

Nietzsche e a fisiologia como método de interpretação de mundo

Nietzsche and physiology as a method of interpreting the world

Renato Nunes Bittencourt*

Recebimento: 03/05/2011 – Received in: 03/05/2011

Aprovação: 01/07/2011 – Approved in: 01/07/2011

Resumo: Apresentamos a reflexão nietzschiana sobre a indissociabilidade entre filosofia e fisiologia, relação descartada pela tradição metafísica do pensamento ocidental, que pouca importância concedeu ao corpo e aos seus elementos intrínsecos, assim como aos seus processos orgânicos. Uma vez que a base axiológica da filosofia de Nietzsche se sustenta por uma compreensão imanente da existência, o corpo adquire o estatuto de eixo diretriz das valorações e a fisiologia se torna a “ciência” da vida, sustentada por uma interpretação existencial singular e perspectivística dos processos orgânicos. Tal circunstância retira qualquer conotação normativa e universalista, emancipando-se ainda de qualquer traço positivista, pois a compreensão fisiológica da existência, em Nietzsche, exige a afirmação da singularidade de cada organismo, uma vez que cada corpo reage aos estímulos externos e aos elementos assimilados cotidianamente de maneira distinta dos demais, impedindo assim a formulação de um princípio absoluto de valores, tal como a metafísica pretendeu estabelecer.

Palavras-Chave: Fisiologia; Corpo; Organismo; Saúde; Criatividade.

Abstract: We present the nietzschean reflection on the indissociable relation between philosophy and physiology, a relation discarded by the metaphysical tradition of Western thought, which granted little importance to the body and to its intrinsic elements, as well as to its organic processes. Once the axiological basis of the philosophy of Nietzsche is supported by an understanding of the immanence of existence, the body acquires the status of axis for valuations and physiology becomes the “science” of life, supported by a singular and perspectivist existential interpretation of organic processes. Such circumstance removes any normative and universalist connotation, emancipating itself as well of any positivist trace, for the physiological understanding of the existence, in Nietzsche, demands the affirmation of the singularity of each organism, as each body reacts to frequent external stimulations and assimilated elements in distinct ways, thus impeding the formulation of an absolute principle of values, as metaphysics intended to establish.

Keywords: Physiology; Body; Organism; Health; Creativity.

* Doutor em Filosofia do PPGF-UFRJ. Professor do Curso de Comunicação Social da Faculdade CCAA, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Membro do Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche. Contato: renunbitt2@yahoo.com.br

Introdução

Ao propor uma superação do projeto metafísico-moral da filosofia ocidental em sua configuração platônica e cristã e em suas ramificações modernas secularizadas no positivismo e na crença teleológica do progresso, Nietzsche estabelecerá a questão do “corpo” como o eixo principal de todas as valorações filosóficas. Para o adequado entendimento dos seus atributos, torna-se imprescindível a formulação de uma espécie de “filosofia fisiológica”, emancipada de qualquer tipo de valoração transcendente que desprivilegie o papel do corpo na compreensão existencial da realidade.

No contexto da filosofia de Nietzsche, a “fisiologia” pode ser compreendida como um processo orgânico do corpo humano que agrega diversas modalidades de expressão no âmbito das suas experiências vitais; nessas condições, a noção nietzschiana de “fisiologia” está associada aos processos de assimilação e regulação do organismo como um todo e aos instintos e atividades que potencializam ou diminuem a sua vitalidade, incluindo assim tanto o âmbito “físico” (digestão, circulação, ruminação), quanto o âmbito “psíquico” (os afetos, os instintos, os estímulos nervosos). Da conjuntura desses fatores orgânicos o indivíduo desenvolve um quantum de forças vitais conveniente para a ampliação de sua potência assimilatória de energias. Dessa maneira, a ideia de atividade “fisiológica” no âmbito da perspectiva nietzschiana porta tanto um sentido orgânico/somático como um psíquico, tornando tais esferas interdependentes, ou seja, as múltiplas operações do organismo constituem uma dinâmica vital indissociável.

A compreensão fisiológica em Nietzsche aplica-se ainda ao estudo imanente da criação artística, da organização cultural dos povos, das disposições morais e das experiências religiosas de uma civilização; justifica-se filosoficamente tal proposta pelo fato de que é o organismo humano o fio condutor de qualquer avaliação sobre a realidade.

A relação entre vitalidade, criação e saúde se encontra presente na trajetória de Nietzsche desde os seus escritos de juventude, justificando-se assim, no presente texto, o uso de obras de períodos distintos para a exposição de nossa argumentação, considerando-se então que, apesar da ocorrência de mudanças estilísticas e rupturas intelectuais em seus escritos, permanece, todavia, um eixo condutor crucial: a questão da crítica da transcendência e da moral metafísica a partir de um viés enraizado na compreensão orgânica da vida.

Fisiologia da Cultura em Nietzsche

O primado do fisiológico na filosofia nietzschiana serve de suporte para a compreensão das valorações morais, religiosas e estéticas, pois nem a racionalidade abstrata nem a fé seriam os dispositivos primordiais para o estabelecimento da cultura, mas o próprio corpo. Podemos então estabelecer uma relação entre a noção de “fisiologia” em Nietzsche e os diversos ramos da cultura, como se cada ato criativo de um indivíduo decorresse diretamente da influência dos seus estados fisiológicos.

