

Nietzsche e a *grande saúde*: notas sobre *Genealogia da Moral*¹

José Elielton de Sousa²

RESUMO: Nietzsche usa os termos “saúde” e “doença” com bastante frequência em seus escritos, especialmente nos do período tardio. 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. 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. 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. 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 nietzschiana de um ensaio inverso, isto é, possibilidade de uma *grande saúde* como um contramovimento, um movimento contrário ao vigente.

Palavras-Chave: Genealogia da moral; Doença; Saúde.

1. Introdução

Nietzsche usa os termos “saúde” e “doença” com bastante frequência em seus escritos, especialmente nos do período tardio³. 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, por exemplo, 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

¹ Este texto é uma versão resumida de um artigo publicado na revista *Controvérsia*, v. 7, nº 2, p. 25-38, 2011.

² Professor Assistente/UFPI; Doutorando em Filosofia/PUCRS. E-mail: jose_elielton@yahoo.com.br

³ Sobre as diversas fases em que os comentadores normalmente dividem a filosofia nietzschiana, ver MARTON, 2000, p. 25-39.

exibe como um escalonamento cambiante, no qual a cada mudança de arranjo que se efetiva, uma perspectiva diferente se impõe (Cf. HHI⁴, Prefácio, 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 impôs. 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. 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.

Assim, 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 nietzschiana de um ensaio inverso, isto é, possibilidade de uma grande saúde como um contra-movimento, um movimento contrário ao vigente.

2. Ressentimento, má consciência, ascetismo: um longo adoecer

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, Prólogo, 5). Essa sua preocupação com o valor da moral da compaixão

⁴ Para as citações das obras de Nietzsche, adotamos a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras completas do filósofo. As siglas são: *BM* – *Para Além de Bem e Mal*; *GC* – *A Gaia Ciência*; *VP* – *A Vontade de Poder*; *ZA* – *Assim Falou Zaratustra*; *Co. Ext.* – *Considerações Extemporâneas*; *EH* – *Ecce Homo*; *GM* – *Genealogia da Moral*; *HHI* – *Humano Demasiado Humano I*; *AC* – *O Anticristo*. Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo ou seção. Para alguns casos (*EH*, *GM*, *Co. Ext.* e *ZA*), antes do algarismo arábico, haverá ora um algarismo romano, para obras cujas partes são numeradas, ora a referência ao título, para aquelas obras em que as partes não são numeradas, mas nomeadas.

surge de sua desconfiança cada vez mais acentuada de que a moral, em sua expressão moderna⁵, seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem (Cf. GM, Prólogo, 6).

Nietzsche desconfia que exista um nexo 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.

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 (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, porque crê em si mesmo e se orgulha de si mesmo, 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, 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, I, 10). Na moral escrava, o termo “mau” surge em correspondência à ideia de “o inimigo mau”, numa referência a uma imagem invertida do “bom” da outra moral. Assim, contrário ao “malvado”, o “bom” dessa moral será aquele que

⁵ 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. BM, 238 e GM, III, 26-27).

fora designado como “ruim” pela outra moral⁶. A moral escrava precisa, portanto, para nascer, de um mundo oposto e externo – sua ação é no fundo reação (Cf. GM, I, 10).

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, III, 15). Essa reação, que não é um movimento mecânico de defesa, mas “um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto*” (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 muda a direção do ressentimento (para dentro), buscando um culpado, normalmente ele mesmo, e sobre ele descarregando, de forma imaginária, seus afetos em ato.

Ambas as disposições, a reação na forma dos atos e a reação compensatória, são formas de se eliminar 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 existência⁷.

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

⁶ 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).

⁷ 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).

exterior, de modo que ela só pode escoar como *excesso de sentimento* (Cf. 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 anestesiar a dor pela intensificação de outra espécie de sofrimento psíquico, o auto-martírio 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, 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, II, 1).

