

Nietzsche e a *grande saúde*: notas sobre *Genealogia da moral*

Nietzsche and the "great health": notes on Genealogy of Morals

José Elielton de Sousa

Mestre em Filosofia pela UFPI

jose_elielton@yahoo.com.br

Resumo

Este trabalho tematiza a *grande saúde* em Nietzsche a partir de uma leitura de *Genealogia da moral*, analisando, primeiramente, os elementos que constituem aquilo que podemos chamar de um longo processo de adoecimento do homem moderno para, em seguida, apresentar a proposta nietzscheana de um ensaio inverso, isto é, a possibilidade de uma grande saúde como um movimento contrário ao vigente.

Abstract

This paper discusses the *great health* in Nietzsche on the basis of a reading of *Genealogy of Morals*. It first analyzes the elements that constitute what is called a long process of illness of modern man and then introduces Nietzsche's proposal of a reverse experiment, i.e. the possibility of a great health as a movement opposed to the prevailing one.

Palavras-chave: Genealogia da moral. Doença. **Key words:** Genealogy of Morals. Disease. Health. Saúde.

Introdução

Nietzsche usa os termos "saúde" e "doença" com bastante frequência em seus escritos, especialmente nos do período tardio. Ele, às vezes, parece usá-los em um sentido literal, mas em outros momentos o uso de tais termos é claramente avaliativo. É com base nessa distinção entre "saúde" e "doença" que o filósofo elabora seu diagnóstico da "doença" da alma moderna, sua crítica à *décadence* de sua época, ao tempo em que prescreve a *grande saúde* como medicamento à sintomatologia identificada. Como se percebe, apesar da pouca literatura acerca dessa temática no pensamento de Nietzsche, a questão da grande saúde ocupa um amplo espaço em sua filosofia.

No âmbito fisiopsicológico, Nietzsche toma por critério diagnóstico de saúde ou doença o ensaio de hierarquias de impulsos, enquanto abertura de possibilidade para experimentação de diferentes modos de querer, sentir e pensar. Por entender o homem como um processo de composição de distintas ordenações hierárquicas de impulsos, o filósofo o exhibe como um escalonamento cambiante, no qual a cada mudança de arranjo que se efetiva uma perspectiva diferente se impõe (cf. MAI/HHI, Prefácio, p. 7).

Com efeito, com a instauração do procedimento genealógico, Nietzsche faz com que sua diagnose receba outro matiz: ele ancora o diagnóstico da *décadence* e da *grande saúde* nas "tábuas de valor", vistas como sintoma e medicamento para os tipos que as impuseram. No âmbito genealógico, a perspectiva valorativa passa a ser determinante na análise da constituição fisiopsicológica dos tipos que as instituem e adotam. São os valores engendrados por determinada configuração hierárquica de afetos que são perscrutadas pelo filósofo como sintomas de seu estado fisiopsicológico.

Ao tomar a moral como problema, Nietzsche quer chegar à raiz da doença que atinge o homem europeu, a qual o torna, cada vez mais, fraco, medíocre, impotente, resignado, etc. *Genealogia da moral* ocupa um lugar de destaque nesse processo, pois é ali que o filósofo, ao tratar do problema da procedência dos valores morais, vincula mais claramente sua genealogia da moral ao processo de adoecimento do homem moderno; a longa história da moralização surge de uma vontade que se volta contra a vida e contra si mesma, tendo como consequência a doença, a perda de sentido, o niilismo. Doença, nesse contexto, é aquilo que caracteriza o fraco, isto é, o cansaço, a indisposição à ação, a necessidade de repouso. Contrariamente, saúde é tudo aquilo valoriza, intensifica a vida, que busca sua expansão.

O presente trabalho se propõe a tematizar a *grande saúde* em Nietzsche a partir de uma leitura de *Genealogia da moral*, analisando, primeiramente, os elementos que constituem aquilo que podemos chamar de um longo processo de adoecimento do homem moderno para, em seguida, apresentarmos a proposta nietzscheana de um ensaio inverso, isto é, possibilidade de uma grande saúde como um contramovimento, um movimento contrário ao vigente.

1 Ressentimento, má consciência, ascetismo: um longo adoecer

Genealogia da moral foi escrita originalmente como complemento e clarificação de *Além do bem e do mal*, segundo indicava o frontispício da primeira edição, mas tornou-se um dos mais influentes e controversos livros de Nietzsche. Redigido entre julho e agosto de 1887 e publicado logo depois, essa obra pertence ao último período da filosofia nietzscheana¹, época em que sua reflexão filosófica se volta com mais intensidade à problemática moral. *Genealogia da moral* é composta de três ensaios que formam um conjunto coeso: completam-se mutuamente e são guiados por um mesmo projeto, qual seja, a ideia de uma *transvaloração de todos os valores*,

¹ Sobre as diversas fases em que os comentadores normalmente dividem a filosofia nietzscheana ver Marton, 2000, p. 25-39.

isto é, perante o estado de endêmico em que se encontra o homem moderno, fazer ver a urgente necessidade de se erigir um "contraideal", o ideal de uma grande saúde.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche tem por preocupação básica a superestimação pela moral da compaixão e seus instintos negadores da vida, segundo ele, tão comum em seus dias. Precisamente nisso, Nietzsche enxerga o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica (cf. GM/GM, Prólogo, 5). Essa sua preocupação com o valor da moral da compaixão surge de sua desconfiança cada vez mais acentuada de que a moral, em sua expressão moderna², seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem (cf. GM/GM, Prólogo, 6).

