nada traz em si as regras de sua substancialidade, já que tudo tem de ter pele. Toda estabilidade é perdida e reconquistada. Como a saúde – esvaída e recuperada. Hilara Bensusan, *Corpos diversos*, p. 50.

<sup>17</sup> Mais do que conjecturar na intenção de dar respostas sobre o tipo de filosofar de Nietzsche, se ética das virtudes, se perfeccionismo, se filosofia da diferença, ou ainda, uma ética-estética do bem viver

compreensão mais acurada do real? De modo geral, o sentido propositivo de cultivo (*Züchtung*) está para o instinto de comando, a possibilidade de traçar novas valorações, pois que também é possível cultivar valores de rebanho, de obediência. Logo, o que quer que alcancemos pelo exercício de um cultivo de si tem ressonâncias, constitui memória, faz política, por conseguinte, investigar as proveniências das edificações morais é já uma postura de resistência, de força combativa, dado que a moral é um grande instrumento de conservação, preservação<sup>18</sup> do tipo fraco. E no sentido de uma qualidade alegre desse investimento combativo, e, uma vez que estimar é criar, como diz Zaratustra, é preciso então que os combatentes e criadores estejam alertas, pois “o próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a jóia. Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência. Escutai isso, ó criadores!” (ZA, *Das mil metas e uma só meta*, p.58). À vista disso, nunca deixamos de dar sentido às coisas, de mensurar, de criar valores, mas o espírito livre, nobre (enquanto imagens ilustrativas de tipos fisiopsicológicos) deseja uma nova virtude, uma que não seja uma única virtude. Um estado virtuoso exuberante é saúde da alma. Nietzsche contribui para a ampliação do sentido de saúde e estados virtuosos quando ressalta no aforismo 120 de *A Gaia ciência*:

A apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), “A virtude é a saúde da alma” – deveria ser modificada, para se tornar utilizável, ao menos assim: “Sua virtude é a saúde de sua alma”. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o que* deve significar saúde também para seu corpo. Assim, há inúmeras saúdes do corpo [...].

Aqui observamos a perspectivista de Nietzsche que amplia o sentido de saúde considerando as múltiplas relações de forças que determinam de modo abrangente às tendências individuais. Seu intento não é buscar uma justificativa universal que venha a ser reconhecida coletivamente como *modus operandi* e como único caminho profícuo para todo e qualquer vivente encontrar a virtude, o conhecimento verdadeiro. Se o que importa é o homem e não o seu valor, não a sua conformidade com o universal, com o previamente estabelecido, é preciso então trazer a virtude de novo à terra. Zaratustra diz aos seus discípulos com amor: “não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada!” (ZA, *Da virtude dadivosa*, p.

<sup>18</sup> “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que *tende à expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação. [...] A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida.” (GC, § 349)

74).

A partir das considerações anteriores, é importante salientar que a filosofia de Nietzsche vem a questionar os constructos conceituais e de crença de muitos filósofos da tradição. No caso de Sócrates, por exemplo, este seria uma espécie de sintoma da civilização de seu tempo, mas ele também fascinava, de certa forma. Sócrates percebe, intui a desagregação do mundo grego<sup>19</sup>, assim como capta o instinto agonístico (*ágon*) dos gregos, contudo seu artifício sedutor é a dialética<sup>20</sup> (remédio, *agón* espiritualizado – a palavra como artifício), e mais do que um sintoma ele propalou, foi o porta-voz da *décadence*. Vemos, por exemplo, no *Fédon* de Platão, Sócrates, em um diálogo com Simias, conjecturar sobre a imortalidade da alma, sobre o exercício filosófico de se preparar para a morte, e nesse preparar-se se exige que haja certo afastamento do corpo, pois a verdade, a virtude, a realidade de um ser só se alcançaria mediante um afastamento dos enganos do corpo<sup>21</sup>, como se o real só fosse acessado quando os sentidos calassem e assim se conquistaria um ponto alto no filosofar; como se encontrar um ponto de luz, um pensamento mais “puro” e verdadeiro sobre o real fosse um exercício de não mais misturar-se com seus próprios sentidos, como se fosse possível apartar o corpo da própria vida. Ainda no *Fédon* de Platão, Sócrates considera que esse exercício de purificação e afastamento do corpo “faz necessariamente nascer no espírito do autêntico filósofo” (*Fédon*, p. 67) uma certeza, a de que a sabedoria só é possível para os apartados de seus instintos, e essa seria a atitude mais elevada e honesta para o autêntico filósofo. Esse dualismo que surge a partir dessa cisão entre mundo verdadeiro e elevado e mundo aparente e do engano coloca a alma como o *próprio* do humano, àquilo que genuinamente lhe oportuniza conhecimento, pois o corpo - e tudo aquilo que dele provém - é

---

<sup>19</sup> A desagregação do mundo grego é um movimento que já estava acontecendo, antes e independentemente de Sócrates, a transição da Grécia arcaica e homérica para a Grécia clássica e democrática, há uma mudança no *éthos*, na política, na moral, acontece conseqüentemente uma desorganização dos instintos.

<sup>20</sup> “Antes de Sócrates se rejeitava, na boa sociedade, as maneiras dialéticas: eram tidas como más maneiras, eram comprometedoras. A juventude era advertida contra elas. Também se desconfiava de toda essa exibição dos próprios motivos. Coisas de respeito, como homens de respeito, não trazem assim na mão os seus motivos. É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar.” (CI. II O problema de Sócrates, § 5)

<sup>21</sup> [...] – prosseguiu Sócrates –, todas essas considerações fazem necessariamente nascer no espírito do autêntico filósofo uma crença capaz de inspirar-lhe em suas palavras uma linguagem semelhante a esta: “Sim, é possível que exista mesmo uma espécie de trilha que nos conduz de modo reto, quando o raciocínio nos acompanha na busca. 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! Ora, esse objeto é como dizíamos, a verdade. Não somente mil e uma confusões nos são suscitadas pelo corpo quando clama as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças – e eis-nos às voltas com nossos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nenhuma vez sequer! (*Fédon*, 66b).

visto como transitório e corruptível. É importante salientar que mesmo que Nietzsche renuncie aos valores socrático-platônicos e ao idealismo espiritual, sua crítica não visa uma exaltação do aparente como uma simples inversão. No *Crepúsculo dos Ídolos*, na seção “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” ele diz: “abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (CI, IV, 6). Abole-se justamente por que não é uma simples inversão que mantém confiança no sentido já atribuído tradicionalmente à configuração das partes (mundo verdadeiro e mundo aparente), ou seja, àquilo que se constituiu como sentido ao longo do tempo e corporificou-se, e que se inscreveu como conceito é transfigurado, é pensado sobre outra ótica na perspectiva de Nietzsche. O paradigma do mundo verdadeiro enquanto um modo valorativo coloca a relação mundo aparente x mundo verdadeiro como expressão desse paradigma, e é justamente na contraposição a essa lógica dualista que a filosofia de Nietzsche opera, é preciso saltar para fora dela.

No livro *Assim falou Zaratustra*, discurso ‘Dos desprezadores do corpo’, Nietzsche se dirige àqueles que radicalmente instauraram uma atitude de separação – oposição no tocante à realidade, ou seja, à tradição metafísica, da qual admite também ser consanguíneo, pois também é atravessado por seus valores. Toda a metafísica e o paradigma do mundo verdadeiro, segundo Nietzsche, é uma intercorrência do pensamento de Platão, do platonismo e, posteriormente, também é sustentada pelo que se delineou como o ideário cristão que mortificou o corpo considerando sua natureza como imperfeita e pecaminosa.

Partindo desses pressupostos, o discurso ‘Dos desprezadores do corpo’ critica diretamente o pensamento filosófico tradicional e metafísico que concebe o homem de maneira dualista, em que a alma ou o espírito seriam superiores aos instintos e que o mundo verdadeiro só seria acessado se o corpo fosse contido, mantido sob o poder e vigilância daquilo que é superior. Nietzsche opera em seu filosofar a dissolução das dualidades e do paradigma do mundo verdadeiro. A alma, o eu, ou a consciência não atuam como fundamento e princípio na perspectiva nietzschiana e por isso são considerados “pequena razão”<sup>22</sup>. Ser “corpo e alma” é decisivo porque podemos entender a partir disso que se é tanto corpo quanto alma; logo, aqui não há substancialização da alma, nem do eu, nem da consciência como absolutos eternos e nem como designativos de superioridade. Mas se Nietzsche entende o

---

<sup>22</sup> “Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e instrumento de tua grande razão. Eu, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não quer crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*, p. 35)

corpo como grande razão, é porque este é instância originária, um centro de força em relação com outras forças, que atua como princípio de nossas ações, não é nada substancial. Desse modo, corpo não é algo estritamente mecânico, puramente material e previamente constituído, não é uma forma estanque. Sabendo então que corpo não pode ser compreendido como um dado puramente material, “visto que a noção de corpo não é oriunda da noção de mundo sensível e nem se esgota nisso”<sup>23</sup>, a compreensão de fisiopsicologia para o filósofo alemão também se distingue, porque é compreendida como uma relação dinâmica de impulsos. Logo, o corpo está sempre se reconfigurando, não é algo puramente dado, pois é força em relação com outras forças. Daí Nietzsche sustentar em sua filosofia a singularidade da existência de cada “organismo”, de cada “corpo”, sem separar o fisiológico do psicológico, pois não somos “rãs pensantes”, e nem “aparelhos de objetivação e máquinas registradoras com vísceras congeladas” (GC, prólogo 3, p.12). Nessa passagem do prólogo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche está, mais uma vez, se reportando aos filósofos, dizendo que a esses não lhes é dada a possibilidade de ficar distinguindo corpo e alma como faz comumente o povo, pois estão continuamente tendo de haver-se com seus pensamentos sendo paridos em meio à dor, ou seja, tendo de lidar com o mórbido, com os estados incapacitantes e ainda assim serem gratos, não conspirar, não maldizer desse circuito de afetos, não conjurar ao corpo culpa pelas instabilidades, pois “viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo” (GC, prólogo 3, p. 12).

Para Nietzsche, o corpo fala do sentido da terra, e daí a base axiológica da filosofia nietzschiana se constituir a partir de uma compreensão imanente da existência que pretende estabelecer a questão do corpo como eixo principal de todas as valorações filosóficas, ou seja, há a partir dessa formulação uma compreensão de fisiologia que torna indissociável a relação entre as múltiplas forças que operam na constituição dos processos corporais, e essa é uma aceção mais ampla no registro da compreensão de fisiologia, pois tanto o corpo humano como aquilo que o homem produz – considerando o inorgânico – estão no mesmo registro, não ocorrem isoladamente, ou seja, há uma constante e contínua interação entre o biológico e o cultural, isso quer dizer que, se supera a dualidade, admite-se as especificidades, mas na filosofia de Nietzsche ambos os fatores são assimilados<sup>24</sup>, incorpora-se o diferente, absorve-se

<sup>23</sup> BARRENECHEA, M. A, *Nietzsche e o corpo*, p. 13.

<sup>24</sup> ABM, § 230 “A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo [...] tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua ‘força digestiva’, usando uma imagem – e realmente, o espírito se assemelha mais que tudo a um estômago.”

fisiopsiquicamente, e a partir desse processo de assimilação, de interpretação, que é uma tendência da unidade, vai se constituindo um corpo, um pensamento, assim como uma cultura e seus conjuntos de valores e crenças – estados decadentes e/ou estados elevados. A partir dessas considerações, é interessante considerar que algumas metáforas utilizadas por Nietzsche, como por exemplo, a gástrica, do *estômago*, designa não somente um uso para dar conta dos aspectos da digestão gástrica alimentar, mas designa também certa ironia com os idealistas que privilegiam a inteligência como autônoma e superior, e que possuíam certa ojeriza em evidenciar o corpóreo e seus processos como constitutivos do funcionamento do todo, logo, essa tendência sinaliza que tanto as crenças, os valores, como os alimentos são assimilados, processados, nutrem o homem, um povo, e uma cultura, assim, essa atividade assimiladora é tanto gástrica como psíquica. Utilizar a metáfora do estômago não é uma materialização dos processos corporais, é uma estratégia outra, que parece exagerada, mas que desterritorializa o sentido e evidencia o corpo como fio condutor interpretativo – seja de disparates ilusórios, seja na criação do que há de melhor, de riquezas, de forças alegres. Nesse sentido, Nietzsche expressa na *Genealogia da Moral*, terceira dissertação, § 16 seus pensamentos:

Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não “dá conta” de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto à outra...

Dito isso, Nietzsche evidencia que mesmo que os conteúdos, as matérias assimiladas, processadas, sejam distintas (gástrica e psiquicamente), a analogia da digestão para dizer sobre os processos de assimilação das vivências é simbólica, mas oportuniza entendermos ambas as assimilações como constitutivas da dinâmica vital da incorporação. Estas considerações levam a uma nova abordagem sobre a fisiologia, que desmistifica certas crenças de que o intelecto, a mente, seja algo autônomo e que os processos assimilatórios estão dissociados dele. Essa nova perspectiva não quer subverter o sentido e permanecer mantendo dualidades, pois o que interessa é não mais sustentar hiatos, fendas entre as partes, o corpo é uma unidade-plural, e daí Nietzsche denunciar os supremos juízos, a história do pensamento dicotômico que se alastrou pelos conceitos, nas teorias e foram e formam a base do conhecimento, da história, das crenças ocidentais.

O diagnóstico de degeneração fisiopsíquica do homem ocidental detectada por Nietzsche como um estado prejudicado de digestão<sup>25</sup> – ou seja, sua assimilação

---

<sup>25</sup> “[...] invenção de uma nova abordagem do processo de digestão que põe definitivamente em xeque a separação tradicional entre “corpo” e “espírito”, os conceitos estão sendo reinterpretados, ressignificados, tendo

fisiopsíquica<sup>26</sup> dificultada dada toda hereditariedade dos gestos, dos bons costumes, das formas, da representação clássica, do sentimento de dívida com as divindades e com a moral estabelecida, assim como uma hereditariedade do sentido<sup>27</sup> e da linguagem<sup>28</sup> – foi de fato um dos empecilhos que hipertrofiaram sua mobilidade para os tempos vindouros. Operar a transvaloração dos valores é um risco e também um salto do espírito, “necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura”<sup>29</sup>, pois “o que uma tal natureza não subjuga, ela sabe esquecer”(CE II, p.10). Para Nietzsche, o que está em jogo nessa empreitada, sendo a existência um processo de criação de si mesmo, de *tornar-se*, de vir a ser, é a possibilidade de inovação, um sacrifício<sup>30</sup> em vista de mais poder e alegria. À vista disso, se as fontes estão envenenadas, como disse Zarathustra<sup>31</sup>, e esse emaranhado de forças e de poderes que se sobrepuseram uns aos outros ao longo da história se edificaram norteando os sentidos, essas “longas tranças conceituais”<sup>32</sup> se inscreveram no entendimento, nas fibras e foram estendidas, repassadas como sendo artigos de fé inabaláveis e intocáveis, tornados patrimônio fundamental, sendo fatores determinantes. Mas, o homem forte, o da profunda suspeita, é aquele que percorre, que se desloca entre perspectivas, empreende uma atividade árdua, mas que possibilita ver a coisa em seu limite, pois revolve o que estava parado, fareja, investiga, ruma, e lança-se além das convicções que podem determiná-lo, e que de certa forma o determinam, pois é impossível escusar-se da fatalidade do que é consanguíneo e hereditário.

