

Grande saúde e filosofia do futuro **Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência***

Great health and philosophy of the future
Some notes on the aphorism 382 from The Gay Science

Marta Faustino¹

Resumo

O presente artigo apresenta uma análise da noção nietzschiana de *grande saúde* partindo da interpretação do aforismo 382 da *Gaia Ciência*, que lhe é dedicado. Tomando este aforismo como fio condutor, discutiremos os principais contextos e temáticas a ela associados, nomeadamente, a relação entre *grande saúde* e a constituição de um novo ideal, o contraste entre a doença predominante na generalidade dos filósofos precedentes e a *grande saúde* que se aspira para a filosofia do futuro, a associação da *grande saúde* aos espíritos livres, a Zarathustra e ao próprio Nietzsche e, por último, o papel e a relevância da *grande saúde* para a superação do niilismo na cultura ocidental. Defendendo que, no contexto deste aforismo, é aos “novos filósofos” que a *grande saúde* é implicitamente associada, procuraremos, em suma, determinar qual a relação entre filosofia e *grande saúde* e em que medida esta se revela como pré-condição necessária para a execução do projecto nietzschiano.

Palavras-chave: grande saúde. doença. niilismo. filósofos do futuro. *A Gaia Ciência*.

Abstract

The current article presents an analysis of the Nietzschean notion of *great health* through an interpretation of the aphorism 382 from *The Gay Science*, which is dedicated to it. Taking this aphorism as a guiding thread, we discuss the main contexts and themes associated to it, namely, the relation between *great health* and the creation of a new ideal, the contrast between the general sickness of previous philosophers and the *great health* which is sought for future philosophy, the association of the *great health* to the free spirits, Zarathustra and Nietzsche himself and, finally, the role and relevance of the *great health* for the overcoming of nihilism in Western culture. Arguing that, in the context of this aphorism, the *great health* is implicitly associated with the “new philosophers”, we seek, in sum, to determine which is the relation between philosophy and the *great health* and to which extent it can be understood as the necessary presupposition for the accomplishment of Nietzsche’s project.

Keywords: great health. Sickness. Nihilism. philosophers of the future. *The Gay Science*.

I

¹ Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA/FCSH), Lisboa, Portugal. E-mail: msffaustino@gmail.com

Apesar da quantidade considerável de literatura secundária existente sobre a chamada “filosofia médica” de Nietzsche e o vocabulário clínico a ela associado, o tema da *grande saúde* permanece, em grande medida, uma lacuna nos estudos nietzschianos.² Nietzsche utiliza a expressão apenas quatro vezes na sua obra publicada (a que acresce uma ocorrência no espólio)³ e, em geral, em contextos com forte carga retórica e metafórica, dificultando assim a interpretação do significado do conceito na sua obra. Ao mesmo tempo, os contextos altamente relevantes em que Nietzsche insere a expressão – sempre em associação com um ‘novo ideal’ e uma espécie de culminar do seu projecto filosófico –, bem como a rede de figuras a que a associa – os espíritos livres, Zaratustra e, indirectamente, ele próprio – parecem tornar urgente e fundamental a compreensão do significado e papel da *grande saúde* no contexto global do seu pensamento.

No presente artigo procuraremos decifrar alguns aspectos fundamentais da *grande saúde*, tomando como ponto de partida e fio condutor da análise o aforismo que Nietzsche lhe dedica no final do quinto livro da *Gaia Ciência* (GC 382). Não desvalorizando as restantes ocorrências da expressão na obra de Nietzsche, a que também recorreremos, este aforismo destaca-se como especialmente importante por vários motivos. Em primeiro lugar, a “grande saúde” dá nome ao aforismo em causa, sendo esta a única vez em que Nietzsche lhe dedica um aforismo inteiro. Em segundo lugar, Nietzsche transcreve o aforismo na íntegra em *Ecce Homo* para clarificar a “pré-condição fisiológica” de Zaratustra, afirmando não saber “explicar melhor ou de forma *mais pessoal* este conceito” (EH, ZA, 2) do que aquilo que já fizera neste aforismo da *Gaia Ciência*. Por último, Nietzsche coloca-o no final do livro – mais precisamente, no final do quinto livro, que acrescenta juntamente com o prefácio em 1886, e que é também o último livro da edição definitiva – e, na verdade, em último lugar antes do epílogo, o que significa que a *grande saúde* surge como uma espécie de conclusão apoteótica (ainda que enigmática) do livro.

Neste caso em particular parece haver ainda uma clara relação entre este último aforismo e a totalidade da *Gaia Ciência* (ou, pelo menos, o seu último livro). Um dos objectivos desta obra é, com efeito, o estabelecimento de um novo paradigma de pensamento, que Nietzsche caracteriza como “gaio” ou “alegre” e a que chama, precisamente, “gaia ciência”⁴.

² Sobre o vocabulário médico de Nietzsche, cf. em particular PASLEY (1978), LONG (1990), CHERLONNEIX (2002a e 2002b), BILHERAN (2005). Sobre a noção de “grande saúde”, cf. VIEIRA (2000) e FAUSTINO (2014a e 2014b).

³ São elas HH I Prefácio 4, GC 382, GM II 24, EH ZA 2 e o fragmento póstumo FP 1885 2[97].

⁴ STEGMAIER (2012: 596) caracteriza esta transição do velho para o novo paradigma como “a libertação da filosofia para um filosofar dionisíaco”.

No aforismo 382, a grande saúde é, justamente, “um novo meio” para “um novo fim”, ao qual é associado “um novo ideal”, do qual, presumivelmente, este novo paradigma científico-filosófico também deverá fazer parte. E apesar de nunca o referir explicitamente, uma análise deste aforismo deverá mostrar que, pelo menos neste contexto, são os “filósofos do futuro” que são implicitamente visados, apresentando-se a *grande saúde*, justamente, como a saúde destes “novos filósofos”. Tendo em conta que Nietzsche associa a *grande saúde* frequentemente, não só a uma especial capacidade para o conhecimento e o autoconhecimento, mas também à concretização da sua “tarefa” e, presumivelmente, à sua própria actividade enquanto filósofo e peculiaridade na história da filosofia, a análise deste aforismo, juntamente com outras passagens relevantes, permitirá ainda clarificar essa associação nietzschiana tão fascinante como misteriosa e improvável da filosofia à saúde – ou, melhor, à *grande saúde*.

