

Crítica e clínica na autogenealogia de Nietzsche (1886-8)

Frederico Pacheco Lemos*

Resumo: A proposta deste trabalho é analisar o movimento de releitura que Nietzsche faz de sua própria obra entre os anos 1886 e 1888, comentando os cinco prefácios a obras anteriormente publicadas (escritos em 1886) e o livro *Ecce Homo* (de 1888). Por essa via, perguntamos se caberia denominar este movimento de uma *autogenealogia* e problematizamos as possíveis correlações entre uma dimensão *crítica* e uma dimensão *clínica* da filosofia de Nietzsche, por um lado, e entre a vida e a obra do autor, por outro; reavaliando por fim o alcance da tarefa nietzschiana por excelência: transvalorar todos os valores.

Palavras-chave: Nietzsche, autogenealogia, crítica e clínica, transvaloração dos valores.

Critique and clinic on the self genealogy of Nietzsche (1886-8)

Abstract: This paper analyses the movement of rereading that Nietzsche does of his own work between the years of 1886 and 1888, commenting the five prefaces to works previously published (written in 1886) and the book *Ecce Homo* (of 1888). By this way, it is asked if we could call this movement a self genealogy and we question about the possible correlations between a critical dimension and a clinical dimension of Nietzsche's philosophy, by one side, and between the life and work of the author, by the other side; reevaluating at the end the meaning of the nietzschean task by excellence: transvaluate all of the values.

Key-words: Nietzsche, self genealogy, critique and clinic, transvaluation of all values.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (PFI/UFF). Contato: fredericop.lemos@gmail.com. Agradeço a revisão do texto por Adriany Ferreira de Mendonça e Fernanda dos Santos Sodré.

Eu espero ainda que um médico filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a "verdade", mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...¹

1. O diagnóstico

Ao terminar de escrever *Além do Bem e do Mal*, no inverno de 1885-6, em Nice, sul da França, Nietzsche alcança um lugar privilegiado em sua trajetória filosófica. Acabava de realizar a sua crítica mais aguda da modernidade, do *pathos* moderno como um todo, “não excluídas as ciências modernas, as artes modernas e mesmo a política moderna”, ao mesmo tempo em que já prescrevia, como um médico, algumas indicações para um tipo de vida antitético ao moderno, um “tipo nobre, que diz Sim”². Havia subido, escalado até uma posição *fora* da moral para chegar a pensar a moral de maneira “extramoral”. É só dessa altura, dessa perspectiva – que se precisa atingir, pois não é dada – que se torna possível colocar em questão o valor dos valores. Primeira condição para se levar a cabo aquilo que se afigura cada vez mais nitidamente para Nietzsche como a sua tarefa mais radical: operar uma crítica total dos valores que é, simultaneamente, avaliação dos valores estabelecidos e criação de novos valores³, isto é, em uma palavra, realizar a *transvaloração de todos os valores*.

A publicação de *Além do Bem e do Mal* – que será tomado, por ele próprio, como a melhor introdução à sua filosofia – lhe proporciona um momento para analisar retroativamente seu percurso até ali. Nessa auto-análise, tudo se passa como se Nietzsche efetuasse dois movimentos num só gesto. Por um lado, ele desdobra o sentido mais geral

¹ Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*, Prólogo, §2.

² Nietzsche, F. *Ecce Homo*. “Além do Bem e do Mal”, §2.

³ A idéia de que a crítica de Nietzsche é uma crítica total, que avalia os valores do ponto de vista de sua criação e ao mesmo tempo se propõe a criar novos valores (o sentido de transvalorar os valores não é outro), foi colhida da interpretação de Deleuze. Cf. Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. p.1 e “Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento”, In: *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006. p.179.

de sua filosofia quando encarada sob a perspectiva da transvaloração dos valores (que só apareceu de maneira explicitamente formulada tardiamente, no entanto funcionaria como fio condutor de toda a obra). Por outro lado, Nietzsche faz um diagnóstico de si mesmo, isto é, um balanço de seus caminhos, incluídas suas alianças, suas rupturas, sua doença, seu sofrimento, e os meios a que recorreu para se curar, o longo processo de sua convalescença.

O quanto ele teve de superar para conquistar seus pensamentos *imoralistas*? A que distância não foi preciso se colocar dos meios *décadents* alemães para chegar a conceber suas ideias mais originais? Os espíritos livres, leitores ideais de Nietzsche, não existem atualmente. Nietzsche teve de inventá-los, como diz⁴. Mas suas condições objetivas persistem virtualmente, e Nietzsche pressente que estes podem estar já aparecendo “*gradual e lentamente*”; e talvez ele mesmo “*contribua para apressar sua vinda*”⁵... Quão solitário não teve de viver para enfim inaugurar essa filosofia do futuro, voltada para uma *comunidade do futuro*, comunidade dos “espíritos livres”?

