

Recebido em mai. 2013

Aprovado em jul. 2013

**DOENÇAS E DESVIOS PARA A CRIAÇÃO DE SI:
UM ESTUDO SOBRE NIETZSCHE**

MARLON TOMAZELLA BAPTISTA *

RESUMO

Este artigo trata da relação entre a saúde do filósofo Nietzsche e o tratamento filosófico dado por ele à questão da saúde. Viso mostrar o sentido da doença – concebido enquanto um *desvio* – no modo como o filósofo a vivenciou: como uma perda da tarefa que ele pensava determinar para si mesmo. Com isso, mostro como a experiência dos desvios tem um caráter autoformativo fundamental, de modo que, ao invés de evitada, deva ser vivenciada e investigada atentamente, para que se possa aprender a fazer uso das variadas contingências, erros e adversidades da vida em prol do encontro de um caminho próprio.

PALAVRAS-CHAVE

Doença. Desvios. Crise. Criação De Si.

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação da UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ) sob a orientação da professora Dr^a Rosa Maria Dias.

ABSTRACT

This paper concerns the relation between Nietzsche's health condition and the philosophical treatment given by him to the issue of health. It aims to show the meaning of illness – conceived as a *deviation* – in the way the philosopher experienced it, as the loss of the task he intended to determine for himself. In this way, it presents how the experience of deviations has a fundamental self-formative character sense. Therefore, rather than being avoided, it should be experienced and studied carefully, in order to learn to use the various contingencies, errors and adversities of life to find one's own path.

KEYWORDS

Illness. Deviations. Crisis. Self-Creation.

INTRODUÇÃO

Este texto apresenta os resultados de uma pesquisa dedicada à leitura de cartas escritas por Nietzsche entre 1875 e 1882. A escolha deste período se justifica pela minha intenção em identificar os meios teóricos por meio dos quais o filósofo passou por uma mudança de perspectiva em seu pensamento, o que revela um processo de experimentação e descoberta do sentido do seu filosofar. O objetivo de um trabalho como este é identificar a relação existente entre a produção de pensamento e os dilemas teóricos que mostram o processo de como um pensador desenvolve o seu próprio caminho reflexivo. Viso identificar neste caso o momento de uma crise enquanto desencadeador da busca por autonomia intelectual. Ou ainda: tratar da questão sobre como um pensador se torna um pensador. Neste sentido, estabeleço como diretriz de toda a argumentação o processo de formação de um pensamento vinculado, não somente a uma crise teórica, mas também à crise existencial de um filósofo, intensificada pelo redimensionamento de suas avaliações quanto às referências que o guiaram até o momento desta crise, assim como pelo agravamento de sua condição de saúde. Viso como sua crise teórica quanto ao sentido de sua própria produção filosófica tem um vínculo com sua problemática saúde agravada neste momento. Apesar disso, não pretendo fazer um trabalho de cunho biográfico, mas realizar uma investigação que envolva a relação do pensamento de um filósofo com as condições do seu corpo, e demonstrar como o

desenvolvimento de suas questões propriamente filosóficas não se desvincula de sua experiência com a condição da enfermidade física.

No início do tardio prólogo de *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche descreve como, diante dos “calafrios e medos do isolamento” por causa de uma incontornável “*diferença do olhar*”, proveniente desde *O Nascimento do Tragédia*, em relação à suspeita levantada por ele sobre os fundamentos da moral; passa a ser-lhe necessário um “temporário esquecimento de si” para poder descansar um pouco de si mesmo e reaver as forças abatidas. Ele afirma ser esta uma época de sua vida dedicada a um trabalho de cura (*Kur*), de restabelecimento de si, nem que para isso tenha sido necessária a invenção de companheiros com os quais fosse possível compartilhar o mesmo olhar, e não se sentir tão só diante da presença de certos pensamentos decisivos. Esta invenção seria a dos *espíritos livres*, que, segundo suas palavras retrospectivas, não existem e nunca existiram. Nietzsche precisou criar os espíritos livres para acompanharem-no no penoso e solitário processo de cura e restabelecimento¹. Assim, para

¹ Apesar de, neste momento, não ter o interesse específico de esclarecer o conceito de *espírito livre*, faço uma breve indicação sobre seu sentido, para que não fique tão vaga a passagem. Em diversos momentos de *Humano, Demasiado Humano* (além de, principalmente, *A Gaia Ciência*, e um capítulo dedicado ao termo em *Para Além do Bem e do Mal*) aparecem características do espírito livre como aquele que: somente assume posições após uma reflexão crítica, mantendo-se aberto para suspendê-las diante de argumentos mais fortes; que preza a razão acima da fé; e que, conseqüentemente, abre-se para diversas e novas possibilidades interpretativas. **[Continua]**

iniciarmos, perguntamos: curar-se do que? Por que a necessidade de restabelecimento?

Mesmo com a alegada falta de interlocutores, conduzo-nos à leitura de um trecho de uma carta que Nietzsche enviou a sua amiga Malwida Von Meysenburg em 13/05/1877:

Meu problemático ato de refletir (*Nachdenkerei*) e de ser escritor (*Schriftstellerei*) até agora sempre me deixou doente; enquanto eu era realmente um *erudito*, era também sadio. Mas então veio a música que transtorna os nervos, a filosofia metafísica e o

[Continuação da Nota 1] Faço uso aqui da citação de um trecho do artigo de Bernard Reginster intitulado *What is Free Spirit? Nietzsche on Fanaticism*, onde é realizada uma interpretação sobre o sentido de *espírito livre* que extrapola o mero livrar-se da tradição em prol do estabelecimento de regras próprias: “A independência ou liberdade do espírito livre não designa uma *relação* particular entre ele e algo mais, particularmente o que Nietzsche chama sua “tradição”. Em outras palavras, não é a condição do indivíduo que se liberta da influência da tradição e que pode viver de acordo com suas “próprias” razões. É antes o *traço do caráter* que capturamos parcialmente quando falamos sobre ser “independentes”. É a ausência de “dependência”, entendida como a “necessidade de regulação externa”, ou a necessidade de se render a uma “autoridade incondicional” – uma independência que pressupõe um tipo particular de força de si mesmo (*self*) ou do caráter, que permite ao indivíduo a flexibilidade e disposição para experimentar – o que é necessário por sua vez para o alcance da grandeza humana.” (REGINSTER, 2003, p. 83/84). Todas as traduções, tanto de Nietzsche como de comentadores, foram feitas pelo autor a partir das línguas originais dos respectivos textos.

cuidado com milhares de coisas que não me dizem respeito.

