

Vontade de verdade: uma abordagem genealógica

Alberto Marcos Onate*

Resumo: Investigando a crítica nietzschiana à vontade de verdade, cuida-se de mostrar que ela só alcança seu nível mais radical quando lança mão do procedimento genealógico. Esse enfoque perscrutador acaba por revelar os solos em que frutifica a busca pela verdade: moral de escravos e *décadence* fisiológica, territórios cobertos por sutis camadas dissimulatórias, que somente um “filosofar com o martelo” pode desvendar.

Palavras-chave: vontade de verdade – genealogia – moral – fisiologia – instintos – vontade de potência

A ruminação nietzschiana assume, desde as primeiras obras, um caráter questionador, pondo em xeque até os mais sólidos alicerces. Seu principal alvo diz respeito às construções filosóficas erigidas ao longo dos dois últimos milênios. Para além da problematização de domínios específicos dessas edificações, o que está em jogo são suas próprias bases de sustentação. No limite, pergunta-se sobre o próprio filosofar, tal como se apresentava até então. O que importa a Nietzsche é trazer à plena luz as ficções dissimuladas nos “princípios” que resultam do procedimento operante na filosofia. É na arte da dissimulação que os pensadores sempre desfrutaram de maestria: os intrincados labirintos conceituais com que fundaram e rechearam seus sistemas constituiu,

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e Mestrando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

num primeiro momento, apenas “uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma ‘intuição’, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente” (*JGB/BM* § 5), funcionando após, por assimilação gregária, como pontos limítrofes, balizadores do interpretar humano.

Colocando-se num estágio prévio à constituição dos sistemas, Nietzsche procura captar o que se esconde nas entrelinhas do empreendimento filosófico. Após longas investidas subterrâneas, descobre qual o motor que consegue arregimentar tantos e tão profundos pensadores em torno de árduos esforços, nem sempre recompensados com a conquista almejada: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! ... Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse?” (*JGB/BM* § 1). A estimação da verdade, além de anterior, funciona como dimensão possibilitadora do *mundo das idéias*, do *cogito*, do *eu penso* e dos outros princípios colocados pelos filósofos na base de suas concepções metafísicas. É somente por que reputaram saciáveis seus desejos de verdade a qualquer preço, de tornar conhecível, manipulável o que está a seu alcance ou de delimitar e explorar a esfera do pensável, e espelharam-se na imagem deste horizonte confortador, que eles forjaram referenciais cujos desdobramentos municiaram suas cadeias sistemáticas.

A vontade de verdade é a semente da qual brotaram, cresceram e se firmaram todas as árvores metafísicas. Por que os filósofos não conseguiram desvencilhar-se do *parti pris* a favor do verdadeiro, idêntico, uno? Estaríamos diante do fundamento absoluto, da instância suprema e inexpugnável, do *nec plus ultra* da filosofia, que deve ser aceito e seguido incondicionalmente? Seria possível filosofar sem amar a verdade, sem sacrificar-se à verdade? Questões cujo alcance não tinha sido vislumbrado, mas que Nietzsche se propõe a afrontar resolutamente, ciente porém do risco que elas envolvem. O filósofo afirma que “a vontade de verdade precisa de uma crítica – determinemos com isso nossa

própria tarefa” (*GM/GM* III § 24), para depois explicitar em que direção deve efetivar-se tal empreitada: “... que sentido teria *nosso* ser inteiro, se não o de que, em nós, aquela vontade de verdade teria tomado consciência de si mesma *como problema?*...” (*GM/GM* III § 27). Tema aparentemente estranho para os quadros de uma *Genealogia da moral*, indicando que a discussão sobre a verdade só pode entabular-se com rigor a partir do território que a engendra e submeter-se a um tribunal cujo veredicto só é proferido após o resgate integral da cadeia de eventos e personagens envolvidos na questão. Empresa em que o filósofo deve fazer experimentos com o reino da verdade, exercitar-se na abertura a arriscados “talvez”, “não seria possível?”, para averiguar se não há outras alternativas igualmente legítimas reservadas ao pensar.

De sua parte, Nietzsche considera que a vontade de verdade somente desempenha um papel enquanto instrumento de acomodação do mundo a propósitos utilitários, enquanto produtora de ficções e fórmulas simplificadoras da complexidade caótica de impressões que permeiam os seres orgânicos, facilitando a preservação e crescimento de determinada espécie animal: “A verdade é este tipo de erro sem o qual uma certa espécie de seres vivos não poderia viver” (XI, 34 (253)). Num mundo em que conhecimento e vir-a-ser se excluem, o vivo só pode persistir na existência sob a condição de acreditar em coisas delimitáveis, duráveis, ou seja, apelando continuamente para o horizonte da verdade. Sem o refúgio imaginário, sem a bússola orientadora do idêntico, unitário, incondicionado, o homem não suportaria a imponderabilidade de seu existir, sucumbindo à profusão caótica dos fenômenos. Nessa ótica depurada dos ranços metafísicos, a vontade de verdade seria um valioso auxiliar da vida humana, favorecendo sua manutenção e predomínio perante outras formações que disputam o mesmo terreno de efetivação. Mas não é assim que os filósofos encararam o conhecimento e a verdade: ao invés de colocá-los a serviço da vida, outorgaram-lhes um território transcendente, necessário, auto-suficiente. O propósito de Nietzsche é perscrutar até às últimas conseqüências este enfoque.

No limite, o que o filósofo alemão pretende é tocar a vontade de verdade com o martelo, para descobrir se produz sons oriundos de um

plano ainda mais originário. Isso requer que ele mobilize todos seus dons de psicólogo, ou seja, de “pesquisador da origem e história dos sentimentos morais”, envolvendo-se pessoal e diretamente com o problema que o absorve. Sua atitude equivale à do jogador experimentado que coloca todas suas fichas numa partida, sofrendo, angustiando-se, mas também amando, embriagando-se, atando seu próprio destino aos desdobramentos da questão; sua proposta não se limita à vitória decorrente da solução do problema, voltando-se antes à continuidade indefinida do jogo perscrutador e encarando cada triunfo como a porta para novas e mais radicais perspectivas questionadoras.

Propõe-se a explorar em profundidade por que os filósofos sempre consideraram seja a harmonia e a ordem, seja a clareza e a evidência, seja as tabelas categoriais e as idéias transcendentais, como únicos meios legítimos de se relacionar com o vir-a-ser, descartando peremptoriamente o confuso, caótico, desordenado. Não haveria um fio subreptício que os conduzisse a tal preferência? Ao se esmerarem na construção de prodigiosas plataformas metafísicas não pretenderiam, acima de tudo, fundamentar suas concepções morais? Não seria por meio de linhas engendradas no âmbito moral que os filósofos teriam procurado insuflar movimento e, sobretudo, dar sustentação a seus títeres conceituais?