Nietzsche desconfia que exista um nexos íntimo entre a história da moralização e o processo de enfraquecimento do homem, seu longo adoecimento – um vínculo entre moral e doença. Assim, ao colocar em questão o valor da moral, o filósofo quer chegar à raiz da doença que atinge o homem moderno, a qual tem como sintomas a compaixão, o altruísmo e a resignação.

Nietzsche compreende ambigualmente o fenômeno moral: a moral, enquanto "teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'" (JGB/BM, 19), pode engendrar povos e indivíduos superiores ou pode levar à decadência. Isso depende de qual fonte os valores são criados, da vida saudável ou da vida doente. Para o filósofo, os valores morais são resultantes das configurações de poder que determinam certa moralidade. No entanto, até agora, os valores morais são dados como certos, inquestionáveis e acima de qualquer dúvida ou hesitação; até agora, se atribuiu ao "bom" valor mais elevado que ao "mau". Esses valores são tidos como algo supra-histórico e que se enraizou no homem moderno a ponto de se tornar uma necessidade.

Com a instauração do procedimento genealógico, Nietzsche pretende decifrar e desmistificar os valores morais, destituindo-os de suas pretensões absolutas e possibilitando que novas perspectivas possam emergir. Com a pesquisa genealógica, Nietzsche não pretende fazer eco a alguma forma de depreciação moral, mas analisar as condições e circunstâncias em que os valores morais foram cunhados, sob as quais se desenvolveram e se modificaram até atingir a forma atual, restituindo-lhes o caráter conflitante, perspectivista, de luta por assenhoreamento e dominação.

A partir de uma leitura que enfatiza a história natural da moral, Nietzsche constata a cristalização de dois *tipos*: a moral dos senhores e a moral dos escravos (JGB/BM, 260). A moral dos senhores, dos nobres, define o que é "bom" a partir de si mesmo, de suas próprias características e ações. Porque não precisa de uma instância fora dela para justificar seu agir,

² Nietzsche compreende a modernidade como uma época de questionamento e de crise, em que o homem europeu se torna consciente da doença causada pela moral cristã. Já na *II e III Considerações Extemporâneas*, a modernidade é vista como uma época em que ocorre a extirpação da cultura e onde predomina uma prática científica sem nenhuma medida (Co. Ext. III, 4). Em *Além de bem e mal* e em *Genealogia da moral*, a modernidade é considerada a partir da debilitação dos instintos e do avanço da moral da mediocridade (cf. JGB/BM, 238 e GM/GM, III, 26-27).

porque crê em si mesma e se orgulha de si mesma, os conceitos próprios da moral nobre têm sua origem, primeiramente, no reconhecimento do seu próprio estado e na avaliação desse estado como "bom". Somente depois, e a partir desse conceito inicial, é que o nobre vai distinguir, por contraposição a esse seu estado, o que é por ele desprezado: o homem comum *mentiroso* em contraposição ao veraz (cf. GM/GM, I, 5).

Diferentemente, a moral escrava tem como pressuposto básico para estabelecimento de suas categorias mais primárias o mundo exterior, o qual lhe serve de estímulo na medida em que o incomoda; seu ato básico, enquanto "criador de valores", é um olhar para fora, um não a esse "fora", a esse "outro" (cf. GM/GM, I, 10). Na moral escrava, o termo "mau" surge em correspondência à idéia de "o inimigo mau", numa referência a uma imagem invertida do "bom" da outra moral. Assim, contrariamente ao "malvado", o "bom" dessa moral será aquele que fora designado como "ruim" pela outra moral³. A moral escrava precisa, portanto, para nascer, de um mundo oposto e externo – sua ação é no fundo reação (cf. GM/GM, I, 10).

Esses dois modos distintos de valorar travaram na terra uma luta terrível, milenar. Isso ocorreu quando a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confrontam ciumentamente e não entram em acordo quanto às suas estimativas. Nietzsche afirma que o dístico dessa luta sobre a história humana é "Roma contra Judeia, Judeia contra Roma", não tendo havido até agora acontecimento maior do que *essa luta, essa questão, essa oposição moral* (cf. GM/GM, I, 16). Roma enxergou no judeu algo como a própria antinatureza, como que seu monstro antípoda, pois em Roma os judeus eram tidos por "culpados de ódio a todo o gênero humano"⁴. Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênio moral-popular absolutamente sem igual.

O contraste entre essas duas perspectivas morais básicas é exposto na *Genealogia* com o auxílio de três conceitos: o de ressentimento, o de má consciência e o de ideal ascético. Esses conceitos são utilizados para definir a reação do tipo servil ao tipo nobre e as etapas que conduzem à preponderância da moralidade servil.