Nietzsche somente pôde ver como problema as posturas de seus mentores intelectuais e artísticos (Schopenhauer e Wagner) a partir do momento em que ele passou a conseguir perceber um distanciamento entre ele e eles. Ou seja, até então, Nietzsche teria sido, a seu ver, de certa forma, um discípulo de doutrinas e visões de mundo que ele havia descoberto ainda muito jovem. O momento da crise – em que ocorre, ao mesmo tempo, o agravamento de sua já problemática condição de saúde, e a mudança de perspectiva filosófica em relação aos seus mestres – se dá com a percepção de que ele era diferente daqueles de quem até então havia seguido os passos. Em *Ecce Homo* (Por que escrevo livros tão bons § 4), Nietzsche chega a atribuir a decisão de distanciamento de suas antigas referências ao seu *instinto* (*Instinkt*) que, de forma inexorável, passou a se afastar de uma postura que se restringia a acompanhar os passos de outrem (*Mitgehen*), cedendo (*Nachgeben*) às possíveis diferenças inconciliáveis, numa confusão quanto àquilo que pudesse ser de fato mais próprio e singular nele mesmo. Neste sentido, ele escreve a Carl Fuchs no fim de junho de 1878 sobre MMI/HHI: “agora eu ousou perseguir a sabedoria mesma e tornar a mim mesmo filósofo, antes eu só venerava filósofos”. E numa carta – que acabaria não sendo enviada – a Wagner e Cosima na época da publicação do livro, no início do mesmo ano: “este livro provém de mim (*ist von mir*): eu trouxe à luz o meu mais íntimo sentimento sobre os homens e as coisas, e circunscrevi pela primeira vez a periferia do meu próprio pensar”.

Deste modo, como auxílio à leitura das cartas datadas entre os anos citados acima, oriento-me fundamentalmente pelos prólogos de 1886 para a reedição de suas obras, pela sua autobiografia intelectual *Ecce Homo*, junto de fragmentos póstumos. Com isso viso: **1.** compreender o sentido do termo “doença” atribuído pelo filósofo tanto a momentos de desvio e erro no percurso em busca de si, como a estados propriamente fisiológicos – assim como a relação entre os dois –; **2.** refletir sobre os possíveis usos dos estados doentios, dentre eles, o acesso privilegiado a uma perspectiva trágica sobre a existência; **3.** utilizando a referência de Nietzsche a La Rochefoucauld, buscar mostrar o modo como o percurso de proximidade e afastamento do pensamento de ambos autores serve de exemplo de superação do que Nietzsche chama o “sofrer da doença das correntes também depois que já [se] quebrou as correntes”; e **4.** pensar em como a doença ocorre por conta da falta de um poder dominante capaz de impor-se sobre outras forças que também residem em nós – levando-se em consideração que a determinação de um centro de gravidade seria a condição de possibilidade para a saúde. Por meio deste percurso pretendo pensar em como a experiência da doença é fundamental para o amadurecimento da capacidade de aprender a trilhar caminhos próprios.

1.

Aprofundemos a questão quanto à cura que Nietzsche considera imprescindível, entendamos em que sentido e intensidade se deu a perda da qual ele se via na necessidade de se recuperar. Nietzsche escreve em 30/08/1876 a Louise Ott, logo após saber do entusiasmo

dela ao ler a quarta Extemporânea: “Você quer que eu te mande as minhas primeiras três Considerações Extemporâneas? Você precisa saber no que eu acredito, para o que eu vivo”. O tom da ligação que o mantinha ao lado de suas referências intelectuais guarda o peso do sentido de uma vida e o fundamento sobre o qual assentava a crença nesta mesma vida. Mais tarde, o filósofo busca justificar a sua juventude até este momento de seu pensamento como uma etapa necessária e característica de uma jovem alma elevada: momento em que se conserva a veneração, a gratidão e o respeito para com o solo de onde se brotou, “pela mão que a guiou, e pela santidade onde ela aprendeu a rezar” (MMI/HHI, Prólogo §3). Nietzsche compara a libertação deste solo originário a um tremor de terra, que abala de forma repentina e violenta as bases anteriores, impelindo a jovem alma de forma confusa, violenta e arrebatada, a seguir outro caminho, ainda que sem clareza sobre aonde ele possa vir a dar: “uma curiosidade violenta e perigosa por um mundo desconhecido flameja e arde em todos os sentidos. “Antes morrer do que viver *aqui*”, assim soa a voz imperiosa e a sedução, e este “aqui” e este “em casa” é tudo o que ela até agora amou” (Ibid). Foi em meio a este perigoso momento de rompimento brusco e de ameaça do completo desnorteamento e perda de si, que Nietzsche alega a benfazeja aparição da “herança ruim”² de seu pai: a doença fez com que sua libertação se desse necessariamente aos poucos, obrigando-o a mudar de hábitos e refrear a sua busca por novos

² EH/EH, *Por que escrevo livros tão bons*, §4.

conhecimentos: a deixar de ler livros (por causa das dores nos olhos), ao ócio, à dedicação com as pequenas coisas em torno da manutenção mínima das condições vacilantes de sua frágil saúde, obrigando-o a “esperar e ser paciente” (Ibid). Ter que ficar em silêncio e quieto, simplesmente suportando a dor e o mal estar, ou fazer intermináveis caminhadas na mais completa solidão, obrigou-o a ouvir algo de si mesmo que era já outra coisa em relação ao seu “si mesmo” ocupado com as referências e convicções que o guiavam até então (ou seja, as suas leituras). A doença o teria auxiliado a ouvir este outro “si mesmo” que já vinha tomando forma, só que ainda sem força suficiente para vir de fato à tona; e, ao mesmo tempo, impossibilitando o rompimento brusco, fazendo com que o processo de sua transformação se desse aos poucos. A doença teria sido um fator fundamental para que este “si mesmo” em formação, mais profundo e próprio, passasse a falar ³.

Nietzsche se refere em particular ao período de *Humano, demasiado humano* e dos dois apêndices seguintes, *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* e *O Andarilho e sua Sombra*, como um processo de cura espiritual anti-romântica receitada pelo seu próprio instinto que ainda se mantinha sadio (MMI/HHI, Prólogo §2); e se refere ao modo de adoecimento pelo qual passou enquanto “espírito livre” como uma cura

³ “Então ele se recolhia em si mesmo e escutava as vozes interiores por meio da dor. O recolhimento que a doença lhe permitia lhe trazia a sabedoria. Nietzsche teve o heroísmo de crer que o sofrimento, mesmo físico, era-lhe de um grande valor”. (ANDLER, 1958, p. 322).

contra o pessimismo (MMI/HHI, Prólogo §5), ou seja: adoecimento como cura. Os dois tomos de *Humano, demasiado Humano* conteriam uma doutrina da saúde (*Gesundheitslehre*), na medida em que serviriam de lição aos pessimistas. E o que isso significa?

Seu entusiasmo desta época pelo poder das ciências é descrito por ele mais tarde como um “otimismo com fins de restabelecimento, para em algum momento poder se tornar novamente pessimista” (Ibid). Sendo que, já em *Aurora*, ou seja, três anos depois, Nietzsche afirma ser seu livro pessimista mesmo no interior da moral e em relação à confiança nela (M/A, Prólogo §4). A lição aos pessimistas poderia ser compreendida como a libertação de um pessimismo estéril e passivo diante de sua terrível constatação sobre a existência⁴, em prol de um pessimismo mais elevado e mais profundo, de um pessimismo que se constituísse como tal por não ver sentido no que até então se via

⁴ A constatação se refere à total falta de fundamento e sentido da realidade, ao entender-se a essência do todo como uma Vontade metafísica (segundo o pensamento de Schopenhauer), que é cega, sem finalidade, e que se objetiva em entes que visam se preservar destruindo os outros. A consequência prática de tal pensamento, em última instância, era o movimento em prol da negação da Vontade cega, seja a partir da fruição e criação de objetos artísticos, ou pela ascese na figura do santo. Em ambos os casos, trata-se de uma postura moral tomada a partir da constatação da falta de fundamento da vida: se a vida é Vontade, e a objetivação da Vontade causa, no mais das vezes, dor, sofrimento e tédio, a vida não valeria a pena, e uma redenção possível seria justamente sua negação. É diante desta postura que é importante compreender o distanciamento de Nietzsche de sua referência filosófica anterior.