O peso da imbricação moral/metafísica vergou alguns dos mais promissores e privilegiados pensadores, enveredando-os, extraviando-os por questionamentos inessenciais, indignos de sua atenção. Para Nietzsche, o exemplo mais funesto talvez seja o de Pascal, que se dobrou à influência da moral cristã, embotando as mais sublimes possibilidades de um filosofar profundo, decifrador dos supremos enigmas. Entretanto, já em Sócrates e Platão pode-se vislumbrar o predomínio das armadilhas morais, cujo influxo parece ter se mantido com o passar dos séculos. Mesmo percorrendo diferentes caminhos, as filosofias não puderam desvencilhar-se daquela invenção primeva do homem abstrato, dialético, justo, que ansiava acima de tudo conquistar o bem, o conhecimento e a felicidade.

É na investigação da hipótese segundo a qual foi sob o domínio da moral que a vontade de verdade corrompeu a maioria dos filósofos, que Nietzsche se detém exaustivamente, procurando testá-la a partir das mais diversas perspectivas. A busca do verdadeiro não seria somente o corolário de uma tendência moral? A metafísica não seria mera transposição da moral? Embora escondida sob poderosos disfarces, talvez seja da tematização de “bem” e “mal” que derivem quase todas as filosofias. A resistência obstinada ao engano, em vez de atitude inocente e desinteressada, não traria em seu bojo pressupostos, preconceitos morais? Ao escavar os subterrâneos da moral e trazer à tona o produto contaminado por seu domínio, Nietzsche faz provavelmente suas maiores descobertas: “para compreender como surgiram as mais transcendentais afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar previamente: a que moral querem elas (quer ele) chegar?” (*JGB/BM* § 6).

Moral/vontade de verdade: estreita e inusitada vinculação, que passara despercebida aos mais agudos filósofos, ou que eles astuciosamente não quiseram assumir no âmbito de suas estratégias fundantes, temendo comprometer a pureza e autonomia de tais projetos. É possível que muitos tenham pressentido seu influxo, mas não foram bastante ousados para transpor as demarcações que ela impunha ao existir humano e ao seu próprio filosofar. Empreitada que exige um distanciamento de perspectiva, uma sondagem desde fora da moral, *para além de bem e mal*, e requer maestria na arte de “mirar-por-trás-da-esquina” (*EH/EH*, Por que sou tão sábio, § 1), de deslindar poderosas armaduras conceituais aparentemente puras e neutras. Tarefa reservada a um pensador acostumado à exploração subterrânea, adaptado à solidão, à secura, à escuridão, em suma, um filósofo das profundezas, munido de coragem suficiente para afirmar: “‘vontade de verdade’ não significa ‘eu não quero me deixar enganar’, mas sim – não há outra alternativa – ‘eu não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: – e com isso estamos no terreno da moral” (*FW/GC* § 344).

Os filósofos costumam colocar, tácita ou manifestamente, suas empreitadas rumo à verdade sob os auspícios de uma disciplina vigilante, capaz de revelar e afastar os inúmeros enganos, desvios que se apresen-

tam ao longo da rota traçada. Embora cada um adote referenciais específicos, tais pensadores partilham da mesma tarefa discriminatória, esmerando-se em levá-la a bom termo. Confiam que o domínio assim autolapidado se encontra à prova das mais cáusticas investidas. Pretendem justificar a vontade de verdade atribuindo-lhe a função precípua de evitar ciosamente o passo em falso na areia movediça do erro; travestem ardilosamente os móveis escusos que a fomentavam no território mais recuado da moral, circunscrevendo sua atuação à esfera puramente lógico-metafísica, para assim eximi-la dos ataques extra-sistemáticos, desfrutadores de maior radicalidade dissolvente.

Nietzsche não se dobra a tal estratagema, vislumbrando o significado encoberto da vontade de verdade: “O que é ela? É a vontade de não se deixar enganar? É a vontade de não enganar? Pois também desta última maneira poderia ser interpretada a vontade de verdade: pressuposto que sob a generalização ‘eu não quero enganar’ esteja incluído também o caso particular ‘eu não quero me enganar’” (FW/GC § 344). É sobretudo a esse segundo sentido dissimulado nas entranhas dos edifícios sistemáticos, que se deve tributar a busca incessante dos filósofos pelo incondicionado, pelo absoluto, seja sob a forma do mundo verdadeiro, do *cogito* garantido pela veracidade divina, do “eu penso”, ou de qualquer outro parâmetro fundacional. Sob a fachada do escrúpulo supostamente imparcial de não se deixar enganar, oculta-se a necessidade moral de não se auto-enganar, que só pode realizar-se por meio da colocação de um fundamento incondicionado, visto como centro irradiador de certezas e verdades.

Provido de escalpelo, olhar microscópico e eficiente sistema imunológico, o pensador alemão desce aos abismos, evitando ao máximo deslumbrar-se com os truques usados pelos monstros quiméricos que ali vicejam e impedindo a todo custo ser inoculado pelos venenos aos quais sucumbiram os desbravadores que o antecederam. Após longa perambulação subterrânea, chega o momento de retornar à luz trazendo consigo a principal conquista de tão inóspitas escavações: a captura do ponto de confluência entre moral e vontade de verdade, que se exprime no ideal ascético. É somente sob o abrigo confortador deste ideal que o

homem tem afastado o medo do vir-a-ser, do sem-sentido, forjando ilusória mas satisfatoriamente segurança, direção e, sobretudo, justificação para seu existir.

Camaleônico, o ideal ascético assume configurações diferentes segundo o tipo que o assimila: pessoas comuns, eruditos, homens de ciência, artistas, sacerdotes, santos e, por fim, filósofos o concebem de maneira diferente, mas a função que lhe atribuem tem sido sempre a mesma, ou seja, dotar a existência humana de sentido. Cansado da busca infrutífera por um sentido que brote a partir da própria existência terrena, transitória, o homem desespera e cria para si, mesmo que apenas enquanto promessa realizável, um outro lugar, um outro modo de ser, uma outra existência: aquela da vida eterna, da verdade, do ser, da unidade.

A influência, o predomínio do ideal ascético não é episódico e, muito menos, recente na história: sua presença, sua incrustação remonta aos primórdios, a ponto de poder-se afirmar que “a terra é propriamente o *astro ascético*, um rincão de criaturas descontentes, presunçosas e repugnantes, que nunca se desvencilharam de um profundo fastio de si mesmas, da terra, de toda vida” (*GM/GM* III § 11). Até onde a visão histórica alcança encontram-se, salvo pouquíssimas exceções oriundas de indivíduos e comunidades que o fluxo exuberante da vida propiciou, períodos e povos que se renderam incondicionalmente à interpretação imposta pelo ideal ascético, rechaçando com máximo vigor a postulação de alternativas assimiladoras mais positivas e corajosas ante a falta de sentido inscrita no seio do existir tal como se apresenta imediata e efetivamente à nossa experiência.