Ao abordar o ressentimento, Nietzsche deixa transparecer que se trata de um conceito inicialmente genérico, mas que vai ganhando contornos peculiares conforme seja associado a diferentes tipos de moral. O ressentimento é, para o filósofo, algo instintivo: "todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento" (GM/GM, III, 15). Essa reação, que não é um movimento mecânico de defesa, mas "um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto*" (GM/GM, III, 15), pode acontecer de dois modos distintos: ou o sofredor exterioriza seus afetos num movimento brusco, uma reação imediata, para fora, na forma de ato; ou ele

³ Paschoal comenta que, nestas duas morais, os termos "mau" e "ruim" não são equivalentes e nem remetem à mesma ideia de "bondade". Segundo ele, "um olhar mais atento permite ainda constatar que a contraposição que se estabelece entre 'bom' e 'ruim' na moral de senhores não é da mesma ordem que aquela que se estabelece na moral escrava entre 'bom' e 'mau'" (2009, p. 102).

⁴ Sobre a referência nietzscheana aos judeus, que aparece também em outros parágrafos da *Genealogia*, pelo menos três questões devem se consideradas: a) Nietzsche opera por tipificações; b) sua crítica não é propriamente ao judaísmo, mas ao cristianismo, em cuja emergência se encontra o judaísmo; c) Nietzsche era um crítico severo do antissemitismo, que ele associa ao ressentimento (cf. GM/GM, II, 11 e III, 14 e 26).

muda a direção do ressentimento (para dentro), buscando um culpado, normalmente ele mesmo, e sobre ele descarregando, de forma imaginária, seus afetos em ato.

No primeiro modo, o ressentimento não envenena, uma vez que se esvazia numa reação imediata e que se processa lançando os afetos para fora, num movimento que elimina a dor ao mesmo tempo em que libera a consciência para outras experiências (cf. GM/GM, I, 10). Já no segundo modo, pode se identificar uma incapacidade de esquecimento que indica um tipo de "ação" compensatória, que se processa de forma "imaginária", descarregando a paixão para dentro e produzindo um alívio para a dor, à maneira de um narcótico, sem afastá-la da consciência, numa espécie de indigestão de experiências passadas (cf. GM/GM, III, 16).

Ambas as disposições, a reação na forma dos atos e a reação compensatória, são formas de se eliminarem as dores e desventuras, de se relacionar com as pressões externas e com os inimigos (fontes de dor) e de se restabelecer uma imagem de si que fora ofuscada. O que as diferencia é a maneira como cada tipo humano se relaciona com o mundo à sua volta: enquanto o homem nobre se coloca diante do mundo exterior com um "triumfante sim ao mundo e a si mesmo", o homem do ressentimento necessita de uma caricatura externa, do "inimigo mau", preservado na consciência, para poder, por oposição, designar algo como "bom" e dizer sim a um tipo de existência⁵:

Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo [...], o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria (GM/GM, I, 10).

Assim, o homem do ressentimento quer transformar em força a própria fraqueza, transmutando-a em virtude, pretendendo, com isso, ser deliberadamente fraco, se atribuindo o mérito da renúncia, da paciência, da resignação. Segundo Nietzsche, para poder dizer não a tudo o que representa nesta terra o movimento ascendente da vida, a boa constituição física, a potência, a beleza, a afirmação de si mesmo, o instinto do ressentido teve de inventar outro mundo, a partir do qual essa afirmação da vida aparecesse como o mal em si, como o que deveria ser rejeitado (cf. AC/AC, 24). E assim o homem do ressentimento traveste sua impotência em bondade, a baixeza temerosa em humildade, a submissão aos que odeia em obediência, a covardia em paciência, o não poder vingar-se em não querer vingar-se e até perdoar, a própria miséria em aprendizagem para a beatitude, o desejo de represália em triunfo da justiça divina sobre os ímpios (cf. GM/GM, I, 10-11)⁶.

⁵ Sobre essas duas formas diferentes de reação, Paschoal comenta que "é possível afirmar que, em ambos os casos, tem-se diferentes formas de reação, de disposição para reação, porém trata-se sempre de reações, de formas de se articular para se obter poder, o que não significa que se possa atribuir a ambas o mesmo valor. E é justamente em função da diferença entre ambas e do que significa o predomínio de uma destas formas de reação diante do ressentimento que se dá a tomada de posição e o engajamento de Nietzsche" (2005, p. 101-102).

⁶ Marton afirma que "ódio e desejo de vingança seriam as palavras-chave para compreender o ressentimento. É a diferença que causa o ódio, ou melhor, é a recusa da diferença que o engendra" (2000, p. 82).