como dado e certo nos comportamentos e tradições, um pessimismo que vislumbresse a falta de fundamento da vida humana, já pensada em *O Nascimento da Tragédia*, só que desta vez, sem o auxílio de uma referência metafísica que desse conta de explicar a razão do abismo em que vivemos (como uma entidade chamada Vontade – ou Dioniso) – e, além disso, sem desolação resignada diante da descoberta deste abismo (como o elogio à postura de Édipo em *Édipo em Colono* em GT/NT § 9). Fazendo uso das ciências do espírito então emergentes por um lado (como a história, a psicologia e a antropologia), e da fisiologia por outro, Nietzsche visava encontrar bases mais sólidas e palpáveis para sustentar seu pensamento, para que assim pudesse ser feita uma filosofia mais desconfiada diante de pressupostos metafísicos, mais impregnada pelas vivências humanas e pela experiência da temporalidade; que passasse a considerar, inclusive, a base de problemas filosóficos fundamentais – no âmbito da metafísica, da teoria do conhecimento e da estética – residindo em posturas morais, em modos de valorar a vida, os outros e a si mesmo, a partir de critérios muitas vezes não tão nobres ou virtuosos, como até então pareciam ser⁵. Ou seja, acompanhado pela influência da leitura dos moralistas franceses, pelas considerações psicológicas e morais de Paul Rée e pelo

⁵ Para tal tarefa, Nietzsche privilegia o uso da psicologia. Por psicologia Nietzsche entende basicamente “a ciência que pergunta sobre a origem e a história dos assim chamados sentimentos morais e que, progressivamente, tem que colocar e resolver os emaranhados problemas psicológicos” (MMI/HHI §37).

anseio por objetividade das ciências emergentes (tanto as do espírito como as da natureza), foi por meio de um caminho que contradizia tanto a sua “natureza”, que ele pôde encontrar o rumo para um “pessimismo mais corajoso”, o caminho para si mesmo (MMI/HHI, Prólogo § 4).

Nietzsche situa o momento da despedida de Wagner – que, apesar de se consumir com a publicação de MMI/HHI em 1878, já vinha ocorrendo desde 1875 – como o momento em que ele caiu doente, e não só doente, mas extremamente cansado e decepcionado com o desperdício de forças da cultura moderna, que se revelava no tipo de coisas que a entusiasmava. É interessante notar o quanto ter ficado doente, apesar de, a um primeiro olhar, parecer efeito de uma perda e decepção grande demais, na verdade, aparece como condição de possibilidade para poder ter sido repensado o caminho do próprio pensador em relação à cultura e aos pontos de referência aos quais ele estava ligado ⁶. É neste sentido que Nietzsche afirma no aforismo 289 de MMI/HHI, intitulado *Valor da doença*: “Às vezes o ser humano que

⁶ Considero importante fazer referência ao artigo de Bernd Draser intitulado *Nietzsche und das Leben als Kunst, sich zu verlieren, um sich zu finden*, em que o autor afirma que a crise doentia do indivíduo Nietzsche reflete um problema da humanidade como um todo, pois sua decepção com suas referências teóricas apontaria para um momento histórico em que a humanidade estaria vivenciando a sombra da falta de sentido e fundamento ocasionada pela morte de Deus: “A doença de Nietzsche é sempre também exemplar para a doença do homem ocidental que padeceu da morte de Deus” (DRASER, 2001. p. 172).

está doente na cama descobre que ele está em geral doente de seu cargo, de seus negócios ou de sua sociedade, e que, por meio deles, perdeu toda a reflexão sobre si: ele ganha esta sabedoria do ócio, ao qual sua doença o obriga”.

Esta queda o teria feito mais desconfiado do que nunca, pois, com a perda do sentido daquilo em que ele acreditava e para o que vivia, seu sentimento foi o da perda de sua tarefa. Considerando-se que ele afirma que, em geral, seus escritos devem ser retrodatados (*zurück zu datieren*), pois falam sempre de algo que já se situava “atrás” dele (MMII/HHII, Prólogo §1), já na redação de *Richard Wagner em Bayreuth*, em 1875, estaria presente nele a consciência de que Wagner já não lhe dizia mais respeito. Neste período, de 1875 a 1877, teria ocorrido o ápice do sentimento de perda de uma tarefa própria, por conta da consciência de que o caminho até então perseguido seria, na verdade, um desvio. Ou seja, com a desilusão e a perda do que acreditava ser o seu caminho, Nietzsche passaria então a desconfiar acima de tudo de si mesmo.

Ao refletir sobre a sua própria trajetória com pensador, Nietzsche se refere a este momento de sua produção como um período doentio – e importante justamente por isso –, que fez com que ele percebesse qual de fato era a sua tarefa, o que afinal ele tinha que fazer. Isso pode ser afirmado a partir da pressuposição de que, primeiro: a doença nos obriga a parar com tudo (as atividades rotineiras, os hábitos, o trabalho, etc), condição esta por si só mais propícia à reflexão; e

segundo: sem a dor e a inevitável submissão ao desprazer, teríamos a tendência de seguir pelo caminho mais fácil, de ludibriar o misterioso imperativo residente em nós que nos diz o que devemos fazer, o que supostamente nos diz respeito de verdade. Acontece que, às vezes, dar ouvidos a este imperativo significa encarar o caminho mais difícil, o da verdade sobre o sentido daquilo pelo que nos decidimos ⁷. A doença seria capaz de romper com esta tendência de nos deixar levar pelo caminho mais leve e fazer com que nos reapropriemos e retomemos o rumo de nossa legítima tarefa, “é quando os recursos de renovação do corpo se empobrecem, que a pessoa se fixa, a “personalidade” se afirma” (KLOSSOWSKI, 2000, p. 49).

Deste modo, tomando partido contra si, assumindo as posturas que mais contradiziam o que ele pensava até então, Nietzsche se torna estranho a si mesmo, em certa medida, como um meio de combater o que havia de empecilho em sua postura anterior, para o cultivo de algo que lhe fosse mais próprio. Trata-se de impingir a si o que é mais duro e seco como remédio para curar algo que teria sido um desvio de sua verdadeira tarefa ⁸. Ainda que este

⁷ Sendo que, por muitas vezes, não temos nem como dar ouvidos a este imperativo residente em nós, porque sequer o ouvimos, por faltar justamente uma força centralizadora que concentre e coordene, para que assim, se possa ter consciência de qual força é a dominante em nós, de qual é a nossa tarefa. Sobre esta questão da força dominante, trataremos no ponto 4.