---

em vista uma nova imagem, uma nova concepção de corpo. Ferraz, M. *Nove variações sobre temas nietzschianos*, p.63, 2002.

<sup>26</sup>GM, II, §1.

<sup>27</sup> Só poderemos encontrar o sentido de alguma coisa, conjecturar sobre seu sentido, ou só será possível uma investigação mais acurada, de maior excelência se for possível que se compreenda qual a força que se apropria da coisa, que a explora (seja fenômeno humano, biológico, ou até mesmo físico). No livro *Nietzsche e a filosofia*, p.3, Deleuze diz que “a filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia. As ciências são um sistema sintomatológico e semiológico. A dualidade metafísica da aparência e da essência, e também, a relação científica do efeito e da causa são substituídas por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido. Toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade da realidade. Mesmo a percepção em seus aspectos diversos é a expressão de forças que se apropriam da natureza. Isto quer dizer que a própria natureza tem uma história. A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a co-existência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dela.

<sup>28</sup> No texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche pergunta se a linguagem teria condições de dar conta de todas as realidades (p.64). Suscita essa questão justamente porque entende que no que diz respeito à formação dos conceitos - na palavra como metáfora das coisas, pois ela não designa essência, dado que enquanto síntese não pode dar conta do sentido, e “se a natureza não conhece formas nem conceitos” - a palavra não é essência, e se, se impõe como verdade é porque pode estar arbitrariamente abandonando diferenças; “a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira” (p.63).

<sup>29</sup> *Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p.11.

<sup>30</sup> “Amo aqueles que não buscam primeiramente atrás das estrelas uma razão para declinar e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que um dia a terra venha a ser do super-homem.”(ZA, prólogo 4, p. 16)

<sup>31</sup> ZA, Da gentilha, p.92.

<sup>32</sup> ABM, livro VII, § 214

Essa atividade perscrutante, particular (porque também se faz a sós, *vivência*<sup>33</sup> após experiência, travessia) e também ressonante (porque não é um solipsismo, e nem mesmo uma memória que se constitui apartada) do exercício investigativo sobre as bases que fundamentam nossos enganos, a profunda suspeita<sup>34</sup>, que caracteriza o investimento de Nietzsche, conduz o pensamento a novas compreensões sobre a constituição do humano e o papel e importância do corpo no registro do conhecimento e da vida. Daí a grande suspeita de Nietzsche:

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má compreensão* do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou de raças inteiras. (GM, prólogo, § 2)

Assim, situar a questão da fisiologia no horizonte da filosofia, é experimentar, aprender a ver mais sutilmente. Além do mais, cria-se, se institui outro critério para analisar a história do pensamento, a relação entre filosofia e saúde, as “mil saúdes”; uma realidade então se amplia. Nietzsche expressa seu pensamento dizendo:

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

Desse modo, o objetivo dessa pesquisa é percorrer a linha de raciocínio nietzschiana, no âmbito do processo de ressignificação do corpo, considerando os estados de fraqueza, ou

<sup>33</sup> “Desde que conheço melhor o corpo” – disse Zaratustra a um de seus discípulos –, “o espírito é, para mim, apenas espírito por assim dizer; e todo o ‘intransitório’ – é também apenas símile.

“Assim já te ouvi falar uma vez”, respondeu o discípulo; e então acrescentaste: ‘mas os poetas mentem demais’. Porque disseste que os poetas mentem demais?”

“Por quê?”, disse Zaratustra. “Perguntas por quê? Não sou daqueles a quem se pode perguntar por seu porquê. Então minha vivência é de ontem? Faz muito tempo que vivi as razões de minhas opiniões. (ZA, *Dos poetas*, p.121)

<sup>34</sup> HH, prólogo § 1 “De fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, como inimigo e acusador de Deus; e quem adivinha ao menos em parte as consequências de toda profunda suspeita, os calafrios e angústias do isolamento, a que toda incondicional *diferença do olhar* condena quem dela sofre, compreenderá também com que frequência, para me recuperar de mim, como para esquecer-me temporariamente, procurei abrigo em algum lugar – em alguma adoração, alguma inimizade, leviandade, cientificidade ou estupidez; e também porque, onde encontrei o que *precisava*, tive que obtê-lo à força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo poeticamente para mim (– que outra coisa fizeram sempre os poetas? Para que serve toda arte que há no mundo?) Mas o que sempre necessitei mais urgentemente, para minha cura e restauração própria, foi a crença de *não ser* de tal modo solitário, de não *ver* assim solitariamente – uma mágica intuição de semelhança e afinidade de olhar e desejo, um repousar na confiança da amizade, uma cegueira a dois sem interrogação nem suspeita, uma fruição de primeiros planos, de superfícies, do que é próximo e está perto, de tudo o que tem cor, pele e aparência.”

seja, o processo de degenerescência e adoecimento da cultura, assim como considerar e investigar caminhos, a possibilidade de saúde, “*a grande saúde* – uma tal, que não apenas se tem, mas que constantemente se adquire” (GC, § 382). Para Nietzsche, a grande saúde não é a ausência de enfermidade, salientando que a dor e o adoecimento sempre constituíram a experiência humana, e por isso a doença não deve ser rechaçada ou combatida de modo irrefletido, pois os estados doentios também proporcionam estados reflexivos em que nos tornamos mais atentos. Conforme Giacoia:

A severa enfermidade, trazendo consigo a grande dor, pode dar ocasião a uma restauradora perspectiva de libertação e, por isso, a um certo tipo de vida filosófica, transformando-se num precioso anzol do conhecimento, num atrativo a mais para continuar a viver e a pensar, para percorrer o caminho da convalescença conduzindo a uma nova e grande saúde.<sup>35</sup>

Promover saúde buscá-la permanentemente, é uma capacidade-exercício, uma inteligência para deslocar-se, colocar-se além das dicotomias de valores, é questionar, ressignificar a linguagem, analisar criticamente em que condições e circunstâncias consolidaram-se “ídolos”, verdades, preconceitos morais que se inscreveram na história e na memória como um peso, peso esse que não é facilmente digerível, uma vez que ele próprio decorre de intercorrências hereditárias, herdadas. Além destas observações, promover saúde na enfermidade é buscar cura – que na compreensão nietzschiana não é um resultado final para o processo de enfraquecimento, que se conquista e desse estado “conquistado” nada mais o abalará –, haja vista, esse ter de deslocar-se em vista de saúde enquanto a dor dói, enquanto o adoecimento o arrebatava, ou seja, usa-se a doença como estimulante para novas perspectivas. Outro aspecto importante e relativo à questão da cura é que toda experiência já foi assimilada, com abundância de vida ou com empobrecimento de vida, não que os enganos, ilusões e medos devam ou venham a ser imediatamente convertidos em positivities (como se fossemos robustos do espírito), de modo deliberado, dado que a duração da convalescença é algo difícil de medir, mensurar, definir, ou de exigir ao outro um tempo que não lhe é próprio. Quando no prólogo de *a Gaia ciência* § 3 Nietzsche fala de sua severa enfermidade<sup>36</sup>, admitindo ser grato e ainda colher os frutos desse adoecimento ressalta uma perspectiva que não desvincula saúde e doença como condições estanques, dissociadas. A grande dor, o *ocaso*,

---

<sup>35</sup>Giacoia, O. *O humano como memória e como promessa*, p. 190.

<sup>36</sup>“Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo o que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor ‘aperfeiçoe’ –; mas sei que nos *aprofunda*.” (GC, prólogo 3, p. 13)

o declínio<sup>37</sup> de Nietzsche (e também de Zaratustra) como experimentado em instabilidades é também uma aventura, um privilégio de mestre dos espíritos livres (HH, prólogo § 4), que percorrem caminhos terríveis, mas que deles não desejam se isentar. É como ver-se jogado na transitoriedade tendo de haver-se com seus esgotamentos, e ainda assim ter de conquistar autodomínio, recuperar vida, e de novo desejar viver tudo outra vez, sem esquivar-se, com coragem e ainda dizer: “Era isso a vida? Pois muito bem! Outra vez!”<sup>38</sup>. *Amor-fati*<sup>39</sup>, amor ao destino, e a possibilidade hercúlea de aceitação plena da imanência, Deus está morto e o sentido da terra se abre.

No livro *Humano demasiado humano*, que Nietzsche considera demasiado melancólico-brioso (HH, prólogo I, § 2), a imagem do *espírito livre*, imagem ilustrativa propositiva de possibilidades para saúde, surge justamente como aquele que abre caminhos para depurar, acurar o sentido das crenças antigas, e nesse sentido é um perscrutador e também um “inexistente”, dizendo tê-los inventado para que dele junto andassem e pudesse então alegrar sua alma em tempos difíceis (HH, prólogo § 2). O *espírito livre* não é uma fórmula, uma forma que se conquista, é um andar em direção, destruir para construir novos sentidos. E mesmo que o próprio Nietzsche em seus escritos posteriores venha a problematizar certos arranjos, excessos entusiastas em relação à figura do *espírito livre*, é incontornável seu sentido e força, pois esse, assim como a figura do super-homem, do Zaratustra, do tipo nobre opera um filosofar mais salutar, um viver menos dogmatizante, mais propositivo. Se a tradição se sustenta sobre pés de barro, o *espírito livre* é como certa habilidade, inclinação, certa disposição, *diferença do olhar*; aquele que questiona (porque não anseia tranquilidade e águas mansas) até mesmo, e principalmente o que for mais elevado (os *ídolos eternos*, e até mesmo os mais jovens, ou seja, aquilo que se denominou verdade). Onde Nietzsche queria chegar? Diminuir as coisas irreais, as ilusões criadas em relação à vida e que se tornaram verdades seguidas, afirmadas e comprometeram a saúde. Convicções tornam-se problema porque aqueles que as têm não concebem compreensões das coisas do mundo perspectivamente, ou seja, não compreendem que fenômenos são circuitos de afetos. Paralisar

---

<sup>37</sup>Amo aquele cuja alma transborda de cheia, de modo que esquece a si próprio e todas as coisas estão nele: assim, todas as coisas se tornam seu declínio. Amo aquele de espírito livre e coração livre: assim, sua cabeça não passa de entranhas do seu coração, mas seu coração o impele ao declínio. Amo todos aqueles que são como gotas pesadas, caindo uma a uma da negra nuvem que paira sobre os homens: eles anunciam a chegada do raio, e como arautos perecem. Vede, eu sou um arauto do raio e uma pesada gota da nuvem: mas esse raio se chama super-homem. – (ZA, prólogo § 4).

<sup>38</sup> ZA, *Da visão e enigma*, §1, p. 148.

<sup>39</sup>*Amor-fati* (amor ao destino): seja este, doravante, o meu amor! Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (GC, § 276, p. 166)

o sentido é atolar-se e não mais desterritorializar a perspectiva. De certa forma, parece contraditório pensar, conjecturar que Nietzsche deseja algo como uma, que não é única, excelência<sup>40</sup> humana, quando o mesmo admite um circuito de afetos vários, uma dinâmica trágica da existência em que uma força se apodera de outra, se agiganta sobre outra e torna-se corpo. Sua denúncia, sua diagnose, surge como contraposição aos modos de vida reativos<sup>41</sup>, ou seja, muitas das forças que se tornaram duradouras e se corporificaram são consideradas por Nietzsche como degradantes e adoecedoras. Neste sentido, seu filosofar é, sim, um empenho por excelência, se idealista, se o último dos metafísicos, isso são também enquadramentos, interpretações possíveis, mas esse intento existencial e filosófico por ganho de potência afirmativa é algo de grande estilo, de cultivo de si, difícil em seu tempo e em qualquer tempo. Mas e desde quando a existência não fora sempre atravessada por forças reativas e também ativas, dores<sup>42</sup> e alegrias, composições e decomposições, graus entre esses? Nietzsche é também um teórico, e quer dizer desses possíveis lugares de experiências de ganho de força, de *pathos* alegre, e nesse intento há também um caráter prático experimental. Para tanto, e por isso, pensar em excelência possa soar como uma tendência a essencializar um único modo nobre, um “*télos* único”, não, a grandeza estaria no empenho hercúleo, talvez absurdo, mas também de força intelectual, antidogmática e artística. Não se *pode* querer apenas herdar, é preciso despir-se, esquecer-se e criar. Se as verdades erigidas como pontos fixos foram e são grandes rolos a desvelar múltiplos sentidos na perspectiva nietzschiana<sup>43</sup>, essas proposições que foram consideradas universalmente válidas são pontos oportunos para inflexão na compreensão, ou seja, não é adotar uma postura desviante, mas oportunizar-se, não ser cativo de camisas de forças do sentido *prévio* da vida e do conhecimento. A suspeita em relação ao valor da verdade, dos valores predominantes é, portanto, uma experiência do pensamento em vista de ganhos cognitivos, é “como convém a um espírito positivo, substituir o improvável pelo mais provável” (GM, prólogo 4, p.10).

---

<sup>40</sup> Nietzsche no *Anticristo*, § 2, escreve: O que é a felicidade? - A sensação de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada. *Não* o contentamento, porém mais poder; acima de tudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a excelência (virtude no estilo da Renascença, *virtú*, virtude sem moralina)

<sup>41</sup>O filosofar de Nietzsche é uma sintomatologia, logo, toca naquilo que acredita constituir as bases da tradição ocidental (torna-se demolidor e cria caricaturas), aquilo que chama no *Crepúsculo dos Ídolos* de ídolos, ou seja, *velhas verdades* – lógica binária, racionalismo socrático, as fábulas do cristianismo, a ordenação moral do mundo, as bases que sustentam os ideais modernos de progresso, e também a reatividade de se habitar o ressentimento, a má consciência, o espírito de vingança.

<sup>42</sup>“Na doutrina dos mistérios a **dor** é santificada: as 'dores do parto' santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro implica a dor... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, **tem** de haver também eternamente o “tormento da parturiente”... Tudo isso significa a palavra 'Dioniso’”. (CI, X 4, p.104)

<sup>43</sup>“Não existem princípios transcendentais, que são simples condições para pretensos fatos. Mas princípios genéticos e plásticos que prestam contas do sentido e do valor das crenças, interpretações e avaliações.” (Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p.77)

Esses possíveis ganhos oriundos de uma vida posta em risco são uma aspiração que também se alimenta das forças de negação, das assimilações mal digeridas, mas que anseia e deseja um novo porvir, é uma prática demasiado ousada, combatente, um exercício de permanente escuta da vida em vistas de novo vigor, que não se deixa abandonar ao cansaço, à morbidez, “um novo meio para um novo fim”<sup>44</sup>, instaurar um novo hábito, abrir portas para novos instintos e daí a possibilidade de uma nova saúde.

---

<sup>44</sup> EH, *Assim Falou Zaratustra* § 2 “Para compreender esse tipo, é preciso primeiramente ganhar clareza sobre o seu pressuposto fisiológico: o que denomino a grande saúde.”

## CAPÍTULO II

### ASPECTOS FISIOPSICOLÓGICOS DO ADOECIMENTO – RESENTIMENTO

Se para Nietzsche o ressentimento é como um autoenvenenamento, uma espécie de intoxicação interna que faz desordem nesse corpo *próprio*, o adoecimento, então, não ficaria restrito apenas ao campo da internalidade ou da desordem fisiopsíquica do homem consigo mesmo, sendo antes um sentimento-prática, que se torna verbo, modo de ser no mundo, dando formas tanto ao corpo psicológico como ao corpo social. No livro *Ressentimento*, Edmilson Pascoal salienta que,

se o ressentimento se enraíza fortemente na interioridade de um tipo incapaz de esquecer, de digerir as “agressões” que lhe atingem do interior, ele se desdobra, entretanto, em direção a vida social, enraizando-se também em prática e saberes como a moral e o direito<sup>45</sup>.