Para Nietzsche, o ressentimento é um sintoma da incapacidade do homem de libertar sua consciência de uma dor qualquer sofrida. Ao homem do ressentimento é negada a verdadeira reação, a dos atos, restando-lhe somente uma vingança imaginária como forma de reparação. Assim, vingança tem a tendência de ser a desforra, ou o desconto contra algo ou alguém, pois o ressentido busca atingir aquele que é o "responsável", o culpado por esta dor que ele sente. A busca por culpados é movida pelo interesse de despejar todo sofrimento, frustração ou dor sobre qualquer um que seja o suposto causador ou responsável dessa comoção. Contudo, o sacerdote ascético "muda a direção" desse ressentimento acumulado, que ameaça recair em um culpado, ratificando que existe a culpa, mas nega que pertença a outro, afirmando que, na verdade, ela é de quem verdadeiramente sofre por ressentir-se. Com isso, a "avalanche" é retida, de modo que o ressentimento passa a ser redirecionado, fazendo com que o ressentido tenha que aprender a conviver com sua consciência culpada (cf. GM/GM, III, 15).

Nietzsche afirma que, no homem do ressentimento, a descarga do afeto volta-se contra o próprio sujeito, de maneira que o sentimento de vingança tem que escavar abismos cada vez mais fundos no mundo psíquico do próprio sofredor. Nele, essa descarga do afeto para fins de narcotização da consciência e superação da dor está inibida em sua direção para o exterior, de modo que ela só pode escoar como *excesso de sentimento* (cf. GM/GM, III, 19). Esse é, portanto, o ressentimento que envenena, o desejo de vingança do dispéptico, cujo metabolismo psíquico fica transtornado. É assim que tem origem aquele fenômeno paradoxal que consiste na tentativa de anestesiá-la dor pela intensificação de outra espécie de sofrimento psíquico, o automartírio da consciência de culpa.

Com o predomínio do modo de valoração escrava, típico do homem do ressentimento, outra questão passa a ser considerada por Nietzsche: a produção no homem, tanto de sua consciência moral quanto de sua "má consciência", isto é, o filósofo está interessado em saber "como veio ao mundo aquela outra 'coisa sombria', a consciência da culpa, a 'má consciência'?" (GM/GM, II, 4). Com isso, Nietzsche pretende mostrar que esses conceitos possuem uma história, que eles são parte de uma transvaloração que se impusera com a ascensão da moral escrava. O conceito de "má consciência" aparece, então, como resultado de um longo processo que se iniciara com a finalidade de criar um animal que pudesse *fazer promessas* (cf. GM/GM, II, 1).

Com a genealogia da responsabilidade (cf. GM, II, 1-3), Nietzsche deixa transparecer que existem dois tipos de responsabilidade: uma "responsabilidade-dívida", necessária para se chegar ao indivíduo soberano, mas que dará lugar à graça, numa futura autossupressão da justiça; e uma "responsabilidade-culpabilidade", que não permite se esgotar porque faz parte do círculo vicioso do ressentimento. Com isso, Nietzsche difere *consciência moral* de *má consciência* (cf. GM/GM, II, 4): esta significa consciência de culpa, sendo, deste modo, uma corrupção da consciência de poder nobre:

O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo. Efetivamente por isso o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possui o olho *mais livre*, a consciência *melhor*: inversamente, já se sabe quem

carrega na consciência a invenção da "má consciência" – o homem do ressentimento! (GM/GM, II, 11).

A má consciência pode ser vista como subsequência do ressentimento, como um ressentimento autoconsciente que aumenta a si mesmo, alimentando-se de si mesmo, um ressentimento que se acusa a si mesmo como culpado. Inicialmente, a má consciência, em uma situação brutal, nada mais é do que um fenômeno da psicologia animal: ela surge quando a crueldade é inibida e não pode mais se descarregar para fora. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora (cf. GM/GM, II, 16).

Nietzsche, porém, a vê "como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz" (GM/GM, II, 16). A mudança para o âmbito da sociedade e da paz significou uma grande pressão para o homem, na medida em que teve de suspender seus instintos reguladores básicos e passar a sobreviver por meio das novas capacidades que ele adquirira, tais como calcular, combinar causas e efeitos, pensar, enfim, regular sua vida por meio de sua "consciência". É nesse movimento de introjeção dos antigos instintos que Nietzsche localiza a origem da má consciência, uma origem diretamente vinculada às forças e instintos básicos que foram os geradores do processo civilizatório e que têm por componente o mesmo tipo de violência presente na criação da *consciência* e da *responsabilidade* no homem (cf. GM/GM, II, 16).

Nietzsche, contudo, dá um último passo em sua pesquisa acerca da constituição da má consciência com o intuito de investigar "as condições em que essa doença atingiu a sua mais terrível e mais sublime culminância" (GM/GM, II, 19). Ele retoma um ponto de vista anterior, segundo o qual existe uma relação de direito privado entre devedor e credor (cf. GM/GM, II, 4), e estende-o às relações de dívidas das comunidades tribais para com seus antepassados. De acordo com a argumentação nietzscheana, é nessa relação de dívida que está a origem da *consciência de culpa* dos vivos para com seus antepassados, pois prevalece a convicção de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações (cf. GM/GM, II, 19).