Essas perguntas caracterizam o início da releitura que Nietzsche faz de sua própria obra em 1886, pouco após o término da redação de *Além do Bem e do Mal*. Entre a primavera e o outono de 1886, ele escreve cinco prefácios a livros anteriormente publicados (*Humano, demasiado humano 1 e 2*⁶; *O Nascimento da Tragédia*; *Aurora* e *A Gaia Ciência*), a fim de reapresentá-los de maneira mais sintonizada com sua filosofia mais madura. E de 1887 até o fim de 1888 escreve ainda seus últimos livros, precisamente os mais corrosivos, como *Genealogia da Moral* e *Crepúsculo dos Ídolos*. Seu último livro, *Ecce Homo*, duplica e radicaliza o movimento de escrita dos prefácios, ao dedicar um capítulo para comentar cada livro seu já publicado. Ele constitui o balanço decisivo de sua trajetória, sinaliza o ponto culminante do fim de sua obra e de sua vida filosófica, que viria para dizer, às vésperas de seu colapso (janeiro de 1889), afinal, a que veio Nietzsche: “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*”⁷. Já sobre os cinco prefácios, Nietzsche diz a seu amigo Overbeck: “são talvez a melhor prosa que escrevi até

⁴ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Prólogo, §2

⁵ *Ibidem*.

⁶ De fato, o livro *Humano, demasiado humano 2* passa a existir nesse gesto de releitura da obra. Originalmente, os dois textos *Opiniões e sentenças diversas* e *O andarilho e sua sombra* eram obras independentes de *Humano, demasiado humano*.

⁷ Nietzsche, F. *Ecce Homo*, Prólogo, §1.

agora”⁸.

Esse conjunto de textos nos oferece um ponto de vista particularmente interessante de investigação porque exprime bem o sentido que o filósofo conferia a seu próprio itinerário, e se situa num lugar especial: *entre* as obras prefaciadas e a própria vida de Nietzsche, *entre* uma releitura da obra e uma autobiografia. Com efeito, esse tipo de escrita inaugurado com os prefácios, em que a vida e a filosofia nietzschiana são descritas num *continuum*, sem uma fronteira rígida que demarque os dois âmbitos, passa a ser constante nos textos posteriores, atingindo sua máxima expressão em *Ecce Homo*. Nesse sentido, embora esses textos sinalizem um tipo de escrita novo, nossa hipótese aqui é a de que Nietzsche não vê separação real entre sua vida e sua filosofia a tal ponto que, enquanto faz balanço e autocrítica de sua obra e de sua vida, não faz outra coisa que não ampliar o escopo de seu método genealógico pondo-lhe a serviço de uma espécie de autogenealogia.

A partir de tudo isso que se desenrola entre 1886 e 1888 na vida de Nietzsche, perguntamos: o que se passa caso levemos a sério uma tal (re)avaliação de sua própria filosofia, uma tal *autogenealogia*? Haveria algum motivo para reconsiderar a relação entre o que é “central” e o que é “marginal” na obra de Nietzsche? Em que medida teríamos, talvez, de redistribuir a partição habitualmente pressuposta entre o que concerne à “vida” de um filósofo, sua “biografia”, e o que concerne à sua “filosofia” propriamente dita, sua “obra”? Ou ainda, em que sentido, seguindo este gesto de Nietzsche, precisaríamos recolocar o problema filosófico, aliás tão antigo, da relação entre vida e pensamento?

2. Crítica e clínica

2.1. A unidade entre vida e pensamento

A unidade entre vida e pensamento é o segredo pré-socrático retomado por Nietzsche. Trata-se de uma unidade complexa, sem dúvidas. Já em *Humano, demasiado humano* (por ex., no §1), Nietzsche dizia que desde a aurora da filosofia na antiguidade até a modernidade as questões filosóficas não haviam se alterado muito. Continuavam mal colocadas. Nietzsche, o “primeiro psicólogo” da história da filosofia, diagnostica uma

⁸ Carta de 14/11/1886 - cf. Cronologia resumida da biografia de Nietzsche na abertura da edição brasileira de *Ecce Homo*, com tradução de Paulo César de Souza,

aversão da humanidade à questão das “origens”⁹, ou seja, ao tipo de investigação histórica que mais tarde ele chamará propriamente de *genealógico*. Aversão, por exemplo, a investigar a origem dos sentimentos morais. Pois, por essa via, chegaríamos a concluir (com Nietzsche) que na origem de todo valor considerado até então como “sagrado”, “elevado”, estaria talvez uma vontade fraca, o medo da morte, a incapacidade de afirmar e mesmo amar a vida tal como ela se nos apresenta, em suma, incapacidade de assumir o desafio de viver *eticamente*, isto é, sem carecer de um critério transcendente *moral* para julgar a vida¹⁰. Para o tipo de investigação que se propõe a realizar a filosofia de Nietzsche, qual seja, uma investigação “psicológica”, “genealógica”, “fisiológica”, o que interessa é avaliar ou interpretar o sentido dos valores estabelecidos em função dos modos de existência que eles implicam, dos estados de corpo ou tipos de vontade que estão na base, na “origem”, na *gênese*, desses valores.