O que parece preocupante aos olhos de Nietzsche não é o fato de o ressentimento ser, fazer dor, pois a dor é como uma fatalidade, inevitável e incontornável, mas há maneiras menos danosas e envenenadoras de lidar com a dor. Contudo, esse aspecto relativo à possibilidade de se haver com a dor de modo diferenciado é questão que se desenvolverá sequencialmente neste trabalho. De pronto, o perigo do ressentimento foi ter se tornado demasiado grande, tomar conta enquanto uma dor que trouxe e traz desordem fisiopsíquica a ponto de arruinar as vivências, arruinar as vistas, uma mácula carregada, atrofiando a constituição do vivente e, por conseguinte, a visão do mundo. Mas é importante lembrarmos que para certa elucidação e até mesmo certa libertação do ressentimento é interessante admitirmos, assim como salientou Nietzsche no livro *Ecce Homo*, que é preciso que se agradeça à enfermidade, e assim ele o fez, pois “o problema não é exatamente simples: a gente tem de tê-lo vivido em toda a sua força e em toda a sua fraqueza” (EH, *Porque eu sou tão sábio*, p.35), porque quando tudo machuca e até mesmo o mais hercúleo instinto de cura se curva, fatigado, cansado – as defesas ficam lassas<sup>46</sup>; no entanto, chega a dizer que ao enfermo lhe resta aquilo que ele chama de *fatalismo russo*<sup>47</sup> - talvez um grande remédio, uma espécie de conservação das forças salutares quando as condições de vida estão em situação de risco, a “diminuição do metabolismo”, pois as dores e mágoas possuem forte potencial de haurir toda clarividência e vitalidade, fica-se mais suscetível, e durante o combate é

---

<sup>45</sup>Nietzsche e o Ressentimento, 2014, p. 37

<sup>46</sup>EH, *Porque eu sou tão sábio?*, p. 35.

<sup>47</sup>Idem

interessante não exaurir as forças. O fatalismo russo é uma espécie de prudência, ou seja, um fatalismo sem revolta lhe parece um bom remédio em momentos de dificuldade, para manter-se vivo perante as circunstâncias mais inadequadas e ameaçadoras à vida, um pessimismo valente, saber ser faquir quando a vida exigir, essas são como resistências ao total enfraquecimento e morbidez – um *exercício terapêutico*. Considerando que esse é um aspecto importante no que diz respeito a uma forma de livrar-se do ressentimento, Nietzsche sugere o *fatalismo russo* como artifício, como no exemplo dado em *Ecce Homo*, em que o fatalismo sem revolta é aquele no qual, por exemplo, o soldado, espera com reserva, sem amargor, deitado sobre a neve, pois a campanha se tornou dura por demais, por ora é interessante guardar fôlego, energia, sem revoltar-se frente ao perigo (EH, *Porque eu sou tão sábio*, p.35). Sabendo então que a revolta desmedida, a mágoa e o ressentimento são como ervas daninhas que consomem e assolam a constituição do vivente, tornando-o mórbido, incapaz. Uma vida-corpo que não guarda em seus meandros o instinto de auto-restabelecimento, de prudência, aos poucos perde a força restituidora, que mesmo na mais severa enfermidade precisa ser chama.

Para Nietzsche que diz em seu *Zarathustra* que faríamos melhor se disséssemos: “Inexprimível e inominável é o que faz o tormento e a delícia de minha alma, e que é também a fome de minhas entranhas”<sup>48</sup>, ou seja, - caso seja possível, uma tentativa hercúlea de dizer o indizível -, é como saber suportar, saber que será lembrado por seu *si-mesmo* nos momentos mais dolorosos e necessários, quê se estará, ainda assim, atento, natureza ainda rica, na batalha que não tem fim. A delícia da alma não é, contudo, a morbidez, mas saber acolher a dor, “tomar-se a si mesmo como um fado, não se querer ‘diferente’ – isso é, em tais situações, a **grande razão** em si”<sup>49</sup>. Daí o agradecimento pela enfermidade ser possível, quando ainda restam forças restauradoras, quando o espírito de vingança não lhe toma o peito e vira resposta a todo estímulo sofrido, como aquele que se tornou incapaz de amar, de admirar, de respeitar, esses são caracteres do ressentimento no homem, na história, nos valores de um povo. Resistir é também fazer guerra como diz Nietzsche em *Ecce Homo*, afirmando que:

A minha maneira de ser é guerreira. Atacar faz parte dos meus instintos. Poder ser inimigo, ser inimigo – isso talvez pressuponha uma natureza forte, em todo caso é uma condição de toda a natureza forte. Ela precisa de resistências, por isso ela busca resistência: o pathos agressivo faz parte, necessariamente, da força, assim como os sentimentos da vingança e da revanche fazem parte da fraqueza.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> *Zarathustra*, “Das paixões alegres e dolorosas”, p. 36.

<sup>49</sup> EH, *Porque eu sou tão inteligente*, p.37

<sup>50</sup> Idem.

De tudo isso, retornando um pouco a questão suscitada inicialmente neste trabalho, reflexão oriunda do prólogo de *A Gaia Ciência*, o que é importante ao filósofo, como arte da transfiguração, como seu exercício íntimo - um exercício de olhar miudezas, a moda Manoel de Barros - é ser ele um médico-psicólogo-filósofo, aquele que persegue “o problema da saúde geral de um povo, uma época, uma raça, da humanidade” (GC, prólogo 2, p.12), essa era uma questão de importância para Nietzsche, daí seu acurado debruçamento sobre as questões do humano e a proveniência dos valores, enquanto um genealogista que se esforçou para compreender o complexo processo civilizacional ocidental; enquanto psicólogo que quer percorrer os meandros das forças pulsionais e seus desdobramentos no corpo fisiopsicológico e no corpo social, e enquanto médico, aquele que sabe ser a saúde a grande questão para o filósofo e enquanto *experimento* - pois foi ele um experimentado, admitindo um olhar de perscrutador sobre si mesmo, que admite que certos processos inconscientes possam lhe ter escapado – estava à caça, à espreita de si mesmo. No livro *Nietzsche - o humano como memória e promessa*, Giacoia ilustra como é o proceder de Nietzsche com relação a essa tarefa, ou seja:

Nietzsche recorre a um sugestivo paralelo entre os personagens do viajante e do filósofo com dotes de psicólogo nato. Traço comum aos dois personagens é que ambos simbolizam a errância, a transitividade, o estar sempre a caminho (*wanderung*), a curiosidade, o périplo por novas e desconhecidas paragens. O viajante - aquele que transita pelos recônditos labirínticos da alma humana.<sup>51</sup>

Essa então parece ter sido a tarefa que lhe era mais própria, levando-o a farejar-se, a decifrar os enigmas de seus adoecimentos e pujanças, assim como, admitiu que desde muito jovem fora acometido pela desconfiança sobre o valor dos juízos bem e mal, sua dúvida com relação a tudo aquilo que até então havia sido celebrado como verdadeiro o encaminhou a sua tarefa – um intérprete de sintomas.

Vendo a partir dessa ótica, a questão do ressentimento é bastante central em sua investigação sobre os “recônditos labirínticos da alma humana”, assim como extrapola os aspectos fisiopsicológicos, pois se estende ao âmbito social, das artes, do direito, do conhecimento.

## **2.1. Sobre os usos anteriores do vocábulo ressentimento e os desdobramentos da compreensão nietzschiana.**

---

<sup>51</sup> GIACOIA, O. *Nietzsche – o humano como memória e como promessa*, 2013, p.181.

O termo *ressentimento* não era vocábulo da língua alemã nos tempos de Nietzsche. Esse termo francês, de sentido polissêmico, remonta ao século XVI em que muito do seu uso era preponderantemente negativo, havendo usos mais neutros, e até mesmo positivos, mas tende a se associar ao sentido de vingança, sentimento de impotência, de rancor, de amargura (PASCHOAL, 2014). Mesmo considerado um estrangeirismo, foi incorporado ao léxico vocabular da língua alemã, pois no século XIX o vocábulo utilizado, disponível na língua alemã era “*groll*” (rancor), termo que às vistas de Duhring e de Nietzsche não preenchem a lacuna do sentido que queriam expressar. Contudo, o uso do termo por parte de Nietzsche guarda suas peculiaridades e se afasta da compreensão de Duhring. No mais, o termo “*ressentiment*” por mais que seja polissêmico e possua variações, na filosofia de Nietzsche reúne alguns outros elementos e passa a expressar algo além de rancor e vingança, pois se torna expressão para designar um desequilíbrio, um processo de autoenvenenamento, de adoecimento fisiopsicológico de dimensão social, um sentimento que intoxica. Assim como as teses de Duhring foram instrumento, exercendo um papel importante para a construção do pensamento nietzschiano acerca do ressentimento<sup>52</sup>, o escritor russo Dostoiévski, e mais especificamente seu livro *Memórias do subsolo*, que Nietzsche diz ter encontrado de modo casual, numa visita a uma livraria, e de pronto sentiu-se aparentado e sua alegria fora extraordinária<sup>53</sup> - esse material de cunho psicológico foi sorvido por Nietzsche, e a questão do ressentimento a partir da leitura do escrito de Dostoiévski adquire outro tônus, pois a questão da consciência hipertrofiada - que surge a partir da imagem do camundongo, metáfora para dizer a vida subterrânea, no sentido daquele que nada sabe esquecer, que tudo magoa, pois tudo lhe ofende - está em consonância com as articulações nietzschianas sobre o processo assimilatório das vivências e, além disso, o aspecto de já não mais saber esquecer, a tudo malogra e a tudo faz crescer como erva daninha. Parece que só há essas duas possibilidades: agir a reação ou autoenvenenamento. Este é o pressuposto fundamental. Em *Memórias do subsolo* uma passagem ilustra bem esses aspectos, ou seja, o ‘personagem’,

[...] há de lembrar quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores, e cada vez acrescentará por sua conta novos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo, tudo lembrará, tudo examinará, e há de inventar sobre si mesmo fatos inverossímeis, com o pretexto de que também estes poderiam ter acontecido, e nada perdoará.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Na pg. 104, livro *Ressentimento* alguns aspectos da diferenciação do pensamento de Nietzsche.

<sup>53</sup> Carta de 23 de fevereiro, dirigida a Franz Overbeck (KSB 8, p.27).

<sup>54</sup> Dostoiévski, F. *Notas do subsolo*, § 3, p.20

O personagem de *Memórias do subsolo* é um homem memorioso, em que a memória dos traços invadiu a consciência, uma espécie de envenenamento fisiopsicológico, tudo lhe é ultrajante, é um tipo<sup>55</sup> em que as forças reativas são preponderantes.

Em *Genealogia da moral*, livro no qual aparece pela primeira vez o termo ressentimento e que foi escrito em tempo concomitante a sua experiência com a leitura de *Memórias do subsolo*, Nietzsche, mais especificamente na segunda dissertação, recuara ao período pré-histórico da humanidade a fim de investigar acerca dos focos de emergência dos sentimentos morais de culpa e má consciência. Na primeira dissertação, discorre sobre a moral nobre e a moral escrava e acentua a ascensão da moral escrava e a predominância de um tipo ressentido. Assim, na segunda dissertação ele traça o perfil psicológico e aponta o desenvolvimento e a exacerbação da memória e da consciência, ou seja, como o homem veio a ser. Cartografar as características que constituem a formação desse tipo diz respeito à compreensão sobre esse bicho-homem, que em tempos remotos era a encarnação do esquecimento, como dissera Nietzsche, e que ao longo do processo de socialização se viu encerrado e cerceado pelas regras. Contudo, esse seria um primeiro estágio, uma fatalidade, pois até então vivia feliz em sua vida selvagem, e as rígidas normas estabelecidas pelas regras sociais o fazem outro. Nas palavras de Nietzsche:

Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos a sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! Creio que jamais houve na terra um sentimento de desgraça, um mal estar tão plúmbeo – e, além disso, os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências. (GM, II, 16)

Logo, mesmo que o termo ressentimento apareça pela primeira vez apenas na GM, escrito posterior, a questão do ressentimento é como um fenômeno de fundo, pois se todo adoecimento é uma forma de ressentimento (EH, *Porque eu sou tão sábio*, 6, p.35), o sentimento de cerceamento é já uma consequência traumática do processo civilizatório no bicho-homem, assim, o próprio surgimento do estado<sup>56</sup> é já uma violentação, pois um quantum de liberdade lhe é suprimido, seus instintos inibidos. O ressentimento é uma

<sup>55</sup> No livro *Ressentimento*, Edmilson Paschoal diz que “um tipo é um recurso que Nietzsche utiliza para exprimir uma ideia, uma forma de vida ou um papel social. Conquanto, ao delinear um *tipo de homem*, ele oferece uma caracterização de um perfil psicológico que, no seu extremo, ganha contornos de uma máscara ou de uma caricatura. Não se trata simplesmente da representação de um personagem histórico ou social, mas de um produto da atividade criadora do homem, desenvolvido, em alguns casos a partir de um personagem histórico, com o *apoio* da sua memória”.