Para Nietzsche, segundo esse tipo de lógica, o *medo* do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida (cf. GM/GM, II, 19). Assim, Nietzsche aponta, nas relações da comunidade com suas divindades, mesmo depois do declínio da organização tribal da sociedade, as condições em que esta doença, a consciência de culpa, atingiu sua mais terrível, mas também a sua mais sublime culminância. Para Nietzsche, "o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa" (GM/GM, II, 20).

Segundo o filósofo, o esforço do cristianismo consistiu em elevar a ideia de dívida até um ponto em que ela se tornou irresgatável, inexprável, uma vez que ela fora reinterpretada como

“culpa”, a culpa para com um deus, e, portanto, em “pecado”, em algo incomensurável, diante do qual se exige um “pagamento”, nesse caso, uma “autopunição” equivalente à dívida. O sentimento de culpa como sentimento de uma dívida inexpiável, gerando a necessidade de ser castigado, penetra nas entranhas do homem, revelando que a *redenção* não significou o resgate da *má* consciência em uma boa consciência, mas o seu aprofundamento em “má consciência”.

De acordo com Nietzsche, portanto, com o entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus, esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância. Ele apreende em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos e insuprimíveis instintos animais, reinterpretando-os como culpa em relação a Deus; ele retesa na contradição “Deus” e “Diabo” todo o Não que diz a si, à natureza, à realidade do seu ser e projeta-o para fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como incomensurabilidade do castigo e da culpa (cf. GM/GM, II, 22).

O ideal ascético completa esse processo, pois ele oferece um sentido para o sofrimento humano; ele justifica esse sofrimento numa vida pós-morte, onde os fracos terão suas faltas reparadas e triunfarão sobre os fortes. Nietzsche afirma que o ascetismo decorre de um dado fundamental da vontade humana: seu *horror vacui*. Segundo ele, o homem necessita de ideais e finalidades, de uma direção e um significado para a própria vida, a ponto de *querer o nada a nada querer* (GM/GM, III, 1). O problema advém quando o ideal ascético se sobrepõe à própria vida, como um ideal além, pelo qual a vida deve ser sacrificada e tornar-se, ela mesma, um exercício, uma preparação, um meio, para uma “finalidade no além”. Assim, progressivamente, Nietzsche vai identificando com a expressão “ideal ascético” o modelo moral que se consolidou no Ocidente – a moral socrático-platônico-cristã – que opera basicamente com um “além” como ideal.

À pergunta acerca do significado dos ideais ascéticos, Nietzsche aponta, inicialmente, dois conjuntos interpretativos possíveis em torno dos quais giram seus diferentes significados. Num primeiro momento, o ideal ascético é compreendido como um instrumento para uma “elevada espiritualidade”, isto é, os ideais ascéticos são dispostos como um meio para a obtenção de condições que tornem possível a elevação do homem (cf. GM/GM, III, 1). Num segundo conjunto de interpretação, reúnem-se vários significados que são conferidos ao ideal ascético pelos que são fisiologicamente debilitados e que procuram, por meio dos ideais ascéticos, justificar a própria existência, associando-a a uma meta além da realidade. Assim, o ideal ascético revela, paradoxalmente, a ação da mesma vontade de poder que está presente na vida em geral e que atua por formas estranhas, paradoxais e violentas, mas visando sempre a se afirmar e a se expandir.

Com a aparição do sacerdote ascético, a questão acerca do significado do ascetismo se torna realmente séria: “O sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse; seu *direito* à existência se sustenta ou cai com esse ideal” (GM/GM, III, 11). Trata-se, assim, do modo como o sacerdote ascético valoriza a existência, uma questão mais clara e fundamental do que a inicialmente posta. Na visão de Nietzsche, esta é colocada pelo sacerdote ascético em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui

e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si, que *negue a si mesma*. Para o asceta, a vida vale como uma ponte para essa outra existência (cf. GM/GM, III, 11).

De acordo com Nietzsche, o asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ele a trata como um erro que se deve refutar. Isso significa dizer que a vida ascética é uma contradição, pois nela domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais (cf. GM/GM, III, 11). A vida humana, abarcada e avaliada pelo ideal ascético, encontra-se num estado mórbido, o qual, fisiológica e filosoficamente considerado enquanto desgosto da vida, desejo de fim, pessimismo, constitui para Nietzsche um movimento decadente, niilista. O ideal ascético é somente em aparência um ideal negador da vida; ele visa conservar a vida, pois “o ideal ascético nasce de um instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (GM/GM, III, 13).

É nessa forma de vida doentia que o sacerdote ascético encontra seu sentido, pois ele é tido como o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente. Nietzsche afirma que “a dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicidade” (GM/GM, III, 15). Os remédios que o sacerdote ascético prescreve aos doentes, longe de curarem, agravam a doença, pois ele traz unguento e bálsamo, mas necessita primeiro ferir, para ser médico. Quando ele acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida, pois disso entende ele mais do que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso (cf. GM/GM, III, 15).