II

Uma das primeiras coisas que salta à vista quando começamos a ler este aforismo é a exortação de Nietzsche a um *nós*, que imediatamente contextualiza também a necessidade dessa “nova saúde” que mais tarde viria a ser especificada como a *grande saúde*:

Nós, que somos novos, sem nome, difíceis de entender, filhos prematuros de um futuro ainda não demonstrado — nós precisamos, para um novo fim, também de um novo meio, nomeadamente, uma nova saúde, uma saúde mais forte, mais esperta, mais persistente, mais arrojada e mais divertida do que todas as saúdes foram até agora. (GC 382)

Seguindo uma estratégia frequente nos seus textos (e em particular neste quinto livro da *Gaia Ciência*), apesar de parecer estar a descrever-se a si próprio e ao seu próprio projecto filosófico, Nietzsche não se apresenta sozinho, mas utiliza, em vez do pronome pessoal “eu”, o pronome “nós”, o qual, ainda que necessariamente o inclua a ele, pressupõe também a existência de *outros* que se possam juntar na sua “tarefa” ou, mais propriamente, possam partilhar com ele o mesmo “novo fim”. Mas quem somos *nós*? *Nós*, escreve e descreve Nietzsche neste passo, *nós* somos uma novidade, ainda não temos nome, somos difíceis de compreender e o nosso futuro permanece ainda uma incógnita; *nós*, segundo a continuação do aforismo, *nós* ansiamos por “experienciar o escopo completo de valores e desejos e circum-navegar todas as costas deste ‘ideal mediterrânico’”, *nós* queremos saber como é ser “um conquistador e descobridor do ideal”, *nós* assemelhamo-nos ao artista, ao santo, ao legislador,

ao erudito, ao devoto, ao profeta, aos inconformados; *nós* somos, em suma, “argonautas do ideal” (GC 382).⁵

A descrição faz-nos imediatamente lembrar os espíritos livres do prefácio a *Humano, demasiado Humano* (HH I Prefácio 4), mas também e principalmente os “novos filósofos” ou “filósofos do futuro”, pelos quais Nietzsche tanto anseia e que, sobretudo em *Para Além do Bem e do Mal*, descreve de forma semelhante, ainda que mais analítica e detalhadamente.⁶ É sabido, de resto, que a tarefa que Nietzsche se impõe a si mesmo enquanto filósofo, ou a tarefa que Nietzsche atribui à filosofia enquanto tal, não é uma tarefa individual ou imediata, algo que um filósofo pudesse executar sozinho, de uma vez por todas, por mais obstinado e enérgico que fosse: a transmutação de todos os valores é, com efeito, uma tarefa necessariamente *colectiva e gradual* e, portanto, uma tarefa que, iniciada por Nietzsche, requer seguidores.⁷ A utilização do pronome pessoal “nós” em vez de “eu” é um claro sinal do reconhecimento nietzschiano disso mesmo, ou, se preferirmos, uma das suas estratégias para apelar ao surgimento desses tais novos espíritos, novos seguidores, novos filósofos, que pudessem dar continuidade ao seu projecto e cumprir a sua tarefa.⁸ *Quem* serão esses novos filósofos permanece, naturalmente, uma incógnita, ainda que Nietzsche pareça esperar poder encontrá-los, ou melhor, *seleccioná-los* através dos seus próprios textos⁹: note-se que, da perspectiva do leitor, “nós” tanto pode funcionar de forma inclusiva como exclusiva, pelo que em última análise caberá ao leitor decidir se quererá, poderá ou deverá juntar-se a Nietzsche na sua tarefa.

⁵ Segundo STEGMAIER (2012: 598-599), neste aforismo Nietzsche apresenta o resultado do percurso de todo o livro V da *Gaia Ciência*, como que recuperando e subsumindo nele todas as “personagens” do livro V da *Gaia Ciência*. Diríamos que, sendo o livro V da *Gaia Ciência* destinado, como parece ser, ao estabelecimento de um novo paradigma filosófico, todo o livro constitui uma descrição do filósofo ideal, atingindo o seu cume precisamente neste aforismo.

⁶ Cf. em particular BM 42, 61, 205, 210, 211, 212, 253.

⁷ Cf. WOTLING (2008: 49; 2010: 108).

⁸ Cf. WOTLING (2010: 108). STEGMAIER (2012: 600, n. 861) discorda ou considera esta posição “questionável”, pelo facto de Nietzsche acentuar com cada vez mais intensidade a dificuldade de ultrapassagem de todos os obstáculos à libertação do espírito e associar intrinsecamente a solidão à liberdade do espírito. A utilização do pronome “nós” poderia, assim, ser mais uma referência aos famosos “amigos”, tantas vezes solicitados mas nunca realizados, ou uma forma de monólogo, de conversa consigo mesmo, através do qual Nietzsche pudesse alcançar a alegria. Esta interpretação não nos parece correcta por vários motivos: para além do carácter necessariamente gradual e colectivo do projecto nietzschiano, que acabámos de enunciar, sublinhe-se que o facto de esta “tarefa” ser colectiva não anula de forma alguma a solidão de cada espírito livre – solidão esta que, por sua vez, é necessária *para que* o espírito livre possa regressar à realidade e trazer consigo a sua “redenção” (cf. HH I Prefácio; GM II 24); por outro lado, a dificuldade de constituição de um espírito livre e o facto de nunca ter existido nenhum é sempre contrabalançado pela esperança nietzschiana de que ele possa existir um dia, razão pela qual os invoca constantemente e, em certo sentido, os procura cultivar através dos seus textos: deixar de acreditar na possibilidade do surgimento de tais “amigos” equivaleria a deixar de acreditar na viabilidade do seu próprio projecto.

⁹ Sobre a selecção dos leitores através do estilo cf. por exemplo GC 371, 381; EH Porque Escrevo Livros Tão Bons 1-4. Cf. também STEGMAIER (2011: 197-198).

Ao utilizar o pronome “nós” desta forma e ao juntar-lhe, simultaneamente, descrições daquilo que o filósofo do futuro deverá ser, Nietzsche aparta-se, porém, ao mesmo tempo, daquilo que o filósofo *não* deverá ser – e aquilo que o filósofo não deverá ser é, fundamentalmente, aquilo que o filósofo hoje é ou, segundo Nietzsche, desde sempre foi. Daí que, segundo este aforismo, “nós” sejamos algo de absolutamente novo e original, algo difícil de compreender, cujo futuro é incerto e para o qual não existe sequer ainda uma designação apropriada, muito menos algo que lhe pudesse corresponder (cf. GC 382, BM 211).¹⁰ Todo o aforismo representa, de resto, um profundo contraste – e, portanto, uma crítica implícita ou velada – a toda a filosofia, tal como praticada até ao presente. Tal é evidente não só pelas múltiplas designações do filósofo que Nietzsche utiliza ao longo de todo o aforismo, mas também e principalmente pela sua caracterização do tal “novo ideal” ou do “novo fim” para o qual a *grande saúde* deverá ser um meio. Nietzsche descreve, com efeito, da seguinte maneira aquilo que se procura – ou aquilo que, no final do trajecto, se encontrará, “como recompensa”:

E agora, depois de termos estado tanto tempo a caminho desta forma, nós, argonautas do ideal (...) — quer-nos parecer que é como se, como recompensa, tivéssemos perante nós uma terra ainda não descoberta, cujas fronteiras ainda ninguém avistou, um para lá de todas as anteriores terras e recantos do ideal, um mundo tão abundante naquilo que é belo, estranho, duvidoso, terrível e divino que a nossa curiosidade, bem como a nossa sede de posse, ficaram fora de si – ah! de tal forma que a partir de agora já não nos saciaremos com nada! (GC 382)

Ora, o desconhecido, o belo, o estranho, o duvidoso, o terrível, constituem, na verdade, tudo aquilo que, segundo Nietzsche, os filósofos desde sempre evitaram. Segundo o aforismo 355 da *Gaia Ciência*, toda a sua actividade pode ser interpretada como a recondução permanente de algo estranho a algo familiar, isto é, a algo de quotidiano, habitual, conhecido, que já não surpreenda nem perturbe, com o qual estejamos à vontade, que nos faça sentir “em casa” e que nos permita, assim, recuperar o “sentimento de segurança” (GC 355). A necessidade de certezas, a exigência de suporte e apoio, de algo sólido a que se agarrar, é típica das religiões, mas também, segundo Nietzsche, de todo o pensamento científico e filosófico, demonstrando, essencialmente, um enorme “*instinto de fraqueza*” perante o real (cf. GC 347). Nietzsche conclui, pois, que a habitual necessidade de conhecimento não é mais do que a “vontade de,

¹⁰ Sobre a novidade/ originalidade/ ausência de nome dos novos filósofos cf. GC 261. A dificuldade de Nietzsche em encontrar, na linguagem corrente, uma designação que se possa adequar aos novos filósofos é repetida em *Para Além do Bem e do Mal*, ainda que aqui Nietzsche a tente ultrapassar e arrisque uma caracterização provisória: “Eis que surge um novo género de filósofos: arrisco-me a baptizá-los com um nome que não deixa de ser perigoso. Tal como os adivinho, tal como eles se deixam adivinhar – pois pertence à sua natureza *quererem* permanecer um enigma em algumas coisas – estes filósofos do futuro desejariam ter o direito e talvez, também, sofrer a injustiça de serem chamados *tentadores*. Mas mesmo este nome é, finalmente, apenas uma tentativa e, se se quiser, uma tentação.” (BM 42). Cf. a este respeito WOTLING (2010: 109) e STEGMAIER (2012: 599).

entre tudo aquilo que é estranho, fora do comum, duvidoso, encontrar alguma coisa que já não nos perturbe” (GC 355) e que, portanto, aquilo que desde sempre impulsionou o conhecimento não foi outra coisa senão o “instinto do medo” (*idem*), ao qual, por sua vez, se encontra claramente associado um poderoso instinto de auto-conservação.¹¹

É, com efeito, tese de Nietzsche que aquilo a que desde sempre se chamou conhecimento não é mais do que uma súpula de erros, de ficções, de falsificações, de construções humanas, que ao longo do tempo foram sendo adoptadas e incorporadas, e cuja permanência só pode ser justificada pela sua utilidade na conservação da espécie e pelo seu carácter enquanto condição de vida (cf. GC 110). Quer dizer, para sobreviver e tornar o mundo compreensível, habitável e confortável, o homem viu-se obrigado a estabelecer o permanente, o idêntico, o estável, a criar os conceitos de coisa, de substância, de causa e efeito, quando na verdade o que existe, segundo a concepção de Nietzsche, é um fluxo permanente e interminável de mudança, transformação e devir (cf. GC 110, 121).

Não se distinguindo *essencialmente*, segundo Nietzsche, do conhecimento popular – nem no que diz respeito às suas origens, nem no que diz respeito às suas necessidades, instintos e fraquezas (cf. GC 355) –, ao pretender captar o “ser” e imaginar conhecer as coisas desta forma, através destes conceitos, destas ilusões, destes “artigos de fé”, a filosofia não só desde sempre propalou estes erros ancestrais, como se mostrou, efectivamente, cega quanto à sua própria génese, não compreendendo que a sua actividade não serve de forma alguma a “verdade” ou o “espírito” em abstracto, mas única e exclusivamente o corpo, derivando de leis inerentes à própria vida e não consistindo em mais do que em dar expressão aos mais antigos imperativos orgânicos e às mais prementes exigências vitais, que ainda que necessárias à conservação da espécie, impedem o desbravamento de caminho para possibilidades mais elevadas do humano ou, por outras palavras, para a verdadeira superação do “humano, demasiado humano”. Todos os filósofos e pensadores até hoje terão sido, assim, segundo Nietzsche, ‘fracos’ e ‘cobardes’, sem ousadia ou coragem para quebrar o estabelecido, fazer novas experiências e arriscar caminhos novos, perigosos e desconhecidos, que pudessem de facto ampliar as possibilidades de conhecimento, promover a expansão da vida e permitir a superação do próprio homem.¹²

Uma tal ‘fraqueza’ e ‘cobardia’, ou uma tal necessidade de auto-preservação e protecção são, por sua vez, sinais de doença para Nietzsche, razão pela qual, no prefácio à *Gaia*

¹¹ Cf. STEGMAIER (2011).

¹² A este respeito cf. FAUSTINO (2011).

Ciência, se pergunta “se não foi a doença aquilo que inspirou os filósofos” (GC Prefácio 2) até hoje, explicitando-o ainda da seguinte forma:

Pressupondo que se é uma pessoa, tem-se necessariamente também a filosofia dessa pessoa. No entanto, existe aqui uma diferença considerável. Nalguns são as suas fraquezas que filosofam; noutros, as suas riquezas e forças. Os primeiros têm *necessidade* da sua filosofia, seja como suporte, calmante, remédio, redenção, elevação ou auto-alienação; para os últimos ela é apenas um belo luxo, no melhor caso a volúpia de uma gratidão triunfante, que eventualmente terá ainda de se inscrever em maiúsculas cósmicas no céu dos conceitos. No outro caso, mais comum, porém, [são] as necessidades que praticam filosofia, como no caso de todos os pensadores doentes – e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia (...). (GC Prefácio 2)

O aforismo 370 da mesma obra pode ajudar-nos a compreender o que Nietzsche aqui entende por doença e em que sentido afirma que filósofos doentes terão predominado na história da filosofia. A necessidade de “suporte”, de um “calmante”, de um “remédio”, de “redenção”, de “elevação” ou de uma “auto-alienação”, com a qual Nietzsche caracteriza genericamente a filosofia precedente, corresponde àquilo que neste aforismo Nietzsche designa por “romantismo”, o qual, por sua vez, corresponde a uma determinada relação com o mundo, a vida e, em particular, o sofrimento que lhe é inerente, que se caracteriza por um profundo “*empobrecimento da vida*” (GC 370) ou por uma profunda incapacidade de lidar com o carácter trágico da existência, por sua vez transformada numa grande revolta e desejo de vingança contra ela. Por este motivo, todos os produtos do romantismo – sejam eles artísticos ou filosóficos – representam o desejo velado de que a vida fosse outra e o mundo de outro modo, manifestando, assim, um poderoso instinto de negação da vida, do mundo e de si próprio.