<sup>56</sup> [...] o mais antigo “estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim seguiu seu trabalho, até que tal matéria prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. (GM, II, 17).

possibilidade fisiopsicológica, uma desordem, um arruinamento. Então, como uma possibilidade fisiopsíquica, ele já está presente desde o processo de adestramento do animal, processo de hominização, só que na GM a preocupação de Nietzsche é mostrar como a lógica do ressentimento vai deixar de ser algo contingente, acidental, circunstancial, para ser algo hegemônico, um *modus operandi*. Quer mostrar ali na GM como esse sintoma passa a se articular com várias outras coisas, ganhando predomínio, tomando o poder e se inscrevendo como sendo a moral hegemônica do mundo ocidental – tornando-se tirania. Isso passa a ser cultivado na cultura a partir da lógica judaico cristã, não se origina dentro dessa lógica, dessa moralidade, é uma possibilidade fisiopsicológica, e a partir do momento que o homem deixou de ser um animal fugidivo, esquecido, se constitui, se constrói nele uma memória, processo civilizatório de tornar o homem estável. O que era um efeito colateral desse processo na primeira dissertação, na sequência Nietzsche evidencia como isso ganha uma interpretação metafísica, moral, toma o poder e se instaura como paradigma do Ocidente. Não necessariamente o ressentimento se origina na lógica judaico cristã, muito embora tenha sido ali, ao que tudo indica, que ele se articulou, ganhou forças e se consolidou a ponto de se tornar a moralidade predominante. É importante lembrar que é na terceira dissertação da Genealogia da Moral que Nietzsche faz seus apontamentos sobre os ideais ascéticos e como eles corromperam ainda mais a saúde, se alicerçando como um artifício para o homem lidar com sua condição doentia, a própria figura do sacerdote ascético como um sabedor, um conhecedor privilegiado dos valores fundamentais, contudo é mais um condutor dos valores de rebanho, pois a tentativa de suspender em si e no mundo os afetos os impulsos reguladores é um artifício de preservação que:

Traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida – pois disso entende ele mais que tudo [...] De fato ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse estranho pastor – ele o defende também de si mesmo, da baixeza, da perfídia, malevolência que no próprio rebanho arde sob as cinzas, e do que mais for próprio de doentes e combalidos; ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o ressentimento, é continuamente acumulado. (GM, III, §15)

O que nos interessa dessas questões relacionadas à inibição dos instintos ao longo do processo de hominização, é mais especificamente o processo de assimilação das experiências vividas em que o homem do ressentimento não é capaz de desafogar-se, pois se encontra encarcerado em si mesmo, ensimesmado; a própria lembrança é uma chaga purulenta e o esquecimento, considerado por Nietzsche uma capacidade ativa, força inibidora positiva, que

permite certa limpeza do pensamento, preparando-o para novas sensações, quando inibida, danificada, sobrecarrega a consciência. Se os aparelhos sensores do corpo interpretam, sentem o mundo, e esses estímulos tornam-se afetos, e o caráter saudável do pensamento se caracteriza por certa fluidez e plasticidade, quando o pensamento cristaliza as sensações e se debruça apenas sobre um afeto, o homem é subjugado por sua memória. Novamente se destacam duas direções possíveis e contrapostas entre si: agir a reação ou o autoenvenenamento, ou seja, esquecimento ativo ou memória do traço acionada e em crescente (traço de morbidez). Esses elementos compõem o conjunto de forças que oportunizam compreender a inclinação nietzschiana de observar o adoecimento fisiopsicológico da corporeidade, assim como identificar no sacerdote ascético, na lógica judaico cristã, uma tentativa de responder ao “problema geral da vida”, como se de antemão a vida fosse problema. Esse combate se coloca a partir da figura do sacerdote que é aquele que quer então abrandar a dor, envenenando o ferimento como diz Nietzsche, acrescentando que o sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento (GM, III, 15), ou seja, a direção é mudada pois esse se coloca como aquele guia e orientador, contudo ele acaba por assolar mais ainda o doente. Geralmente aquele que padece busca encontrar a causa de seu sofrimento, e causa é inventar, encontrar os culpados, o alvo e direcionar a descarga. A figura do sacerdote ascético é a daquele que quer curar, mas acaba por violentar mais ainda o sofredor e sua ferida, pois este aprende que seu sofrimento é fruto de si mesmo, ou seja:

“Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!...”. Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é – mudada. (GM, III, 15).

Neste capítulo 15 da terceira dissertação vemos que Nietzsche chamará atenção a essa mudança de direção, assim como salientará que o sacerdote desconhece as minúcias daquele sofrimento, desconhece os processos fisiopsicológicos<sup>57</sup>, mas torna-se o orientador, e esse instinto curandeiro é veementemente criticado por Nietzsche, pois adquire uma perspectiva moral-religiosa de apaziguamento do sofrimento. Se pensarmos que a própria máxima cristã que opera em nossa sociedade ocidental sobre todos já sermos culpados de antemão, lá quando nascemos, pela morte do Cristo na cruz, compreendemos um pouco da lógica que opera, do sentimento sublimado, da espiritualização dos valores inventados pelo homem. Um

---

<sup>57</sup>GM, III, 15

aspecto importante relativo à má consciência e ao ressentimento é que assim como o ressentimento tem sua direção mudada, considerando seu crescente e se expressando no mundo como a rebelião escrava da moral adoecida fisiopsicologicamente, a má consciência é também expressão, fenômeno que se altera via interpretação religiosa do sentimento de culpa e o direcionamento, o tratamento dado pelo conjunto de valores dessa interpretação religiosa do mundo e das vivências e sentimentos do vivente. Nesse sentido, a relação da má consciência com o ressentimento a partir da transposição de valores via moral judaico-cristã – é uma obstrução, uma penitência ardorosa e cunhada via falsificação da natureza mais instintiva do humano – é ainda designação da expressão do mal estar fisiopsicológico e consequentemente coletivo, já que a moral judaico-cristã<sup>58</sup> é base dos valores da alma e da política ocidental, se travestindo de curandeira e logrando malogros a humanidade.

Logo, esse intento não pretende e nem acredita encontrar, ou ter mapeado o problema do adoecimento com fins a receitar a travessia da cura, mas pretende evidenciar, sim, um olhar panorâmico, um estudo diagnóstico que almeja antes de tudo não maldizer a vida para então tratá-la. Desse modo, a saúde, tal como proposta pelo cristianismo e antes pelo racionalismo socrático platônico: uma espécie de ascetismo ou de ideal ascético, que, no fundo, não compreende o sentido da própria doença e do adoecer, mas quer situá-lo como mero estado privativo. Seria uma incapacidade de compreender o devir saúde, o tornar-se saudável, que é possibilitado pela própria doença. Tudo isso nos interessa, pois pretendemos melhor compreender o processo de adoecimento, duvidando das técnicas de cura, assim como ansiando pensar a saúde acolhendo os estados de enfraquecimento.

## 2.2. Funcionamento, tipologia e caracteres do ressentimento

Deleuze no livro *Nietzsche e a Filosofia* aponta para uma direção de importância fundamental que reside na ideia de saúde não como um estar livre de forças reativas, mas como um agir o reativo, o emprego ativo das forças reativas. Isso significa dizer que o tipo nobre, aquele senhor de si mesmo é capaz de agir a reação, não é o homem da memória dos traços, em que as forças reativas preponderam e se comportam limitando a ação. Assim, quando a reação é sofrida, experimentada, deixa de ser agida e torna-se algo sentido. De certa

---

<sup>58</sup>A *moral*, não mais a expressão das condições de vida e de crescimento de um povo, não mais o seu instinto mais básico de vida, mas transformada em abstração, em oposição à vida – moral como piora geral da imaginação, como “mau-olhado” para todas as coisas. *O que é a moral judaica, o que é a moral cristã?* O acaso privado de sua inocência; a infelicidade emporcalhada com o conceito de “pecado”; o bem-estar como perigo, como “tentação”; o mal-estar fisiológico envenenado com o verme da consciência... (Anticristo, § 25)

forma, Deleuze afirma haver forças reativas e forças ativas, pois compreende que forças tomam “forma”, são como pensamentos que se consolidam e constituem, por exemplo, grandes convicções, ídolos, velhas verdades e novas verdades, leis, normas.

Logo, a afirmativa sobre haver forças ativas e reativas, não é reativa ou ativa em si mesma, ou seja, em relação ao “valor”, mas é reativa, por exemplo, por formação, como uma composição em que preponderam forças reativas – ou será que Nietzsche não fora um denunciante da lógica binária, do racionalismo socrático, do cristianismo como forças e poderes em que a qualidade da força é preponderantemente reativa em termos de qualidade das forças? Sim. E se considerarmos a qualidade<sup>59</sup>, afirmativo ou negativo da vontade de poder, ou seja, aquele que assimila pode reagir afirmativamente ou negativamente a qualidade da força, seja ela reativa ou ativa – e isso expressa que uma força não se impõe senão a partir de um processo complexo, que pode ser pensado a partir do âmbito da compreensão de que há algo que vai do processamento das vivências, o processo assimilatório, até o poder de imposição de valores adoecidos. Assim, ao que parece, a crítica de Nietzsche a certos ídolos, verdades ocidentais, valores propalados e criados pelo próprio homem é que estes são sim desagregadores. Quando hierarquicamente as forças constitutivas mais fortes e ativas se sobrepõem à desagregação – via relação forças reativas e ativas e processo assimilatório – é já este um estado de saúde, uma atitude combatente. Logo, um tipo nobre não é nascidamente nobre e nobre permanecerá, pois não é já, de antemão, um tipo constituído fisiopsiquicamente sem as marcas do destino e as experiências vividas e assimiladas. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche diz que o ressentimento do homem nobre é uma espécie de precipitação manejada, quando ele ocorre não envenena, e os possíveis malfeitos, ofensas, desventuras que experimente não o enfraquecem, não lhe roubam o sossego, pois há excesso de força propositiva, está menos arraigado no passado, mais rapidamente se remodela, se regenera, e o esquecimento é capacidade não danificada (GM, I, 10). Um bom exemplo é Mirabeau, “que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque – esquecia” (GM, I, 10).

Em contrapartida, o tipo ressentido, amalgamado e cismado em potencial até mesmo nas melhores vivências é capaz de excomungar, logo, tudo vira daninho. O ressentido é capaz de “minar, envenenar a consciência dos felizes” (GM, III, 14), e em certa medida é possível que ocorra certo regozijo, pois há ímpeto de crueldade<sup>60</sup> – aquele que Nietzsche diz ser “o

---

<sup>59</sup>“Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprime a vontade de poder, assim como agir e reagir exprimem a força.” – Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*, p. 44.

<sup>60</sup> Podemos dizer que – mais especificamente a partir da *Genealogia da Moral*, § 7, segunda dissertação – na

grande prazer festivo da humanidade antiga”, assim como, no processo de efetuação desse mundo, no fundo sempre houve um “que” de crueldade, esta é uma constatação histórica, e ainda o problema se amplia, pois Nietzsche aponta o crescimento da crueldade, mas via crescente espiritualização<sup>61</sup>, sublimação, como que se ela nunca houvesse se extinguido, apenas passa a tomar outras formas, crueldade transposta, ou seja, passa a ter outras roupagens, talvez ornadas com nomes inofensivos (GM, II, 7) – assim como, a necessidade de atacar a um objeto, “qualquer que seja ele, como um objeto do qual é preciso vingar-se”<sup>62</sup>, o ressentimento é também um espírito de vingança. Se pensarmos que o espírito de vingança não é apenas uma super excitação e também não apenas uma excitação recebida, que raivosa anseia vingar-se, entendemos que o processo é mais complexo, percebemos que o “espírito de vingança” não é meramente um “desejo de vingança”, pois não é simplesmente um estado que anseia revolta e triunfo numa ação imediata (DELEUZE, 1976, p.97). O que importa para Nietzsche não é meramente uma questão quantitativa em relação à força, mas muito mais compreender a relação das forças, que por serem de naturezas diferentes, mas estarem em relação, faz um tipo, faz espírito e, no caso do homem do ressentimento a vitória do reativo e da revolta é o próprio triunfo de uma tipologia do fraco. Logo, se o mais importante não é a questão quantitativa e também não é simplesmente atribuir ao ressentimento uma ação acidental, vemos surgir uma psicologia, uma compreensão dos caracteres, uma espécie de percepção que se quer ampliada sobre os modos de operação, os impactos sociais e fisiopsicológicos do adoecimento – ressentimento. Assim, no que diz respeito à dinâmica das forças, a vontade de poder é como um elemento diferencial, elemento genealógico (DELEUZE, 1976, p.50), ou seja, um de seus caracteres é o poder de ser afetada, e ser afetada não quer dizer passividade, pois passividade em Nietzsche é o cessamento da reação que não

---

época antiga a humanidade não se envergonhava da crueldade, pois de certa forma ela constituía certo prazer festivo, dirá que os homens sempre banharam a terra com muito sangue. Esse é um aspecto minimamente complexo, e nesse sentido, a descrição que Nietzsche faz sobre a crueldade salienta esse aspecto da época da antiga humanidade, assim como aponta para a crescente espiritualização, sublimação, que muito se dá pelo crescente da memória, dado os processos mnemônicos. A questão que surge daí é, em que medida aquilo que advém do nexo credor-devedor, relação contratual muito antiga, estranha lógica que acaba por disfarçar na necessidade de reparação de danos a crueldade é apenas uma compensação cruel, uma satisfação íntima, por ultrajar e maltratar. Outro aspecto que diz respeito à questão da crueldade são suas novas roupagens – a tal espiritualização da crueldade.

<sup>61</sup> A partir da transposição de valores via cristianismo, e via lógica do tipo escravo, a espiritualização da crueldade é “quase tudo o que chamamos de ‘cultura superior’ baseia-se na espiritualização e aprofundamento da crueldade; esta é a minha tese: a fera não morreu, vive, prospera só que foi divinizada. [...] tudo o que há de sublime na compaixão trágica, assim como nos supremos e delicadíssimos calafrios da alta metafísica, obtém sua mansidão da crueldade com que vai misturada. Todo o gozo que gozam os romanos na arena do circo, e os cristãos nos arroubos da cruz, e os espanhóis ante as fogueiras ou as touradas, e os japoneses de hoje quando escutam amontoados a tragédia, e os operários dos subúrbios parisienses que sentem nostalgia de revoluções sangrentas [...]. (ABM, § 229)

<sup>62</sup> Nietzsche e a filosofia, p. 96.

é mais acionada, logo, “esse poder não é uma possibilidade abstrata, é preenchido e efetuado a cada instante pelas outras forças com as quais está em relação”<sup>63</sup>. Dado esse pequeno esquema sobre a dinâmica das forças e a vontade de poder, o que parece decisivo é justamente a compreensão de que as forças reativas quando separam as forças ativas do que elas podem, minam e contagiam a qualidade plástica, de revigoramento. Outra coisa é o devir ativo das forças reativas, isso ocorre por que ainda é possível acolher a dor, porque ainda é possível não malograr a tudo, a reação é acionada afirmativamente, mesmo quando se está ferido e combalido.

A doença, por conseguinte, pode então vir a ser um experimento de possibilidade interessante, é possível dela se servir e por via dela se explorar, nesse embate algo se define, afirmativa ou negativamente. O problema é quando a vontade de nada se apodera e a reação se afina com a negação (DELEUZE, 1976 p. 52), e segundo Deleuze:

Não se deve dizer que a força ativa torna-se reativa porque as forças ativas triunfam; ao contrário, elas triunfam porque, ao separarem a força ativa do que ela pode, abandonam-na à vontade de nada, como a um devir-reativo mais profundo do que elas mesmas. (DELEUZE, 1976 p. 53)

A sutileza está nas nuances, ou seja, um devir ativo é aquele que faz ação afirmativa, e mesmo que durante o processo assimilatório, de afetação, de sensação tenha que lidar com a preponderância de certa reatividade triunfante, o que define tudo, que parece essencial é como o homem toma isso para si, como processa, assimila a decadência triunfante.

Dito isso, o ressentimento é também espírito de vingança, que no âmbito individual é danosa doença e enquanto um fenômeno social, ou um sentimento social é o triunfo da rebelião escrava da moral. Assim, o funcionamento do ressentimento no âmbito social toma forma de conteúdo, conhecimento, “sistema econômico, social, teológico, um sistema completo, um mecanismo divino”<sup>64</sup>. Um funcionamento complexo que vai desde o agigantamento da memória e seu aspecto de deslocamento, assim como o hábito inconsciente memorioso de apenas reagir aos traços e tornar-se um complexo problema de saúde social.