O doente de rebanho se põe à mercê da interpretação e da suposta e/ou falsa “justificação” que acompanham o desenfreio do sentimento insuflado pelo sacerdote, ficando ainda mais doente e, assim, dependente da “farmacologia” ascética: “em toda parte onde o sacerdote ascético impôs esse tratamento, a condição enferma expandiu-se e aprofundou-se com espantosa rapidez” (GM/GM, III, 21). Trata-se, portanto, de um procedimento que não só é ineficaz como efetivamente nocivo: além de escamotear o verdadeiro problema e, desse modo, obliterar a possibilidade de uma cura real, ele agrava os sintomas e condena o doente a sê-lo cada vez mais e indefinidamente (cf. GM/GM, III, 20-21).

O sacerdote ascético corrompeu a saúde da alma em toda parte onde alcançou o poder. Nietzsche, contudo, quer expor não apenas o que o ideal ascético realizou, mas o último e terrível aspecto que possui a questão do significado desse ideal: “o que significa exatamente o poder desse ideal, a *imensidão* do seu poder? Por que lhe foi concedido tamanho espaço? Por que não lhe foi oposta maior resistência?” (GM/GM, III, 23). Trata-se de saber qual a imensidade desse ideal, o que ele deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, isto é, aquilo que é a sua expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos.

Para Nietzsche, se desconsiderarmos o ideal ascético, o animal homem não teve até agora sentido algum, pois sua existência sobre a terra não possuía finalidade. O ideal ascético significou precisamente isso: “que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem

– ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido” (GM/GM, III, 28). Nietzsche ressalta, desse modo, que não se pode deixar de lado o papel do ideal ascético para a elevação do homem, pois o homem não pode ser pensado sem finalidade, sem uma resposta à pergunta “para quê?”. E o ideal ascético surgiu como um esforço para responder essa questão nas suas formulações mais imprescindíveis: “para quê o homem?”, “para quê sofrer?”. Assim, diante do problema da falta de sentido do homem, que não nega o sofrimento, mas sua falta de sentido, o ideal ascético oferecera uma resposta, a única que se colocou à disposição até o momento, salvando esse homem da falta absoluta de sentido, fechando as portas para todo niilismo suicida (cf. GM/GM, III, 28).

Nietzsche ressalta, contudo, que essa interpretação ascética do sofrimento trouxe consigo um novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida, pois colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa. Mas apesar de tudo, o que importa é que o homem estava salvo, ele possuía um sentido; a partir de então, ele não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, ele podia querer algo, não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: “*a vontade mesma estava salva*” (GM/GM, III, 28). Assim, ainda que fosse sob a forma bizarra de um ideal que se opõe às formas expansivas da vida, ainda que fosse como uma “vontade de nada”, o homem continuou querendo, pois “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (GM/GM, III, 28).

2 Um contramovimento, um ensaio inverso: a *grande saúde*

O ideal ascético, ao propor o *nada* como finalidade, salva o homem da falta de significado e possibilita o contrário daquilo que propõe, isto é, possibilita um contraideal, um ideal contrário ao vigente. E essa possibilidade surge não apenas porque, ainda que de forma paradoxalmente absurda, o ideal ascético mantém aberta a porta do sentido, mas pela *grande saúde* que se torna possível com a superação de uma grande doença.

O conceito de grande saúde torna-se operante na obra nietzscheana a partir de 1886, quando Nietzsche lança a segunda e definitiva edição de *A gaia ciência* (1882) acrescida de um prefácio, um quinto capítulo, no qual o filósofo enuncia pela primeira vez tal conceito, e um apêndice com mais poemas. Esse conceito pertence, portanto, ao chamado período de transvaloração de todos os valores, com o qual partilha o tom e a densidade:

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte[,] alerta alegre[,] firme[,] audaz[,] que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a *grande saúde* – aquela que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar (FW/GC, 382).

Em suas exposições sobre a grande saúde, Nietzsche a apresenta como condição de possibilidade de um novo ideal, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento. De acordo com o filósofo, durante muito tempo os aspectos instintivos do homem foram relegados, tidos como algo ruim, de tal modo que os ideais vigentes tornaram-se todos difamadores do mundo, contrários à vida (cf. GM/GM, II, 24). Assim, para fazer frente à *décadence* que vê preponderar em seu tempo, o filósofo propõe realizar um "ensaio inverso": irmanar todas as propensões humanas que foram *desnaturadas*.

Com efeito, afirma que para tal intento

[s]eria preciso uma *outra* espécie de espírito, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade; seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas inverniais, ao gelo e aos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma *grande saúde!* (GM/GM, II, 24).

Assim, o filósofo aspira a um tipo que seja capaz de, em um tempo vindouro, fazer diferentes ensaios, experimentar outras formas de valorar, criar novas "tábuas de valores", que não mais expressem um profundo mal-estar com os processos efetivos; espera a vinda de homens dotados de grande saúde que possam livrar a efetividade da "maldição" deposta sobre ela (cf. GM/GM, II, 24). A grande saúde implica, portanto, algo bem diferente desse animal doente que é o homem moderno.

Ora, Nietzsche vincula a ideia de um contramovimento, de uma tentativa inversa, *primeiramente*, a um tipo de homem superior, o "indivíduo soberano", que, por meio da passagem do "tu deves" para o "tu podes", realizaria uma superação da moral.