É nesse contexto que podemos compreender a motivação axiológica que leva Nietzsche considerar a estética como uma espécie de “fisiologia aplicada”, desnudando as motivações abstratas e idealistas mascaradas pelos conceitos tradicionais dos estetas e suas tendências de postularem concepções filosóficas alienadas da vitalidade (NW/NW, “No que faço objeções”; FW/GC, §368). A reflexão sobre os efeitos suscitados pela interação do indivíduo com a obra de arte deve levar em consideração os aspectos que influenciam na ampliação da saúde do corpo e que afetam imediatamente a sua vitalidade intrínseca¹. Afinal, a criação artística genuína, para Nietzsche, envolve a totalidade dos modos de expressão da corporeidade, processo esse que requer a expansão plena da potência vital contida na singularidade do indivíduo capaz de dar vazão aos seus ímpetos criativos (CW/CW, §1). Nesse contexto, Rosa Maria Dias postula que “Nietzsche sente e entende a arte a partir do corpo, pensado como multiplicidade hierarquizada de forças cuja organização é indício de saúde ou doença, de negação ou afirmação da vida” (DIAS, *Nietzsche e a música*, p. 119).

A partir destas colocações, a “fisiologia da arte” em Nietzsche pode ser interpretada como uma investigação sobre as motivações psicológicas e orgânicas que influenciam o artista no seu ato criativo; dessa maneira, problematiza-se a questão de se porventura o processo de elaboração de uma obra decorre de um transbordamento criativo das suas forças instintivas ou da necessidade de apaziguamento do ânimo mediante o entorpecimento dos sentidos (NW/NW, “No que faço objeções”). A

¹ No §2 da “Tentativa de Autocrítica” de *O nascimento da Tragédia* encontramos uma ideia complementar ao caráter de unicidade entre vitalidade e criação artística: “[...] este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se – ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...” (GT/NT, “Tentativa de Autocrítica”, §2).

compreensão fisiológica da arte requer o uso de um método genealógico das forças vitais que comandam os atos criativos do indivíduo.

Essa perspectiva se sustenta em bases axiológicas imanentes, ao colocar o organismo corporal e as suas funções vitais no centro da reflexão sobre os efeitos da obra de arte nas atividades fisiológicas do ser humano, não levando assim em consideração elementos estranhos ao corpo e aos afetos singulares de um indivíduo. Da mesma maneira, a aplicação do enfoque fisiológico sobre as valorações morais do homem permitem a desmistificação das suas origens. Todos os sistemas normativos, códigos de conduta, padrões morais e disposições existenciais se enraízam nas condições fisiológicas dos seus criadores, e não em um atributo abstrato, como “alma”, “eu”, “sujeito”, conforme postulado pela perspectiva metafísica que perpassa nossa formação cultural. Corroborando essa ideia nietzschiana, Miguel Angel de Barrenechea destaca que

Toda ação, toda ideia, toda manifestação humana é considerada um sintoma de um estado corporal. Assim entendido, faz-se necessário analisar não a pretensa idealidade da metafísica, da arte, da moral, da religião, mas os estados corporais que as produziram. Conforme esse método, o socratismo, a metafísica platônica e a religião judaico-cristã podem ser considerados doentios. O médico filósofo analisa quais os estados corporais que os originaram e constitui fraqueza, doença, diminuição da potência e da expansão vitais (BARRENECHEA, Nietzsche cientista. In: *Nietzsche e as ciências*, p. 39-40).

Uma compreensão idealista-metafísica da filosofia poderia tentar refutar tal perspectiva considerando-a como um reducionismo de tendência estritamente biologizante, pelo fato de submeter toda a criação cultural humana ao âmbito orgânico/fisiológico. Todavia, na obra de Nietzsche, a perspectiva fisiológica não representa apenas os elementos materiais da vida humana em sua corporeidade, mas também as valorações e símbolos criados através da interação do indivíduo com a realidade circundante. Miguel Angel de Barrenechea esclarece que,

Nos processos habitualmente considerados espirituais ou puramente intelectuais operam forças corporais. Por detrás desses, produzindo toda idealidade e objetividade, agem desconhecidas forças instintivas. Neste sentido, Nietzsche desfere um duro golpe às posturas idealistas que esquecem – ou negam deliberadamente – a participação do corpo na gestação das ideias (BARRENECHEA, *Nietzsche e o corpo*, p. 23).

Desse modo, a “filosofia fisiológica” de Nietzsche se afasta de qualquer possível cientificismo redutor da vida humana a uma espécie de mecanicismo orgânico. O conceito de “fisiológico” na acepção nietzschiana extrapola o âmbito do “biológico”, mas se refere a uma “unidade”, ou seja, um conjunto de forças ou impulsos, ocorrendo assim uma surpreendente dissolução entre os âmbitos da cultura e do biológico, fundidos em uma matriz comum, a vida criativa. Nietzsche argumenta que

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... (GD/CI, “Incurções de um Extemporâneo”, §47).

Por conseguinte, aproveitando-se da argumentação nietzschiana, tal aporia pode ser resolvida da seguinte maneira: não seria a formulação da perspectiva idealista-metafísica um sintoma resultante de uma má compreensão do corpo humano, considerado como uma dinâmica pulsional de forças vitais em constante processo de assimilação de energia? Nietzsche afirma que

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 e de raças inteiras (FW/GC, “Prefácio”, §2).