Considerando o processo de hominização e a invenção da memória como aquela “faculdade de simbolização, que arranca o bicho-homem de sua condição animal”<sup>65</sup>, ou seja, é como um acontecimento tardio, que tem raízes segundo Nietzsche na relação credor-devedor, atividade esta de negociação em que, por conseguinte, o homem torna-se um animal avaliador, que mensura, compara e faz equivalências. Consequentemente, numa relação

<sup>63</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, 1976, p. 50

<sup>64</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, 1976, p. 98

<sup>65</sup> Giacoia, O. *Nietzsche – O Humano como memória e como promessa*.

credor-devedor há sempre a possibilidade do não cumprimento da “promessa”, e esse não cumprimento, esse dano causado pela não restituição pode ser compensado via castigo. Isso quer dizer que o homem inventa meios de restituição que extrapolam o campo material, e o que passa a importar é, sem restituição ao credor via campo material o devedor há de ser castigado e punido, as equivalências de compensação passam a ansiar por causar dor<sup>66</sup>, sofrimento, castigar, humilhar, e a reparação pelo dano passa a ser subjugar. Assim como Nietzsche dirá que antes do processo de socialização, antes das primeiras convivências comunitárias, a relação memória (enquanto faculdade, capacidade de simbolização) - esquecimento era fluida. O desenvolvimento, a exacerbação da memória reativa ocorre como uma resultante do cultivo da consciência moral, bem como consequência do processo de responsabilização em que o intento é justamente promover um animal que possa prometer e jamais se esquecer das minúcias de sua responsabilidade, ou seja, independente das intempéries não poderá descumprir com o contrato firmado. Daí Nietzsche considerar os processos mnemônicos como, ao que parece, algo que extrapola uma atividade técnica para fins de memorização dos valores e normas, a grande questão é que além desse aspecto inevitável, dado o processo de socialização, o que chama atenção a Nietzsche é o quanto fazer sofrer pode gerar satisfação, elemento que constitui a suspeita de que, sim, a crueldade constituía os grandes prazeres festivos da humanidade antiga, contudo, lá, não havia um pressuposto, não se prescindia do *fazer-sofrer* (GM, II, 7). De certa forma, a capacidade de prometer torna-se uma atividade ambígua e contraditória, pois, conforme evidenciado anteriormente o processo de domesticação é justamente a aquisição da capacidade de fazer promessas, em que o ato de prometer traz à tona a importância da lembrança, de não esquecer, é desenvolvido e acionado no animal humano uma “memória da vontade”. Nietzsche escreve "criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do homem*?..." (GM, II, § 1). Por conseguinte, é preciso considerar que para Nietzsche, mesmo que a capacidade de prometer diga respeito a uma resposta a moralidade dos costumes<sup>67</sup>, que prometer seja então

---

<sup>66</sup>Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como hoje ainda os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* do seu causador. De onde retira sua força esta ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a ideia de equivalência entre dano e dor? (GM, II, 4).

<sup>67</sup>[...] com a ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente tornado confiável. (GM, II, 2)

pressuposto fundamental de sociabilidade, há aspectos propositivos, que dizem respeito a aquele que pode prometer<sup>68</sup>.

Logo, retornando a questão da crueldade e sua crescente espiritualização, se muito do processo mnemônico, assim como, aquilo que diz respeito à questão do prometer se inter-relacionam com a questão da crueldade – levando também em consideração que o prometer é dado aos fortes e confiáveis de si – para Nietzsche, aquele prazer na crueldade nunca fora extinto. Contudo, nos tempos modernos já estava “ornada de nomes inofensivos”, havia, contudo, outra sensibilidade operante, que cresceu e de certa forma consolidou uma variedade tipológica reativa, em que a força triunfante faz ressentimento, agigantamento da memória dos traços, interioridade dos afetos, vergonha ampliada do humano com seus instintos, sentimento de culpa, má consciência. Todos esses arranjos nos oportunizam compreender como o animal humano ao longo do processo de civilidade veio a ser, e mais especificamente, no recorte que esse trabalho realiza, possibilita compreender o ressentimento como oriundo de um conjunto de fatores fisiopsicológicos assimilatórios e de constituição de memória - processo esse que é demasiado desconcertante, pois nos damos conta que somente aquilo que não cessa de causar dor permanece na memória. Na terceira dissertação da *Genealogia da moral* Nietzsche diz que o bicho humano é:

[...] mais doente, mais inseguro, mais mutável, mais flexível do que qualquer outro animal, disso não há dúvida; ele é o animal doente: De onde vem isso? Seguramente, ele também ousou mais, desafiou mais o destino do que todos os outros animais juntos: ele, o grande experimentador consigo mesmo, o insatisfeito, insaciado, que disputa o último domínio com o animal, a natureza, os deuses; ele, o sempre ainda indômito, o eternamente futuro, que não mais encontra repouso perante sua própria impetuosa força, de modo que, para ele, seu futuro agrilhoa inexoravelmente como um esporão na carne de todo presente: como não deveria esse animal valoroso e rico ser também aquele que é o mais periclitado, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos? [...] (GM, III, 14)

A humanidade está lançada ao seu próprio destino, a tudo aquilo que criou, desde a inexorável crença na importância da verdade, na crença inabalável na lei, que muitas vezes se originou de diretrizes adoecidas, ou seja, toda a história de uma coisa, um órgão, uma instituição, uma verdade que se solidifica, um modo de uso pode ser constituído por uma ininterrupta cadeia de signos, e além desse fator, de possíveis outras e novas interpretações. Tomemos aqui como importância o fato de o Nietzsche filósofo, além de evidenciar um pouco daquilo que foi a pré-história da humanidade e seus processos, como se deram certos arranjos,

---

<sup>68</sup>[...] todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que distingue quando confia que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso este prometer. (GM, II, 2)

a formação fisiopsicológica, evidencia também que todo adoecimento pode ser mote para criação de novos, e outros valores, e a partir da anterioridade de outros arranjos – admitindo e compreendendo que um tipo é uma realidade biológica, sociológica, histórica e política, além dos aspectos fisiopsicológicos de relação com outras realidades. E tudo isso, porque enquanto “*médico e psicólogo da cultura*” quer substituir certas noções e conceitos metafísicos, assim como ressignificar a compreensão de adoecimento e saúde, bem como repensar a ficção de certos nexos causais que se tornaram marcas indeléveis, caros valores negadores da vida.

### 2.3. O tipo escravo e o tipo nobre a partir da lógica do adoecimento

A tipologia do fraco torna-se hegemônica, e ao que parece o tipo nobre será sempre um tipo de exceção justamente porque mesmo que este não esteja apartado da preponderância da decadência, no que diz respeito à sensibilidade ocidental, seu intento, sua ação transforma o pesado em leve.

Se retornarmos a primeira dissertação de a *Genealogia da moral*, entenderemos um pouco o processo de transposição dos valores que fruto do ressentimento dos fracos, que anseiam por vingarem-se se tornando acusadores, distribuindo responsabilidades àqueles que consideram maus, no caso,

perguntamos: quem é que começa por dizer: “Eu sou bom? Certamente não é aquele que se compara aos outros, nem quem compara suas ações e suas obras a valores superiores ou transcendentais: ele não começaria... Aquele que diz: “Eu sou bom”, não espera ser chamado bom. Ele se chama assim, ele se nomeia e se diz assim, na própria medida em que age, afirma e goza. Bom qualifica a atividade, a afirmação, o gozo que se experimentam em seu exercício: certa qualidade de alma.<sup>69</sup>

Os fracos, já no princípio, operam por comparação, pensam que se os outros são maus, logo eles são bons; e se o outro é mau, é preciso realizar conseqüentemente “uma radical reavaliação dos valores dos inimigos, isto é, um ato da mais espiritual vingança” (GM, I, 7) , ou seja, aqueles que se consideram bons mas são fracos, ressentidos – e aqui é interessante distinguir agressividade de ressentimento<sup>70</sup> – tomam aqueles como os responsáveis pelos caminhos tortuosos, assim como anseiam transvalorar, criam então um mundo oposto para poderem denegrir, suas ações são no fundo reações, é preciso causar danos, amansar, domesticar, envenenar os rivais mais fortes, logo, o triunfo do miserável, do fraco é

<sup>69</sup> Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p.99.

<sup>70</sup> “o *pathos* agressivo faz parte, necessariamente, da força, assim como os sentimentos da vingança e da revanche fazem parte da fraqueza” (EH, *Porque eu sou tão sábio*, p.37)

“introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que esses um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade”(GM, III, 14), principalmente porque se há tanta miséria como poderiam ser eles felizes? O tipo nobre, afirma-se plenamente, diz sim a si mesmo, mesmo em face de um mundo ameaçador e perigoso, não leva tão a sério suas desventuras, seus *malfeitos*, assim como não leva a sério, por muito tempo, seus inimigos (GM, I, 10), há vigor em suas ações, e daí a importância de os fortes, os sadios permanecerem apartados, pois os doentes são perigosos.

Sob esta ótica, Nietzsche nos convoca a uma sutileza, que diz respeito à possibilidade da “grande saúde”, que diz respeito à maneira nobre e trágica de semear e batalhar, ou seja, “querer o desejo que nos quer”<sup>71</sup>, ou seja, é distinto, seu caráter é seu *esthlós*<sup>72</sup>, “confere honra as coisas, cria valores” (BM, §260), não está impotente para admirar –

[...] o orgulho, a alegria, a saúde, o amor sexual, a hostilidade e a guerra, o respeito, os gestos de bondade, as boas maneiras, a vontade forte, a alta disciplina intelectual, a vontade de potência, o reconhecimento pela terra e pela vida, tudo isso que é rico e vale dar, tudo isso que faz os dons da vida, a doura, a eterniza e a diviniza, toda a potência das virtudes que transfiguram, tudo isso que aprova, afirma, diz sim em palavras e atos (VP, t. II, L, 4, 360)

[...] este é ativo em sua tarefa – o da *grande-saúde*, aquele que anseia por realização, quer potência exuberante e se empenha em gestar a negatividade, os adoecimentos.

---

<sup>71</sup> Onfray, M. *A Sabedoria trágica - sobre o bom uso de Nietzsche*, p. 101.

<sup>72</sup> Palavra grega que quer dizer nobreza, riqueza, felicidade.

### CAPÍTULO III

#### A POSSIBILIDADE DA GRANDE SAÚDE – CAMINHOS DA PERFORMATIVIDADE DA SAÚDE E A TAREFA DE GANHAR-SE A SI MESMO – *ESTHLÓS*<sup>73</sup>

*Faça como um velho marinheiro  
Que durante o nevoeiro  
Leva o barco devagar*  
Argumento, Paulinho da Viola

Nos desdobramentos anteriores, apresentamos uma análise levando em consideração alguns dos pilares de sustentação do processo de adoecimento da sociedade ocidental, assim como a elucidação da importância do escrutínio minucioso realizado por Nietzsche, uma tarefa de esmero filosófico, médico e psicológico, no que diz respeito à questão relativa à filosofia e saúde. Nietzsche evidencia também o predomínio de filosofias adoecidas, bem como sua compreensão prescritiva de saúde, o que o levou a um questionamento incisivo em relação às terapêuticas oriundas dessa tradição (socrático-platônicas, judaico-cristã, moderna).

Retomaremos nesse capítulo o aforismo 382 de *A Gaia Ciência*, lembrando que nesse aforismo, que tem por nome *A grande saúde* – que é também citado na íntegra no livro *Ecce Homo*, em que Nietzsche admite ser a única maneira de dizer da pré-condição fisiológica de Zaratustra – é mais especificamente o momento em que ele realiza uma síntese de um “novo ideal”, uma imagem da transição, da possível transposição, lembrando que a própria obra *A Gaia Ciência*<sup>74</sup> surge com a ideia do “*gaiio*”, o alegre, aquele que, com alegria, depois de processos dolorosos, ainda sabe não maldizer a vida, dado que é inútil a condenação, pois não se está fora da vida. No mais, algumas imagens são importantes para a elucidação da compreensão nietzschiana de saúde, tomando como um dos objetivos desse capítulo pensar e discorrer sobre a questão do *esthlós*, e a saúde vista a partir do “vir a ser”, do amor a si. Um arquétipo ideal de saúde? Não. É muito mais uma imagem possibilidade, porque (dado que)

<sup>73</sup>“Bom, nobre, significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro enquanto veraz” (GM, I, 5).

<sup>74</sup>A jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, *a gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: avante! , também a nossa velha moral é coisa de *comédia*! – teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do “Destino da alma”; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno poeta-comediógrafo da nossa existência!... (GM, prólogo 7, p. 13).

cabe também ao experimentador, ou seja, aquele que realiza o processo interpretativo<sup>75</sup>, ver a partir dessa imagem descritiva uma travessia que anseia por e cultiva saúde, logo, é dada àquele que lê, que vive, a tarefa de saber distinguir-se, daquilo que pode parecer a descrição de um arquétipo. Dito isso, “um novo ideal” imanente é um convite a precisa tarefa, talvez meditativa, do âmbito do cultivo da força, da potência, de vir a tornar-se o que se é. No *Ecce Homo* Nietzsche dirá:

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como alguém se torna o que é. E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo – do amor de si... Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o destino da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se com essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além da tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o nosce te ipsum [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, mal entender-se, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. Este é o caso da exceção em que eu, contra a minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos “desinteressados”: eles aqui trabalham a serviço do amor de si, do cultivo de si. (EH/EH, Por que sou tão inteligente, § 9)

Esta passagem de *Ecce Homo* dialoga com o aforismo 382 da *A Gaia ciência*, bem como com o prefácio da mesma, dizem dessa possibilidade de saúde, que experimenta tanto os estados de derrelição como os de performatividade alegre. Outras importâncias são necessárias, bem como salientá-las para pensar em saúde na perspectiva de Nietzsche, dado que foram consideradas pequenas coisas, como, por exemplo, a questão do clima, do lugar, da nutrição, do tipo de recreação e toda casuística do egocentrismo, que além de serem questões para filósofos são questões vitais para que seja possível realizar a tarefa de realizar-se, sabendo que sempre haverá coisas que não de nos escapar. Essa é reflexão-ponderação-experimentação (porque é preciso se haver sendo experimento) – tarefa de um pensador-filósofo, dizer das possibilidades e dos desafios, lembrando que:

Talvez todos nós, filósofos, estejamos atualmente mal colocados em relação ao saber: a ciência cresce, os mais eruditos entre nós estão quase a descobrir que sabem muito pouco. Mas seria muito pior se fosse diferente – se

---

<sup>75</sup>*A questão da incompreensibilidade.* – Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente não ser compreendidos. [...] Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra “os outros”. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proibem a entrada, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido. [...] (GC, 381, p. 57).

soubéssemos demais; nossa tarefa é e continua sendo, antes de tudo, não nos confundirmos com outros. Nós somos algo diferente de eruditos: embora seja inevitável que, entre outras coisas, também sejamos eruditos. Temos outras necessidades, outro crescimento, outra digestão: precisamos de mais, também precisamos de menos. Não existe fórmula para o quanto um espírito necessita para a sua nutrição; mas, se tem o gosto orientado para a independência, para o rápido ir e vir, para andanças, talvez para aventuras, de que somente os mais velozes são capazes, então prefere viver livre e com pouco alimento, do que preso e empanturrado. Não é gordura, mas mais flexibilidade e força, aquilo que um bom dançarino requer da alimentação – e eu não saberia o que um espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino. Pois a dança é o seu ideal, também a sua arte, e afinal sua única devoção também, seu “culto divino”... (GC, 381, p.258).