⁸ “Somente a grande dor – aquela dor longa e vagarosa, que leva tempo, na qual, por assim dizer, somos queimados como que junto à madeira verde – obriga a nós filósofos a irmos até a nossa última profundidade e a excluir de nós toda confiança, benevolência, ocultamento, suavidade, mediação, **[Continua]**”

remédio consistisse mais em um procedimento de emergência ou de tratamento demorado, do que propriamente a cura mesma consumada – pois Nietzsche sabia, ainda que de forma vaga, que a sua tarefa estaria ainda para além dos escritos desta época, de modo que ela, de certo modo, seria também um desvio, mas um desvio necessário⁹. O importante a se observar é a clareza de Nietzsche quanto ao caráter imprescindível dos desvios (considerando inclusive os procedimentos de cura como desvios) para a realização do processo de encontro de si mesmo. Neste sentido, ele afirma no prólogo de *A Gaia Ciência* a gratidão que sente pelos tempos de doença, sendo que quem (no caso do filósofo) passou por vários estados de sofrimento doentio, também passou por várias filosofias; o que, além de refinar a sensibilidade para perceber a força ou fraqueza de outras filosofias e personalidades, oferece a condição de espiritualmente ser levado a transpor seu estado em direção a níveis de pensamento mais elevados, transfiguração esta que Nietzsche afirma constituir a

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA. FORTALEZA, CE, v. 10 N. 20, VERÃO 2013

[Continuação da Nota 8] onde tínhamos antes talvez depositado nossa humanidade. Eu duvido que uma tal dor aperfeiçoe, – mas eu sei que ela nos *aprofunda*". (FW/GC, Prólogo §3).

⁹ Sobre o pressentimento de metas mais altas acerca das quais Nietzsche ainda não tinha clareza, ler a carta a Malwida von Meysenburg de 13/07/1882. Esta carta é importante, porque nela ele também percebe o ano de 1882 como um momento entre duas crises, o fim de uma anterior (do seu rompimento com seus ideais de juventude) e o início de uma ainda por vir, ainda não muito certa.

filosofia propriamente ¹⁰. Com isso, quero dizer que, de certa forma, o fato de o corpo funcionar mal, foi um fator determinante para que Nietzsche se engajasse ainda mais para o êxito do espírito (e conseqüentemente, para a produção de sua filosofia), o que aparece claramente numa carta a Marie Baumgarten de 28/10/1878: “Você vê que lamentável é a situação de seu amigo, como não-livre (*unfrei*) é o seu corpo, e *porque* ele precisa ser assim sedento pela liberdade do espírito!”.

Um pouco antes havia afirmado que, aquele que vivenciou bem os estados doentios, passa a perceber melhor na filosofia e na personalidade dos outros o predomínio da força ou da fraqueza. Mas, diante dessa afirmação, poderia ser feita uma pergunta elementar: ao se ler os textos de Nietzsche entre 1878 e 1881, sem ter contato com nenhum conhecimento sobre sua vida e sua saúde, quem poderia afirmar que aí se trata de um homem em busca do restabelecimento de sua tarefa, que se perdeu junto com os fundamentos que o amparavam? E que, além disso, sofre quase que diariamente de terríveis dores de cabeça e de estômago, com ataques de vômito seguidos um ao outro, com dor nos olhos sem conseguir ler e quase não conseguindo escrever, não suportando mais a claridade e à beira da cegueira? Passando parte significativa do seu tempo

¹⁰ Sobre a relação estreita entre o estado de saúde de Nietzsche e o desenvolvimento de sua filosofia, é interessante citar o artigo de Peter Sloterdijk intitulado *O Quinto Evangelho de Nietzsche*: “Nietzsche jamais duvidou da existência de um nexos produtivo e indissociável entre a sua enfermidade crônica e a sua lucidez incomparável em assuntos psicológicos e metafísicos.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 52).

quieto numa cama? Vejamos como o corpo doente pode produzir pensamento sadio e pode ser também, ele mesmo, enquanto corpo doente, um instrumento de cura. Leiamos um trecho de uma carta destinada a Peter Gast datada de 11/09/1879, enviada junto com o manuscrito de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* para que ele fizesse correções ortográficas:

Leia por inteiro este último manuscrito, querido amigo, e se pergunte sempre se dá para encontrar aí rastros de sofrimento e opressão. *Eu não acredito nisso*, e esta crença já é um sinal de que, nestes pensamentos, forças devem estar escondidas, e não impotências e fadigas, que visam tornar-se minhas opositoras.

Neste mesmo sentido, leiamos um trecho da carta a Ernst Schmeizner datada de 18/12/1879, momento em que Nietzsche termina o segundo suplemento para *Humano, demasiado Humano (O Andarilho e sua Sombra)*: “Toda a “humanidade”, com os dois suplementos, provém do tempo da mais amarga e contínua dor, e me parece uma coisa cheia de saúde. Este é o meu *triumfo*.”.

Agora, pensando neste “triumfo”, consideremos o juízo que Nietzsche faz sobre essa época de sua produção intelectual, novamente a partir dos tardios prólogos. É interessante observar que ele afirma que o estímulo fundamental que constitui esses escritos é justamente o de um sofredor que suporta martírios constantes e visa não parecer um sofredor martirizado. Com isso nos conduzo de volta ao início deste ensaio, em que citei primeiramente uma carta de Nietzsche onde

ele afirma que passou a ficar doente a partir do momento em que passou a se ocupar com várias coisas que não lhe diziam respeito. “Dizer respeito” é uma expressão que vem se repetindo neste ensaio, e fizemos uso dela para dizer que, seria a partir de *Humano, demasiado Humano* que Nietzsche admitiria ter iniciado um trabalho que corresponderia ao reencontro de sua tarefa perdida, e que lhe seria mais próprio. Mas acontece que, no prólogo de *Humano, demasiado Humano II* ele afirma que a sua postura deste tempo, com pretensões de objetividade, elogio ao procedimento científico, travestido de saúde robusta, correspondia justamente a tudo o que ele não era, ou seja, nem saudável e nem um legítimo apologista da ciência. Como se fosse possível que, ao dedicar-se a algo que talvez não lhe dissesse respeito (o elogio à ciência), ele pudesse se aproximar mais daquilo que desejava ser e não era: saudável. Sendo que, este comportamento, de parecer sadio apesar de não o ser, seria, a seu ver, uma postura que visava ao máximo possível de “bom gosto” para um doente. Esta ocupação com coisas estranhas à sua constituição neste momento, ou seja, que não lhe diziam respeito, tinha a finalidade de ser parte do processo de cura, pois, diante da ameaça do sentimento de perda de uma tarefa legítima, a urgência da vida exigiu dele temporariamente o estabelecimento de uma tarefa primordial, a de se defender da dor e de deixar de lado toda e qualquer conclusão que proviesse do cansaço, da decepção ou do isolamento (MMII/HHII, Prólogo, § 5). Uma forma de legítima defesa muito

viva expressa, tanto nos novos hábitos necessários, na disciplina e na dieta, como no modo de construção de sua própria filosofia. E, assim como um médico recomenda a mudança de ares para o enfermo – afastando-o dos ambientes, pessoas e hábitos que costumam envolvê-lo, como procedimento terapêutico –, Nietzsche, na postura de médico e paciente, conduz a si mesmo por caminhos que lhe eram estranhos e distantes ¹¹.