A depreciação moralista da corporeidade capitaneada pela filosofia metafísica e pela religiosidade transcendente motivou a incompreensão do elemento orgânico da existência, e como consequência de tal “irresponsabilidade” está o estabelecimento da dicotomia entre “corpo” e “alma”. Desconhecendo-se as forças vitais subjacentes ao corpo o indivíduo se desenraiza de sua própria existência. Conforme esclarece Wilson Frezzatti Jr.,

O corpo ou a unidade orgânica nada mais é, para Nietzsche, do que um conjunto de impulsos. Sendo este conjunto bem hierarquizado, ou seja, sendo tornado uma “unidade” pela potência e dominação de um (alguns) impulso(s), o corpo é saudável; sendo desorganizado ou anárquico, o corpo é mórbido [...]. A disposição dos impulsos em um organismo indica sua condição fisiológica. Se os impulsos estiverem

hierarquizados, ou seja, organizados segundo um impulso ou conjunto de impulsos dominantes, o corpo é sadio; se estiverem desagregados, é doente. Culturas, filosofias, morais e pensamentos são expressões desses impulsos (FREZZATTI, *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*, p. 25; p. 28).

Nessas condições, a perspectiva nietzschiana resgata o estatuto real de importância da corporeidade, sem descurar, contudo, das funções ditas “superiores” da condição humana. Em *A Gaia Ciência* Nietzsche afirma:

Nós filósofos não temos a liberdade de separar entre alma e corpo como o povo separa, e menos ainda temos a liberdade de separar entre alma e espírito. Não somos rãs pensantes, nem aparelhos de objetivação com vísceras congeladas. Temos constantemente de parir nossos pensamentos de nossa dor e maternalmente transmitir-lhe tudo o que temos em nós de sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino, fatalidade (FW/GC, §382).

Desse modo, Nietzsche estabelece uma hierarquização simbólica na qual a “alma” e suas funções cognitivas se tornam partes do grande todo orgânico que é o corpo, perdendo, no entanto, a herança abstrata que lhe foi atribuída pela tradição metafísica do pensamento ocidental de filiação platônica e sua subsequente versão moralista cristã. Nietzsche destaca: “O tempo do metabolismo mantém relação precisa com a mobilidade ou a paralisia dos pés do espírito. O próprio “espírito” não passa de uma forma desse metabolismo” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §2). Mais ainda, conforme as elucidativas palavras que Nietzsche coloca na boca de seu personagem Zaratustra,

“Eu sou corpo e alma”, assim fala a criança. E por que não haveria de falar como as crianças? Mas o homem consciente, o que sabe, diz: “Eu sou por inteiro corpo e nada mais, alma é apenas uma palavra que designa algo existente no corpo”. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua pequena razão, meu irmão, a que tu chamas “espírito”, um pequeno instrumento e um brinquedo da tua grande razão (Za/ZA, I, “Dos Desprezadores do Corpo”).

A “alma”, na visão de mundo de Zaratustra, perde o caráter hegemônico que lhe é atribuído comumente no âmbito religioso em relação aos aspectos materiais da constituição humana. Nessas condições, ao romper com o legado transcendente da vivência religiosa, Zaratustra não propõe uma leitura materialista dotada de traços

vulgares, que se caracteriza por suprimir qualquer elemento intensivo da corporeidade humana, isto é, as suas vivências e particularidades que não podem ser apreendidas e compreendidas plenamente mediante a observação empírica. Pelo contrário, a perspectiva de Zarathustra apenas retira da noção de razão ou “alma” as suas qualidades metafísicas (tal como consolidado pelo idealismo filosófico no decorrer das eras), permitindo assim o estabelecimento de uma compreensão monista da existência.

Como o “corpo” e a “alma” fazem parte do grande todo que é o organismo humano, torna-se necessário que se modifique os paradigmas ontológicos entre “vida” e “morte”, que na perspectiva imanente estabelecida por Nietzsche se tornam instâncias absolutamente complementares. Conforme é dito em *A Gaia Ciência*: “Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O vivente é uma espécie de morto, e uma espécie muito rara” (FW/GC, §109). Na dinâmica orgânica da existência, torna-se praticamente impossível haver distinção real entre “vida” e “morte”, pois a estrutura corporal em suas configurações microscópicas se modifica continuamente, assimilando novas substâncias e eliminando muitas outras. Como a percepção humana é intrinsecamente imprecisa e limitada, a consciência não consegue apreender a totalidade desse processo natural, fazendo assim da vida e da morte instâncias díspares, quando em verdade existe a unidade orgânica entre ambas. “Vida e morte simultâneas, sincrônicas, correndo em paralelo e fazendo parte de um mesmo processo – viver” (VIEIRA, *O desafio da Grande Saúde em Nietzsche*, p. 48).

Da mesma maneira, o âmbito “psicológico” da existência humana é assimilado pela compreensão do valor da vida pelo viés fisiológico, tornando-se possível falarmos de uma “psicofisiologia” ou de uma “fisiopsicologia” em Nietzsche. Há que se ressaltar as pertinentes colocações de Mário Sérgio Ribeiro sobre a questão:

O fisiológico e o psicológico são apenas expressões diferenciadas de uma mesma qualidade vital e a existência do homem só pode ser corretamente avaliada por referência ao mundo natural, ao contexto vital em sua acepção mais ampla (RIBEIRO, M. S. *Vida e liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche*, p. 3)

Com efeito, quando se trata de “fisiologia”, em Nietzsche, não se descarta de modo algum o elemento simbólico da dimensão psicológica, pois ambas as esferas são organicamente indissociáveis. A ideia de “fisiologia” em Nietzsche significa a formulação de uma compreensão “científica” da dinâmica orgânica de nossa corporeidade, assim como da realidade imanente em que vivemos. Contudo, pelo termo

“científico” devemos entender uma vertente axiológica radicalmente distinta do projeto positivista de caráter pretensamente objetivista que domina a criação científica da modernidade, e seu subjacente ideário universalista que suprime todas as particularidades imanentes da existência em nome de abstrações generalizantes.