Entretanto, é no influxo sobre a filosofia que o ideal ascético alcançou sua maior sofisticação e empregou seus mais potentes ardis. Expresso mais claramente: é apenas no regaço deste ideal que a filosofia surgiu, consolidou-se e tem alimentado seu *status* de preponderância na esfera do humano. Despojando a atividade filosófica das máscaras que a encobriram no decorrer do tempo, Nietzsche pretende pôr à mostra a função subordinada que ela desempenhou tanto na origem quanto em suas variadas manifestações ao longo dos dois últimos milênios, colocando-se apenas como instância mais refinada de legitimação do

ideal ascético, reservada a indivíduos pretensamente privilegiados que se propunham a dar conta da importância e, mormente, da necessidade deste ideal. É dominado pela ótica do homem contemplativo e do sacerdote ascético que o filosofar ganhou seu conteúdo justificador, sua perene diretriz confortadora e, acima de tudo, sua capacidade para forjar questionamentos e dimensões escusas, inacessíveis, a partir das quais seus propugnadores pudessem exercer domínio.

Por quais meios o ideal ascético e seu principal representante, o sacerdote disfarçado de pensador, têm preponderado na atividade filosófica? Através da moral e da vontade de verdade. Se a primeira funciona como dimensão que possibilita ao homem construir mundos e atribuir-lhes significados hauridos de si próprio, a segunda vigora enquanto sucedânea da primeira no âmbito propriamente metafísico, constituindo o instrumento que fornece ao filósofo a confiança de realizar em sua experiência aquele ideal e exprimi-lo da forma mais completa e legítima. Nietzsche considera-se o primeiro a perceber, delatar e encetar o desmonte dos mecanismos deste poderoso binômio que corrompe(u) a filosofia, pois “nesse tomar-consciência-de-si da vontade de verdade vai ao solo de agora em diante – não cabe dúvida – a moral⁽¹⁾ : aquele grande espetáculo reservado para os dois próximos séculos da Europa, o mais terrível, problemático e, talvez, também o mais rico de esperanças de todos os espetáculos...” (*GM/GM* III § 27).

Além de *Circe dos filósofos*, a moral adquiriu outros significados importantes na boca daquele que se autodenominou “o primeiro imoralista”. Problema-chave do discurso nietzschiano, a moral preencheu variadas funções e assumiu diferentes orientações semânticas, de acordo com o alvo ou adversários a serem atingidos, a trama conceitual a que se ligava e o circuito de questões que pretendia abarcar. Entretanto, talvez seja possível enfeixar a peculiar e fecunda abordagem nietzschiana da moral a partir de duas principais dimensões a ela vinculadas, que lhe aportam relevantes contribuições, dotando-a de um alcance operatório desconhecido e inexplorado até então: a noção de valor e o âmbito da fisiologia ou, mais diretamente, dos instintos.

O primeiro bloco de referências conceituais gira em torno da associação moral/valor/vida. Nele, Nietzsche parece conceber a moral enquanto expressão concentrada, sedimentada de uma rede valorativa, variando apenas sua esfera de abrangência de acordo com a perspectiva exigida pela temática contextual. Num dos recortes definidores, o filósofo outorga ao fenômeno moral um vasto território de exercício englobando todas as manifestações viventes, que de uma ou outra forma exercem e sofrem domínio: “entenda-se moral como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida” (*JGB/BM* § 19). Um segundo registro aponta para uma redução deste âmbito, circunscrevendo-o ao universo humano e, mais especificamente, ao estudo das avaliações que perpassam as contínuas inter-relações de seus integrantes: “A moral é a doutrina da hierarquia entre os homens e também do valor de suas ações e obras em relação a esta hierarquia; é pois a doutrina das avaliações humanas para tudo que toca ao humano” (XI, 35 (5)).

Há ainda um terceiro trecho que segue na mesma linha conceitual e restringe ainda mais o campo de manifestação da moral, associando-a ao conjunto de valorações que determina vasta categoria de homens, levando-os a negar, caluniar, envenenar a vida: “a moral é a soma das condições de conservação duma espécie de homem pobre, parcial ou completamente falhada” (XIII, 22 (25)). Este registro permite-nos detectar o quanto Nietzsche se afasta da concepção tradicional de moral; a seu ver, todos os filósofos a encararam como algo dado, em-si, inquestionável e construíram sofisticados sistemas a serviço da legitimação de seus princípios, regras e imperativos num plano que reputavam consistente. Faltou-lhes a modéstia para se colocarem num estágio preliminar, suspeitando do estatuto de transcendência, de coercividade absoluta atribuído aos fenômenos morais; em vez de se dedicarem ao exame cômodo dum circuito fictício cujos objetivos e limites estavam previamente demarcados, deveriam ter adotado um enfoque crítico da emergência e do conflito que caracteriza as diferentes morais efetivamente existentes. O móbil dissimulado da fundamentação-a-todo-custo que orientou os filósofos foi sempre de exaltar a moral dominante

a um nível em que estivesse imune aos ataques desmitificadores, forjando uma muralha indevassável entre ela e nós *humanos, demasiado humanos*.

Para persistir na vida, mantendo suas conquistas e ampliando sua influência por áreas inexploradas, cada “ser” orgânico, cada configuração vivente, especialmente a humana, precisa estimar a partir de si, de sua perspectiva própria, tudo que a rodeia, formando um cabedal de apreciações valorativas⁽²⁾ manifestadoras das condições de existência a ela inerentes. É no processo de estimação, de avaliação que o homem delata sua postura perante a vida, afirmando-a ou negando-a, pois foi ele “o primeiro a criar um sentido para as coisas, um sentido humano. Por isso se chama ‘homem’ (*Mensch*), isto é, o estimador” (*Za/ZA I Dos mil e Um alvos*)⁽³⁾. A partilha de estados e situações similares levou os homens a comungarem posições valorativas, aglutinando-as em disposições mais ou menos uniformes, tais como a religião, a cultura, a moral gregária e, finalmente, aquela que os filósofos têm considerado a reunião soberana, normativa: a moral universal.

Mas como se formam tais disposições valorativas? A partir das duas grandes perspectivas instauradoras de valor inscritas no horizonte humano, que comportam inúmeras gradações intermediárias: a afirmadora e a negadora. Para Nietzsche, somente a primeira, cujos representantes surgem raramente, é efetiva na criação de valores; a segunda, predominante na maioria dos humanos, limita-se a inverter o sentido e a hierarquia estabelecidos pelo enfoque afirmador, com o propósito de voltá-los contra seu criador. O convívio dessas orientações valorativas tem sido conflituoso, disruptivo, mas com esmagadora vantagem numérica e normatizadora do viés reativo, como se pode constatar numa rápida abordagem histórica: filósofos da época trágica versus filósofos da moral, Roma contra Judéia, Renascimento versus Reforma, Napoleão versus Revolução Francesa.