A história da filosofia, de Platão ao positivismo do século XIX, não passaria da história de um longo erro, da história da decadência, história do niilismo¹¹. Precisamente porque, em toda essa tradição dominante do pensamento ocidental, o pensamento foi separado da vida, tratado como uma instância a *julgar* externamente a própria vida – como se houvesse algo exterior à própria vida...). Deleuze comenta este ponto:

Em vez da unidade de uma vida ativa e de um pensamento afirmativo, vemos o pensamento dar-se por tarefa julgar a vida, de lhe opor valores pretensamente superiores, de a medir com esses valores e de a limitar, a condenar. Ao mesmo tempo que o pensamento se torna assim negativo, vemos a vida depreciar-se, deixar de ser ativa, reduzir-se às suas formas mais fracas, a formas doentias só compatíveis com os valores ditos superiores.¹²

Daí que a imagem do filósofo do futuro, para Nietzsche, precisa reabilitar esta imagem tão antiga do filósofo pré-socrático (“fisiólogo e artista”, “intérprete e avaliador

⁹ Numa genealogia, não se trata de uma busca pelas “origens” supostamente puras e incorruptíveis de um fenômeno, mas sim de seu ponto de emergência, sua proveniência, mostrando a “heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”, como comentou de forma decisiva Foucault em seu artigo “Nietzsche, a genealogia e a história”, p.64 (cf. referência completa ao final).

¹⁰ A oposição entre ética e moral remete à articulação deleuziana de Espinosa com Nietzsche, como é sabido. No entanto, ela encontra-se perfeitamente justificada nos textos do próprio Nietzsche, que falam da mesma oposição sob outros termos: moral nobre *versus* moral dos escravos.

¹¹ Esse argumento encontra-se bem formulado no livro *Crepúsculo dos Ídolos*.

¹² Deleuze, G. *Nietzsche*, p.18.

do mundo”¹³) para ser capaz de criar algo que escape da imagem dominante do filósofo moderno. O filósofo do futuro precisa reabilitar o problema da unidade complexa pensamento-vida. Ele precisa ser um filósofo-médico, capaz de criticar os valores estabelecidos e criar novos, mais preocupado com a vida, com a saúde de um povo, do que com noções metafísicas como a “verdade”, etc. Era essa, afinal, a grande suspeita de Nietzsche, sua intervenção na história da filosofia:

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...¹⁴

2.2 Crítica e clínica de si e da história da filosofia nos “prólogos-apologias”

Assim, como dizíamos, ao pensar retroativamente o sentido de sua própria obra, percebe-se que Nietzsche precisa avaliar e distinguir as múltiplas vozes que falam em seus textos. Nietzsche precisa *filtrá-las*, destacar o sentido mais original de sua filosofia, livrando-as de possíveis (e tão recorrentes) más interpretações. Cada prólogo é, como ele diz, um “prólogo-apologia”, uma forma de reapresentar e defender as idéias de seus livros à luz de sua tarefa mais própria diante da filosofia. Cada prólogo é uma ruminação em ato.

Afinal, Nietzsche também viveu a *décadence* que criticava. Onde fala o *décadent*, em suas obras? E onde fala o *imoralista*, que *baila sobre a moral*? Tudo se passa como se a vida e a filosofia de Nietzsche exprimissem justamente o embate entre estes dois tipos de forças.

Diante de sua solidão, de sua baixíssima repercussão nos círculos intelectuais até ’86, Nietzsche não encontrava uma recepção à altura de suas obras. Era de fato pouco conhecido e mal lido¹⁵. Mas, ao mesmo tempo, vivia um grande entusiasmo com suas últimas conquistas filosóficas. Pois, em certo sentido, *Além do Bem e do Mal* pode ser visto como uma espécie de refinamento, de aprimoramento, da crítica nietzschiana da

¹³ Ibidem.

¹⁴ Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*. Prólogo, §2.

¹⁵ Essa percepção de que era mal lido se agrava em 1888, e torna-se especialmente sensível já na abertura de *Ecce Homo*, como veremos adiante. Maria Cristina Franco Ferraz fez uma excelente exposição deste tópico no primeiro capítulo de seu *Nietzsche, o bufão dos deuses*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

moral como *má interpretação do corpo* que já aparecia notavelmente desde *Humano, demasiado humano*. Se o eixo temático dos problemas é fundamentalmente o mesmo nos dois casos, é na distância entre as duas tentativas de resolução deles que se torna nítido o que Nietzsche teve de sublinhar e levar às últimas consequências e o que, por outro lado, Nietzsche precisou *abandonar, superar*. “Meus escritos falam *apenas* de minhas superações (...) Já se adivinha: eu tenho muito – *abaixo* de mim...”¹⁶. Em *Humano, demasiado humano*, como se sabe, há uma aliança tática forjada com algumas ciências. Sobretudo, não podemos esquecer, com estas ciências menores, ciências de “verdades modestas”, como a fisiologia, a biologia, a medicina, a história (isto é, em todo caso, ciências *avessas* a pretensões universalizantes, metafísicas). Enquanto que o tom de *Além do bem e do mal* é outro, mais incisivo. Nele, Nietzsche não sente mais necessidade de fazer concessões às ciências de seu tempo; radicaliza a crítica à “vontade de verdade”, à “cientificidade” e à “objetividade” em geral. Já no primeiro prefácio escrito em '86, Nietzsche comenta essa busca artificial por alianças a que sentiu necessidade de recorrer, por meios em que pudesse abrigar seus pensamentos, para evitar um isolamento intelectual completo em função da singularidade ou estranheza de suas próprias concepções filosóficas:

De fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, como inimigo e acusador de Deus; e quem adivinha ao menos em parte as consequências de toda profunda suspeita, os calafrios e angústias do isolamento, a que toda incondicional *diferença do olhar* condena quem dela sofre, compreenderá também com que frequência, para me recuperar de mim, como para esquecer-me temporariamente, procurei abrigo em algum lugar – em alguma adoração, alguma inimizade, leviandade, cientificidade ou estupidez; e também por que, onde não encontrei o que *precisava*, tive de obtê-lo à força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo poeticamente para mim (– que outra coisa fizeram sempre os poetas? Para que serve toda a arte que há no mundo?). Mas o que sempre necessitei mais urgentemente, para minha cura e restauração própria, foi a crença de *não ser* de tal modo solitário, de não *ver* assim solitariamente (...).¹⁷

Nietzsche era solitário, mas, ao mesmo tempo, abrigava as forças de seu pensamento sob as máscaras mais diversas; ele mesmo não acreditava na unidade de um Eu¹⁸. Sob as máscaras de um filólogo, de um professor universitário schopenhaueriano,

¹⁶ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* 2. Prólogo, §1.

¹⁷ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Prólogo, §1.

¹⁸ Deleuze comenta este ponto em seu *Nietzsche* (1965): “Nietzsche não acredita na unidade de um Eu e não

kantiano, wagneriano, ou até simpático ao positivismo científico, passaram sempre diversas forças que implodiam ou subvertiam essas identidades, e outras ainda que pareciam simulá-las ou até mesmo sustentá-las. Os anos na vida de Nietzsche se passam num intenso processo de singularização, em que suas idéias mais autênticas vão exigindo mais espaço à medida que esconjuram suas alianças previamente forjadas¹⁹. Nietzsche se torna cada vez mais só, não encontra aliados a seu projeto filosófico. Os “espíritos livres” não existiam, afinal; foi necessário inventá-los...²⁰. Precisou, enfim, tornar-se o seu próprio leitor ideal, seu próprio crítico, seu próprio comentador. Daí que, entre a primavera e o outono de 1886, Nietzsche tomou para si o exercício de escrever os cinco prefácios (ou “prólogos-apologias”) para seus livros anteriores.

O texto *Tentativa de autocrítica*, prefácio a seu primeiro livro, publicado em 1872 (*O nascimento da tragédia*), é exemplar a esse respeito. Nietzsche destaca nele com muita clareza os pontos *altos e baixos* do livro.

O valor deste livro deve-se a ter colocado pela primeira vez a ciência moderna em questão, isto é, sob suspeita. Isso porque o “problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência”. Isto é, a ciência precisa ser avaliada remetendo-a a seu elemento *genético*, que está na base de suas condições. Daí que Nietzsche pergunta: “o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência? Para que, pior ainda, *de onde* – toda a ciência?”²¹. Ou seja, de que forças vitais, de que tipo de vontade, de que tipo de corpo e estilo de vida, surge o impulso que dá origem ao fazer científico? De uma vontade que afirma a vida em todos os seus aspectos, de maneira trágica? Ou de uma vontade que a nega em nome de critérios externos, “superiores”, que tanto julgam-na quanto prometem

a experimenta: relações sutis de poder e de avaliação entre diferentes “eu” que se escondem, mas que exprimem também forças de outra natureza, forças da vida, forças do pensamento – tal é a concepção de Nietzsche, a sua maneira de viver.”, p.12 da edição portuguesa.

¹⁹ As próprias alianças de Nietzsche devem ter seu estatuto relativizado, uma vez que estas sempre foram feitas de maneira heterodoxa. Por exemplo, em *O nascimento da tragédia*, ainda que Nietzsche jogue explicitamente com categorias de Schopenhauer, o livro não defende absolutamente nada como uma teoria schopenhaueriana da tragédia. A tal ponto que seria muito mais impreciso dizer que se trata de um livro schopenhaueriano do que dizer, como Nietzsche o fez (cf. “O que devo aos antigos” em *Crepúsculo dos Ídolos*), que ali foi realizada sua primeira transvaloração de todos os valores.

²⁰ “(...) não existem esses “espíritos livres”, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes – uma compensação para os amigos que faltam.” Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Prólogo, §1.

²¹ As duas citações são de: Nietzsche, F. *O Nascimento da Tragédia*. Prólogo: Tentativa de autocrítica, §2.

corrigi-la? Da mesma maneira, Nietzsche se pergunta qual o tipo de vontade que está na gênese do *pathos* trágico. De onde originou-se a tragédia? “Porventura do *prazer*, da força, da saúde transbordante, de uma plenitude demasiado grande? E que significado tem então, fisiologicamente falando, aquela loucura de onde nasceu a arte *trágica* assim como a cômica, a loucura dionisíaca?”²²

É importante salientar esse deslocamento de Nietzsche: a questão não é “para que” a tragédia, mas sim “de onde” a tragédia? Ou seja, não a questão de sua finalidade, mas antes a questão de sua gênese real, de sua proveniência fisiológica.