Esta ideia é confirmada pela clara associação que Nietzsche faz entre os filósofos e o ideal ascético, no terceiro ensaio da *Genealogia da Moral*. De acordo com este ensaio, a relação entre filosofia e ideal ascético é tão ancestral e intrínseca que quase se torna difícil destrinchá-los ou pensar um sem o outro. Esta relação é demonstrada, não só por esta necessidade de “suporte”, de “apoio”, de “consolo” ou pela incapacidade de aceitar o carácter trágico da existência que acabámos de referir, mas também e sobretudo pelo próprio enquadramento e paradigma conceptuais que a filosofia incorporou e adoptou desde tempos imemoriais e dos quais não mais se libertou, como sejam as distinções entre o corpo e a alma, o espírito ou a mente, entre sujeito e objecto, entre verdade e aparência ou coisa-em-si e fenómeno, a consequente valorização de um suposto “sujeito puro do conhecimento” ou de uma “razão pura”, bem como a correspondente desvalorização da experiência e do testemunho dos sentidos e, por último, a postulação de um “mundo inteligível”, contraposto ao mundo real como o único mundo da “verdade” e do “ser” (cf. GM III 12). Por detrás destas mesmas distinções, deste

mesmo paradigma conceptual, encontra-se, uma vez mais, o mesmo instinto de negação do mundo, da vida e de si próprio, a mesma “vontade de nada”, com a qual Nietzsche caracteriza o niilismo de qualquer ideal ascético e que, como se sabe, identifica como cerne da doença do homem e da cultura ocidentais. Nietzsche desconfia, pois, de todas as filosofias nas quais se encontre qualquer uma destas distinções ou avaliações, encarando-as, pois, acima de tudo, como sintomas de uma vontade doente. Tal como escreve, uma vez mais num passo já citado do prefácio à *Gaia Ciência*,

Toda a filosofia que coloca a paz acima da guerra, toda a ética com uma definição negativa do conceito de felicidade, toda a metafísica e física que conheçam um fim, um estado final de qualquer tipo, toda a aspiração estética ou religiosa predominante por um mundo à parte, para além, exterior, acima permite perguntar se não foi a doença que inspirou os filósofos. (GC Prefácio 2)

Salvaguardando, naturalmente, a ambiguidade que caracteriza a relação de Nietzsche com a maior parte dos filósofos precedentes¹³, podemos dizer, em suma, que aos olhos de Nietzsche toda a filosofia ocidental se encontrou, até hoje, profundamente marcada pela doença, pelo facto de se ter deixado contaminar pela moral e pelo ideal dominantes, isto é, por não ter tido a independência, a autonomia ou a liberdade suficientes para permanecer num ponto de vista exterior, distante, crítico, não afectado e não infectado, a partir do qual pudesse, de facto, pôr a própria moral e a sua correspondente metafísica em questão. Porque não o fizeram, isto é, porque foram, na terminologia de Nietzsche, ‘fracos’, ‘cobardes’, ‘subservientes’ ou simplesmente ‘acomodados’, porque permaneceram fiéis súbditos e acríticos reféns de uma moral que os precedeu, os excedeu e lhes sobreviveu, os filósofos terão ajudado a promover o tipo de homem existente, não querendo ou exigindo mais, nem da sua cultura, nem do homem presente, nem mesmo de si próprios, propalando assim os seus erros, confirmando as suas ilusões, dando aval a um tipo de vida, de homem e de cultura que, aos olhos de Nietzsche, como se sabe, deve ser superado. Tal é tanto mais grave quanto, segundo Nietzsche, é precisamente ao filósofo que deverá caber a tarefa de lutar contra o seu tempo, instigar o homem a ser mais, promover a cultura, combater valores nefastos ao florescimento humano e cultural, criar novos valores que permitam uma verdadeira elevação da cultura e a criação de um novo tipo de homem.

¹³ Apesar de Nietzsche se referir à generalidade dos filósofos e, na maior parte das suas observações, falar da filosofia em geral, por atacado, não devemos, naturalmente, perder de vista a ambiguidade que caracteriza a relação de Nietzsche com a maior parte dos filósofos anteriores. O facto de Nietzsche encontrar a doença como traço característico genérico da história da filosofia ocidental não significa, necessariamente, a sua completa rejeição, nem tão-pouco impede a expressão de alguma admiração por determinados filósofos, como sejam Platão, Espinosa ou Kant. A passagem da doença à saúde implica, pois, um desenvolvimento a partir da filosofia anterior, que é feito por superação, e não simples rejeição.

A oposição da *Gaia Ciência* à caracterização nietzschiana dos filósofos precedentes é evidente, confirmando a plausibilidade da hipótese de que é de facto essencialmente aos “novos filósofos” que o aforismo em estudo se dirige. Contra o “instinto do medo” que, segundo Nietzsche, guiara a prática da filosofia até então, Nietzsche intitula o quinto livro da *Gaia Ciência* como “Nós, os destemidos”; em contraposição ao “contentamento do homem do conhecimento” (GC 355), Nietzsche apresenta, neste aforismo, a insaciabilidade dos novos filósofos; e em oposição directa ao “conhecido”, “familiar” e “habitual” da filosofia, Nietzsche procura, justamente, trazer para o seu interior aquilo que é estranho, duvidoso, problemático e temível. Se o conhecimento “pode ser para outros outra coisa, por exemplo, um divã ou o caminho para um divã, ou um entretenimento, ou uma ociosidade” (GC 324), para Nietzsche ele é “um mundo de perigos e de vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm os seus locais de dança e de recreio” (*idem*). Para um filósofo a própria vida deve, aos olhos de Nietzsche, tornar-se uma experiência (*idem*). É por este motivo que, de acordo com a descrição em *Para além do Bem e do Mal* – para a qual, conforme já referido, a figura dos “argonautas do ideal” neste aforismo aparentemente remete –, os novos filósofos deverão ser “experimentadores” (BM 42) e “realizadores de experiências” (BM 210), sentir o dever de “centenas de tentativas e tentações da vida” (BM 205), arriscar-se constantemente e servir-se da experiência de um modo novo, “talvez mais amplo, talvez mais perigoso” (BM 210). Contra a típica ‘cobardia’, ‘comodismo’ e ‘lassidão’ dos antigos filósofos, estes filósofos recusarão o conforto dos antigos valores e ideais e quererão elevar o pensamento, justamente, para onde este menos se sente em casa (cf. BM 212). Caracteriza-os, portanto, uma nova coragem perante o novo, o estranho, o perigoso, perante as aventuras e desafios dos mares ainda não explorados do conhecimento, através da qual, segundo Nietzsche, se tornaria possível o alcance de um novo tipo de conhecimentos, a criação de novos valores, e a superação do ideal do presente através de um novo ideal. O surgimento de uma nova “casta” de filósofos com esta configuração parece, assim, ser a verdadeira condição de possibilidade da transvaloração de todos os valores que orienta e determina, em pano de fundo, todo o projecto nietzschiano.