Acontece que, no decorrer deste tratamento, chega um momento em que Nietzsche escreve a Peter Gast em 22/01/1879: “Assim como antes, a minha saúde está terrível e dolorosa, minha vida muito mais rigorosa e solitária; no geral, eu vivo mesmo quase como um completo Epicuro – com muita paz na alma e paciente, e olhando para a vida com alegria”. Esta paz de alma epicúria teria sido resultado de muita disciplina e esforço para se adequar à fatalidade de seu estado – junto ao orgulho de conseguir viver em condições tão terríveis. Além disso, a alegria somente pôde se tornar possível com a criação e conservação de um estilo e do estabelecimento de metas que lhe

¹¹ “Nietzsche se engaja também em um tipo de vagueação “espiritual”, um “nomadismo intelectual [ou espiritual, *gesitiger*]”. Sua busca solitária e perigosa por uma “grande saúde” pode tê-lo trazido à fronteira entre o humano e o além do homem [...]. A ressonância entre as suas efetivas viagens migratórias (sul no inverno e norte no verão), por meio das quais ele procurava melhorar sua condição física, e a sua busca intelectual nômade por um espírito saudável e livre, certamente não são coincidência”. (COUTINHO e SIGURDSSON, 2004, p. 71/72).

fossem importantes e elevadas, que servissem como medicamento contra o enfado diante da vida ¹², e constituíssem um elemento fundamental para que Nietzsche continuasse a ser seduzido a seguir vivendo. Esta receita contra o enfado se refere especificamente aos escritos entre 1876 e 1882. Deste modo, o estilo e o bom gosto constituiriam modos fundamentais de medicação em seu processo terapêutico. Pois, falando por meio de binômios metafísicos, caprichar na forma, quando a matéria está fraca, seria o ápice de demonstração de força que a matéria poderia ainda ter.

2.

Após anos de brava resistência, ele afirma a ocorrência de um fortalecimento espiritual, e que a vida retribui uma tão esforçada vontade de viver, pois, com a resistência aos sofrimentos e o esforço por se encontrar em meio às condições mais desfavoráveis, por fim, “nós recebemos nossa tarefa de volta” (MMI/HHI, Prólogo §5). Dentre as recompensas que a vida reserva ao que sofre bravamente, é interessante observar uma carta que Nietzsche envia à sua mãe e à sua irmã em 09/07/1881, onde afirma o quanto foram importantes os anos de sofrimento, inclusive para o fortalecimento dos seus “nervos”, que possibilitaram inclusive a criação, a seu ver, de uma de suas obras mais decisivas até este momento. Nesta carta ele afirma não haver depressão em sua vida, e que, se ele não

¹² Carta a Erwin Rohde de meados de julho de 1882.

for o mais feliz dos homens, é pelo menos, o mais corajoso. Que se sente pronto para enfrentar coisas ainda muito piores do que as suas terríveis experiências com os problemas de saúde. Por causa de suas constantes caminhadas – que chegavam a variar entre 6 e 8 horas por dia, quando estava em condições de andar –, estava com uma ótima aparência e com a musculatura de um soldado. O sistema nervoso se tornou mais forte com as peripécias dos últimos anos, e, referindo-se à concepção de *Aurora*, graças justamente a este sistema nervoso que se fortaleceu por causa de tanto tormento, Nietzsche afirma: “eu criei um dos livros mais corajosos, sublimes e refletidos que jamais nasceu de uma mente e de um coração humano”.

Assim, podemos pensar na importância de se apropriar, fazer uso e vivenciar de modo positivo mesmo o que é negativo, o que significa a identificação do aspecto propriamente trágico do pensamento de Nietzsche, que nunca o abandonou. Além do fortalecimento que a doença é capaz de criar naquele por ela acometido, podemos pensar na mudança quanto à avaliação de nossa força diante da necessidade da renúncia. A partir de determinadas experiências de impedimento da realização de tarefas e projetos por conta do enfraquecimento das forças mais elementares, podemos aprender a reconfigurar o conhecimento dos limites de nossas forças. Neste sentido, afirma Nietzsche no aforismo 403 de VM/OS, intitulado *Utilidade da grande renúncia*: “O que

há de mais útil na grande renúncia, é que ela nos comunica orgulhosa aquela virtude, por conta da qual, nós, a partir de então, conseguimos obter muitas pequenas renúncias de nós”.

Um terceiro fator fundamental dos usos da doença residiria na equivalência entre o grau de receptividade ao sofrimento que nos tornamos capazes de desenvolver, e o nível de gratidão diante da alegria¹³. Neste sentido, quanto maior a intensidade do sofrimento, maior é o nível de intensidade a que podem chegar o prazer e a alegria. O que nos leva a pensar que a alegria e o prazer somente são de fato possíveis, em sua máxima magnitude, na medida em que se estabelece uma relação entre eles – a dor e o prazer em medida de equivalência –, e de que, só na medida da necessária comparação e coexistência de oposições, torna-se possível vivenciar de forma realmente intensa a alegria. Por isso, Nietzsche intitula o aforismo 354 de *Aurora* como *Coragem para sofrer*, pois talvez, por covardia, podemos aceitar alegrias menores e mais amenas, desde que evitemos um pouco de sofrimento: “Assim como nós somos agora, podemos suportar uma considerável soma de desprazer, e o nosso estômago está preparado para esta comida pesada. Talvez, sem ela, achássemos o alimento da vida insípido, e sem a boa vontade para com a dor, teríamos que deixar de lado muitas alegrias!”

Em julho de 1882 Nietzsche envia a Peter Gast um poema que compusera chamado *À dor*, onde é

¹³ Carta a Marie Baumgarten em 07/04/1875.

afirmada uma outra grande utilidade dela: na busca por nós mesmos, por nossa legítima tarefa, somos obrigados a enveredar por caminhos desconhecidos e, além disso, passar pelos imprevistos aos quais a vida sempre nos submete. Nesta busca, focamos e determinamos interesses, aos quais nos dedicamos. Muitas vezes, as motivações da determinação destes interesses – junto dos esforços para realizá-los – não nos são muito claras: empatia, inclinação ou mesmo motivos refletidos podem nos levar para caminhos que não são os nossos, e este perigo é uma fatalidade, é inevitável e constitui o caráter sempre imprevisível da vida. Mas acontece que, em meio a estes direcionamentos que nos impomos ou somos inclinados para criarmos uma vida própria, a experiência da dor pode ser de uma clarividência sem igual, pois diante de grandes perdas, às vezes, a dor acaba fazendo com que nos decidamos a abandonar o que de repente não valeria assim tantos esforços, realizando deste modo um tipo de seleção de prioridades. Como elogio à capacidade de reavaliação do sentido de nossos esforços que a dor é capaz de nos proporcionar, diz Nietzsche para a dor em um verso de seu poema: “Leve o que não era digno de esforços ilimitados” (carta a Peter Gast em 01/07/1882).

É a partir de meados de 1881 que aparece mais claramente em suas cartas a reivindicação da necessidade de acolhimento das oposições que constituem a vida, ou seja, do caráter necessário do negativo enquanto uma faceta da vida que deve

ser também intensificada e acolhida com amor¹⁴. Trata-se do caráter necessário de, no decorrer dos anos, aprendermos a usar e aproveitar tudo o que tivermos, mesmo o que for ruim, mesmo a saúde ruim¹⁵. Afirmções como “Não devemos nos envergonhar de nossas tolices, senão a nossa sabedoria tem menos valor”¹⁶ apontam para a antecipação do primeiro discurso de Zaratustra¹⁷. Asserções como esta indicam a consolidação de uma filosofia trágica proveniente da vivência das oposições e da apropriação destas

¹⁴ “Existem vários meios para se tornar forte e conseguir lançar-se com força ao vôo: privação e dor fazem parte disso, são meios da economia (*Haushalt*) da sabedoria. Por sobre toda a miséria sempre novamente uma canção à alegria. Não é verdade? Isso é a vida. Isso é o que ela *pode* ser (Carta a Marie Baumgarten em 15/07/1881).