O problema que Nietzsche começou a tocar em seu primeiro livro já foi, portanto, encaminhado no sentido dessa clara oposição entre dois tipos: o pessimismo trágico-dionisíaco, e o otimismo socrático-racional. De um lado, o tipo de Sócrates julga e condena a vida em nome de valores superiores; do outro, o tipo de Dionísio sustenta que a vida é bastante justa por si mesma e que ela não tem que ser julgada, mas afirmada em todos os seus aspectos, incluídos os mais terríveis²³. Ainda que seu primeiro livro pareça, dezesseis anos depois de sua escrita, estranho e desagradável a Nietzsche, o ponto alto deste livro é a tarefa a que o autor ousou pela primeira vez aproximar-se: “*ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida...*”²⁴. A ótica da vida apresenta-se então como a única capaz de avaliar o valor dos valores. A vida é, para Nietzsche, o único critério avaliativo, segundo o método genealógico. Assim, vemos que já neste livro o filósofo realizava uma condição para seu programa anteriormente formulado de levar a cabo uma efetiva transvaloração de todos os valores, o que só se revela retroativamente.

Já os pontos baixos do livro, seu aspecto decadente, diz o próprio Nietzsche, são os termos e argumentos tomados da estética de Kant, da metafísica de Schopenhauer, da filosofia idealista romântica e, sobretudo, o elogio à música de Wagner. Para escapar dessas máscaras sob as quais procurou abrigar seus pensamentos mais singulares (mas que se revelaram sintomas de uma saúde comprometida, sintomas da Alemanha doente de seu tempo), Nietzsche se prescreve um “tratamento antirromântico”.

Observe-se que foi seu instinto, e não sua razão, que prescreveu para seu espírito doente um tratamento antirromântico. Como diz no prólogo a *Humano, demasiado*

²² Nietzsche, F. *O Nascimento da Tragédia*. Prólogo: Tentativa de autocrítica, §4.

²³ Cf. o comentário de Deleuze, G. *Op.cit.*, p. 29

²⁴ Nietzsche, F. *O Nascimento da Tragédia*. Prólogo: Tentativa de autocrítica, §4.

humano II, os textos *Opiniões e sentenças diversas* e *O andarilho*

foram primeiro concebidos como continuação e reiteração, ao mesmo tempo, de uma cura espiritual, ou seja, do tratamento antirromântico que meu próprio instinto, permanecendo sadio, inventara e prescrevera para mim, contra um adoecimento temporário da mais perigosa forma de romantismo²⁵.

Quer dizer que a tarefa de Nietzsche, ou seu *destino* (como ele dirá em *Ecce Homo*), se impõe a sua vida a despeito de sua própria vontade ou de sua consciência. Assumi-la em toda a sua potência, gestá-la e parí-la, dar-lhe luz: eis o gesto trágico por excelência que se verifica na revisão (auto)crítica da trajetória nietzschiana²⁶.

Essa ideia de que a criação filosófica em Nietzsche mantém relação íntima com seus estados de saúde corporal aparece inúmeras vezes, principalmente nos prefácios a *Humano, demasiado humano I e II* e a *Gaia Ciência*. Vivência e conhecimento se mostram inseparáveis. Chega a ser difícil para o comentador selecionar as melhores passagens que tratam dessa pressuposição recíproca entre a experimentação da vida e a experimentação do pensamento, dada sua abundância nestes textos de Nietzsche.

Em todo caso, já no primeiro livro prefaciado em 1886 (*Humano, demasiado humano*), líamos que a doença é uma perspectiva indispensável para que se chegue a conquistar uma saúde transbordante, uma grande saúde. Lembramos que este livro foi originalmente ditado por Nietzsche, em 1876-7, doente, com a cabeça enfaixada, sob licença médica da Universidade da Basileia, e redigido por seu amigo Peter Gast²⁷. A doença mostra-se, no prefácio a este livro, “meio e anzol” para o conhecimento. A passagem da doença ao conhecimento não é imediata, mas pode ser mediada por “longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz *vontade de saúde*, que frequentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde”²⁸. De modo que

sempre foi necessário (...) o tempo, a convalescença, a distância, até que em mim nascesse o desejo de explorar, esfolar, desnudar, “apresentar” (...) posteriormente, para o

²⁵ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano II*. Prólogo, §2.

²⁶ Cf. Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano II*. Prólogo, §7.

²⁷ Cf. Nietzsche, F. *Ecce homo*. *Humano, demasiado humano*, §5.

²⁸ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Prólogo, §4.

conhecimento, algo vivido e sobrevivido, algum fato ou fado próprio²⁹.