III

Em coerência com a sua análise da filosofia precedente, Nietzsche apresenta uma condição também ela fisiológica como pressuposto fundamental de uma tal viragem de orientação na filosofia: em lugar da doença, genericamente característica de todos os filósofos anteriores, Nietzsche apresenta como “novo meio” para este “novo fim” a saúde, ou, mais

concretamente, “uma nova saúde”, “uma saúde mais forte, mais esperta, mais persistente, mais arrojada e mais divertida do que todas as saúdes foram até agora” (GC 382) – justamente, a *grande saúde*: “uma saúde que não apenas se tem, mas que constantemente se adquire e tem de se adquirir, porque também constantemente se abandona, tem de se abandonar!... (*idem*)

Mas o que é a *grande saúde*? E qual é – ou poderá ser – a sua relação com a filosofia? Como justificar a extrema importância que Nietzsche lhe confere no interior do seu projecto filosófico ou, mais concretamente, no que diz respeito à ultrapassagem da mundividência corrente e ao alcance do seu “novo ideal”?

Uma série de características da *grande saúde* se destacam, não só neste aforismo, como em praticamente todas as ocorrências da expressão na obra de Nietzsche.¹⁴ Em primeiro lugar, a doença é sempre referida, não só como parte fundamental da própria constituição da (grande) saúde, mas mesmo como meio da sua promoção, crescimento e fortalecimento: no universo nietzschiano, a saúde não é o contrário da doença, mas a capacidade de *superação* contínua da doença, através da qual a própria saúde se torna mais forte e robusta; a *grande saúde* representa o expoente máximo desta mesma capacidade. Em segundo lugar, mas em relação directa com o primeiro ponto, a *grande saúde* é caracterizada por peculiares forças plásticas, curativas e regeneradoras, que lhe permite esta mesma *superação* contínua da doença.¹⁵ Como consequência, uma terceira característica da *grande saúde* é a sua profunda instabilidade, que torna necessária a sua permanente reconquista: a *grande saúde* não constitui um estado ou algo que se pudesse adquirir de uma vez por todas, mas sim algo que tem de ser constante e persistentemente recuperado; neste sentido, a *grande saúde* equivale a um permanente movimento de convalescença. Em quarto lugar, a *grande saúde* é referida como permitindo uma multiplicação de perspectivas e a abertura de novos caminhos de pensamento, sendo a doença que lhe está associada inclusivamente mencionada como “meio e cana de pesca de conhecimento” (HH I Prefácio 4). Por último, e conforme já referido, a *grande saúde* surge sempre associada à apresentação do “novo ideal” nietzschiano e à *superação* do sistema de valores corrente. Estes dois últimos aspectos, em particular, parecem tornar uma vez mais clara a associação entre a *grande saúde* e a prática ideal da filosofia, que Nietzsche atribui aos seus “filósofos do futuro”.

¹⁴ Para uma análise conceptual da noção de *grande saúde*, cf. FAUSTINO (2014b).

¹⁵ Relativamente à interligação destes dois aspectos, veja-se o único fragmento póstumo em que a *grande saúde* é referida: “Saúde e morbidez: sejamos cautelosos! O critério continua a ser a eflorescência do corpo, a elasticidade, a coragem e a alegria do espírito — mas naturalmente também a *quantidade de doença que ele consegue suportar e superar*: que consegue *tornar* saudável.” (FP 1885/86 2[97]).

Note-se que, para além de associar a *grande saúde* a Zaratustra (EH, ZA, 2), aos espíritos livres (HH I Prefácio 4) e, hipoteticamente, aos novos filósofos (GC 382), há boas razões para crer que o próprio Nietzsche se terá visto como portador de uma *grande saúde*, considerando-a ainda, à semelhança do que acontece com Zaratustra, a pré-condição fisiológica do seu trabalho e da sua singularidade na história da filosofia. Em *Ecce Homo*, por exemplo, Nietzsche aponta como pressuposição básica, tanto da sua vida, como da sua filosofia, o facto de ser “profundamente saudável” (EH, Porque Sou Tão Sábio, 2). Naturalmente, tal não significa, para Nietzsche, que o seu corpo nunca tenha conhecido a doença e nunca tenha tido de lutar contra ela, mas, precisamente pelo contrário, que a impressionante quantidade de doença que teve de enfrentar não o conseguiu tornar doente, ou, por outras palavras, destronar a sua saúde. Na perspicaz fórmula de Axel Schubert, a partir de certa altura torna-se uma espécie de “*conditio humana*”, para Nietzsche, o lema de “adoecer sem ficar doente”¹⁶. O próprio Nietzsche o explicita, neste mesmo aforismo:

Tirando o facto de ser um *décadent*, sou também o seu contrário. A minha prova disso é que, entre outras coisas, sempre escolhi instintivamente os meios *adequados* contra condições desfavoráveis: ao passo que o *décadent* em si escolhe sempre os meios que lhe são nocivos. Como *summa summarum* fui saudável; como ângulo, como especialidade, fui *décadent*. (...) Tomei-me a mim próprio em mãos, tornei-me a mim próprio novamente saudável: a condição para tal — qualquer fisiólogo o reconhecerá — é que se seja profundamente saudável. Um ser tipicamente mórbido não pode tornar-se saudável, muito menos fazer-se saudável; para um ser tipicamente saudável, pelo contrário, um estado de doença pode até mesmo ser um enérgico *estimulante* para a vida, para mais-vida. É assim, de facto, que se me afigura *hoje* essa longa fase de doença: descobri a vida, por assim dizer, novamente, eu próprio incluído, saboreei todas as coisas boas, e mesmo as coisas pequenas, de uma forma que não é facilmente acessível aos outros, — eu fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia...! (EH, Porque Sou Tão Sábio, 2)

O que este texto deixa claro é que, de um ponto de vista fisiológico, se há algo que, aos olhos de Nietzsche, constitui a sua própria “idiossincrasia” e singularidade na filosofia, não é o facto nem de ter sido saudável, nem de ter sido doente, mas sim a peculiaridade de ter sido ambos ao mesmo tempo: simultaneamente são e doente, decadente e não decadente, fim e começo, declínio e ascensão. Este é, por sua vez, o sinal distintivo da *grande saúde*: quem possui uma *grande saúde* ou é “profundamente saudável”, não é nem simplesmente saudável, nem simplesmente doente, mas necessariamente ambos ao mesmo tempo. Por explicar permanece, porém, de que forma esta particularidade, esta ambivalência, esta complexidade produziu efeitos ao nível do pensamento de Nietzsche, ao ponto de este afirmar, no Epílogo a

¹⁶ Cf. SCHUBERT (2004: 268).