É no âmbito da perspectiva negadora, em especial após o advento e consolidação da doutrina cristã, que se produziu significativa redução do universo valorativo, circunscrevendo-o quase exclusivamente a um certo grupo de parâmetros e assuntos ditados pela dimensão moral. Se o Zarathustra histórico foi talvez o elo inicial desta cadeia redutora, o

Zaratustra nietzschiano apresenta-se como o primeiro a diagnosticá-la, denunciá-la: “Muitas terras viu Zaratustra, e muitos povos: nenhuma potência maior encontrou Zaratustra sobre a terra, do que bom e mau” (Za/ZA I Dos mil e Um alvos). Num processo lento mas persistente, o enfoque reativo subsumiu as avaliações estéticas, científicas, religiosas e, principalmente, fisiológicas nas considerações sobre bem e mal, terminando por enquadrar as impressões, exigências e afecções do corpo em contextos morais e conferir ao homem uma dimensão única, absoluta, extranatural.

Todavia, chega o momento da grande reviravolta a todo aquele que perscruta, escava fundo neste domínio repleto de armadilhas e perigos: “Abre-se-lhe uma perspectiva nova e imensa, apodera-se dele como vertigem uma nova possibilidade, surgem-lhe toda sorte de desconfianças, suspeitas, medos; vacila a fé na moral, em toda moral, – finalmente, uma nova exigência se fará ouvir. Enunciemos essa *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *devemos alguma vez pôr em questão o próprio valor desses valores*” (GM/GM Prefácio § 6). É por meio da observação do caráter agonístico presente na manifestação de óticas valorativas divergentes, que Nietzsche desenvolve sua abordagem genealógica da moral. Este indicativo leva o filósofo a adotar uma leitura basicamente tipológica, ou seja, passa a considerar toda moral que se impõe enquanto esforço para disciplinar e incentivar o desenvolvimento de uma certa espécie de homem, alicerçada num conjunto de valorações que acabam tornando-se referencial definitivo a partir do qual ela despreza o influxo dos homens de outra estirpe, encarados como inferiores e nocivos.

Em sua análise retrospectiva das diversas morais que dominaram e/ou dominam o contexto humano, Nietzsche observou a manifestação regular de certos traços comuns, que lhe permitiram distinguir a atuação de duas grandes linhas valorativas: moral nobre ou de senhores e moral do ressentimento ou de escravos. Contudo, não se deve entender tal segmentação como fixadora de compartimentos estanques possibilitadores de classificações instantâneas e superficiais dos homens numa ou noutra dessas categorias; ao contrário, ela comporta inúmeros

graus peculiares, tanto no seio de cada tipo encarado enquanto totalidade quanto no âmbito de cada indivíduo tomado isoladamente, no qual se produz a convivência de enfoques morais conflitantes comandados por um deles ou por um grupo catalisador de afinidades.

O homem pertencente ao primeiro tipo procura realizar o estado de plenitude da vida, de contínua prodigalização da riqueza, valorizando a coragem, a franqueza, a alegria, e desprezando o amor ao próximo, a igualdade entre os homens, a compaixão; haure antes a noção *bom (gut)* de sua própria experiência e a atribui somente a si, para depois conceber a idéia derivada, subsidiária *ruim (schlecht)*; a criação de valores é seu apanágio, não dependendo de aprovações ou louvores: ele estipula sua própria medida; diz sim à vida e a si mesmo, não se limitando a temer ou tolerar o fluxo implacável do vir-a-ser, mas o aceitando integral e jubilosamente, a ponto de desejar seu eterno retorno, numa prova de supremo amor.

O segundo tipo de homem, ao contrário, estima a piedade, o altruísmo, a humildade, a paciência desinteressada; sua noção inicial é *mau (böse)* atribuída ao nobre, a partir da qual ele se considera *bom*; incapaz de criar valores, dirige seus esforços a escamotear, inverter aqueles gerados pelos senhores; sua marca distintiva está em não suportar o vir-a-ser, sendo-lhe imprescindível forjar um mundo estável, substancial, verdadeiro, fundado nas noções imaginárias de identidade e unidade, cuja função é amenizar o sofrimento, a perturbação causados pelo fluir ininterrupto. Somente assim há trégua em sua atribulação cotidiana e a existência ganha sentido, orientando-se por caminhos previamente pavimentados.

Esta *mentira do ideal*, estruturada e alimentada pelo tipo ressentido de homem, constituiu a maior crise da história, pois induziu todo valorar humano não apenas a desdenhar peremptoriamente os determinantes da natureza e da vida, mas, acima de tudo, a substituí-los por fórmulas artificiais, fictícias. Interditada a via positiva perante a falta de sentido inerente à existência, o homem resignou-se a engendrar religiões, filosofias, artes que cumprissem a função de lenitivos, num turbilhão voraz em que se sucedem perenemente os remendos e paliati-

vos. Mas é na filosofia que essas armadilhas perversoras obtiveram maior êxito e sofisticação: “Quando a melhor época da Grécia teve fim, vieram os filósofos da moral” (XI, 25 (17)). Com a dialética socrática e o mundo ideal platônico instaurou-se a supremacia de um enfoque anti-natural, que forneceu as coordenadas do horizonte no qual se moveria todo filosofar.

Prosseguindo nas escavações genealógicas, perfurando milimétrica e silenciosamente os subterrâneos da moral, Nietzsche detecta que por trás da estratificação tipológica senhor/escravo há outra, mais recuada, mais fundamental, que poderíamos denominar de fisiológica, pois remete diretamente ao corpo e às funções orgânicas nele presentes, e se desmembra nos moldes forte/fraco. No fim das contas, os juízos morais decorreriam de sucessos ou fracassos fisiológicos. Descoberta enunciada com vigor no prefácio a *O caso Wagner*: “Minha preocupação mais íntima foi sempre o problema da *décadence*. *Bem e mal*: este é apenas um caso particular do problema. Se aguçamos nossa visão ... compreendemos também a moral – isto que se dissimula sob os mais sagrados de seus nomes: a vida empobrecida, o querer-morrer, a grande lassidão...” Aguçar a visão significa voltar-se com audácia à captura e ao desnudamento dos sintomas sob os quais se tem travestido a *décadence* fisiológica, fenômeno preponderante não apenas no ponto de emergência (*Entstehung*) da dimensão moral, mas também no comando dos poderosos sortilégios mitificadores que ela engendrou ao longo dos milênios para envenenar ou, quando menos, perverter os domínios que não se submetessem incondicionalmente.