No prefácio à *Gaia Ciência* (§2 em diante), por sua vez, parece-nos que essa perspectiva que toma o filósofo como um médico-fisiólogo da doença de seu tempo atinge seu máximo desenvolvimento, quando o comparamos com os demais prefácios. “Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença”. Nietzsche introduz o assunto partindo de sua experiência própria – “que temos nós com o fato de o sr. Nietzsche haver recuperado sua saúde?...” – para depois chegar a uma hipótese geral para o conjunto da filosofia. – Não seria a filosofia, *toda* filosofia, sintoma de estados corporais? “Como?” Toda filosofia seria, assim, inseparável do corpo do próprio filósofo. Justo ele, o filósofo metafísico, que se tomava como pura alma, razão das alturas, um ser celeste. Sim, também ele tem um corpo, implicado em uma atitude diante da vida. E sua filosofia é índice de sua fisiologia, jamais poderia deixar de sê-lo. Envolve uma maneira de passar a vida, de dar-lhe passagem; todo um modo de existência ou de funcionamento do corpo. Todo problema e conceito filosóficos são sintomas de um corpo filosófico. A diferença reside precisamente no *tipo* de relação vital que o filósofo mantém com sua filosofia; donde se forja um critério ético-estético para diferenciar uma filosofia de outra (critério muito distinto do critério moral da “Verdade”). Como Nietzsche afirma, existem dois tipos essencialmente distintos de relação de um filósofo com sua filosofia:

Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa: mas há aqui uma notável diferença. Num homem são as deficiências que filosofam, no outro, as riquezas e as forças. O primeiro *necessita* da sua filosofia, seja como apoio, tranquilizador, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos.³⁰

Nietzsche adianta: o caso dos pensadores do primeiro tipo, dos pensadores que filosofam por suas deficiências, é o caso predominante na história da filosofia. De qualquer forma, o que se delineia nesse esquema de tipos de relação entre um filósofo e sua filosofia não é tanto uma oposição entre uma boa filosofia e uma má filosofia, ou uma filosofia sadia e uma filosofia doentia. É antes uma nova definição da filosofia, apoiada em algumas

²⁹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano II*. Prólogo, §1.

³⁰ Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*. Prólogo, §2.

proposições: toda filosofia é uma *interpretação do corpo*, quer o filósofo a reconheça quer não... (“nós, filósofos, não podemos distinguir entre corpo e alma...”³¹); filosofar é percorrer filosofias distintas, regimes intensivos de saúde e doença distintos (precisamente esta “arte da transfiguração é filosofia”³², esta “arte da distância”³³); o filósofo que percorre filosofias distintas, por mais que sofra inevitavelmente com isso, colhe efeitos benéficos dessa travessia, justamente por adquirir um conhecimento perspectivístico mais apurado, que conhece de perto a doença e a saúde: “estou plenamente cômico das vantagens que a minha instável saúde me dá, em relação a todos os robustos do espírito.”³⁴ Daí que a matéria da filosofia não seja a verdade, mas antes a saúde, a vida de um povo.

As etapas do percurso nietzschiano tal como descritas aqui podem ser resumidas.

I) Diagnóstico do niilismo, da decadência na história da filosofia e da singularidade de Nietzsche nessa história. Desproporção entre a tarefa de Nietzsche e seu público à sua época. II) Genealogia crítica do niilismo; retomada da unidade pré-socrática entre vida e pensamento, entre filosofia e corpo. Toda crítica se torna inseparavelmente clínica (criação). O método genealógico atinge o seu ápice, torna-se simultaneamente autogenealogia e já não reconhece fronteiras entre a decadência na história da filosofia (história do niilismo) e na trajetória pessoal de Nietzsche (história de um convalescente, que atravessou a doença de seu tempo e conquistou a perspectiva da grande saúde). Redefinição da filosofia (como “arte da distância”, “arte da transfiguração”, perspectivismo) e de seu objeto (saúde e vida de um povo, e não a “verdade”); acompanhada de uma redefinição do filósofo em geral (avaliador e médico da civilização) e do filósofo Nietzsche (o primeiro psicólogo). III) Por fim, em *Ecce Homo*, a autogenealogia atinge o seu ponto máximo de desenvolvimento em que implode e se dissolve na imanência pura em que o nome próprio “Nietzsche” não designa mais uma pessoa, mas um campo de batalha entre forças impessoais: “Fui compreendido? *Dionísio contra o Crucificado...*”.

Veremos adiante o que se passa em *Ecce Homo*. Em que medida a vivência da doença por Nietzsche explica a singularidade de sua própria sabedoria, de seu próprio

³¹ Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*, Prólogo, §3.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

estilo filosófico, e constitui o solo mesmo do qual emerge sua tarefa, tal como a concebe?