Nietzsche contra Wagner, que deve aos seus longos anos de doença – e à “saúde superior” que alcançou através destes – toda a sua filosofia (NW Epílogo 1).

De facto, e retomando a questão com que iniciámos esta secção, qual poderá ser a relação entre filosofia e (grande) saúde? De que forma é que estados fisiológicos ou psicológicos como a saúde e a doença – ou a fértil interacção entre eles a que Nietzsche chama “grande saúde” – podem desempenhar um papel tão importante no que diz respeito ao conhecimento e ao autoconhecimento, à prática da filosofia, ou mesmo à superação do niilismo e à transvaloração de todos os valores? Não deveriam o conhecimento e a prática da filosofia ser independentes deste tipo de fenómenos físicos e transitórios? E não é a doença geralmente experienciada como algo que prejudica ou diminui a capacidade de trabalhar, de pensar, de ver as coisas com a clareza habitual? Se assim for, como justificar a valorização extrema que Nietzsche faz da doença, ao ponto de lhe chamar “meio e cana de pesca do conhecimento”, ou mesmo de lhe agradecer toda a sua filosofia?

Poder-se-ia argumentar que todo o discurso enaltecedor de Nietzsche relativamente à doença, ao poder da sua superação, às vantagens do oscilar constante entre a saúde e a doença, à sua importância para a prática filosófica – no fundo, todo o seu conceito de *grande saúde* – não passaria de uma glorificação vazia da contingência particular da sua própria vida, quer dizer, uma tentativa de auto-glorificação e valorização da sua experiência individual, pessoal, humana-demasiado-humana de constante doença e, portanto, sem qualquer relevância de um ponto de vista estritamente filosófico.¹⁷ Não parece, porém, ser esse o caso. Mesmo admitindo – como, na verdade, o próprio Nietzsche admite – que todas as suas reflexões são fruto das suas próprias vivências pessoais e particulares e que, portanto, se Nietzsche não tivesse tido uma vida tão marcada e assolada pela doença, esta muito provavelmente não viria a ocupar o mesmo local de destaque no seu pensamento, tal não implica que aquilo que nestas circunstâncias lhe foi dado a ver não seja válido e relevante para lá de uma perspectiva meramente pessoal. Por outro lado, porém, acreditamos que grande parte das suas reflexões mais directamente relacionadas com a importância filosófica da doença e da *grande saúde* farão sentido, pelo menos em parte, apenas no interior e no pressuposto da aceitação da nova definição nietzschiana da prática da filosofia e respectivos objectivos, nomeadamente, como uma prática que visa acima de tudo a superação do sistema de valores vigente e a criação de novos valores que

¹⁷ O próprio Nietzsche parece, por vezes, lançar esta mesma suspeita. Cf. por exemplo HH II Prefácio 6: “Terá sido a minha experiência – a história de uma doença e de uma convalescença, pois o resultado foi uma convalescença – apenas a minha experiência pessoal? E justamente apenas a *meu* ‘humano, demasiado humano?’” GC Prefácio 2: “— Mas deixemos o Sr. Nietzsche: o que temos nós a ver com o facto de o Sr. Nietzsche ter recuperado a saúde novamente?...”

conduzam a uma elevação da cultura e, muito em particular, que tenham o poder de reconduzir a cultura de uma condição débil de doença a um estado de saúde.

Mantendo estas considerações prévias em mente, consideremos alguns dos argumentos nietzschianos a favor da experiência de doença por parte do filósofo. No prefácio tardio à *Gaia Ciência*, por exemplo, Nietzsche diz o seguinte:

E no que diz respeito à doença: não seríamos quase tentados a perguntar se poderíamos, de todo, passar sem ela? Só a grande dor é a última libertadora do espírito (...)... Só a grande dor, essa dor longa e lenta, que leva tempo, na qual somos, por assim dizer, como que queimados com madeira verde, nos obriga, a nós filósofos, a ascender às nossas últimas profundezas e a pôr de parte toda a confiança, toda a bondade, dissimulação, benevolência, mediania, nas quais talvez anteriormente tenhamos colocado a nossa humanidade. Não sei se uma tal dor nos “melhora” – mas sei que ela nos *torna mais profundos*. (GC Prefácio 3)¹⁸

Assim, em primeiro lugar e talvez de forma particularmente importante, a doença – e especialmente a experiência prolongada da doença – é algo que torna o seu portador mais profundo, mais perspicaz, mais atento, mais desconfiado, mais agudo. Isto porque, segundo Nietzsche, a doença – e, na sua acepção mais lata, o sofrimento – é algo que distancia o seu portador do seu mundo habitual, familiar, rotineiro. Quer dizer, a doença é algo que interrompe o quotidiano, algo que afasta, que encerra, que facilita a solidão, que permite uma perspectiva fria, distanciada e tornada indiferente relativamente àquilo que, previamente, constituía para nós o mundo, e mesmo nós próprios – aquilo a que Nietzsche chama “a nossa humanidade”. A doença revolta, cria a dúvida, incita à suspeita e à desconfiança, torna o seu portador crítico relativamente àquilo que anteriormente aceitava passivamente e, portanto, permite uma inversão de perspectiva. Neste sentido, e como Nietzsche deixa claro no aforismo citado, a doença *liberta* – e liberta, precisamente, das mesmas coisas e no mesmo sentido em que o espírito livre se liberta, conforme descrito no prefácio a *Humano demasiado Humano*, onde a expressão “grande saúde” aparece pela primeira vez: trata-se de uma libertação daquilo que previamente constituía a sensação de se “estar em casa”, daquilo que amarrava, daquilo em que se acreditava, daquilo que se achava certo e seguro, daquilo que não se punha em questão, de todos os deveres e obrigações, de todos os costumes, de todos os valores, de tudo aquilo que se considerava seu (cf. HH I Prefácio 3-5). É certo que uma tal libertação isola, desterra, desenraíza, desnacionaliza, desumaniza, mas ela é também, como este prefácio deixa claro, a condição de possibilidade de uma forma de existência mais livre e elevada e, com particular

¹⁸ Em *Ecce Homo* Nietzsche dá ainda o exemplo de um episódio concreto de doença, descrevendo como se encontrava, nesse estado, muito mais lúcido, ágil, subtil e frio do que em condições mais saudáveis (cf. EH Porque Sou Tão Sábio 1). Cf. também NW Epílogo 1.

importância para Nietzsche, da realização de novas experiências de pensamento e da criação de novos valores.¹⁹ Uma vez que esta “grande libertação” é a experiência que mais profundamente caracteriza o espírito livre, podemos dizer que a doença facilita ao seu portador a possibilidade de se tornar um espírito livre.