A estreita associação de moral e fisiologia põe-nos diante do segundo e, a nosso ver, mais fecundo bloco de referências em que Nietzsche pretende trabalhar conceitualmente a moral: “Os estados morais são estados fisiológicos” (IX, 6 (445)); “Moral como elemento regulador do comportamento dos instintos entre eles” (IX, 7 (154)); “Morais são a expressão de *hierarquias* locais neste mundo múltiplo dos instintos” (XI, 27 (59)). O filósofo alemão debruça-se com afinco sobre assuntos e paralelismos já investigados antes, mas aos quais ele pretende imprimir um novo sentido, uma nova direção perscrutadora, guiada pela noção de

vontade de potência. Retomam vigor certas questões presentes no trabalho de outros pensadores e no seu próprio, mas que não teriam sido tratadas com a devida radicalidade: Há alguma influência do funcionamento orgânico nas concepções morais? Se houver, como ela se efetiva? Qual a importância dos instintos na economia global da vida humana? Qual a relação entre instintos e hierarquia humana?

Quando transforma a fisiologia em “rainha de todas as outras questões” (XIII, 25 (1)) e considera a ignorância, o engano neste domínio como o maior dos perigos, Nietzsche não está se limitando à especialidade científica que estuda e descreve as interações biológicas, funcionais, possibilitadoras da sobrevivência humana e das demais espécies⁽⁴⁾. Embora o campo de observação guarde certas proximidades e os fatores analisados recebam denominações similares⁽⁵⁾, a maneira de tratá-los é muito diferente. A abordagem adquire um caráter semiológico, ou seja, os eventos corporais passam a ser vistos enquanto signos, expressões correlatas das configurações instantâneas de potência que ali se efetivam. Encarando o corpo como a instância privilegiada em que se estabelece a diferenciação entre o vitorioso e o fracassado perante a vida, o filósofo atribui ao estudo fisiológico um caráter intervencionista, com a importante tarefa de propiciar a cada homem a descoberta e utilização dos alimentos, climas, lugares e atitudes mais favoráveis à obtenção do seu ponto culminante de força e vigor. O corpo torna-se linguagem cifrada do entrecruzamento titânico de potências desiguais.

Contrapondo-se à dicotomia substancial instaurada pelo platonismo e consolidada por Descartes, Nietzsche entende que espírito e corpo não constituem unidades distintas entre si, mas estão direta e completamente imbricadas, sendo antes expressões complementares, convergentes do universo plural e aberto de que o homem é composto. O eu consciente, outrora considerado o reduto do espírito, sede dos pensamentos e sensações, deixa de ser o núcleo onipresente do fenômeno global da vida humana, para tornar-se uma “pequena razão”, instrumento e joguete da “grande razão”, das funções orgânicas que permitem ao homem viver, expandir-se. Na hierarquia vital, a consciência desempenha o papel mais superficial e miserável, captando apenas aquilo que foi previa-

mente simplificado, desvigorado, mantendo na obscuridade a maior parte da atividade corporal, muscular. A totalidade da vida consciente só preenche sua tarefa quando está a serviço das interações orgânicas fundamentais: respiração, nutrição, circulação, etc.

O espírito, a alma ou qualquer outro nome que se dê a essa dimensão, torna-se mero componente, que se integra num contexto mais amplo e importante chamado “corpo”. O cérebro passa a ser apenas um aparelho centralizador, pois, no limite, todas as formações corporais participam integralmente do pensar, do querer, do sentir. Os pensamentos e sentimentos deste diminuto eu (*Ich*) subordinam-se a uma esfera de atividade muito mais profunda que abrange todo o corpo humano, encarado não apenas como aglomerado físico-químico, objeto de análises científicas, mas, antes e primordialmente, enquanto coletividade inaudita de viventes parcelares que se ajustam numa complexa teia de comandos, obediências, rebeldias, crescendo ou diminuindo, mas subsistindo durante algum tempo como um todo proteiforme, enquanto pluralidade instintual dotada de um sentido convergente. Esta dimensão mais radical, que Nietzsche denomina *Selbst* ou corpo criador (*schaffende Leib*), é um território indemarcável, um inexaurível campo de batalha onde se dá a luta perene entre os diversos instintos (*Instinkte*) ou impulsos (*Triebe*)⁽⁶⁾ em busca do predomínio, da vitória incessante.

Num importante parágrafo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche coloca-nos diante de uma grave hipótese, que para ele já se apresentava enquanto tese (*Satz*): “Suposto, enfim, que desse certo explicar a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de uma forma fundamental de vontade – ou seja, da vontade de potência, como é minha tese – suposto que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência...” (*JGB/BM* § 36). Coerente com sua maneira de entender a vida, inclusive a humana, enquanto contínua exploração, apropriação violenta de tudo que lhe resiste e se mostra mais fraco, enquanto crescimento, expansão subjugadora de tudo que não seja ela própria, o filósofo concebe todo corpo vivo, em especial o humano, como especificação da vontade de potência ou, para ser mais preciso, como

“vontade de potência encarnada” (*leibhafte Wille zur Macht*) (*JGB/BM* § 259).

Encarando o corpo e suas funções orgânicas como o fio condutor, o manancial básico de qualquer análise que pretenda perscrutar seriamente o humano, Nietzsche entende que o sentir, o querer e o pensar não constituem atividades autônomas e discerníveis, comandadas por órgãos centralizadores, mas se espalham difusamente por todo organismo, sendo antes fenômenos terminais, exangues, elos periféricos de uma enganosa cadeia de simplificação. É somente na instância muito mais fundamental e complexa dos instintos que ocorrem os processos vitais decisivos e se estabelecem os juízos de valor orientadores da dinâmica que perpassa o *Selbst*. Num fragmento de agosto/setembro de 1885, o filósofo assevera claramente: “Nosso intelecto, nossa vontade, bem como nossas sensações dependem de nossos juízos de valor: estes respondem a nossos instintos e a suas condições de existência. Nossos instintos são redutíveis à vontade de potência” (XI, 40 (61)).

No fundo, quando estimamos, é a própria vida, enquanto vontade de potência, que avalia por nosso intermédio. Na esfera do humano, os instintos e apreciações de valor deles decorrentes funcionam como meios de expressão, sintomas de crescimento ou declínio da potência. Tudo que ocorre no corpo, desde as funções orgânicas fundamentais (nutrição, metabolismo, secreção) até as atividades mais tênues (pensamentos, emoções), é determinado pela relação agonística entre as múltiplas manifestações instintuais da vontade de potência que nele se efetivam, cada uma querendo prevalecer sobre as demais, para impor-lhes sua perspectiva, seu ritmo, seus “valores”. Daí por que constitua contrasenso falar-se de *instinto não-egoísta*: tanto os impulsos que favorecem quanto os que obstaculizam a expansão da vida são egoístas, ou seja, valoram a partir de si próprios e lutam ferrenhamente por mais potência; mesmo o não-querer, o não-reagir, o negar estão subordinados ao dinamismo da vontade de potência.