O positivismo de Comte, apesar de sua postulada emancipação da visão de mundo teológica, continua sectário da tradição moralista constituinte do ideário do mundo ocidental, pois prega o valor absoluto da ciência, e nada mais faz do que substituir a crença dogmática da experiência religiosa pela fé cega pelo poder emancipador da atividade científica. A doutrina positivista, que brota de um projeto anticlerical, também é imbuída de uma disposição axiológica “cristã”, transformada no culto do progresso histórico da humanidade, que substitui a figura patriarcal de Deus; ou seja, o positivismo se sustenta a partir de uma curiosa troca de sujeitos, sem que de fato estabeleça uma valoração radical em relação ao mundo dos dogmas e das antigas crenças supersticiosas. Conforme a crítica nietzschiana: “O que se entregava outrora para a Igreja concede-se agora, mesmo que parcimoniosamente, à ciência” (HL/HL, §8). A doutrina positivista evidencia tal ideia na criação da religião da Humanidade, em que esta se torna uma espécie de ídolo, merecendo então o estabelecimento de um culto de pompa e glória tal como o serviço católico. Mesmo a ideia de “Humanidade” adquire conotações metafísicas no credo positivista, quando é caracterizada como o “conjunto dos seres humanos, passados, futuros e presentes” (COMTE, *Catecismo Positivista*, p. 135). A religião da Humanidade possui dogmas verdadeiramente universais, fundamentados na escala enciclopédica de sete graus composta pela matemática, astronomia, física, química, biologia, sociologia e moral. Nessas condições, o positivismo não representa uma transvaloração da moral religiosa cristã, mas é a sua continuação mais acabada, travestida, todavia, pelo hábito do cientista. O Deus da moral teológica é assim substituído pelo ideário da “Humanidade”.

Nietzsche elabora uma compreensão da ideia de “ciência” distinta de tal categoria, pois não se trata de postular um método universal de investigação da realidade, da natureza e do corpo humano, pressupondo assim também indivíduos com características orgânicas partilhadas em comum. A “fisiologia” em Nietzsche é um mecanismo de análise “científica” da vida e dos processos orgânicos do corpo através do primado da singularidade; é tal dispositivo que possibilitaria a formulação de uma nova compreensão da atividade científica, calcada na análise particular de cada configuração de forças vitais. Ora, tal proposta é uma ruptura radical com a visão

tradicional de conhecimento científico e com o próprio paradigma da metafísica, que prima pela universalidade dos seus princípios. É um preconceito filosófico o postulado de que somente pode haver ciência do universal e que o particular não é digno de conhecimento². Segundo a interpretação de Mário Sérgio Ribeiro,

De acordo com a análise nietzschiana, a epistemologia, que no período moderno da filosofia ocidental teria tomado da ontologia seu lugar privilegiado, deveria ceder seu lugar a uma filosofia dos valores, a uma axiologia; ou melhor, de acordo com a solicitação que ele próprio fez de uma *physis* renovada, a uma fisiologia (RIBEIRO, *Vida e liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche*, p. 13).

Cada indivíduo vivencia na dinâmica pulsional de seu organismo processos psicofisiológicos próprios, cuja margem de diferenciação em relação aos demais indivíduos se dá por critérios rigorosamente específicos, imputados como espúrios para a concepção metafísica de mundo, tais como a alimentação, a digestão, a influência do clima e da pressão atmosférica na constituição orgânica do indivíduo etc³. Conforme as palavras de Nietzsche,

De maneira bem outra interessa-me uma questão da qual depende mais a “salvação da humanidade” do que qualquer curiosidade de teólogos: a questão da alimentação. Para uso imediato, podemos colocá-la assim: “como você deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtú* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina? (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §1).

Por conseguinte, Nietzsche se destaca da tradição filosófica idealista justamente por sua ousadia intelectual em colocar tais instâncias como fatores de grande influência para a elaboração da criação filosófica e dos demais processos culturais e dispositivos axiológicos. Por exemplo, em *Ecce Homo* Nietzsche faz referência a suas peculiaridades metabólicas, e de que modo elas influenciaram a constituição singular do seu filosofar (cf. EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §1). Esses mecanismos de análise individual de sua organicidade nada mais são do que um método rigoroso de “autoconhecimento” da dinâmica fisiológica de seu corpo: “Em tudo isso – na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração – reina um instinto de autoconservação que se expressa de maneira

² Vale lembrar que essa celeberrima teoria é apresentada por Aristóteles na *Metafísica*, Livro III, 1003a.

³ Nesse contexto aproveitamos a indagação de Charles Feitosa no seu artigo *Filosofia e Geografia em Nietzsche*, In: *Nietzsche e as Ciências*, p. 140: “Em que medida o espaço (paisagem, território, clima) pode afetar o pensamento?”

mais inequívoca com instinto de autodefesa” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §8).

Cabe ainda destacar que tais valorações são plenamente particulares ao modo de ser de Nietzsche enquanto pessoa; tais valorações não representam assim determinações universais de gosto, o que seria completamente contraditório com suas colocações críticas ao abstracionismo metafísico e suas generalizações inconsequentes. Quando aborda a influência de determinados alimentos e dos mais diversos climas em sua constituição orgânica, Nietzsche salienta os caracteres particulares de tais influências, de forma alguma um caminho padronizado de conduta a ser seguido por seus leitores. Por conseguinte, podemos afirmar que a perspicácia existencial de Nietzsche consistiu em analisar de maneira diligente os efeitos deletérios e os efeitos salutares dos fatores externos do meio ambiente e dos gêneros de consumo em seu organismo, obtendo assim um razoável equilíbrio fisiológico em sua existência. Nietzsche, de alguma maneira, aplicou em sua investigação fisiológica a prédica apolínea do “conhece-te a ti mesmo” em sua instância mais imanente possível, a da corporeidade. Ao conhecer as capacidades de assimilação do seu organismo, Nietzsche se tornava então apto a desenvolver na sua vida particular uma conduta mais potente, condizente com suas necessidades orgânicas imediatas.