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois "autônomo" e "moral" se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização (GM/GM, II, 2).

Esse indivíduo soberano, além da moral, é o resultado da disciplina ascética da moral e da razão, das instituições sociais e práticas genéricas comuns (do rebanho). Sua soberania é determinada por esta disposição das coisas (da moralidade dos costumes) para ele, por aquele *páthos* de distância que faz com que tudo se justifique nele. Ele é o fruto da moralização dos costumes e a meta que justifica esse processo, pois, por mais que esse processo seja cheio de tirania, dureza, estupidez e idiotismo, eles são exigências para a produção daquele indivíduo, que só pode se tornar livre através da passagem pela lei, uma vez que, sem o trabalho tirânico da

socialização, ele não teria o domínio de si, nem poderia tornar-se “senhor do *livre-arbítrio*” (GM/GM, II, 2).

Levando em consideração o alto preço e os últimos esforços para criar ideais, quando se tem a negação de qualquer valor mundano, sensível, natural, etc., Nietzsche se pergunta sobre a possibilidade de *uma outra* tentativa inversa: para o filósofo, tal tentativa, que culminaria na criação desse contraideal, se daria pela ação do “homem redentor”, um tipo de homem do futuro, “que nos salvará não apenas do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo” (GM/GM, II, 24). Mais que isso, esse homem redentor tornaria a vontade livre novamente e devolveria à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, uma tarefa que só poderia ser assumida por um ser de caráter nobre, que possuísse uma organização hierárquica distinta de seus impulsos⁷.

Tanto o indivíduo soberano quanto o homem redentor, em virtude do caráter aristocrático e do tom profético com que Nietzsche os anuncia, guardam profundas semelhanças com o *Übermensch* (super-homem) profetizado por Zaratustra, um conceito que, com exceção do aforismo 143 de *A gaia ciência*, em que faz uma aparição fugaz, aparece somente em *Assim falou Zaratustra* (1885), mas que é fundamental para a compreensão do conjunto da obra nietzscheana⁸. Eis, em síntese, como Nietzsche o apresenta: “*Eu vos ensino o super-homem*”⁹. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?” (Za/ZA, Prólogo, 3). Com o conceito de super-homem, Nietzsche começa a delinear os traços de um ideal inverso ao predominante na modernidade, e, com isso, passamos do aspecto crítico de sua filosofia ao aspecto positivo, afirmativo, a parte que diz “Sim”. Assim, longe de representar uma nova espécie biológica¹⁰, o super-homem é propriamente o homem de uma nova cultura, uma cultura em tudo superior à *décadence* moderna, uma cultura, por conseguinte, saudável.

⁷ Para Nietzsche, toda elevação do tipo homem foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática. Segundo ele, sem o *páthos da distância* não poderia nascer aquele outro *páthos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “auto-superação do homem” (JGB/BM, 257).

⁸ Segundo Kaufmann, Nietzsche não foi o primeiro a usar o termo *Übermensch*; ele remonta à antiguidade clássica, especialmente aos escritos de Luciano, retórico e filósofo, que se tornou conhecido pelos seus diálogos satíricos e histórias fantásticas. Nietzsche, como filólogo clássico, estudou Luciano, a quem se referiu com frequência no seu *Philologica*. Ainda de acordo com Kaufmann, o termo já tinha sido usado também por Heinrich Müller (*Geistliche Erquickungsstunden*, 1664), por J. G. Herder, por Jean Paul – e por Goethe, num poema (*Zueignung*) e no Fausto (parte I, linha 490), onde um espírito zomba de um assustado Fausto que o tinha evocado, e o chama de *Übermensch*. Kaufmann chama a atenção, porém, para o fato de que o sentido que Nietzsche mais tarde deu a esse termo é inteiramente distinto dos predecessores acima citados (cf. 1974, p. 307-308).

⁹ Reiteremos aqui as observações feitas por Paulo César de Souza, em uma nota de *Ecce Homo*, acerca da tradução para o português do termo *Übermensch*. Segundo ele, apesar das restrições que Rubens Rodrigues Torres Filho faz à tradução do mesmo por “super-homem” (ver comentários no volume dos “Pensadores”, p. 236, 313, 383), propondo que se use, em vez disso, o termo “além-do-homem”, esse deixaria a desejar formalmente – o que se torna claro quando no texto é aproximado ao adjetivo *übermenschlich* (sobre-humano). De acordo com ele, não soa bem em português dizer “sobre-homem” ou “supra-homem”, restando-nos somente o contentamento – provisório, talvez – com “super-homem” (cf. EH/EH, Notas, p. 116).

¹⁰ Contra a ideia de associar o super-homem nietzscheano a uma espécie de fenômeno biológico, Marton afirma que “não se trata de um tipo biológico superior ou de uma nova espécie engendrada pela seleção natural, mas de quem organiza o caos de suas paixões e integra numa totalidade cada traço de seu caráter” (1994, p. 19).