Neste contexto, torna-se desde já evidente um dos factores da importância filosófica da experiência prolongada da doença e do sofrimento. Recorde-se, com efeito, que da perspectiva nietzschiana os novos filósofos terão necessariamente de ser espíritos livres ou, por outras palavras, de ter como pressuposto a mesma “grande libertação” que caracteriza os espíritos livres. Isto porque, de acordo com o mesmo prefácio, esta experiência permite não apenas o já referido distanciamento crítico de todas as regras, normas, costumes e valores de uma determinada comunidade – e, portanto, a possibilidade de uma inversão de avaliações e criação de novos valores –, mas também um regresso à vida de olhar renovado: um olhar, por um lado, mais crítico, exigente, desconfiado, refinado, capaz de “perguntar mais, mais profundamente, mais rigorosamente, mais duramente, mais maliciosamente e mais silenciosamente do que alguma vez se perguntou na Terra” (NW Epílogo 1), mas, por outro lado, também muito mais alegre, benevolente, apaziguado, reconciliado, grato e aprovador da própria vida, do sofrimento que lhe é inerente, e até mesmo de si próprio (cf. NW Epílogo 2). Nas palavras de Nietzsche, já no final do prefácio e, portanto, também da “viagem” que caracteriza o espírito livre:

São os animais mais gratos do mundo, também os mais modestos, estes lagartos e convalescentes meio voltados para a vida novamente: — há alguns entre eles que não deixam passar um dia sem pendurar um pequeno canto de louvor na cauda deslizante do seu vestido. E falando a sério: é uma *cura* profunda contra todo o pessimismo (...) adoecer-se da forma como estes espíritos livres adoecem, permanecer doente por um bom tempo e depois, lentamente, lentamente, tornar-se saudável, quero dizer, “mais saudável”. Há sabedoria, sabedoria prática, em, durante bastante tempo, se prescrever para si mesmo saúde apenas em pequenas doses. (HH I Prefácio 5)

Precisamente esta “cura” contra todo o niilismo ou pessimismo parece ser, aos olhos de Nietzsche, a maior recompensa da superação de um tal estado de doença e,

¹⁹ Neste contexto, vale a pena lembrar a inserção que Foucault faz de Nietzsche nessa longa tradição de pensamento que encarou a filosofia, bem como o conhecimento e a verdade, como sendo inseparáveis de uma certa transformação ou transfiguração espiritual do sujeito (cf. FOUCAULT, 2006: 38). Entre as condições de transformação espiritual para o alcance de conhecimento que Nietzsche partilha com os filósofos antigos encontramos, por exemplo, uma certa libertação, um distanciamento relativamente à tradição, à cultura e à educação, uma certa forma de conversão ou viragem para si próprio, independência e desapego do mundo exterior e, por último, tornar-se si próprio. Como se torna claro no prefácio a *Humano demasiado Humano*, por exemplo, a doença é, para Nietzsche, uma das experiências que permite ou facilita estas mesmas transformações do indivíduo, sendo esta certamente uma das razões pelas quais Nietzsche lhe atribui um papel tão proeminente no interior do seu projecto filosófico.

consequentemente, uma das razões da extrema importância da *grande saúde* no contexto do seu projecto filosófico. Se a doença – ou melhor, a convalescença, a sua superação – tem o poder de tornar o seu portador, por um lado, mais distanciado, crítico e exigente relativamente à realidade que o rodeia e, por outro lado, capaz de perspectivar as suas experiências ao ponto de se tornar grato e benevolente relativamente à vida, ao mundo, a si próprio, então, a posse de uma *grande saúde* permitirá ao filósofo, não só uma simples inversão de perspectivas e criação de novos valores, mas uma inversão e criação de valores que, justamente, adequada a esta nova vivência, expresse tanto o carácter relativo e contingente (isto é, não absoluto, não universal) de qualquer valor, quanto a disposição benevolente, redentora, grata, aprovadora, afirmativa relativamente à vida, ao mundo e a si próprio que experienciou no momento da convalescença. Se tivermos em conta que o grande objectivo do projecto nietzschiano pode ser descrito como a superação do niilismo e de todos os valores e avaliações caluniadoras e negadoras da existência a ele associadas, torna-se clara a razão do tamanho destaque conferido por Nietzsche à *grande saúde*, ao ponto de a nomear como a pré-condição fisiológica fundamental ou o novo meio necessário para o alcance de um novo fim, o seu novo ideal. Uma vez que, por sua vez, é aos novos filósofos que Nietzsche atribui uma tal tarefa, torna-se também claro por que razão é que são eles, acima de tudo, que deverão aspirar a uma *grande saúde*.²⁰

Este é, por assim dizer, o aspecto mais global e também de maior relevância no que diz respeito à relação entre a *grande saúde* e a filosofia. Há, porém, outros factores, ou componentes mais específicas, que justificam a sua importância filosófica, principalmente se nos concentrarmos na tarefa do filósofo enquanto “médico da cultura”²¹. São sobretudo estas componentes mais específicas que Nietzsche apresenta em nome próprio, dando a sua própria prática e experiência na filosofia como exemplo. Em particular, Nietzsche destaca o facto de, precisamente por conhecer tão de perto tanto o estado de saúde, começo, ascensão, como o estado de doença, declínio, decadência – e, na verdade, *ser ambos simultaneamente* –, ter adquirido uma sensibilidade particular para reconhecer e identificar os sinais de qualquer um deles, tornando-se, pela sua própria experiência, um mestre inigualável nesta matéria:

Esta origem dupla, simultaneamente do degrau mais alto e do degrau mais baixo da escada da vida, ao mesmo tempo *décadent* e *começo* – isto, se alguma coisa, explica

²⁰ Note-se como a posse de uma *grande saúde* – isto é, a capacidade de suportar e de superar uma grande quantidade de doença, tirando ainda proveito dela – é aqui decisiva: uma simples experiência de doença, não complementada ou qualificada por uma grande saúde, equivale, no filósofo, àquilo que, segundo Nietzsche, encontramos por exemplo em Sócrates, acarretando, portanto, o grave risco de os valores que nesse estado são produzidos não serem mais do que uma expressão modificada da mesma doença e, assim, muito longe de a curarem, antes a elevarem a um novo patamar de gravidade.