A partir desse horizonte temático pode-se entender por que, apesar de alguns textos nietzschianos propiciarem leituras reducentes⁽⁷⁾, problematizar a vontade de verdade não significa apenas substituí-la

por uma vontade de inverdade, de engano, de aparência; trata-se, isto sim, de mostrar que o importante não é a falsidade ou veracidade de um conceito, juízo ou ato, mas sua contribuição para o desenvolvimento da potência. Em Nietzsche, os termos *verdadeiro* e *falso* perdem sua carga semântica tradicional, significando somente indícios de configurações favoráveis ou desfavoráveis da potência: *verdade*, se quisermos mantê-la no vocabulário nietzschiano, expressará apenas o sentimento de intensificação de potência. Em vez de buscar a verdade, o filósofo deve introduzir ativamente um sentido (*Sinn*), determinando e estruturando formas, perspectivas, mas também transformando-as, dissolvendo-as, num processo contínuo de criação/destruição que não se subordina a nenhuma teleologia. Os “*filósofos propriamente ditos, porém, são comandantes e legisladores*: eles dizem “Assim deve ser”; são eles que determinam o Para-onde? e o Para-quê? do homem (...) estendem sua mão criadora em direção ao futuro, e tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento, martelo. Seu ‘conhecer’ é *criar*, seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é – *vontade de potência* –” (JGB/BM § 211).

Firmemente ancorado nessas considerações fisiológicas, Nietzsche parece concluir que o caráter, o tipo de cada homem é plasmado a partir do grupo de instintos nele predominante, formação esta que subjuga e põe a seu serviço as outras cadeias impulsivas ali presentes. Decorre daí que as apreciações morais de indivíduos ou grupos sejam consideradas meros sintomas, resultantes, signos opacos da efetividade corporal que os constitui, apenas reproduzindo suas conquistas ou derrotas fisiológicas. Avançando em suas rumações, o filósofo detecta a recorrência de duas tipologias fisiológicas básicas, comportando várias gradações específicas, mas mantendo certos traços comuns: o forte e o fraco.

O homem forte, robusto, é aquele em que prevalecem os instintos naturais, básicos, favoráveis à intensificação da vida, sintetizados e hierarquizados por uma linha referencial de comando, canalizadora de seu dinamismo para uma direção convergente. Nele conflui a maior diversidade instintual possível, desencadeando-se os mais intensos e perigosos impulsos, sem que haja o rompimento prolongado e muito menos a ruína do equilíbrio vital, mas, ao contrário, sua elevação a um

patamar até então inexplorado. Este tipo de homem busca a expansão, o crescimento da vida e valoriza a guerra, a luta contínua por novos domínios. Dotado de um horizonte em constante mutação, onde não há limites prévios, ele caminha sobre todas as cordas, “dança sobre todas as possibilidades”, faz experimentos consigo próprio. Ele nega a existência de territórios proibidos e se lança intrepidamente à aventura, encarando de frente todas as questões temíveis, problemáticas.

A falta ou ineficiência dessa linha sintetizadora dos instintos naturais leva-os à desagregação, à anarquia, abrindo caminho para que surjam e se desenvolvam os impulsos contrários às funções reguladoras da vida: “*Ter de combater os instintos – eis a fórmula para a *décadence*: enquanto a vida se *intensifica*, felicidade é igual a instinto*” (GD/CI, O problema de Sócrates, § 11). É sob tais condições que se manifesta o homem fraco, resignado, que valoriza acima de tudo o repouso, a tradição. Desprovido dos canais hierarquizadores do fluxo inerente aos instintos fundamentais, o fracassado nega que eles existam e forja um universo ilusório de impulsos, seu principal expediente na reação contra os fortes, os bem-nascidos. Extraviado em seu próprio labirinto, coloca em relevo os valores gregários (compaixão, altruísmo, etc.). Sem capacidade para explorar novos horizontes, ele se submete inteiramente ao instinto de conservação, de sobrevivência, afastando assim o medo que o desconhecido, o inabitual lhe infligem.

É nesse campo de pusilanimidade, de *décadence* que frutificou(a) o anseio obstinado pela verdade, pelo bem e por seus sucedâneos, funcionando não apenas como alento para suportar a existência, mas em especial enquanto instrumento de transmutação, de usurpação oblíqua das prerrogativas potenciais inerentes ao forte: “Uma longa reflexão sobre a fisiologia do esgotamento obrigou-me a demandar a que ponto os juízos dos esgotados penetraram no mundo dos valores. ... descobri que todos os juízos supremos de valor, todos aqueles que dominam a humanidade, ao menos a humanidade domesticada, podem ser reconduzidos a juízos de esgotados” (XIII, 15 (13)). Prevenido contra as artimanhas ofuscantes empregadas pelos débeis, Nietzsche aponta que eles são menos inocentes, menos *desinteressados* do que pareciam à primeira vista.

O fenômeno da *décadence*, com seus modos enviesados de preponderância no reino dos valores, torna-se um dos focos axiais da ruminação nietzschiana: “um tal extravio completo da humanidade para com seus instintos fundamentais, uma tal *décadence* total dos juízos de valor é o ponto de interrogação *par excellence*, o enigma propriamente dito que o animal ‘homem’ põe ao filósofo” (XIII, 11 (227)). Religiões, morais, filosofias, ciências constituíram(em) o arsenal dos *décadents* para alcançar obliquamente o predomínio na condução do itinerário humano. Nietzsche percebe essa trama insidiosa que se apresenta sob o manto da pureza, da isenção, e se propõe a delatá-la, desmontá-la nos próprios meandros, munido da segurança, da serenidade que só um demorado peregrinar subterrâneo pode auferir: “Preciso dizer, depois de tudo isso, que em questões de *décadence* sou experiente? Soletrei-a de trás para a frente e de frente para trás... esse foi meu mais longo exercício, minha experiência propriamente dita, e, se é que em algo, foi nisso que me tornei mestre” (EH/EH, Por que sou tão sábio, § 1).