2.3 A radicalização da autogenealogia em *Ecce Homo* (1888)

Na escrita de *Ecce Homo* (1888), a autogenealogia nietzschiana atinge seu ápice, suas formulações mais desenvolvidas. De que maneira Nietzsche radicaliza e duplica o movimento iniciado na escrita dos prefácios em 1886? Isso ocorre por dois procedimentos. Por um lado, Nietzsche duplica os prólogos-apologias ao incluir em *Ecce Homo* um capítulo dedicado a comentar cada um de seus livros publicados anteriormente de maneira a destacar o que haveria de essencial neles sob a perspectiva de sua filosofia madura, caucionada no mantra da transvaloração de todos os valores como conceito (especulativo) e tarefa (pragmática). Além disso, e é nesse aspecto que iremos nos deter aqui, a “autobiografia” de Nietzsche radicaliza o movimento de releitura de si iniciado em 1886 ao levar às últimas consequências a idéia de que a singularidade de sua filosofia é essencialmente inseparável da singularidade de suas vivências. Essas vivências, por sua vez, não designam vivências “subjetivas” ou de um indivíduo, mas antes uma distribuição de intensidades, como lembra Deleuze num comentário a Nietzsche:

Esses *estados vividos* (...) são exatamente as intensidades. O estado vivido não é algo subjetivo, ou não o é necessariamente. Não é algo individual. É o fluxo, e o corte do fluxo, já que cada intensidade está necessariamente em relação com uma outra de tal modo que alguma coisa passe.³⁵

Já no primeiro parágrafo do prólogo, Nietzsche destaca a grandeza de sua tarefa diante da pequenez de seus leitores contemporâneos. Nietzsche precisa, enfim, dizer “com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada”, uma última vez, quem ele é, que tipo de filosofia ele produz, qual é o efeito-Nietzsche ou a função-Nietzsche na história da filosofia.

Nietzsche se torna um “caso”, um “processo”, que faz da filosofia um uso terrivelmente novo. É que Nietzsche assume para si o conhecimento, de um ponto de vista interno, tanto da doença quanto da saúde. Perspectivismo. É que Nietzsche é tanto Dionísio quanto Zaratustra e mesmo o Crucificado. Nietzsche é a crítica, mas encarna o criticado, participa dele. Sabemos que, à essa época, Nietzsche estava a beira de se tornar

³⁵ Deleuze, G. “Pensamento nômade”. In: *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p.324.

“todos os nomes da história”...

Pergunta-se: por que Nietzsche é tão sábio? Ele responde: é porque Nietzsche é ascensão e declínio, conhece tanto a decadência de seu tempo quanto o começo de um novo tempo: “como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço (...) Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos.”

Para Nietzsche, como vimos, a filosofia não é outra coisa senão o deslocamento de perspectivas, a arte da distância, que lhe fornece o método para levar a cabo um tipo de crítica à filosofia que é ao mesmo tempo uma clínica de si, uma filosofia prática. O que se passa nesse processo de Nietzsche, que atravessa a doença de seu tempo e chega ao intempestivo? O intempestivo não é outra coisa: é o pessimismo diante do tempo atual, mas não um pessimismo paralisador, resignação que se apaziguaria num conformismo. É antes um pessimismo criativo, que diz Não ao tempo atual, aos valores estabelecidos, apenas para afirmar um tempo que está por vir. Nietzsche nasceu póstumo, como diz. O que significa, então, a conquista da “grande saúde” em Nietzsche, seu “restabelecimento”?

– Restabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*. Necessito dizer, após tudo isso, que sou *experimentado* em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para a frente. Inclusive aquela arte de filigrana do prender e apreender, aqueles dedos para *nuances*, aquela psicologia do “ver além do ângulo”, e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação. Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* - este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “transvaloração dos valores”.³⁶

É a dupla série de experiências vividas por Nietzsche que confere sua singularidade: “eu sou um sócia, possuo também uma ‘segunda’ visão, além da primeira. E talvez ainda uma terceira...”³⁷. Com efeito, ele só chegou a um esclarecimento decisivo

³⁶ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Por que sou tão sábio? §1.

³⁷ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Por que sou tão sábio? §3.

acerca da genealogia do ressentimento e do niilismo em função de sua longa enfermidade. “O problema não é exatamente simples: é preciso tê-lo vivido a partir da força e a partir da fraqueza”³⁸. Nietzsche sabe que seu tempo não está apto a compreendê-lo. Acha mesmo “justo” que não saibam receber seus livros, sua filosofia.

Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência freqüente ou mesmo rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe...* Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* da minha experiência.³⁹

Esse argumento se radicaliza ainda mais ao final do *Ecce Homo*, quando ele se pergunta “Por que sou um destino?”.

Tresvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios...⁴⁰

É quando Nietzsche assina: “Dionísio contra o Crucificado”. Pois Nietzsche não é simplesmente Dionísio, mas antes o combate interno entre Dionísio e o Crucificado... É o combate interno entre um novo começo (reavaliação e criação de valores) e os valores dados, os poderes estabelecidos (decadência). Nietzsche expressa o próprio campo de batalha entre a doença e a saúde, ou a vontade de doença (niilismo) e a vontade de saúde (afirmação da vida em devir).

3. A tarefa de Nietzsche

Vimos que a tarefa da transvaloração de todos os valores funciona como fio condutor de sua obra. Isso já aparecia nos prefácios, mas ganha seu maior alcance em *Ecce Homo*.

Mas, se a transvaloração de todos os valores é a tarefa de *Nietzsche*, precisamos

³⁸ Nietzsche, F. *Ibidem*, §6.

³⁹ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Por que escrevo tão bons livros? §1.