Logo, aquilo que diz respeito ao processo interpretativo dessas imagens-personas-tipos, como, por exemplo, a do Zaratustra, do espírito livre, do nobre para pensar a propositividade da saúde, não são arquétipos da representação do imperativo do feliz, justamente porque oportuniza que não se pense que é dado as gentes escapar de um jugo – caso anseies por criação de si mesmo. Daí a importância de compreendermos o que Nietzsche diz sobre não o confundirem e alertar que também saibam os outros se distinguirem. Além disso, parece interessante entender que a persona Zaratustra, a imagem do espírito livre não são arquétipos para espelhamento, se o quisermos como ídolos. O que interessa e é preciso são as minúcias da psicologia de um tipo, evidenciar aspectos saudáveis, daquela felicidade que admite mesmo na mais dolorosa vivência, que a vida segue e que reiterar, e reproduzir malogro é como a pior das doenças, porque a sabedoria, a destreza em viver e saber não rabugentar, não amaldiçoar é plasticidade e certa destreza social. Quem é então esse malabarista da vida? Certamente não é título (santo, erudito, sacerdote, etc.), mas um estado aventureiro de criação, que sabe dizer *sim* com ternura e também ser “odiado pelo povo como um lobo pelos cães”. Um dos intentos desse trabalho é a tentativa de dizer da *grande saúde*, contudo, dada a grandeza dessa questão e os multiversos caminhos possíveis de articulação, ou seja, a abertura de portas de uma complexidade semiótica é preciso diante disto salientar aquilo que terá seu tônus evidenciado nesse capítulo. Um dos aspectos importantes – dado que no capítulo anterior a questão do adoecimento se volta para as especificidades dos aspectos fisiopsicológicos do ressentimento – é o da possibilidade de “libertar-se do ressentimento”<sup>76</sup>, entendendo que há muitos caminhos possíveis para tratar desse tema, mas aqui centralizaremos nossa atenção na importância do *esquecimento*, em paralelo e consonância com uma existência perscrutativa e que intenta transvaloração e novos devires. Outra questão

---

<sup>76</sup> EH, *Porque eu sou tão sábio*, § 6, p. 35.

será também a da estilização do caráter, da virtude singular, que é saúde da alma, caminho criador, a importância da escuta e da solidão.

### 3. 1. Da perspectiva de se colocar para além do ressentimento

No livro *Ecce Homo*, Nietzsche menciona uma questão que parece se afirmar em outros escritos, que diz respeito ao fato de talvez ter se livrado do ressentimento justamente por ter vivido uma longa enfermidade, e em tempos de longa enfermidade é possível haver-se com suas variações, seus estados de privação, de impotência, mas também de esperança, de saúde; indica que seu adoecimento, ainda que o tenha enfraquecido, também lhe serviu de inspiração para não fazer uma filosofia da decadência, assim como ser ainda “promessa e ponte”<sup>77</sup>, e não azedar as vivências, as suas e as de outrem. Talvez evidenciar esses aspectos pareça certa saliência de uma utopia. No livro *Ressentimento*, Edmilson Pascoal a partir de uma de suas abordagens, sugere que:

Um primeiro aspecto a ser observado na argumentação de Nietzsche, em que se tem uma utopia contraposta àquilo que ele identifica como sendo um projeto de autodiminuição do homem, é a preocupação com a produção de tipos elevados de homem e, por conseguinte, a preocupação em apontar as melhores condições para a elevação do tipo homem e para a produção de indivíduos de exceção. É com esse propósito que o filósofo avalia as formas de agrupamento humano e é com esse gênero de preocupação, que ele critica, por exemplo, certas concepções de cultura, cujo sentido seria tornar “o animal de presa ‘homem’, um animal manso e civilizado, animal doméstico” (GM I 11; KSA 5, p.276), em resumo, desprovido de seus instintos e fisiologicamente fraco. (*Nietzsche e o Ressentimento*, p. 185)

Traçar um contraponto, em que se tem uma *utopia*, como contraposição, de cunho elevado em relação a prevalência valorativa dos modos de vida de autoanulação e autodiminuição do bicho humano, assim como essa possibilidade de esclarecimento, e a perspectiva de estar além do ressentimento, não são tarefas sem empenho. Talvez por isso seja uma *utopia*. Transpor valores de si é certa inteligência de manejo, e se Nietzsche não dissocia o bicho humano de sua relação com os *outros*, justamente porque dessa relação surgem sistemas políticos, pensamentos operantes – a tarefa de estar além do ressentimento é tanto uma decifração de si e dos arranjos assimilatórios, como a compreensão dos acontecimentos da história, os valores norteadores de nossas crenças e posturas. O que temos então é uma filosofia que se quer médica e psicológica, que não surge com e como uma prescrição, mas ávida por novos outros caminhos – talvez por isso utópica, porque afirma a necessidade “de

---

<sup>77</sup>GM, II, 16.

novos meios, de uma nova saúde” (GC, § 382). Logo, mais do que dizer da tipologia do nobre, o que se pretende enquanto uma atividade filosófica, um intento de mensageiro alegre, é uma *tarefa* pedagógica, terapêutica, ou seja, pensar o que é a possibilidade de estar além do ressentimento e como isso a tal ponto se deu na vivência de Nietzsche. Giacoia destaca no livro *Nietzsche – o Humano como memória e promessa* que os escritos de Nietzsche, ou seja, sua atividade filosófica proveniente de suas vivências,

[...] são marcas num caminho, numa trajetória de constituição de si que jamais se completa, senão *post festum*. Essa trajetória é um “torna-se o que se é”, mas esse tornar-se jamais se plenifica, consistindo apenas em deposição de si ao longo do caminho, fragmentos e pegadas de um si mesmo que só pode ser recuperado parcialmente, como peças – e de maneira oblíqua, necessariamente desfigurada – em etapas privilegiadas do caminhar – como nos prefácios de 1886, por exemplo.<sup>78</sup>

Seus escritos, oriundos de suas vivências, daquilo que lhe foi mais laborioso viver, assim como, aquilo que não pode calar<sup>79</sup>, e que de forma lenta teve de se haver e seguiu em travessia num *continuum* catar-se, que acaba por avultar sua tarefa, uma “peregrinação ao estrangeiro”<sup>80</sup>, aprender a se curar da “enfermidade histórica”<sup>81</sup>, assim como servir ao cultivo da jovialidade, criar, mesmo que a partir de vivências dolorosas – resistir com bom gosto.

Sendo o ressentimento um dos elementos constitutivos na formação das valorações, assim como no fortalecimento das tradições morais, operando na vida cotidiana e subtraindo força, a importância da construção propositiva filosófica de Nietzsche reside em não deixar de pensar as ambivalências e as condições antagônicas ao longo do processo em que se dão as vivências. Trata-se então de um intento com vistas ao fortalecimento fisiopsicológico dos agentes, haja vista que seus escritos são movidos por suas vivências cotidianas e também por seu escrutínio filosófico de dialogar com a tradição e realizar a crítica, no mais os filósofos devem ser ponte para outras possíveis compreensões do curso da história<sup>82</sup> – dos afetos, dos valores, das religiões, das instituições.

<sup>78</sup>Giacoia, O. *Nietzsche – o Humano como memória e promessa*, p. 264.

<sup>79</sup>HH, prólogo II, § 1, p.7.

<sup>80</sup>HH, prólogo II, § 5, p. 13.

<sup>81</sup>HH, prólogo II, § 1, p.7.

<sup>82</sup>“De resto me é odioso tudo o que simplesmente me instrui sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade.” [...] a história tomada como um precioso supérfluo e luxo do conhecimento deveriam ser, segundo as palavras de Goethe, verdadeiramente odiosos para nós – na medida em que ainda nos falta o mais necessário e porque p supérfluo é o inimigo do necessário. Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para a vida e par a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve para a vida queremos servi-la. (CE II, p.5)

Escapar da homogeneização, do nivelamento, da igualdade, e ainda assim guardar em seus meandros a tarefa de – como o adoecimento é também um corpo social – outra construção discursiva filosófica, assim como aspirar pelo *além do homem*, aquele que se coloca além do ressentimento, aquele que quer conhecer e criar a partir de outro *cultivo*. Qual seria então a importância de conjecturar, pensar sobre a questão do *cultivo* no que diz respeito ao “*outro* e ao *eu*” caso se consiga vir a ser justamente àquele que se coloca a distância, sereno observador, participe sem revolta? Certamente é sabedoria saber esperar, se demorar, não precipitar o juízo. Não me parece haver uma apologia do afastamento do homem das vivências coletivas, mas parece haver um apelo à importância da diferenciação e da importância de não se misturar às grandes ideias massificadores, não abraçar toda máxima que, por ser hegemônica, tenha valor de verdade. *Estar além* não é ascetismo, nem purismo, nem higiene de assepsia neurótica repetitiva, mesmo que Nietzsche tenha salientado a importância de manter-se a distância, *pathos da distância*; saber rir<sup>83</sup> sem necessitar ser visto e aprovado, isso também não está dizendo de um tipo superior intocado pelas dores do mundo. *Estar além* do ressentimento é, antes de tudo, saber não perpetrar para dentro ou pra fora toda e qualquer insatisfação que lhe assale. Saber e poder esquecer, viver um novo estado em si. Nietzsche considera:

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento. (GM, III, § 1, p.43)

Assim, se o esquecimento é uma capacidade ativa, se é uma disposição do corpo para fluidez e plasticidade no pensamento, o próprio exercício genealógico de reflexão, reflexão filosófica acerca daquilo que se petrificou no âmbito dos valores é necessário, rigoroso, vigoroso, pois oportuniza arejar a memória e a consciência. Para o filósofo, esse é o caminho para “uma nova saúde, uma saúde mais forte, mais afinada, mais tenaz, mais ousada, mais divertida do que todas as saúdes conseguiram até agora.” (GC, § 382, p.258). Assim, para que a

---

<sup>83</sup>Eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da *risada de ouro*. E supondo que também os deuses filósofos, como algumas deduções já me fizeram crer, não duvido que eles também saibam rir de maneira nova e sobre-humana – e à custa de todas as coisas sérias! (ABM, § 294).

existência possa vir a ser mais produtiva e tornar-se um afazer de grande estilo a relação memória e esquecimento exige harmonia, equilíbrio. E mesmo que Nietzsche problematize esse agigantamento da memória (a memória do traço<sup>84</sup>) como um recrudescimento, uma mansarda para os injuriados, que pode vir a imobilizar o pensamento, é preciso salientar que ambas (memória e esquecimento) assumem importância real na constituição de sentido, de um sentido mais ativo e feliz, para um bom funcionamento da vitalidade do corpo. Dito isso, o projeto de transvaloração e de elevação do homem a um território subjetivo mais ativo, a uma fisiologia mais vigorosa e afirmativa, a uma memória social com mais fluididade e a uma história que vivifique é uma justificativa do empreendimento crítico, mas esse processo de transmutações e ressignificação, esse ir além não significa também um abandonar à míngua as memórias, os feitos, nem sequer há um fundo que intenciona subjetividades líquidas. Zaratustra, no discurso *Do superar a si mesmo*, se expressa falando: “ainda prefiro o meu ocaso a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há ocaso e cair de folhas, sim, é ali que a vida se sacrifica – pelo poder” (ZA, *O andarilho*, p. 146), sendo importante dar seguimento, encaminhar-se a outros encontros, sem maldizer a existência. Assim, questionar sob que condições e circunstâncias se erigiram valores como supremos é tarefa, um empreendimento ao qual não se pode renunciar, seja como filósofo, seja outro *devoir-tarefa*. Minar o excesso de confiança na moral é resistir a um resignar-se, é também experiência de solidão, sentir cansaço, ver a altivez dobrar-se, a coragem ranger os dentes e gritar: Estou só, e ainda assim seguir a travessia experienciando a existência tragicamente, sem exilar-se, habitar a zona de indeterminação, do susto, da ruptura, que é também experiência de solidão, aquela que oportuniza o salto, a força produtiva para autocriação e liberdade. É, quem sabe, a possibilidade de uma nova imagem para o pensamento, assim como a chance de ser outro corpo-*performance*, outra motricidade.

Eis, portanto, a importância do esquecimento, sendo este uma força de revitalização da vida, que tem como metáfora a imagem da criança. Temos como exemplo, no discurso *Das três metamorfoses do Zaratustra* de Nietzsche, a criança como o símbolo da inocência<sup>85</sup> e do esquecimento. Neste sentido, a efígie da criança<sup>86</sup> simboliza uma abertura para o

---

<sup>84</sup> Deleuze, no livro *Nietzsche e a filosofia* quando se refere à tipologia do ressentimento salienta que “o homem do ressentimento é um cão, uma espécie de cão que só reage aos traços (limiar). Ele só investe traços: como a excitação para ele se confunde localmente com o traço, não pode mais acionar sua reação.” (Deleuze, 1976, p. 95)

<sup>85</sup> Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 25 “A inocência é o jogo da existência, da força e da vontade. A existência afirmada e apreciada, a força não separada, a vontade não desdobrada, está e a primeira aproximação da inocência. (VP, III, 457-496)

<sup>86</sup> Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. (ZA, *Das Três metamorfoses*, p. 28)

desconhecido, um sagrado *sim*, que é justamente a leveza do *devir-criança*, que é a experiência de não estar preso ao passado, pois não há nada que precise negar e nem mesmo conquistar moralmente, não considera e não sabe conjurar. Seu *estar sendo* é semelhante ao do animal, atua *a-historicamente*, se instala no presente e existe sem enfado.

Se o esquecimento é atividade orgânica, atributo de um pensamento saudável, que permite certa limpeza dos pensamentos assim como oportuniza novas aberturas, para novas sensações, e se nosso aparelho sensor (corpo) sente o mundo e realiza certo processamento do estímulo, assimila e digere vivências, se o esquecimento enquanto uma capacidade orgânica falhar, nosso pensamento se debruçará apenas sobre um afeto-ideia, e comprometerá o funcionamento do organismo, e é o que em grande medida acontece com o tipo fraco que sempre acaba subjugado pela memória dos traços: seus pensamentos e experiências já não fluem. Logo, pode parecer incongruente querer relacionar a atividade atitude perscrutativa e o esquecimento, pois a primeira pode vir a ser, ou parecer ser justamente àquela que se detém, que por vezes até se coloca a parte, pois sabe ou crê ter vistas aguçadas, faro, ser aquela atividade, atitude, ação que realiza uma espécie de semiótica da experiência, que sempre se mantém alerta e logo se torna um perfeccionista das vivências, com outra *rabugentice*, que não aquela daquele que malogra e maldiz a vida, mas daquele a quem nada mais contenta, porque anseia por belas desenvolturas éticas e tão logo se frustra. Há uma linha aparentemente tênue, mas abissal entre perscrutar, dar escuta as vivências<sup>87</sup>, e tornar-se um perfeccionista das experiências. O risco, no segundo caso está justamente no abandono do instante, querer-se, estar apartado e analisador na experiência presente – apenas um avaliador –, logo, essa escuta não é aquela do Zaratustra, do criador. A atividade perscrutativa é no plano das experiências faro, mas também ter seu coração<sup>88</sup> nas vivências, ter ouvidos animados.

---

<sup>87</sup> “Para aquilo a que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido” (EH, *Por que eu escrevo livros tão bons*, § 1).