Décadence significa sobretudo retração na intensidade vital ou, na refinada terminologia do filósofo, impotência à potência (*Ohnmacht zur Macht*), determinando que, “onde, sob qualquer forma, a vontade de potência declina, há também, toda vez, uma regressão fisiológica, uma *décadence*” (AC/AC § 17)⁽⁸⁾. No *décadent* predomina a contradição dos instintos, fruto da deficiência no centro de gravidade responsável pela força organizadora; fica obstruído o canal hierarquizador natural, impedindo assim que os instintos fundamentais desfrutem da supremacia e tornando-os gradativamente voláteis, vazios, *ideais*. O universo instintivo básico estreita-se, cedendo terreno para um cabedal ilusório de noções e princípios, que se apresenta como instrumento disciplinador do fluxo instintual, mas que, no fundo, é mero corolário do decréscimo de potência, sua mais astuta cartada dissimulatória.

Contudo, não é por si só o declinar da potência que desperta o faro problematizador de Nietzsche. O próprio fluxo do vir-a-ser é marcado por idas e vindas potenciais, sem que isso leve o filósofo a condená-lo, mas, ao contrário, a amá-lo tal como se manifesta. Mesmo o forte, hiperbóreo, dotado de ritmo ascendente, sofre quedas instantâneas,

fugidias de potência; ao invés de combatê-las, compete-lhe agregá-las enquanto plataforma para saltos ainda mais arriscados. Decorre daí que o alvo visado pelo nome de *décadence* seja muito mais o prolongamento, a manutenção, o predomínio das formas e vias declinantes. Num sentido rigoroso, o fenômeno da *décadence* concerne ao persistir do entrave à expansão de potência, à perpetuação do processo demarcatório de limites que acaba por traçar todo um panorama fechado de alternativas potenciais, contrastando com o horizonte em infinita abertura característico ao fluir ascendente. Assim entendido, o declínio apresenta-se enquanto a tônica dominante nos últimos milênios da existência humana, com poucas exceções, fulgurantes embora fugazes, tais como a Grécia e a Roma clássicas e o Renascimento. Marcado pelo desabrochar infindo de exemplares *décadents*, só restava ao humano sucumbir à limitação de perspectivas, desertar da efetividade em busca de refúgios imaginários.

Restrição de potência não é, porém, sinônimo de entrega irrestrita e, muito menos, de inocência. Os *décadents*, mesmo perdidos no labirinto de forças que os superam, encontram meios de reagir. Eles se mostram hábeis em produzir ungüentos e panacéias que não só aliviem, mas legitimem seu estado de indigência. A partilha prolongada de tal esforço automedicativo só pode redundar num amplo repositório em que confluem os mais variegados componentes e fórmulas. Aquilo que a princípio tinha um alcance periférico, um caráter meramente justificador, ganha novo sentido e se torna poderoso instrumento de camuflagem. Mais do que inventar remédios, os *décadents* especializam-se em articulá-los segundo grandes receituários, que cumprem funções estratégicas e recebem nomes pomposos: religião, filosofia, moral, ciência. É por meio da proliferação desses corpos doutrinários que os fracos travestem sua condição miserável, apresentando-se como arautos de outras noções e mundos. Com eles, a *décadence* logra envolver a efetividade (*Wirklichkeit*) em seus sortilégios, a ponto de torná-la cada vez mais tênue, distante, *ideal*, pois só assim pode apregoar a eficácia dos placebos que engendra. É nesse contexto que ganha magnitude a frase lapidar de

Nietzsche: “Os *décadents* necessitam da mentira – ela é uma de suas condições de sobrevivência” (EH/EH, O nascimento da tragédia, § 2).

Guarnecidas por sutis camadas dissimulatórias, buriladas com o máximo cuidado, as grandes construções do engenho humano pareciam estar acima de qualquer exame ou diagnóstico de conjunto. Mas o martelo genealógico de Nietzsche logra atingi-las com duros golpes, revelando-as sob outra perspectiva: enquanto sintomas da *décadence*. Captadas na intimidade, elas nada mais são que abrigos sistemáticos para os valores dos impotentes, incapacitados à vida, à potência. Elas são o principal instrumento de vingança dos esgotados (*Erschöpfen*), o manancial em que eles haurem os argumentos e atitudes para aviltar, desfigurar os valores naturais. Encaradas de perto, religiões e morais não conseguem mais ocultar seus mecanismos paralisantes da potência, em especial no caso do cristianismo: “um tipo da *décadence*” (XII, 10 (96)). A fé, o culto, o código moral, enfim, tudo que paira sobre o cristão só serve para imobilizá-lo, domesticá-lo: tanto a teoria (imortalidade da alma, pecado, salvação...) quanto a prática (preces, perdão, caridade...) estão a serviço do instinto de conservação, meio mais eficaz de os fracos se protegerem mutuamente, para assim proliferarem. Saídas do mesmo tronco que as religiões, as morais não poderiam seguir outro caminho que o da exaltação do enfraquecimento e a conseqüente negação dos instintos de guerra, da exuberância animal presente no homem, do sentimento de distância. O móbil das empreitadas morais, ou seja, a busca do melhoramento contínuo dos homens para aproximá-los cada vez mais do ideal de bondade e justiça, deve ser entendido no quadro da *décadence*, enquanto modo astucioso de outorgar-lhes sentidos, valores, potências que não são legítimas nem próprias.

Esta plataforma religioso-moral de escamoteação da *décadence* frutificou no seio do rebanho inculto, maleável a todo tipo de influências. Faltava, porém, encontrar um canal dissimulatório que não só satisfizesse às exigências dos eruditos e sábios, mas servisse também para debilitar, envenenar os poucos exemplares ascendentes de potência, fonte contínua de ameaças questionadoras. É na filosofia que se abre esse caminho, e seu principal desbravador responde pelo nome de Sócrates,

o *monômano da moral*, o *décadent* que expressou a fórmula razão=virtude=felicidade, e com ela enfeitiçou o pensar antigo até à medula, a ponto de não mais se liberar de seus grilhões, pois “é um auto-engano dos filósofos e moralistas pensar que já saem da *décadence* ao fazerem guerra contra ela. O sair está fora de sua força: mesmo aquilo que escolhem como remédio, como salvação, é apenas, outra vez, uma expressão de *décadence* – eles alteram sua expressão, não a eliminam propriamente” (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 11). O grande trunfo socrático foi ter seduzido Platão, a ponte privilegiada para ganhar os demais espíritos nobres da época. É com esse movimento corruptor dos valores, do gosto aristocrático, do instinto agonal inerentes aos helenos antigos que a vontade de verdade fincou raízes definitivas no solo filosófico. Sob os auspícios da moral, desenvolveu-se uma dialética que destacava as noções de bem, virtude, justiça de seus próprios territórios, associando-as diretamente à busca da verdade. É a esse esquema encobridor de *décadence* que Nietzsche atribui a condução do filosofar nos últimos milênios, do qual sua proa, “a ‘vontade de verdade’ é já um sintoma de degeneração” (XIII, 16 (40)).