A insistente valorização da perspectiva orgânica, biológica e fisiológica da atividade filosófica decorre justamente da compreensão de que são a partir de tais instâncias que se desenvolvem as criações humanas, das mais grosseiras às mais elevadas do ponto de vista cultural. Para Nietzsche,

Com a questão da alimentação relaciona-se antes de tudo a questão do lugar e do clima. A ninguém é dado viver em qualquer lugar. E quem tem grandes tarefas a resolver, que desafiam toda a sua força, tem mesmo opção muito limitada. A influência climática sobre o metabolismo, seu retardamento, sua aceleração, é tal que um equívoco quanto a lugar e clima pode não apenas alhear um homem de sua tarefa, como inclusive ocultá-la de tudo: ele não consegue tê-la em vista (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §2).

Dessa maneira, a influência da alimentação e dos seus processos orgânicos, assim como dos fatores climáticos no corpo humano de forma alguma pode ser descartada pelo filósofo, pois talvez ele use muito mais o ventre do que a mente para criar os seus conceitos. “Todos os preconceitos vêm das vísceras”, postula Nietzsche (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §1); tal sentença merece ser interpretada com

seriedade e rigor investigativo, pois decorre de uma compreensão intrínseca das capacidades criativas e degenerativas de um organismo. Ao analisar o desprezo filosófico ao qual o âmbito das particularidades da fisiologia foi submetido pela perspectiva metafísica, Nietzsche indaga: “Conhece-se os efeitos morais dos alimentos? Existe uma filosofia da alimentação?” (FW/GC, §7). Uma vez que a ausência de nutrientes no organismo ou o excesso de toxinas é capaz de produzir patologias psicossomáticas, como podemos desvencilhar a valoração sobre a existência de tal questão? Dificilmente um corpo malnutrido pode compreender a vida sob a óptica da alegria, da afirmação; da mesma maneira, um organismo embotado de substâncias nocivas tende a produzir disposições existenciais virulentas ou depressivas.

Dentro desse contexto que associa nutrição e criação, cabe uma indagação: assim como um estado de espírito depressivo tende a criar algo triste, por que um filósofo tomado por afetos tristes não elaboraria conceitos que negam a importância da efetividade do mundo concreto em que vivemos? Para Barbara Stiegler, “a vida elevada, a vida superior, aberta ao meio cósmico mais veraz, pelo fato dela ser a mais excitável e a mais frágil de todas, é assim, a mais forte e a mais capaz de cura” (STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, p. 42).

A tipologia do filósofo, no âmbito do projeto nietzschiano de transvaloração dos valores, consiste em ser uma espécie de “fisiólogo da cultura”, e de certa maneira lhe caberia denunciar os estados de decadência vital promovidos pelas instituições que tradicionalmente propuseram uma depreciação efetiva da corporeidade e das suas funções orgânicas, compreendidas como ontologicamente inferiores diante da sublimidade da “alma”. O rigor do método fisiológico estabelecido por Nietzsche permite que se perscrutem as motivações vitais que levaram os ideólogos, a moral sacerdotal e os filósofos metafísicos a estabelecerem dogmaticamente a importância do âmbito “espiritual” a despeito do corporal. O cerne da crítica nietzschiana ao estatuto moral e normativo da instituição cristã decorre de uma investigação intrinsecamente fisiológica da tipologia vital do indivíduo cristão, que é o ressentimento contra a existência marcada pelo devir, pela dor, pela dissolução, pela finitude.

Por uma instintiva necessidade de fuga do real, o rebanho cristão, devidamente conduzido pelas diretrizes normativas da casta sacerdotal, sistematiza a sua insatisfação existencial perante o mundo em uma perspectiva moral contra uma ordem de mundo que é, pelo contrário, partidária de uma dinâmica natural absolutamente regida por disposições amorais. Pensando de acordo com Nietzsche, esse procedimento de negação

do mundo e da própria vida em suas múltiplas contradições decorreria de um grande erro de interpretação do valor da existência e da corporeidade, denotando assim o enfraquecimento dos instintos vitais, do próprio funcionamento normal dos processos orgânicos. “Existe algo errado no corpo, pois ele sofre e se corrompe, logo, ele é o grande responsável pela minha decadência”, assim pensa o apologeta do ideal ascético que deprecia a existência física e a vida sensual. O ponto culminante do início do declínio fisiológico na história da filosofia ocidental ocorre a partir do pensamento socrático-platônico e a sua inerente concepção do corpo como uma espécie de túmulo da alma (PLATÃO, *Fédon* 62b); Quando a própria atividade filosófica é considerada uma preparação para a morte, percebemos o seu elemento reativo em relação ao plano da imanência (PLATÃO, *Fédon*, 82d); mais ainda, o valor da vida que Platão faz Sócrates representar em seu último ato da existência é emblemático da concepção antinatural proposta por tal filosofia:

E já praticamente toda a região do baixo ventre estava gelada quando Sócrates, descobrindo o rosto – pois tinha-o, com efeito, coberto –, disse essas palavras, as últimas que proferiu: - “Críton, devemos um galo a Asclépio... Paguem-lhe, não se esqueçam!” (PLATÃO, *Fédon*, 118a).