Com a genealogia da responsabilidade, 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 auto-supressão da justiça; e uma “responsabilidade-culpabilidade”, que não permite se esgotar porque faz parte do ciclo vicioso do ressentimento. Com isso, Nietzsche difere *consciência moral* de *má consciência*: esta significa consciência de culpa, sendo, deste modo, uma corrupção da consciência de poder nobre (Cf. GM, II, 4). Nesse sentido, a má consciência pode ser vista como consequência 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. 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, 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, II, 19). Ele retoma um ponto de vista anterior, segundo o qual existe uma relação de direito privado entre devedor e credor (Cf. GM, II, 4), e estende-o às relações de dívidas das comunidades tribais para com seus antepassados. De

acordo com a argumentação nietzschiana, 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, II, 19).

Para Nietzsche, “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (GM, II, 20). Segundo ele, o esforço do cristianismo consistiu em elevar a ideia de dívida até um ponto em que ela se tornou irredimível, inexpiável, 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”.

O ideal ascético completa esse processo de adoecimento, 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, 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, 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, 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, III, 11).

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, 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, III, 15).

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, 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, III, 28). 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, 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, 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, III, 28).

3. Um contra-movimento, 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 contra-ideal, 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 nietzschiana 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 (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, 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:

Seria 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 invernais, 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, 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, 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 contra movimento, 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, 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, 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 contra-ideal, 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, 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 impulsos⁸.

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 Zarathustra, um conceito que, com exceção do aforismo 143 de *A gaia ciência*, em que faz uma aparição fugaz, aparece somente em *Assim falou Zarathustra* (1885), mas que é fundamental para a compreensão do conjunto da obra nietzschiana⁹. Eis, em síntese, como Nietzsche o apresenta: “*Eu vos ensino o super-homem*”¹⁰. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?” (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 biológica¹¹, o super-homem é propriamente o homem de uma nova cultura, uma cultura em tudo superior à *décadence* moderna, uma cultura, por conseguinte, saudável.

⁸ 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” (BM, 257).

⁹ Segundo Kaufmann, Nietzsche não foi o primeiro a usar o termo *Übermensch*, ele remonta à antiguidade clássica, especialmente os escritos de Luciano, retórico e filósofo, que se tornou conhecido pelos seus diálogos satíricos e histórias fantásticas. Nietzsche, como filólogo clássico, estudou Luciano, sobre 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 *Übermenschen*. 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).

¹⁰ 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 Filhos faz à tradução do mesmo por “super-homem” (ver comentários no volume dos “Pensadores”, p. 236, 313, 383), propondo que se use, ao invés disso, o termo “além-do-homem”, esse deixaria a desejar formalmente – o que se torna claro quando no texto é aproximada 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, Notas, p. 116).

¹¹ Contra a ideia de associar o super-homem nietzschiano 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).

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, 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, 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, Prólogo, 9). Para Nietzsche, falar de companheiros é falar de uma elite de espíritos livres, de indivíduos soberanos, com vontade própria, duradoura e independente, capazes de seguirem-se a si mesmos, de inscrever 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*.

4. Referências Bibliográficas

BRUSOTTI, M. Ressentimento e Vontade de Nada. Tradução de Ernani Chaves. *Cadernos Nietzsche* 8, p. 3-34, 2000.

FREZZATTI JUNIOR, W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí – RS: Ed. Unijuí, 2006.

HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychology, Antichrist*. 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. Por uma filosofia dionisíaca. *Kriterion Revista de Filosofia*, nº 89, v. 35, p. 9-20, 1994.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e o mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A vontade de poder*. Tradução original do alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Mário da Silva. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008b.

_____. Considerações Extemporâneas I e II *In: Obras incompletas*. Tradução Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O Anticristo. Maldição ao Cristianismo; Ditirambos de Dioniso*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche*. 2ª Ed. Revisada. Curitiba: Editora Champagnat, 2005.

_____. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

VOLPI, F. *O niilismo*. Tradução: Aldo Vannuncchi. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.