As marteladas genealógicas despedaçam finalmente a redoma da verdade, revelando o conteúdo de suas circunvizinhanças: a paralisia, a fadiga, o embotamento da vida. Afrontar esse quadro desolador sem a ele sucumbir, requer a posse da *grande saúde*, apanágio da vida ascendente, transbordante, que não está preocupada em buscar a verdade, mas em criar continuamente perspectivas equivalentes à sua potência. Prerrogativa da

“alma que possui a escala mais larga e mais fundo pode descer,
a alma mais vasta, que mais longe pode correr e errar e vagar dentro
de si,
a mais necessária, que com prazer se lança no acaso,
a alma que é, e mergulha no vir-a-ser, a que possui e quer
mergulhar no querer e desejar,
a que foge de si mesma, que a si mesma alcança nos círculos mais
amplos,
a alma mais sábia, a quem fala mais docemente a loucura,
a que mais ama a si mesma, na qual todas as coisas têm sua corrente
e contracorrente, seu fluxo e refluxo”
(*EH/EH*, Assim falou Zaratustra, § 6).

Abstract: Investigating the nietzschean critique to will to truth, this paper intends to show that it only obtains its most radical level when uses the genealogical procedure. This pervasive focus finishes to revelate the grounds where thrive the search for truth: moral of slaves and physiological *décadence*. Territories overlaid of subtle dissimulatory layers which only a “philosophize with the hammer” can discover.

Key-words: will to truth – moral – physiology – instincts – will to power

Notas

- (1) O interesse nietzschiano pela moral ou, mais diretamente, pelos problemas morais, data de muito cedo, a ponto de o filósofo dedicar-lhe já aos treze anos um texto, atualmente desaparecido, (cf. nota 4 da tradução espanhola de *Zur Genealogie der Moral*, efetuada por Andrés Sánchez Pascual para a Alianza Editorial, Madri, 1993), no qual se questionava sobre a gênese do demônio e a origem do mal. Contudo, mesmo presente em suas anotações e obras iniciais, é apenas com *Humano, demasiado humano* que a moral passa a ser explicitamente tematizada e surgem as primeiras hipóteses genealógicas. Os livros e apontamentos seguintes, até o colapso final de Turim, estão marcados pela insistente recorrência do tema, investigado a partir de diferentes perspectivas, numa sondagem cada vez mais cerrada de seus pressupostos valorativos e fisiológicos.
- (2) *Werthschätzungen*. Nietzsche emprega também, com frequência, a expressão *Werthurtheilen* e, mais esporadicamente, *Werthgefühlen* e *Werthbegriffen*.
- (3) Atribuindo ao humano o ponto culminante da atividade valorativa, Nietzsche recorre à etimologia para ilustrar sua posição: deriva o termo alemão *Mensch* do latim *mensurare*. Conforme a importante nota de Rubens Rodrigues Torres Filho: “Na origem da palavra *Mensch*, *mannisco*, substantivação do velho-alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indogermânico *men* (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mensurare* (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que ‘pensar’ guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar. *Schätzen* por: estimar, avaliar, apreciar, daí *Schätzende*, o que estima, o taxador”.
- (4) O interesse nietzschiano por assuntos de biologia e fisiologia remonta a 1866 e tem como marco a leitura da obra *Geschichte des Materialismus*, de Friedrich Albert Lange, publicada naquele ano e elogiada em carta que o filósofo endereçou a Carl von Gersdorff em fins de agosto (cf. Janz, *Nietzsche biographie*, 1984, tomo I, p. 167-71). Visando posicionar-se frente às questões postas pelo darwinismo que dominava o cenário das ciências naturais da época, Nietzsche adquiriu obras pertinentes: *Entstehung und Begriff der Naturhistorischen Art* (1865), de Naegeli, e *Descendenzlehre und Darwinismus* (1873), de Oskar Schmidt (cf. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 1958, Volume II, p. 328). Mas a principal contribuição provém dos diálogos com Ludwig Rüttimeyer, seu colega na universidade da Basileia, que o levaram a se afastar da teoria darwinista. Nos anos seguintes, o envolvimento com matérias afins se manteve, a ponto de, no olhar retrospectivo desencadeado em *Ecce homo*, o filósofo considerar que já durante a gestação e redação de *Humano, demasiado humano* “Uma sede verda-

deiramente ardente se apoderou de mim: a partir deste momento não cultivei de fato nada mais que fisiologia, medicina e ciências naturais” (EH/EH § 3 do comentário sobre MAI/HHI).

- (5) Cf., entre outros, XIII, 13 (3).
- (6) O emprego desses vocábulos no discurso nietzschiano é assinalado pela abertura conceitual, permutabilidade, polissemia e prolixidade. As tentativas definitórias, em número restrito, parecem estar cientes de seus limites, não buscando uma caracterização acabada dos termos. O sentido em que são utilizados mostra-se, na maioria das vezes, bastante próximo, a ponto de em certos trechos assumirem funções sinonímicas; normalmente aparecem adjetivados ou ligados a outras palavras, tais como: *Grund Trieb*, *erhaltender Instinkt*, *Trieb zur Wissenschaft*, numa profusão semântica. Há casos inclusive em que ocorrem juntos, formando uma só expressão: *Instinkt der Triebe* (cf. IX, 11 (5)). Por fim, deve-se ressaltar sua abundância quantitativa, colocando-se talvez como os termos mais mencionados em seus escritos, presentes já nos textos filológicos.
- (7) Cf. XIII, 14 (18); XIII, 14 (24) e XIII, 17 (3).
- (8) O recurso nietzschiano a expressões pertinentes às ciências médicas para caracterizar a *décadence* dá margem a interpretações reducionistas, que pretendem enquadrá-la em esquemas estritamente biológicos ou fisiológicos. Contudo, a leitura atenta dos textos indica que não é enquanto biólogo ou clínico que Nietzsche fala do corpo; sua postura é antes a do genealogista preocupado em acompanhar os sintomas do dinamismo potencial presente no *Selbst*. Doença, anemia, fraqueza, esgotamento, não são meros diagnósticos orgânicos mas, acima de tudo, metáforas indicativas da diminuição no grau de efetividade da potência no âmbito humano.

Referências Bibliográficas

1. ANDLER, C. *Nietzsche – sa vie et sa pensée*, 3 volumes. Paris, Gallimard, 1958.
2. JANZ, C.P. *Nietzsche biographie*, 3 volumes. Traduzido do alemão por Marc B. de Launay, Pierre Rusch e outros. Paris, Gallimard, 1984.
3. NIETZSCHE. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes. Berlim, Walter de Gruyter, 1967-78.
4. _____. *Obras Incompletas*. Coleção “Os Pensadores”. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978. Nos trechos em que possível, reportamo-nos a esta fonte.