Para Nietzsche, essa metáfora explicita claramente aquilo que fora a “vida” segundo Sócrates: uma degenerescente doença crônica, que somente através da morte do corpo, mediante o ascético exercício filosófico, poderia obter a “cura” definitiva:

Sócrates moribundo – Eu admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense, que fazia os mais arrogantes jovens tremerem e soluçarem, foi não apenas o mais sábio tagarela que já houve: ele foi igualmente grande no silêncio. Quisera que também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio – nesse caso, ele pertenceria talvez a uma ordem de espíritos ainda mais elevada. Terá sido a morte, ou o veneno, ou a piedade, ou a malícia – alguma coisa lhe desatou naquele instante a língua, e ele falou: “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio.” Essa ridícula e terrível “última palavra” quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: “Oh, Críton, a vida é uma doença!” Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos – era um pessimista? Ele havia feito uma cara boa para a vida, o tempo inteiro ocultando o seu último juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates *sofreu da vida!* E ainda vingou-se disso – com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas! Também Sócrates necessitou de vingança? Faltou um grão de generosidade à sua tão rica virtude? – Ah, meus

amigos, nós temos que superar também os gregos! (FW/GC, §340).⁴

Conforme a doutrina platônica, para aqueles que são incapazes de viver na pureza espiritual, a própria vida é já um infortúnio, ainda que ela aparentemente seja marcada pelo gozo imediato. Infelizes são os indivíduos que não conseguiram curar a alma da sua grande “doença” existencial nesse mundo marcadamente gerido pela corruptibilidade. Segundo a óptica nietzschiana, tal perspectiva ascética brota da incompatibilidade da vitalidade decadente com a imanência do mundo, marcado pelo devir contínuo. Em contraponto aos instintos, a racionalidade, expressão da postulada superioridade metafísica da alma, adquire uma legitimação metafísica e moral. Ora, a razão que se expande anômala luta contra os instintos e os enfraquece. Perturba-se com isso a cooperação orgânica das funções fisiológicas. Nietzsche salienta que é a partir dessa conjuntura de condições que surge o “homem teórico”, a figura que realiza um violento divórcio entre o conhecimento e a vida (GT/NT, §15). A crença otimista no valor absoluto da verdade e da racionalidade como instâncias superiores da condição humana são também sintomas de declínio fisiológico dos seus proponentes, pois através dessa proposta busca-se a negação da importância instintiva do corpo e da vida, em prol de um estado ideal de existência, calcado numa suposta dimensão abstrata.

Nesses termos, a civilização erigida a partir do platonismo e da moral cristã seria a expressão do declínio fisiológico da humanidade, pois a disposição existencial predominante, que se afirmou ao longo de dois milênios, foi o moralismo ascético da renúncia ao corpo em prol da elevação da alma e, por conseguinte, em detrimento da dinâmica da realidade ambivalente em que vivemos. Wolfgang Müller-Lauter destaca que “não é apenas nos modernos que o filósofo deve poder constatar os fenômenos psicológicos, e por fim os fisiológicos, de declínio. A própria filosofia já está, desde Sócrates, na via da perversão” (MÜLLER-LAUTER, *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica, p.18).

Apesar da diferença cronológica no período de instauração das suas respectivas valorações, não haveria oposição necessária entre a perspectiva platônica e a instituição cristã, mas uma linha contínua da decadência dos instintos vitais, na qual esta última

⁴ Vejamos uma exposição similar de Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*: “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: ela não vale nada... Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: ‘viver – significa há muito tempo estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador’” (GD/CI, “O Problema de Sócrates”, §1).

seria o passo derradeiro, estabelecendo então uma civilização desprovida de uma genuína experiência criadora. Porém, o Cristianismo realizará uma espécie de hipérbole no processo de condenação da vida e da carne, tal como encontramos nitidamente representado nos textos do apóstolo Paulo de Tarso:

Com efeito, os que vivem segundo a carne desejam as coisas da carne, e os que vivem segundo o espírito, as coisas que são do espírito. De fato, o desejo da carne é a morte, ao passo que o desejo do espírito é a vida e a paz, uma vez que o desejo da carne é inimigo de Deus: pois ele não se submete à lei de Deus, e nem o pode, pois os que estão na carne não podem agradar a Deus (ROMANOS, 8, 5-9).

Nessas condições, não se combate o processo de má compreensão da vida estabelecido pela moral cristã através da teologia, mas pela “fisiologia”, pois a disposição ressentida do fiel cristão, na sua imprecação contra a sensibilidade, imputada como pecaminosa, e na sua incapacidade de assimilação das axiologias distintas, decorre justamente de transtornos fisiológicos que não foram devidamente assimilados pela constituição orgânica do indivíduo. Tal como argumenta Nietzsche,

“Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” – esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bÍlis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc.). Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixeiras e aparentes prejuÍzos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se de seu próprio veneno de maldade – eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhes for próximo (GM/GM, III, §15).

A moralidade cristã, ao invés de favorecer uma resolução do mal-estar do ressentimento na existência do fiel, potencializa ainda mais tal degenerescência orgânica, ao propor a castração simbólica da sua vitalidade e lhe educar paulatinamente no medo e na expectativa da punição divina, caso ele não cumpra os desÍgnios morais estabelecidos. O projeto civilizatório do Cristianismo institucionalizado se concretizou solidamente através da manipulação dos estados ressentidos do rebanho de crentes em

favor do seu ideário coercitivo. O sacerdote vive dos “pecados”, e toda sociedade estabelecida por disposições moralistas depende desse mecanismo de repressão (AC/AC, §26). Para Nietzsche, a ideia de “pecado” é fruto de uma má compreensão “fisiológica” do corpo, através da inserção de valorações morais na dinâmica da vida, que é intrinsecamente “extramoral”:

Pobre humanidade! – uma gota de sangue a mais ou a menos, em nosso cérebro, pode tornar extremamente miserável e dura a nossa vida, de tal modo que sofreremos mais com essa gota do que Prometeu com seu abutre; o mais terrível, porém, acontece quando não se sabe que essa gota é a causa e sim “o diabo!” ou o pecado!”(M/AA, §83).