<sup>88</sup> Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: “onde estiver teu tesouro, estará também teu coração”. Nosso tesouro está onde estão as colméias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito – levar algo “para casa”. Quanto ao mais da vida, as chamadas “vivências”, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre “ausentes”: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos. Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio dia, e súbito acorda e se pergunta “o que foi que soou?”, também nós por vezes abrimos *depois* os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, nosso *ser* – ah! E contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” – para nós mesmos somos homens do desconhecimento”... (GM, prólogo 1, p. 7)

Outro elemento que diz respeito a essa atitude perscrutativa é que ela não é um empenho intelectualista, até porque se fosse teríamos um problema, que o próprio Nietzsche traz à tona na seguinte passagem:

Uma observação que cada um pode fazer: a sensação e o saber históricos de um homem podem ser muito limitados, seu horizonte tão estreito quanto o de um habitante de um vale nos Alpes; em cada juízo pode residir uma injustiça, em cada experiência o erro de supor ter sido o primeiro a vivenciá-la – e, apesar de toda a injustiça e de todo erro, ele se encontra aí com saúde e um vigor insuperáveis, alegrando qualquer olho; enquanto isso, bem ao seu lado, um homem muito mais justo e erudito adoece e sucumbe justamente porque as linhas de seu horizonte se deslocam sempre de novo, inquietas, porque ele não se desembaraça da rede muito frágil de suas justiças e verdades e novamente se volta em direção a um forte querer e desejar.<sup>89</sup>

Isso quer dizer, ou serve para dizermos que nem toda experiência de saúde está para a “sensação e o saber histórico”, ou seja, pode se ter um homem de horizonte aparentemente estreito e que seja essa sabedoria da saúde. Logo, feito este parêntese, o que parece relevante é o quanto essa tarefa perscrutativa também me parece ser uma das atividades *tarefa* do filósofo, o risco e o gosto de estar à escuta, a contemplar e também se demorar, e ainda assim ser partícipe. Lembrando que:

Quando alguém, como o pensador, vive habitualmente na grande corrente dos pensamentos e dos sentimentos, e mesmo nossos sonhos, na noite, seguem esta corrente: pede-se a vida tranquilidade e silêncio. (A, § 572)

### 3. 2. Virtude singular e saúde – Estilização do caráter

*“A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode medir seus encantos. A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá. Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare. Os sabias divinam.”*

Manoel de Barros<sup>90</sup>

Este subcapítulo discorrerá sobre virtude singular e saúde, o que pode parecer um empreendimento paradoxal, haja vista Nietzsche questionar em muitos de seus escritos tudo aquilo que se considerou virtuoso ao longo da história dos valores. Na tentativa de dizer do *fazer-se* virtuoso como uma tarefa de autocriação, de singularização, de individuação e de estilização do caráter para pensar a saúde, falamos desde já de outra virtude que já não se quer atada à normatividade da moralidade ocidental, com seus valores norteadores do caráter, bem

<sup>89</sup> Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida, p.11.

<sup>90</sup> DE BARROS, Manoel. Livro sobre nada, IX. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

como não exalta a individualidade, e nem mesmo um caráter essencialista, fixo da virtude, o que se pretende é mais dizer de uma prática de liberdade, que tem anseios nômades e não quer mais a subordinação identitária.

O filósofo brasileiro Oswaldo Giacoia coloca uma questão, que por mais evidente que seja enquanto um problema filosófico sempre há de retornar, surgindo como experiência limítrofe, que nesse caso manifesta-se pelo seguinte problema: “qual seria o substrato da virtude, se toda moral se revelou como injustiça e tirania, como seu próprio contrário?”<sup>91</sup>. No prólogo de *Aurora*, Nietzsche anuncia um de seus objetivos, minar e também examinar a confiança na moral, escavar as profundidades, admitindo e compreendendo o *pathos* herdado, de uma tradição que se constituiu, que ao longo da história dos costumes engendrou causas imaginárias que impossibilitaram uma visibilidade mais acurada do funcionamento do real. O questionamento de Giacoia utilizado como direcionamento para a reflexão que aqui se instaura oportuniza pensarmos sobre se ainda é possível falar sobre virtudes já que, antes de tudo, “toda moral se revelou como injustiça e tirania”. A motivação para a tentativa é operar evidenciando a importância de colocar em suspenso a crença nas virtudes consagradas no plano das máximas valorativas e também evidenciar a importância de despertar a curiosidade de perguntar a si mesmo o quão atrelados estamos às nossas certezas de virtuosidade. Nietzsche, no discurso “Dos virtuosos”, de *Zarathustra* diz que suas palavras, que são dirigidas aquelas virtuosidades demasiado exaltadas pelos virtuosos, são semelhantes ao focinho do javali, pois revolverá o fundo das almas; e uma relha de arado será (ZA, *Dos virtuosos*, p. 89). Além desse movimento de reflexão crítica, seguimos também na tentativa propositiva de dizer da virtude como cultivo de si e expressão da exuberância.

Blaise Benoit, no texto intitulado *Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução* reflete:

“[...] como a ordem moral do mundo, quer dizer, uma construção artificial tão delirante quanto debilitante, pode suscitar tanta adesão ou inscrever-se, aparentemente sem dificuldades, nos costumes.”<sup>92</sup>

Uma das características do homem é certo desejo de conservação devido à ordenação moral do mundo, que opera apaziguando, disciplinando, logo, essa ordenação representa fisiologicamente uma debilidade para o metabolismo, que enquanto uma configuração

<sup>91</sup>No prefácio a edição brasileira do livro *A moral da crítica de Nietzsche a moral – um estudo para além do bem e mal* do filósofo Paul Van Tongeren, Oswaldo Giacoia suscita esse questionamento.

<sup>92</sup>Artigo de Blaise Benoit do livro *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, organizado por André Martins, ed. Martins Fontes, 2009, p. 221.

pulsional em movimento procura tanto nutrir quanto triunfar sobre o que o enfraquece, no entanto, a ordenação moral do mundo se impõe como lei e diretriz, e mesmo que se questione a lógica da disciplina e da ordenação o que surge dessa ambivalência é já um sentimento de necessidade de ordenação, pois o organismo tende a aspirar por segurança, assim a adesão à lógica da ordenação moral ocorre com frequência, e o corpo esforça-se em objeções contra a paixão que anseia desafios, aquela audaciosa, corajosa, virtuosa, que não teme nenhum sacrifício, que quer conhecer, bem como acolhe o caráter impalpável do devir.<sup>93</sup> Consequentemente, ao revirmos o problema encontramos o homem em *décadence*, açoitado por valores que ele mesmo criou; uma desrazão o abate, uma razão antinatureza, delirante, pois ele precisa realizar a “fórmula geral que se encontra na base de toda moral e religião que é: ‘faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo – assim será feliz! Caso contrário...’<sup>94</sup>. Alguns aspectos interessantes relativos à questão da “ordem moral do mundo” são encontrados em *O Anticristo* § 26, mas também no § 24 e § 25 em que ele traça um panorama, debruça-se sobre a história de Israel, e dirá que os sacerdotes, além de abusarem do nome de Deus, reduziram em termos religiosos todo o passado próprio do povo, converteram, desnaturaram os valores naturais, desnaturaram o conceito de Deus, é preciso obedecer às exigências divinas, a tal “vontade de Deus” que é já uma arquitetônica valorativa sustentada e estendida pelo sacerdote, ou seja, cito:

A “*moral*, não mais expressão das condições de ida e crescimento de um povo, não mais seu mais básico instinto de vida, e sim tornada abstrata, antítese da vida – moral como sistemático aviltamento da fantasia, como mau olhar para todas as coisas. Que é moral judaica, que é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de pecado; o sentir-se bem como perigo, como tentação; a indisposição fisiológica envenenada com o verme-consciência...” (AC, § 25, p.12)

Todos esses aspectos concernentes à atribuição de valores, à ordenação moral do mundo não se funda especificamente e apenas a partir da lógica judaico-cristã, via sacerdote, é já um elemento falsificador da existência encontrado na filosofia socrático-platônica na perspectiva de Nietzsche. Contudo, é a partir do surgimento da figura do sacerdote, o “artista do ressentimento” que as forças reativas passam de um primeiro para um segundo estágio – tipológico. Contudo, a especificidade aqui é do problema da moral como elemento

---

<sup>93</sup>É importante salientar que quando utilizamos a expressão paixão heróica como aquela que em grande medida é enfraquecida perante a lógica da ordenação moral do mundo não necessariamente queremos dizer que há uma paixão, força que já essencialmente corajosa, audaciosa, mas um instinto pode sim ser mais forte que outro. E para um estado de corpo propositivo, existe uma relação proporcional que depende de sacrifício de si, de virtude heróica, paixão alegre que se sacrifica por si mesma em vista de mais potencia e poder.

<sup>94</sup>CI, Os quatro grande erros, 2, p. 40.

constitutivo para a compreensão dos desdobramentos do que veio a se considerar virtuoso, ou seja, a virtude está relacionada diretamente com os valores previamente estabelecidos, mas, além disso, o que se quer é também tratar de uma compreensão exuberante de virtude, que leva em consideração o sacrifício de si por si mesmo, certa audácia, bravura, coragem, valentia (sentidos possíveis como tradução da palavra em alemão utilizada por Nietzsche: *tapferkeit*).

A evidenciação de contradições e ambivalências na filosofia de Nietzsche é um elemento constitutivo de importância, pois transita perspectivamente entre as tensões. Salientar essa característica oportuniza distinguirmos que há diferença em afirmar a perspectiva essencialista da lógica binária daquela filosofia que acolhe os conflitos e a evidência de forças antagônicas. No entanto, há muitas objeções à filosofia de Nietzsche justamente por considerarem essas contradições e ambivalências um aspecto negativo que evidenciaria falta de rigor conceitual. Scarlett Marton na apresentação do livro de Müller-Lauter *Nietzsche sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* salienta que,

trata-se de saber se nela (nas contradições) se expressa uma filosofia incoerente ou se nela se constrói uma filosofia que se alimenta de suas tensões internas. E quanto a este ponto é taxativo: é uma filosofia que vive dos seus próprios conflitos a que se apresenta ao leitor. Tanto é que insiste em fazer ver que eles se acham presentes tanto na concepção de mundo sustentada por Nietzsche quanto na maneira que ele tem de apresentar-se. Tanto o acontecer se determinaria pela luta de forças antagônicas quanto o próprio filósofo se veria como uma natureza antagônica. Será preciso, pois, levar em conta não só os antagonismos que ele tem fora de si, mas também aqueles que traz em si.

Para além desses esclarecimentos, e dos possíveis caminhos a seguir para dizer da virtude, aqui, levando em consideração os microcontextos nietzschianos o que se quer é tratar da virtude enquanto expressão de decadência e/ou como expressão de exuberância.

Retomemos o que movimenta esse empreendimento, indo ao encontro do que a questão suscita, ou seja, se toda moral é injusta como conjecturar sobre a virtude? Opto por ir ao encontro do que Nietzsche propõe como modo, “método”, cálculo (constatar, juntar, ver os pontos de forças para conceber sobre o mundo), ou seja, pensar, perguntar, qual afeto, qual subjetividade, qual perspectiva está atuando, dado que os conceitos são redefinidos em vários sentidos, logo, debruçar-se sobre o substrato da virtude é trabalhar com microcontextos. Nietzsche opera nas camadas e substratos dos sentidos construídos, assim, é tarefa investigar a

gênese histórica, psicológica, afetiva, no sentido de uma compreensão etiológica e não com fins a encontrar causas lineares, é preciso considerar as nuances, interpretar perspectivamente. Por isso, não é intenção dar respostas estanques e nem mesmo intenciona-se fazer um mapeamento de características pontuais que digam o que é a virtude, mas muito mais uma investida cartográfica, como um processo de reflexão das intensidades e diferenciações para compreender a crítica nietzschiana a certa virtude e um elogio a virtude como um cultivo de si.

Na medida em que os escritos aforismáticos de Nietzsche tornam-se objeto de investigação, é preciso, de antemão estar disposto a enfrentar os abismos e as ambiguidades que surgem ao longo do processo interpretativo, haja vista sermos introduzidos em um universo que questiona e torna questionável o seu próprio questionamento. E no mais, dada a diversidade de formas literárias não encontraremos um arranjo, uma ordenação que nos seja fácil seguir, de modo linear. Dado esse aspecto, o que realizamos é muito mais uma tentativa de compreender em que medida o sentido de virtude na perspectiva de Nietzsche pode ser ambivalente – ambivalente no sentido de haver compreensões do conceito de virtude que possam parecer opositivas, mas que para além de trazer pares opostos que venham a sustentar uma lógica binária, a pretensão, a estratégia é mais um investimento para evidenciar o sentido herdado, o sentido construído dos conceitos e das noções – e por isso oportuniza desterritorializarmos, levarmos o pensamento a uma compreensão das nuances. Quando nos embrenhamos nesse empreendimento genealógico de perscrutar com seriedade a perspectiva da representação clássica dos conceitos e das noções a partir dos olhos de Nietzsche, entendemos a crítica a que se propõe, o porquê da crítica, e logo o vemos dar outras vestes, não apenas ressignificar os conceitos, mas encontrar, por exemplo, virtude longe de certas atribuições já consideradas virtuosas, pois se o conceito quer sintetizar o sentido, quer dar conta do sentido, o que Nietzsche deseja é que os homens façam seus corpos por eles mesmos, encontrem linhas de fuga de constituição de si mesmo, encontrem sua força heróica, uma virtude desvinculada de moralismos.

No aforismo 21 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche considera:

As virtudes de um homem não são chamadas de *boas* em vista dos efeitos que tenham para ele, mas em vista dos efeitos que pressupomos que tenham para nós e a sociedade: – desde sempre fomos pouco “desinteressados”, pouco “altruístas” no elogio das virtudes! Senão teríamos de perceber que as virtudes (como diligência, obediência, castidade, piedade) são geralmente *prejudiciais* aos que as possuem [...].

Esta passagem evidencia que em grande medida é em conformidade com o já considerado virtuoso que mensuramos o atuar do outro. Esse conjunto de valores, de critérios mensurativos avalia, estima, mede o homem. Contudo, dada sua desconfiança em relação a maneira como se constituíram os valores na história da cultura ocidental, Nietzsche considera que tanto a proveniência como também a confiança em seguir em conformidade é em grande medida “uma desrazão da virtude, mediante a qual o indivíduo se deixa transformar numa função do todo” (GC, § 21, p.68), e isso seria como uma “cega diligência, típica virtude de instrumento” (GC, § 21, p.68). A dúvida sobre certos juízos é precisa para que o homem não seja sacrificado por ilusórios sentimentos (mesmo que já tenha sido), e constituições de pensamento que o embote e o distancie de uma criação de si mesmo.

Lemos em *Além do bem e do Mal*, livro VII, §214:

[...]‘nós’ esperamos que ‘nossas virtudes’ sejam diferentes daquelas de nossos avós; mas ‘buscar suas próprias virtudes’ [...] seria quase: crer em sua própria virtude? Mas esse ‘crer em sua virtude’ – não é afinal o mesmo que outrora se chamava ‘boa consciência’, aquela venerável, longa trança conceitual que nossos avós prendiam atrás da cabeça, e muitas vezes no entendimento?

Aqui percebemos a importante conquista que o exercício genealógico, a atividade perscrutativa oportunizam, já que vem a revelar um emaranhado de forças e de poderes que se sobrepuseram uns sobre os outros, e dentre essas forças que se edificaram estão às norteadoras de sentidos, “as longas tranças conceituais” que constituem as bases das nossas crenças, da nossa cultura. Daí Nietzsche criticar o racionalismo socrático, o “mundo das ideias” em Platão, a fé cega e a tendência a um fanatismo finalista que o cristianismo tende a estender e, as ressonâncias dessas filosofias e do que delas se fez, pois às considera criadoras de valores demasiado decadentes.