¹⁵ Carta a Elisabeth Nietzsche em 07/07/1881.

¹⁶ (Carta a Peter Gast em 13/07/82).

¹⁷ “Se Nietzsche não deixou de destacar a importância de um entendimento de sua obra a partir de uma idéia de unidade, no prefácio [a MMI/HHI] parece nítida sua preocupação em vincular a idéia de *espírito livre*, que surge e se desenvolve justamente no seu *Humano, Demasiado Humano* (1878), como um elemento interligado de forma absoluta ao seu projeto de *Transvaloração*, visto que exatamente ele é a representação do homem que Nietzsche deseja ver surgir com o *grande livramento*, o que permite considerar esse espírito, numa livre interpretação, como o antecessor direto do Zaratustra, na medida em que a ele cabe essa nova postura diante das virtudes morais; ele é, embrionariamente, o “deus amoral” (que já se manifestava vivo desde *O Nascimento da Tragédia*). Nietzsche quer dar a idéia precisa de que é necessário ler os *prefácios* dando-lhes a máxima atenção no que diz respeito à interpretação integral de sua obra.” (BURNETT, 2000, p. 82).

vivências, de modo a conceber a postura mais digna diante da vida, a do amor ao destino, do *amor fati*, expressão também cunhada nesta época. Com certa ironia, este termo (*amor fati*) aparece em cartas do período da escrita de *A Gaia Ciência*, relacionado ao que Nietzsche chama de “uma fatalista veneração a Deus” (*einer fatalistischen “Gottergebenheit”*), encarando acontecimentos que deram errado, os últimos anos de martírio e doença, assim como as expectativas para o futuro, como o que de melhor possível poderia lhe acontecer. Neste sentido escreve a Peter Gast em 23/09/1882: “[estou] cada vez mais certo de minha crença, de que para mim cada coisa sucede da melhor forma possível”¹⁸. Isso seria a partilha com um amigo de uma sabedoria que teria vindo-lhe pouco tempo antes, quando compôs o quarto livro de *A Gaia Ciência*, e que se tornaria célebre: “Quero aprender, cada vez mais, a ver o necessário nas coisas como o belo, assim eu me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: que este seja, a partir de agora, o meu amor!” (FW/GC § 276).

Nietzsche tinha plena consciência de que, com *A Gaia Ciência*, terminava uma etapa de seu percurso filosófico, iniciado com *Humano, demasiado Humano*¹⁹. Ele enfatizou o quanto, entre os anos de 1876 e 1882, tanto o seu corpo como sua “alma” constituíam mais um campo de batalha (*Schlachtfeld*) do que um humano

¹⁸ Sobre “*einer fatalistischen “Gottergebenheit”*” ver as cartas a Franz Overbeck de 05/06/82, a Lou von Salomé de 18/06/1882 e a Peter Gast em 19/06/1882. Sem contar o reaparecimento da expressão em EH/EH, Por que eu sou tão sábio § 2.

¹⁹ Carta a Lou von Salomé de 27 ou 28/07/1882.

propriamente ²⁰; o quanto este período que ele denomina como “Freigeisterei” diz respeito ao processo de luta e vitória contra os sofrimentos. Mas que, engajado que estava nesta luta por sua autonomia teórica e por um caminho filosófico que lhe fossem de fato próprios, numa posição crítica e corrosiva, na busca e reapropriação do sentido sobre o que e como ele deveria pensar, não teria ainda sido capaz de conceber o homem da ação (nem em sua filosofia e nem em sua própria vida), enquanto aquele que determina, cria e toma rumos na existência concreta ²¹. Este é um momento de virada, que anuncia o prelúdio do corpo como grande razão, de alguém que já não sente mais tanta necessidade de se concentrar na liberdade do espírito devido ao fato de o corpo ser fraco demais. Nietzsche continuará com os ataques e problemas de saúde, mas fortalecido e mais profundo.

Chega um momento (1882) em que Nietzsche sente o retorno da saúde e da jovialidade e se diz convaléscente, depois de anos sem sequer ter mais esperança de melhorar. O significado do aprendizado e da luta destes anos pode ser sintetizado num trecho de uma carta enviada à bela e

²⁰ Carta a Peter Gast em 25/07/82.

²¹ É recorrente nas cartas deste período o modo como Nietzsche toca na questão do quanto o espírito livre não é ainda o “homem de ação” (a Lou von Salomé, 27 ou 28/07/1882); da sua necessidade de “reaprender a se tornar homem” (a Lou von Salomé, 03/07/1882); afirmações como a de que, de agora em diante, há “tarefas a serem realizadas, as quais só se pode resolver por meio da ação” (a Franz Overbeck, 05/06/1882). Numa carta a Lou von Salomé de 10/06/1882, na fase final da escrita de *A Gaia Ciência*, escreve: “eu sou sem experiência e não exercitado em todas as coisas referentes à ação”.

inteligente moça de 20 anos chamada Lou von Salomé, onde Nietzsche busca aconselhá-la sobre os tortuosos caminhos na busca por si mesmo:

Torne-se quem você é! Tem-se primeiro a necessidade de se emancipar de suas correntes, e por fim, deve-se ainda emancipar-se da emancipação. Cada um de nós, ainda que de formas muito distintas, tem que sofrer da doença das correntes, também depois que quebrou as correntes²² (Carta do fim de agosto de 1882).

3.

Em vários momentos de seu chamado período intermediário Nietzsche elogia La Rochefoucauld por conta de sua perspicácia em colocar em cheque valores morais até então tidos como intocáveis, de modo que se passasse a considerar o homem com um olhar mais desconfiado quanto às motivações de seus valores e atos: “Nossas virtudes não são, no mais das vezes, mais do que vícios disfarçados” (LA ROCHEFOUCAULD, 1977, p. 45). Neste sentido, afirma Nietzsche em MMI/HHI § 133, citando, respectivamente, Lichtenberg e La Rochefoucauld:

Nos é impossível sentir pelos outros, como se costuma dizer; nós só sentimos por nós. A frase soa dura, mas não o é, se se a entende direito. Não se ama nem pai, nem mãe, nem mulher e nem filho, mas sim as sensações agradáveis que eles nos proporcionam’, ou como diz La Rochefoucauld: ‘si on croit aimer sa maîtresse pour l’amour d’elle, on

²² Carta do fim de agosto de 1882.

est bien trompé. [se se acredita amar sua amante pelo amor a ela, está-se bem enganado].

Toco brevemente na influencia deste tipo de pensadores, para tentar demonstrar a dinâmica de funcionamento de uma possível estratégia utilizada por Nietzsche em prol do processo de restabelecimento de sua saúde espiritual, para que se torne mais compreensível o significado de “sofrer da doença das correntes, depois que [se] quebrou as correntes”.