O que se denomina como “pecado” não existe nem em sua acepção moral nem na sua acepção ontológica, como a teologia cristã insuflou na subjetividade dos seus fiéis, tratando-se, portanto, de uma interpretação distorcida dos processos vitais, sendo então transformada em uma superstição que gera a dominação moral da massa inculta. Conforme argumenta Nietzsche,

A noção de culpa e castigo, toda a “ordem moral do mundo” foi fundada contra a ciência – contra o desligamento do homem em relação ao sacerdote... O homem não deve olhar para fora, deve olhar para dentro de si; não deve olhar para dentro das coisas de forma sagaz e cautelosa, como quem aprende, não deve absolutamente olhar, deve sofrer... Fora com os médicos! *Um Salvador é necessário.* – As noções de culpa e de castigo, incluindo a doutrina da “graça”, da “redenção”, “do perdão” – mentiras ao fim e ao cabo, sem nenhuma realidade psicológica -, foram inventadas para destruir o sentido causal do homem: são um atentado contra a noção de causa e efeito! [...] O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem; o sacerdote domina mediante a invenção do pecado. – (AC/AC, §49).

Essa é uma das grandes motivações que levam Nietzsche a privilegiar o Budismo – considerado independentemente das suas inúmeras ramificações – como uma prática existencial muito mais “realista”, “positivista”, pois não combate o “pecado” tal como a instituição cristã – o conceito de “pecado” é justamente uma ilusão decorrente da má compreensão dos processos fisiológicos do organismo, que recebe uma avaliação moral estranha ao existir em sua organização natural – mas sim o sofrimento, algo concreto, fazendo assim inteira justiça à realidade, colocando-se então acima das valorações de “bem” e de “mal” (AC/AC, §20). Tanto melhor, o Budismo

prescreve uma vida ao ar livre, andanças, a moderação e cuidado na escolha da alimentação, a cautela com a ingestão de bebidas alcoólicas; mais ainda, a cautela com os afetos que aumentam a secreção da bÍlis e esquentam o sangue, tendências orgânicas que motivam inevitavelmente a erupção de disposições ressentidas; algo ainda mais sublime se encontra na compreensão de que a bondade promove a saúde, também favorece a instauração da beatitude prática. Não esqueçamos também da supressão da coação, do sentimento de vingança, de ressentimento contra outrem, pois a sabedoria budista compreende perfeitamente que tais gêneros de agitação embotam a estrutura psicofisiológica do indivíduo, tornando-o rancoroso, depressivo e triste; tais estados afetivos são incompatíveis com a instauração de uma efetiva serenidade e alegria nas disposições de ânimo. A jovialidade, o sossego e a ausência de desejos são o objetivo supremo, e este é alcançado. O Budismo não é uma religião em que meramente se aspira à perfeição, esta é o estado normal (AC/AC, §21). Independentemente da plena correção de Nietzsche acerca das filigranas axiológicas que constituem a doutrina budista, o elemento importante destacado pelo filósofo alemão se dá precisamente na existência de uma concepção intuitivamente “científica” (isto é, psicofisiológica), na dinâmica de tal exercício religioso, circunstância ótima que favorece o aprimoramento das condições vitais do seu praticante.

Por outro lado, em decorrência da carência de um método fisiológico de compreensão das pulsões orgânicas do corpo humano e das condições de vida em suas relações com o meio ambiente, a moral cristã estabelece seus dogmas especificamente no plano das superstições, empobrecendo assim seu âmbito valorativo e promovendo o contínuo adoecimento psicofisiológico do fiel. Conforme a denúncia nietzschiana, o grande problema de tal circunstância se dá por um projeto intencional de obscurantismo da consciência religiosa dos fiéis, mantendo-os submissos aos ditames eclesiásticos e, por conseguinte, incapazes de estabelecerem a saúde e a beatitude nas suas vidas. O discurso teológico se contrapõe à “sabedoria do mundo”, isto é, ao método científico em suas diversas acepções, por uma questão de manutenção de poder. Para o “fisiólogo da cultura”, as armas para a dissolução dessa má consciência institucionalizada na teologia são a filologia e a medicina: a filologia, como método de interpretação rigorosa dos documentos “sagrados”, se associa ao exercício medicinal na empreitada crítica contra a moral cristã, mantenedora das disposições ressentidas do “espírito de rebanho”, caracterizado por sua submissão existencial aos parâmetros normativos do sistema eclesiástico. Nietzsche salienta que,

Na verdade, não se é médico e filólogo sem ser também anticristão. Como filólogo, olha-se por trás dos “livros sagrados”; como médico, por trás da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz “incurável”, o filólogo, fraude (AC/AC, §47).