O super-homem é um criador, e no reconhecimento e exercício desse poder único de criação reside a sua saúde. A afirmação dessa saúde se traduz por meio da aceitação do caráter temporal e finito da condição humana, da precariedade e das benesses dessa condição finita:

O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser *transição* e um *ocaso*. Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado [...] Amo aquele que não guarda para si uma só gota de espírito, mas quer ser totalmente o espírito da sua virtude: assim transpõe, como espírito, a ponte [...] Amo aquele que prodigaliza a sua alma, não quer que lhe agradeçam e nada devolve: pois é sempre dadivoso e não quer conservar-se [...] Amo aquele que atira palavras de ouro precedendo seus atos e, ainda assim, cumpre sempre mais do que promete: pois quer o seu ocaso. Amo aquele que justifica os seres futuros e redime os passados: porque quer perecer dos presentes. [...] Amo aquele cuja alma é tão transbordante, que se esquece de si mesmo e que todas as coisas estão nele: assim, todas as coisas tornam-se o seu ocaso. Amo aquele cujo espírito e coração são livres: assim, nele, a cabeça é apenas uma víscera do coração, mas o coração o arrasta para o ocaso (Za/ZA, Prólogo, 4).

Assim, o super-homem é, antes de tudo, aquele que vence a si mesmo. O que ele procura é seu declínio. Para Nietzsche, contudo, o que importa não é o declínio mesmo, mas a passagem, não é o desprezo do presente, é a veneração do futuro, é a possibilidade de criar seu próprio futuro, de criar-se a si mesmo. A vontade de aperfeiçoamento pessoal, a procura do pleno desenvolvimento, da plena realização de si mesmo, a vontade de afirmação e de autocriação que se podem discernir em todos os seus atos, são, assim, outro traço importante desse novo ideal vislumbrado por Nietzsche.

Cabe ressaltar, contudo, que Nietzsche sabe das exigências desse tipo superior, sabe que a tarefa de autocriação que ele exige é uma coisa para poucos, daí seu caráter aristocrático. Para o filósofo, o que esse tipo superior, esse tipo saudável, pode e deve, jamais poderiam poder e dever os enfermos (cf. GM/GM, III, 14). Para o filósofo, há uma diferença fundamental, uma hierarquia, entre o tipo superior, aqueles que prometem como um soberano, que dão sua palavra como algo seguro porque sabem que são fortes o bastante para mantê-la contra as adversidades, mesmo "contra o destino", e aqueles que prometem quando não podiam fazê-lo, que quebram a palavra já no instante em que a pronunciam (cf. GM/GM, II, 2). O "*páthos* da distância" visa, portanto, manter o tipo superior saudável, preservá-lo dos doentes, dos impossibilitados de responder por si mesmos.

Nesse sentido, a ideia de super-homem implica uma relação ética entre iguais: "companheiros, procura o criador, e não cadáveres; nem, tampouco, rebanhos e crentes. Participantes na criação, procura o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas [...] Que tem ele a ver com rebanhos, pastores e cadáveres!" (Za/ZA, Prólogo, 9). Para Nietzsche, falar de companheiros é falar de uma elite, de indivíduos soberanos, com vontade própria, duradoura e independente, capazes de seguirem-se a si mesmos, de inscreverem novas tábuas de valores; um tipo saudável, aristocrático, oposto ao animal de rebanho, ao animal doente que é o homem moderno.

Com o recurso à metáfora da grande saúde, Nietzsche elabora, portanto, a base para a transvaloração de todos os valores e para o surgimento de um tipo de homem, que é figurado na *grande saúde*.

Referências

- BRUSOTTI, M. 2000. Ressentimento e vontade de nada. Tradução de Ernani Chaves. *Cadernos Nietzsche*, 8:3-34.
- FREZZATTI JUNIOR, W. A. 2006. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí/RS, Ed. Unijuí.
- HATAB, Lawrence J. 2008. *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: An introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KAUFMANN, Walter. 1974. *Nietzsche, Philosopher, Psychology, Antichrist*. 4ª ed. Princeton, Princeton University Press.
- MARTON, Scarlett. 2000. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- MARTON, Scarlett. 1994. Por uma filosofia dionisíaca. *Kriterion: Revista de Filosofia*, **35**(89):9-20.
- NIETZSCHE, F. W. 1992. *Além do bem e o mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, F. W. 2001. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, F. W. 2008a. *A vontade de poder*. Tradução original do alemão e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro, Contraponto.
- NIETZSCHE, F. W. 2008b. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. 17ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- NIETZSCHE, F. W. 2008c. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, F. W. 1998. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, F. W. 2007. *O Anticristo. Maldição ao Cristianismo; Ditirambos de Dioniso*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. 2005. *A Genealogia de Nietzsche*. 2ª ed. rev. Curitiba, Editora Champagnat.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. 2009. *Nietzsche e a auto-superção da moral*. Ijuí, Ed. Unijuí.
- VOLPI, F. 1999. *O nihilismo*. Tradução de Aldo Vannuncchi. São Paulo/SP, Edições Loyola.