É interessante notar o quanto já no outono de 1880, Nietzsche se coloca a certa distância desta sua referência tão importante entre os moralistas franceses: La Rochefoucauld. Num fragmento póstumo (NF/FP, 1880-6 [382]), o filósofo relaciona La Rochefoucauld com o cristianismo, no sentido de que ambos enfatizaram o que há de feio no homem – o que denuncia um julgamento carregado por pressupostos morais de origem parecida. Nietzsche então já mostra *o estágio de sua libertação do processo mesmo de libertação* de suas referências de juventude, ao não abraçar a causa de uma mera inversão no julgamento sobre o possível caráter dos homens. Há, obviamente, diferenças fundamentais entre o julgamento sobre o homem realizado pelo cristianismo e por La Rochefoucauld, pois, mesmo que o cristianismo considere o homem uma criatura caída no pecado e, desde sempre, culpada e em dívida com Deus, humilhada na miséria de sua condição diante do contraste e da comparação com a grandeza de um Deus como o Deus cristão; mesmo assim, o cristianismo entende ser possível a salvação a partir de uma conversão aos seus valores de forma

verdadeira, ao se assumir as virtudes e atitudes cristãs, como por exemplo, a piedade, o amor ao próximo, a caridade, etc. Por outro lado, o motivo da feiúra identificado por La Rochefoucauld se refere justamente à falsidade e dissimulação do homem ao pretender vestir a máscara do virtuoso para realizar interesses de satisfação totalmente egoístas. Ou seja, ainda que ambas perspectivas guardem suas devidas e claras diferenças, elas incorrem num denominador comum: que tanto uma como outra, previamente, julga e condena o homem moralmente, seja para dizer que ele, apesar de poder praticar o bem de forma sincera, carrega consigo a sina do pecado; seja para afirmar que na verdade, o homem pratica o bem somente na medida de seu próprio interesse, e, por conseguinte, não pode ser bom de verdade, mas somente egoísta – e, só assim podendo ser de algum modo útil aos outros. Neste momento Nietzsche faz uma afirmação que surpreende pelo caráter de prenúncio de sua “filosofia do futuro”, pois, ao se posicionar nesta questão, afirma o seguinte sobre o ser humano: “Nós o levamos em conta em conformidade com a natureza, que não é boa e nem má, e não o achamos sempre feio lá onde aqueles o detestam, e nem sempre bonito lá onde aqueles o glorificam. O que é bonito e feio aqui?” (NF/FP, 1880 – 6 [382]).

Um outro fragmento nos auxilia a compreender, por meio de sua relação com a postura de La Rochefoucauld, o significado do momento de livrar-se do próprio processo de livramento. Porque, se por um momento, Nietzsche abraçou certas teses do pensador francês, por conta do caráter contrário que elas tinham

em relação aos valores da tradição ocidental; num momento seguinte, já no outono de 1881, ele afirma:

La Rochefoucauld erra somente ao taxar os motivos que ele tem por verdadeiros como mais vis que os pretensos outros. Quer dizer, ele ainda *acredita fundamentalmente* nos outros [motivos] e deduz a *medida* daí. Ele denigre o homem na medida em que ele o tem por *incapaz* para certos motivos (NF/FP, 1881 – 11[4]).

A razão desta mudança de opinião de Nietzsche em relação a La Rochefoucauld é decorrente do seu processo de libertar-se do antídoto por ele mesmo aplicado a si, para lidar com o estado por ele considerado como doentio. Assim como ele usou e elogiou as ciências positivas como forma de se opor a pressupostos religiosos e metafísicos sobre o modo de ser, as intenções e motivações das valorações e ações humanas; ele fez uso de pensamentos que se opunham às avaliações sobre o homem que viam a moralidade como sua fatalidade, verdade e bem-estar – pensando-se aqui em pressupostos filosófico-morais de uma longa tradição, tanto de Platão como de Kant, por exemplo. Mas acontece que, do mesmo modo que a perspectiva científica de seu tempo ainda acredita num valor positivo indiscutido da verdade, La Rochefoucauld, apesar da acidez de sua crítica, continua a considerar aqueles valores tradicionais – dos quais, ao seu ver, o homem é privado de alcançar realmente – como os valores realmente bons. Ao afirmar a feiúra ou a maldade humana, afirma-se tacitamente que, o que é belo e bom, continua sendo avaliado por critérios parecidos com aqueles contra os quais o pensador parecia

se colocar. Sua avaliação não questiona o sentido da atribuição de certas valorações a certos valores, eles continuam intactos. Ela se limita a mostrar que o homem é incapaz, devido à sua feiúra e imoralidade, de alcançar, para além da superfície e da aparência, a efetividade e concretização daqueles mesmos valores, evidenciando assim o que há de fraco, egoísta e mal no homem. Mantêm-se assim os mesmos critérios avaliativos, mas com um veredicto diferente.

Com isso quero dizer que, somente a partir do momento em que Nietzsche percebe a necessidade de se colocar realmente para além do bem e do mal, para poder de fato fazer uma filosofia prenhe de futuro e transformações, é que ele inicia o processo de restabelecimento de sua saúde, a sua convalescença.

4.

Agora podemos adentrar na derradeira seção deste escrito e trazer à lembrança elementos deste caminho reflexivo para definirmos de forma talvez mais elementar e profunda o sentido do termo doença a partir do sentido da saúde.

No aforismo 120 de FW/GC Nietzsche afirma que “não há uma saúde em si”, e que por isso, é inútil tentar defini-la. Pois, para um estado poder ser determinado como doentio ou sadio, é necessário levar em consideração diversos fatores, tanto corporais (como forças e impulsos) quanto espirituais (metas, horizontes, ideais, fantasias), que fazem com que existam diversas saúdes, por conta da especificidade não só de cada corpo, mas de cada individualidade entendida como um todo. O que pode ser salutar para um, pode ser prejudicial para outro.

Para tentar abordar melhor o sentido da doença, recorro agora pela primeira vez neste ensaio a uma referência do final do período produtivo do filósofo, do início de 1888, onde Nietzsche experimenta esboçar uma definição, de modo que, saúde e doença não sejam entendidas como “essencialmente distintas” (NF/FP, 1888 - 14[65]), como diferentes entidades que lutam no espaço de um organismo; mas sim, dois “tipos de existências” da mesma coisa, com diferenças somente de grau. Orientado por leituras do fisiólogo francês Claude Bernard, Nietzsche afirma: “o exagero, a desproporção, a não harmonia dos fenômenos normais constituem a condição doentia” (Ibid). Esta desarmonia ocasionaria a perda da força de resistência contra a invasão de elementos estranhos, de “migrações danosas” (*schädlicher Einwanderungen*) (Ibid).

Nietzsche aponta um outro elemento que caracterizaria a diferença entre os estados sadios e doentios num outro fragmento póstumo da mesma época (NF/FP, 1888 - 14 [157]). Aqui ele atenta ao caráter problemático de sistemas vitais que carecem da “força de bloqueio” (*Kraft zur Hemmung*) sobre os instintos. Isso significa que, é mais saudável o organismo que não reage tão imediatamente às excitações, porque aqueles que são facilmente afetados por elas, fazem das “excitações dos sentidos” algo perigosamente desestabilizador, pois tais sistemas vitais acabam por se mostrar mais vulneráveis, por serem mais facilmente determinados por forças externas. Enquanto que, para um sistema mais sólido, saudável e estável “as excitações fortes são necessárias para pôr as [suas] funções em movimento” (Ibid).