Para Nietzsche, é inconcebível que a filologia, quando utilizada a serviço da vida e não em sua configuração erudita nitidamente estéril, tal como empregada pelo sistema educacional oitocentista, não se preste a decifrar os sentidos ocultos por camadas e camadas de interpretação e adulteração dos “textos sagrados” originais; em seu exercício de desmascaramento moral das ações arbitrárias dos deturpadores dos ditos documentos sagrados, a filologia permite que o leitor crítico encontre um significado semiótico plausível para a análise das condições originais de tais textos. Nesse ponto, é a fisiologia que exerce na atividade filológica um efeito crítico e direcionado para a questão da preservação da vida em seu estado ótimo. Conforme esclarece Leon Kossovitch: “O essencial é que fisiologia e filologia são complementares. Distintas na visada, idênticas em seus princípios, ambas são instâncias de um procedimento comum – o desmascaramento, isto é, a produção de sentidos múltiplos mas complementares” (KOSSOVITCH, *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 103).

Mediante a argumentação que propusemos no decorrer deste texto torna-se nítido que Nietzsche não manifesta objeções contra a prática científica propriamente dita; quando o ofício científico é utilizado em favor do desenvolvimento das condições concretas da vida, seja na compreensão das instâncias psicofisiológicas do organismo humano e em suas funções vitais, seja na interpretação das atividades culturais como decorrentes de estados biológicos enraizados na organicidade psicofisiológica, permite um conveniente entendimento da esfera da cultura e das valorações humanas como um todo. Comentando as questões apresentadas por Nietzsche, Wilson Frezzatti Jr. afirma que “os processos culturais são processos seletivos, tais como os biológicos. O ponto em comum dos dois processos está nos impulsos ou nas forças: igual ao organismo humano, a cultura é expressão de forças que lutam entre si por mais potência” (FREZZATTI, *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*, p. 41).

A “fisiologia”, como uma espécie de “ciência imanente do corpo”, estabelece os critérios axiológicos que denunciam os prejuízos motivados pela consciência moral de mundo no âmbito de nossa existência, e de que maneira adoecemos efetivamente em

decorrência dela. Por sua vez, o discurso científico se torna desvinculado da dinâmica da vida quando nele não há o projeto autêntico de propiciar para a cultura o seu crescimento conveniente, quando a busca objetivista por fatos se torna um fim em si mesmo, criando-se assim uma nova metafísica, uma “metafísica secularizada”, a do discurso científico.

Portanto, a “fisiologia”, tal como entendida por Nietzsche, é a matriz pela qual a “ciência” da vida e da organicidade corporal estabelece o seu discurso imanente, e pela qual a filosofia encontra a sua mais potente significação, por ser um discurso que compreende intrinsecamente o corpo humano e as qualidades existenciais que lhe inferem a ampliação de seu nível de saúde. Comentando essa questão nietzschiana, Maria Cristina Amorim Vieira diz: “Para esta saúde, é preciso que a vida não venha se submeter a um ideal, às dicotomias de valores, à verdade” (VIEIRA, *O desafio da Grande Saúde em Nietzsche*, p. 44)

A indagação final, após explanações precedentes, é a seguinte: de que modo as filosofias caracterizadas pela desvalorização do corpo, da sexualidade, da vida física, assim como as perspectivas dotadas de acentos pessimistas e tristonhos, seriam talvez axiologicamente distintas, se porventura os seus pensadores tivessem mantido os cuidados adequados para com as suas respectivas funções psicofisiológicas, preocupando-se de forma mais detalhada com os seus regimes alimentares e com a assimilação adequada de nutrientes para o seu próprio organismo, assim como com a influência do meio ambiente sobre o seu sistema nervoso?

Tal questionamento de modo algum pretende enveredar pelo âmbito da jocosidade, pois é um assunto rigorosamente digno de seriedade e probidade intelectual para o filósofo que se considere como um indivíduo imediatamente integrado aos elementos corriqueiros da vida cotidiana, que influenciam, talvez imperceptivelmente, a realização das suas inúmeras ações e criações intelectuais. Com efeito, é justamente a incompreensão dos dispositivos fisiológicos do organismo e da existência como um todo que motivam a criação de todos os preconceitos morais, valorativos e filosóficos. Conforme a proposta de Nietzsche, a análise fisiológica da existência visa acima de tudo favorecer o desenvolvimento de um modo de vida mais potente, eliminando-se as dicotomias axiológicas que perpassam a tradição intelectual de nossa civilização, espiritualizada em seus costumes e alheia em relação ao estatuto da corporeidade.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.
- BARRENECHEA, M.A. de. Nietzsche cientista?. In: BARRENECHEA, M.A. de; FEITOSA, C.; PINHEIRO, P.; SUAREZ, R. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p. 30-46.
- _____. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- COMTE, A. *Catecismo Positivista*. In: Vol. *Auguste Comte*, Col. “Os Pensadores”. Trad. de Miguel Lemos. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DIAS, R.M. *Nietzsche e a Música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- FEITOSA, C. Filosofia e Geografia em Nietzsche In: BARRENECHEA, M. A. de; FEITOSA, C.; PINHEIRO, P.; SUAREZ, R., orgs. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p.139-149.
- FREZZATTI JR, W.A. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2006.
- KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Azougue Editorial, 2004.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. Trad. Scarlett Marton. *Cadernos Nietzsche*, n. 6, 1999, p. 11-30.
- NIETZSCHE, F. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1980.
- _____. *O Anticristo; Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Aurora: Reflexões sobre os problemas morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Assim falava Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d’água, 1998.
- _____. *O Caso Wagner – Um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner – Dossiê de um Psicólogo*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo: 2006.
- _____. *Ecce Homo – como alguém se torna o que se é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras,

2003.

_____. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora da UnB, 2000.

RIBEIRO, M. S. *Vida e liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche*. Londrina: Ed. UEL, 1999.

STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.

VIEIRA, M.C.A. *O desafio da Grande Saúde em Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

Documentos

A Bíblia de Jerusalém. Direção Editorial de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.