⁴⁰ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Por que sou um destino? §1.

perguntar, no entanto, quem é “Nietzsche”. Isto é, quem assina a autobiografia *Ecce Homo*? Embora Nietzsche tenha escrito a maior parte de seus livros solitário, andarilho, sem dúvida estes livros não foram escritos apenas para si mesmos – nem mesmo tratam de sua vivência “pessoal”. É porque a tarefa de Nietzsche não remete em primeiro lugar ao plano pessoal de sua existência, mas antes às forças que se passam no inconsciente, forças involuntárias que o forçam a pensar. Forças que fazem dele um doente, e que o forçam também a convalescer e se recuperar. Percebemos que, especialmente no movimento de 1886-8, a assinatura “Nietzsche” designa cada vez menos uma pessoa, e mais um processo ou uma função – ou melhor, como ele próprio diz: uma “tarefa”. Culminando na assinatura final de *Ecce Homo*: “Fui compreendido? Dionísio contra o Crucificado...”. O processo de conquista desse nome próprio Nietzsche/Dionísio/Zaratustra é justamente um processo de acontecimentos impessoais.

Deveria minha vivência - a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura – ser apenas minha vivência pessoal? E apenas o que é meu "Humano, demasiado humano"? Hoje quero acreditar o oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia. (...) ⁴¹

Por isso, se não nos parece legítimo afirmar que Nietzsche tenha mudado substancialmente de método nestes textos em que fala mais explicitamente de si, como se fossem textos “paralelos” ou “marginais” ao conjunto de seus textos propriamente filosóficos (de crítica da moral etc., e não de “autocrítica”), é porque verificamos bem o contrário: uma absoluta coesão entre os dois grupos de textos. Até mesmo uma impossibilidade de se traçar de maneira rígida uma fronteira entre o que diz respeito à vida e o que diz respeito ao pensamento filosófico de Nietzsche. Não seria essa impossibilidade, antes, índice de um dos aspectos mais notáveis de Nietzsche?

Parece-nos que esse gesto não é outra coisa senão a aplicação de seu método genealógico à sua própria trajetória de vida, a seu próprio itinerário filosófico: daí que falamos em uma *autogenealogia* de Nietzsche, entre 1886-8. A que estados de corpo tal ou qual aspecto de seu pensamento remetiam enquanto *sintomas*? Em que medida essa espécie de auto-análise é expressão de sua própria convalescença, de sua própria

⁴¹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano II*. Prólogo, §6.

recuperação, da conquista de sua própria saúde? O que há, nele, de doença e o que há de saúde, de declínio e de ascensão? A crítica de Nietzsche sempre foi, simultaneamente, uma clínica. Seja quando se trata de criticar hábitos perniciosos do pensamento europeu em geral, seja no caso de criticar certas alianças intelectuais que ele próprio forjou anos antes. Nesse sentido, Deleuze tem razão ao dizer que Nietzsche é um filósofo “avaliador-legislador” por um lado, e ao mesmo tempo “médico-fisiólogo”.

Isso porque Nietzsche segue o segredo pré-socrático: a unidade do pensamento e da vida. Toda filosofia de Nietzsche é imediatamente uma filosofia prática. A crítica dos valores estabelecidos é também uma criação de novos valores, uma invenção de novos modos de vida. Martelo e transvaloração⁴². Nietzsche critica o *pathos* niilista e ao mesmo tempo nos mostra “como se faz”. Daí a complexa relação entre afirmação e negação, frequentemente mal compreendida, da filosofia nietzschiana. É que a crítica total sempre acompanha a criação⁴³. Zarathustra nega tudo aquilo que até então foi afirmado, precisamente para chegar a negar as forças reativas.

Eis a mensagem alegre trazida por Nietzsche: restabelecimento da unidade complexa entre pensamento e vida, entre crítica e clínica – entendida aqui como a criação de novas possibilidades de vida. A tarefa de *Nietzsche* não é apenas *de* Nietzsche. Não seria esse o seu legado, ou melhor, o grande convite a seus leitores do futuro?...

Referências bibliográficas:

DELEUZE, Gilles. (1962). Nietzsche e a filosofia. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffilly Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. (1965). Nietzsche. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1981. Coleção Biblioteca Básica de Filosofia.

_____. (2002). A ilha deserta: e outros textos. Ed. preparada por Davi Lapoujade; org. da ed. brasileira Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Nietzsche, o bufão dos deuses. São Paulo: n-1 edições,

⁴² Deleuze, G. *Nietzsche*. p.19.

⁴³ Idem, p.28

2017.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. *Microfísica do poder*. Organização: Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. (1872). O Nascimento da Tragédia – ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. (1878). Humano, demasiado Humano – um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. (1879-80; 1886^{44*}). Humano, demasiado Humano II – um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. (1881). Aurora – reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. (1882). A Gaia Ciência. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. (1886). Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. (1887). Genealogia da Moral – uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. (1888). O Crepúsculo dos Ídolos, ou Como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

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

Recebido em 27/10/2018

Aprovado em 02/12/2019

⁴⁴ As duas partes que compõem o *Humano, demasiado humano II* foram publicadas separadamente em 1879 e 1880 (Opiniões e sentenças diversas e O andarilho e sua sombra). A data de 1886 é a da sua reunião num mesmo volume.