Esta desarmonia e esta falta de poder de bloqueio ocorreriam por falta de um impulso ou de uma paixão (*Leidenschaft*) dominante, que constitui “a forma suprema da saúde”: “aqui é alcançada, da melhor forma, a coordenação dos sistemas internos e dos seus trabalhos em vista de um único serviço (*in Einem Dienst*) – mas isso é quase a definição de saúde!” (Ibid). É somente quando uma paixão ou um impulso se torna senhor em meio a uma confusão de impulsos anárquicos, que a saúde se restabelece, somente enquanto uma ordem a saúde é possível, para que ocorra “uma oportuna *cooperação* das diferentes potências. Um tal indivíduo possui uma identidade reconhecível sob toda e qualquer circunstância, que se realiza por meio da organização de todas as forças” (HOYER, 2003, p. 70).

A multiplicidade de forças ou paixões dominantes – ou em busca e luta pelo domínio no interior de um sistema orgânico, de um corpo ou de uma personalidade – gera o desequilíbrio que ocasiona os estados doentios. Enquanto que, o domínio de uma paixão, de modo que a ordem seja estabelecida, significa sinal de saúde. Assim, ainda que Nietzsche negue a possibilidade de definir a saúde, esta negação ocorre devido aos diversos modos possíveis em que uma paixão dominante pode exercer sua supremacia, não sendo possível estabelecer como ter uma vida saudável por meio de regras ou hábitos que pudessem ser universalizados, de modo a se criar um conceito de saúde pautado em determinado modo de vida a ser seguido. Com isso, Nietzsche enfatiza sua preocupação – presente já em seus textos de juventude

– em prezar e cultivar o caráter único de cada homem, as suas diferenças, ou desigualdades originárias.

A partir desta definição, pode-se colocar uma questão fundamental: então quer dizer que Nietzsche compreende o período entre cerca de 1876 e 1881 como um momento em que não havia nele, enquanto filósofo, uma paixão, um impulso ou um fio condutor dominante? Ou seja, *por sorte*, em meio à sua perdição, ele acabou se encontrando? Esta pergunta é tentadora porque coloca em jogo uma questão importante, que é a pergunta sobre a existência de um fio condutor que transpasse toda a filosofia de Nietzsche. Não necessariamente na forma tradicional de um sistema, mas como a recorrência, em diversos modos de abordagem e desenvolvimento, de um mesmo problema.

Recordemos que, no prólogo de MMI/HHI, Nietzsche afirma que está presente em seus livros, desde GT/NT, uma incitação ao questionamento dos valores estabelecidos, à inversão das regras habituais. Ao se dizer que, apesar disso, ele comungava de valores contemporâneos – como a influência do pessimismo schopenhaueriano, o wagnerianismo, ou até mesmo, por outro lado, o hegelianismo e o acento “histórico universal” que ele alega estar presente em suas esperanças sobre o renascimento da tragédia em solo alemão –, não se coloca com isso Nietzsche necessariamente em xeque, pois a sua compreensão sobre o sentido do trágico e o seu questionamento sobre o sentido atribuído à ciência, continuam tendo um peso e valor que é desenvolvido e reelaborado no decorrer do seu pensamento ulterior, livre dos elementos

metafísicos de origem, que lhe foram necessários para que ele conseguisse pensar os problemas que pensou. Ao se referir a esta época, ele afirma: “Esta é a mais estranha “objetividade” que pode haver: a absoluta consciência sobre o que eu sou se projetou em alguma realidade casual qualquer” (EH/EH, *O Nascimento da Tragédia*, §4).

Neste sentido, Nietzsche afirma em EH/EH que seria impossível ele se curar, caso no fundo (*im Grunde*), ele não fosse no todo (*summa summarum*) sadio. Assim, aquele que é no fundo sadio, só pode ficar doente no âmbito da superfície, de algum ponto em particular, pois continua retendo a *força de unidade* em si que lhe permite até mesmo que ele, por si só, arrume e organize as suas forças contra sua enfermidade. Lembremos que, no prólogo de MMI/HHI, Nietzsche afirma que, apesar dos descaminhos e da doença, o seu “instinto se mantinha sadio”. Ou até mesmo que, no prólogo ao compêndio que se tornara *Humano, demasiado Humano II*, o aparecimento mesmo da doença se dá em prol da salvaguarda da tarefa que o espírito não podia perder de vista.

Apesar destas afirmações, Nietzsche também não quer dizer que há características imutáveis ou inatas em indivíduos humanos ou organismos vivos, pois a saúde não é coisa que se tem, é um estado que sempre se conquista provisoriamente e que precisa ser novamente abandonado (FW/GC § 382); pois, como vimos, a doença tem um papel imprescindível para o “desenvolvimento de nossa virtude” (FW/GC § 120). Mas Nietzsche quer dizer, de forma clara, que uns são

mais propensos à saúde do que outros. E isso significa, em última instância, que uns teriam um centro de gravidade mais evidente que outros, ou seja, que uns teriam uma maior propensão para conseguir de fato estabelecer tarefas para si que fossem capazes de formar uma identidade realmente singular e de maior valor, que uns seriam capazes de lidar de modo frutífero mesmo com a perdição, não se perdendo de todo, por haver nele um imperativo misterioso que lhe possibilita o retorno da força e a reapropriação da tarefa, após e mesmo durante os maus momentos da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDLER, Charles. Nietzsche: *Sa Vie e Sa Pensée*. Paris: Éditions Gallimard, 1958.

BURNETT, Henry. Humano, Demasiado Humano, livro 1: Nice, primavera de 1886. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 8, p. 55-88, 2000.

COUTINHO, Steve e SIGURDSSON, Geir. Wandering Beyond the Bounds: Nomadism, Health, and Self-Undermining. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 28, p. 70-88, 2004.

DRASER, Bernd. Nietzsche und as Leben als Kunst, sich zu verlieren, um sich zu finden. In: SEUBOLD, Günter (Org.) *“Mas ist viel mehr Künstler als man Weiss”*: Bilder und Bildner: Werk- und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche. Bonn: Denkmal Verlag, p. 171-186, 2001.

HOYER, Timo. “Höherbildung des Ganzen Leibes”: Friedrich Nietzsche Vorstellungen zur Körpererziehung. *Nietzsche-Studien*, Band 32, p. 59-77, 2003.

KLOSSOVSKI, Pierre. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Tradução de Hortência S. Lancastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

NIETZSCHE, F.. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Kritischen Gesamtausgabe des Briefwechsels (KGB)*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.

REGINSTER, Bernard. What is Free Spirit? Nietzsche on Fanaticism. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band 85, p. 51-85, 2003.

ROCHEFOUCAULD, La. *Maximes*. Paris: Garnier-Flammarion, 1977.

LISTA DE ABREVIATURAS

GT/NT – *Geburt der Tragödie* / Nascimento da Tragédia

MMI/HHI – *Menschliches, Allzumenschliches* / Humano, demasiado humano, vol. 1

VM/OS – *Vermischte Meinungen und Sprüche* / Miscelânea de opiniões e sentenças (Humano, demasiado humano, vol. 2)

WS/AS – *Der Wanderer und sein Schatten* / O andarilho e sua sombra (Humano, demasiado humano, vol. 2)

M/A – *Morgenröte* / Aurora

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* / A gaia ciência

EH/EH – *Ecce Homo* / Ecce Homo

NF/FP – *Nachgelassene Fragmente* / Fragmentos Póstumos