No discurso intitulado “Da virtude dadivosa” em que Zaratustra se despede dos que lhe são próximos diz que sempre houve muitas virtudes extraviadas (ZA, p.74), e é este um momento solene em que se presta a falar, a fazer certo balanço do que até então teria vivenciado assim como traz a tona seus anseios, indícios sobre o que ainda lhe espera. A dadivosidade da virtude (termo que também pode gerar interpretações tendenciosas) é transbordamento do espírito, é *dar*, *presentear*, ou seja, *transbordar*, lembrando-nos que não é compaixão religiosa, não é o intento para autossatisfação e exposição com fins a elogios,

não é anseio por recompensa, nem é querer ser edificado e erguido; é antes de tudo como a estrela cujo brilho continua percorrendo o espaço mesmo após ela ter se extinguido. É *acumular*, mas não a acumulação burguesa, é mais uma vontade inquebrantável de adquirir e declinar e novamente criar valores. E novamente, no discurso “Dos virtuosos” vemos Zaratustra zombar dos “virtuosos”, e aqui já nos parece haver contradição, contudo, não há, o que ele faz é dizer àqueles que acreditam serem os mais virtuosos, – e dentro dessa compreensão do que é ser virtuoso estão os grandes enganos e ilusões oriundas de toda tábua de valores vigente – é então dizer que seus enganos engendram um tipo arruinado, que anseia por afirmar decadências, considerando-as virtuosidades, e como diz Zaratustra “desse modo todos acreditam participar da virtude; e cada qual pretende no mínimo, conhecer o bem e o mal”, contudo, a virtude está para além de bem e mal, está acima das censuras, despreza o leito “agradável e mole” (ZA, p. 73), é uma força necessária e no sentido qualitativo positivo, um lançar-se para além de si mesmo, ou seja, como diz Zaratustra no discurso “Das paixões alegres e dolorosas”: “uma virtude terrena é a que eu amo: nela há pouca prudência e, menos que tudo, a razão de todos”.

### 3.3. Estilização do caráter<sup>95</sup> – a tarefa de uma grande saúde

Uma vez delineado os aspectos nucleares do processo de adoecimento da sociedade ocidental, dando ênfase às especificidades do ressentimento; pensar e destacar a necessidade de que surjam médicos-filósofos, filósofos-psicólogos que se debrucem sobre aquilo que é de mais evidente importância, a saúde do corpo, do povo, da cultura e das singularidades que sempre foi algo subjacente, de pouca relevância, no âmbito da filosofia, e do conhecimento que vivifica foi para Nietzsche uma questão premente. Nietzsche nunca se contentou com as soluções terapêuticas da tradição, por isso que quando diz que a “sua virtude é a saúde de sua alma” (GC, §120, p.134) e discorda<sup>96</sup> da máxima pronunciada por Ariston de Quios que diz que “a virtude é a saúde da alma”<sup>97</sup> – muito por discordar que saúde seja um conceito inalterável, ou um estado que se possa dizer de modo universalizante, justamente por haver

inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da igualdade dos homens, tanto mais nossos médicos terão de

<sup>95</sup>[...] Pois uma coisa é necessária: que o homem atinja a satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano! Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão só por termos de suportar sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios. (GC, § 290, p. 173)

<sup>96</sup> Esta contraposição, discordância não é meramente um recurso estilístico ou retórico, mas dada a tendência essencialista e uniformizando, a distinção se faz precisa.

<sup>97</sup> GC, §120, p.134

abandonar o conceito de uma saúde normal, juntamente com dieta normal e curso normal da doença. (GC, § 120, p. 134)

A saúde se singulariza – mas não deixa de estar em relação com os adoecimentos e as saúdes da coletividade social – quer-se telúrica e com um pouco menos da razão de todos. Os sistemas que tendem a se dirigir a todos são “barrocos e irracionais na forma, porque se dirigem a universalidade porque generalizam” (ABM, § 198, p. 107) onde não seria adequado generalizar. Nesse horizonte de universalização que surgiram tipos como o sacerdote ascético que com sua força conduziu uma terapêutica moral-religiosa e contribuiu negativamente no agravamento das decadências. Todos os sistemas morais levaram a certa degeneração da possibilidade de virtudes singulares, do *esthlós*, assim como os sistemas filosóficos. Levando em consideração os processos de individuação, a filosofia como terapêutica na perspectiva de Nietzsche é como uma “terapia das terapias”. Considerando que a tradição terapêutica é também uma motivação da filosofia desde seus primórdios, o sentido nietzschiano, contudo, tem outros desdobramentos e perspectivas já salientadas ao longo da travessia desse trabalho.

Nesse sentido – retomando um pouco a questão da estilização do caráter como elemento constitutivo de uma questão filosófica por excelência – dar vazão ao seu caráter, ser a sua própria *tarefa*, a *tarefa*, sem *pesar*, tal como *conduzir* como um maestro em seu concerto, estar em sinfonia, em estado musical de regência, performar frequências – estilização do caráter, pertencer menos ao rebanho, mesmo que a voz do rebanho ressoe dentro de ti (ZA, *Do caminho do criador*, p.61).

Assim, a *tarefa* é como – a resposta oriunda da pergunta “como a gente se torna o que a gente é...”<sup>98</sup> –

Assumindo, pois, que a tarefa, a determinação, o **destino** da tarefa está bem acima de uma medida regular, nenhum perigo seria maior do que ver a si mesmo, cara a cara, através dessa tarefa. Que a gente se torne o que a gente é pressupõe que a gente não saiba, nem de longe, **o que** a gente é. A partir desse ponto, até mesmo as **decisões erradas** da vida – os desvios e descaminhos, os atrasos, as “modéstias”, a seriedade esbanjada em tarefas que não fazem parte da tarefa – tem seu valor e sentido peculiar...<sup>99</sup>

<sup>98</sup> EH, “*Porque eu sou tão inteligente?*”, § 9, p. 62.

<sup>99</sup>Idem.

Muitas coisas foram caras a Nietzsche, andar por mais de sete horas, pois ele dizia gostar de sentar o menos possível<sup>100</sup>, coisa que hoje em dia não é o recomendável, mas é a condição de quase todos os afazeres, assim como, aquele instinto que já se dobrou as mais novas, cômodas e reguladoras forças do destino coletivo e capitalístico, burguês. É preciso lembrar ao corpo, aos pés que andam e podem correr<sup>101</sup> e dançar<sup>102</sup> que o rudimentar do instinto, no sentido daquilo que diz respeito ao vigor animal quer movimento. A preocupação em termos filosóficos, médicos e psicológicos com a questão da saúde do corpo-*performance* vai desde a questão do metabolismo e algumas especificidades, como alimentação, clima, lugar, e a assimilação desses devires, como a maturação das vivências, a digestão dos valores, dos afetos, coisas várias que nos atravessam ao longo do viver e que são de importância para a constituição, assim como para a expressão vital de singularidade, lembrando que não é um estado de *charis*, de graça eterna, ou de estado de animo elevado<sup>103</sup> que se eterniza sem interferências dos dissabores e dos vácuos de sem sentido amoladores<sup>104</sup> da vitalidade.

Nesse horizonte sem pretensão de dizer na totalidade, este trabalho é uma fagulha, um olhar prospectivo reflexivo sobre a questão do corpo e da possibilidade da *grande saúde*, e, além disso, um empenho filosófico com outra fluidez para a filosofia – pois essas são questões que devem ser vistas como propriamente filosóficas.

---

<sup>100</sup>“Sentar o menos possível; não acreditar em nenhum pensamento que não tenha nascido ao ar livre e em livre movimentação – quando também os músculos tiverem participando da festa. Todos os preconceitos vêm das vísceras... A vida sobre as nádegas – eu já o disse uma vez – é que é o verdadeiro **pecado** contra o espírito santo... (EH, *Porque eu sou tão inteligente*, § 1, p.48)

<sup>101</sup>“Aprendi a andar: desde então corro. Aprendi a voar: desde então, não quero ser empurrado para sair do lugar. Agora sou leve, agora vôo, agora me vejo abaixo de mim, agora dança um deus através de mim.” (ZA, *Do ler e do escrever*, p.41)

<sup>102</sup>“– de uma alma poderosa, a que pertence o corpo elevado, o corpo bonito, vitorioso, animador, em redor do qual tudo se torna espelho: O corpo flexível e convincente, o dançarino cujo símbolo e epítome é a alma que se compraz em si. O prazer consigo desses corpos e almas chama a si mesmo “virtude”.” (ZA, *Dos três males*, p.181)

<sup>103</sup>*Estados de ânimo elevados*. – A mim me parece que a maioria dos homens não crê em estados de animo elevados, a não ser por instantes ou, no máximo, quartos de hora – excetuando os poucos que conhecem por experiência uma duração maior do sentido elevado. Mas ser pessoa de um elevado sentimento, a encarnação de um único grande estado de alma – até agora isso foi apenas uma sonho e uma encantadora possibilidade: disso a história ainda não nos deu exemplo seguro. No entanto, ela pode vir a gerar pessoas assim – uma vez que tenham sido criadas e estabelecidas muitas condições favoráveis, que hoje nem os mais felizes lances do acaso conseguem juntar. Talvez seja habitual, para essas almas futuras, precisamente o estado que até agora entrou de vez em quando em nossas almas, como uma exceção que faz tremer: um contínuo movimento entre alto e baixo, e o sentimento de alto e baixo, um constante subir-degraus e, ao mesmo tempo, descansar-nas-nuvens. (GC, § 288, p. 172)

<sup>104</sup>Brasileirismo – no sentido de aborrecido, apoquentado, adoecedor; e aqui o uso também pode ser lido pelo outro sentido, de que se tornou cortante, aguçado.

## CONCLUSÃO

Foi motivação desse estudo percorrer a linha de raciocínio nietzschiana a fim de demonstrar que tanto a compreensão de corpo como a de doença e saúde – ao longo da história ocidental dos conceitos, dos valores preponderantes, porque considerados verdadeiras máximas do conhecimento sobre o humano e a vida na terra – foram más compreensões, que talharam no corpo e na história caminhos furtivos, ficções que adoeceram e distanciaram o próprio fazer filosófico, por exemplo, daquilo que é mais pungente e necessário, a saúde, o poder, a questão do crescimento e da vida (GC, p.12).

Outra coisa – tendo em vista a questão do adoecimento – é o ressentimento e seu potencial poder de auto-envenenar, de intoxicar e causar desordem fisiopsicológica, dando forma tanto ao corpo fisiopsíquico como ao corpo social, operando de modo a agravar a desagregação dos instintos mais fortes, intimamente ligado a um processo de negação da vida na terra, que culminaram no aprisionamento do homem com sua dor, buscando subterfúgios vingativos, de malogro e negação da alegria. Chamou-se ainda atenção para a importante ressignificação dos conceitos que carregados de significados tipificadores e degeneradores se inscreveram como verdades – a noção de *virtude*, por exemplo, que sempre esteve relacionada, pelas vistas da moral e da religião, a um modo de vida bastante achatado.

Assim, o movimento retrospectivo, genealógico de compreensão da historicidade fisiopsicológica dos valores via compreensão nietzschiana, e, conseqüentemente, seu diagnóstico de preponderância da *décadence* e do niilismo, mostra-nos que o fazer filosófico como uma *tarefa* de grande porte, há de ser a arte da transfiguração, como menciona Nietzsche no prólogo de *A Gaia Ciência*, que, enquanto artífice filósofo que se reconheceu como médico da cultura, legou ao saber filosófico a importância de lembrar ao *corpo* do corpo – de sua performatividade singular – da saúde, e também da *grande saúde* – que não é isolamento, mas saber manter distância; que não é individualidade, mas singularização; que não é saúde perpétua, mas é *tarefa* vital, sem intenções de destruir o tédio, negar a dor – é não querer-se nivelado, o bom ânimo, a boa disposição, o acolhimento da doença e dos processos de convalescência, e a precisão da solidão que nos lança a um haver-nos com nossa própria humanidade, a “coragem pode ranger os dentes” (ZA, *Do caminho do criador*, p.61), mas haverá a possibilidade de haver-se com seu mais pulsante instinto criador. Nietzsche, no discurso *Do caminho do criador*,<sup>105</sup> destaca:

---

<sup>105</sup> ZA, *Do caminho do criador*, p.62

Ó solitário, tu percorres o caminho de quem ama: amas a ti mesmo, e por isso te desprezas, como apenas amantes desprezam.  
Criar quer aquele que ama, porque despreza! Que sabe de amor quem não teve de desprezar justamente aquilo que amava?  
Vai para a tua solidão com teu amor, irmão, e com o teu criar; e somente depois a justiça te seguira claudicando.  
Vai para a tua solidão com minhas lágrimas irmão. Amo aquele que quer criar além de si e assim perece. –

Na massificação dos modos de vida, na vida acelerada, no sentido capitalístico, por exemplo, do nosso século XXI, o barulho-ruído ecoando por todas as partes – o silêncio é estranheza e a solidão território de medo e agitação nervosa, de perda de tempo do “bom” uso do tempo, às vistas dos homens achatados e escravos. Lembrando que não há uma cátedra para o silêncio e a solidão, muitas experiências vivências hão de ser provisórias e também retornantes. A saúde quer o riso, a dança, e tal como Diógenes, saber zombar dos sérios demais.

## BIBLIOGRAFIA

- AMORIM VIEIRA, M. C. *O desafio da grande saúde em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed 7 Letras, 2000.
- ARALDI, L, C. *Nihilismo, Criação, Aniquilamento – Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo, Ed. Unijuí, 2004
- BARRENECHEA, M. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2009.
- BARRENECHEA, M. In. JoGondar e Vera Dodebei. *O que é memória Social?*Ed. Contra Capa, 2005.
- BARRENECHEA, M., FEITOSA, C., PINHEIRO P. SUAREZ R (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2011.
- BENSUSAN, H. In. Ana Chiara, Marcelo Santos, Eliane Vasconcelos. *Corpos Diversos*. Rio de Janeiro: Ed. Ed Uerj, 2015.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2015.
- CORDEIRO, R. *O corpo como grande razão*. São Paulo: Ed. Annablume, 2012.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- FOGEL, G. *Conhecer é criar – um ensaio a partir de F. Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*. Rio de Janeiro: Ed. Manuad X, 2010.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Ed Graal, 2012.
- FRANCO FERRAZ, M.C. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2002.
- FREZZATTI, W. *A fisiologia de Nietzsche- a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- GIACOIA, O. *O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.
- GIANNATTASIO, G. *O corpo em Sade e Nietzsche*. Londrina: Ed. Eduel, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.
- JANZ, C. *Friedrich Nietzsche – uma biografia (volume I, II, III)*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.
- LAUTER, M. *Nietzsche – sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2009.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2017.
- MARTINS, A. (org.). *O mais potente dos afetos*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2009.
- MARTON, S. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2011
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2012
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo Ed. Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos, verão de 1883*.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos, volume VII, 1887-1889*, Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos, volume VI, 1885-1887*, Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2010
- \_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano*. São Paulo: Ed. Companhia de Bolso, 2015
- \_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Porto Alegre: Ed. L& PM, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Ed. RelumeDumará, 2003.

ONFRAY, M. *A sabedoria trágica: sobre o bom uso de Nietzsche*. São Paulo: Ed: autêntica, 2014.

PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2014.

PLATÃO. *Diálogos (O banquete, Fedón, Sofista, Político)*. Coleção Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1972.

DIAS, R. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2011

SOUZA, A. *Alma em Nietzsche – a concepção de espírito para o filósofo alemão*. São Paulo: Ed. Leya, 2013.

TONGEREN, P. V. *A moral da crítica de Nietzsche à moral – estudo para Além de bem e mal*. Curitiba: Ed. Champagnat, 2012

VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

VIEIRA, M. C. A. *O desafio da grande saúde em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2000.