²¹ FP 1872/73 23[15]. Sobre Nietzsche como médico da cultura cf. em especial AHERN (1995).

essa neutralidade, essa imparcialidade relativamente ao problema global da vida, que talvez me distinga. Tenho para os sinais de ascensão e declínio um faro mais apurado do que alguém alguma vez teve, aqui sou mestre *par excellence* — eu conheço ambos, eu sou ambos. (EH, Porque Sou Tão Sábio, 1)

Este acesso privilegiado a todo e qualquer sinal de ascensão ou declínio é, seguramente, um dos aspectos que permite a Nietzsche considerar-se, talvez, o melhor diagnosticador da história da filosofia. Note-se que um reconhecimento meramente abstracto de um estado de doença não é, aos olhos de Nietzsche, suficiente, especialmente se o objectivo for, como o deverá ser para um verdadeiro médico da cultura, a reversão deste mesmo estado. Conforme Nietzsche sublinha com particular veemência no prefácio à *Gaia Ciência*, não há meio de compreender, realmente, o estado de doença (mais concretamente, o niilismo), as suas motivações, as suas tendências, as suas direcções, senão pela experiência *real* no seu *próprio corpo* desse mesmo estado, razão pela qual Nietzsche aconselha ao filósofo a submissão voluntária à doença como uma das experiências mais refinadas e proíficas ao serviço da sua “curiosidade científica”, nomeadamente, a única que lhe permitirá um verdadeiro acesso ao impacto e aos efeitos, ao nível do pensamento, dessa experiência tão generalizada na cultura moderna e, portanto, também na filosofia, da doença, da dor e do sofrimento.²² A grande questão é, pois, na formulação de Nietzsche: “o que acontece ao próprio pensamento quando submetido à *pressão* da doença?” – e é precisamente esta a experiência que o filósofo pode e deve levar a cabo no seu próprio corpo. Nas palavras de Nietzsche, neste mesmo prefácio,

Um psicólogo conhece poucas questões tão atraentes como a da relação entre saúde e filosofia; e no caso em que ele próprio adoece, traz consigo, para a sua própria doença, toda a sua curiosidade científica (...). Depois de um tal auto-questionamento, de uma tal auto-tentação, aprende-se a olhar com um olho mais subtil para tudo o que até hoje se filosofou; adivinha-se melhor do que antes os desvios involuntários, as travessas, os locais de repouso e os locais *solarengos* do pensamento, para os quais os pensadores sofredores, precisamente enquanto sofredores, são conduzidos e seduzidos; sabe-se agora para onde é que o *corpo* doente e as suas necessidades empurra, impele, atrai o espírito inconscientemente – para o sol, a calma, a benevolência, a paciência, o remédio, o alívio, num qualquer sentido. (GC Prefácio 2)

Nietzsche compara esta incursão temporária e voluntária por um estado de doença com o momento de entrega ao sono de um viajante que, porém, planeia acordar e acordará numa determinada hora: tal como o viajante sabe que algo em si não está adormecido e o despertará a tempo, também o filósofo se entrega à doença sabendo, porém, que nem tudo nele adoece e

²² Note-se que o facto de ser *no seu próprio corpo* que o filósofo experimenta a doença não impede que seja, na verdade, do *espírito* que aqui se trata: através da passagem e ultrapassagem de múltiplos estados de saúde e, principalmente, de doença o filósofo procurará pôr à prova não tanto o corpo, enquanto tal, mas através do corpo, o próprio espírito, percebendo a que tipo de modificações, necessidades, tentações e atracções este é impelido quando confrontado com a doença. Cf. STEGMAIER (2012: 603).

que, na hora certa, saberá “apanhar o espírito *em flagrante*” (GC Prefácio 2), quer dizer, num momento de “fraqueza, ou inversão, ou resignação, ou endurecimento, ou obscurecimento, ou qualquer outra condição doentia do espírito, que em dias saudáveis tem o *orgulho* do espírito contra si” (*idem*). Trata-se, pois, acima de tudo, de adoecer ou empatizar, num primeiro momento, com filosofias e mundividências doentes, para depois, num momento de eventual convalescença e transfiguração do espírito, as poder identificar e, principalmente, superar.

Naturalmente, a passagem por estados de saúde, se realizada com o mesmo grau de alerta e empatia acima descritos, também terá a sua importância, especialmente enquanto ferramenta de contraste e alternativa – isto é, de multiplicação de perspectivas – relativamente a um estado de doença. Note-se que o verdadeiro avaliador do carácter saudável ou doentio de um determinado pensamento ou filosofia é o próprio corpo que os experiencia, pelo que, no limite, uma determinada experiência só é determinável como de saúde ou de doença *a posteriori*, quer dizer, depois de o seu impacto se ter feito sentir no corpo e surtido efeitos ao nível do espírito de quem a vivenciou. Por este motivo, não haverá sequer, à partida, uma preferência concreta pelos estados de doença relativamente aos estados de saúde.²³ De facto, diz-nos Nietzsche, dado o carácter absolutamente singular e particular de cada filosofia, “um filósofo que tenha percorrido e continue a percorrer o caminho por muitas saúdes percorreu também o caminho pelo mesmo número de filosofias” (GC Prefácio 3)²⁴. E é precisamente a esta constante oscilação, transmutação, transfiguração do filósofo em múltiplas modulações de pensamento, de saúde, de doença, que Nietzsche chama filosofia: “— esta arte da transfiguração é, justamente, a filosofia” (*idem*).

Relembre-se, de resto, que o que Nietzsche valoriza não é a doença *per se*, mas a *grande saúde*, quer dizer, a convivência polémica entre os estados de saúde e de doença, a alternância entre os dois, a capacidade de reverter um no outro e, principalmente, o poder de superar constantemente o estado de doença. Se Nietzsche parece, ainda assim, acentuar mais a importância da experiência da doença relativamente à da saúde é sobretudo porque, por um lado, não são à partida necessários encorajamentos ou incentivos para a experiência da saúde e, por outro lado, porque se o que está em causa é vencer um inimigo (a doença ou, mais concretamente, o niilismo), há que, acima de tudo, conhecê-lo bem e aprender a reconhecê-lo

²³ Segundo MONTEBELLO (2001: 84-85), trata-se, com efeito, de viver no próprio corpo toda a história da filosofia, a fim de testar o sentimento de poder das mais diversas ideias, pensamentos, valores, culturas ou tradições, designando como sãs aquelas que aspiram a uma expansão da vida e produzem um aumento do sentimento de poder e, inversamente, como doentes ou decadentes aquelas que resistem a toda a mudança e conduzem a um declínio do mesmo.

²⁴ Cf. também GC Prefácio 2.

(cf. CW Prefácio), para que se encontrem também os melhores meios de defesa contra ele, coisa que não se conseguirá a partir da perspectiva da saúde, mas apenas através da experiência real e vivida dele.

No contexto de uma *grande saúde*, a experiência da doença por parte de um filósofo parece, assim, cumprir vários fins ou objectivos. Em primeiro lugar, ela promove um distanciamento do mundo e da vida quotidiana, facilitando assim, por um lado, a crítica e reavaliação de hábitos, crenças e valores adquiridos e, por outro lado, a exploração de caminhos de pensamento novos e alternativos. Em segundo lugar, ela permite a compreensão adequada, porque vivida, do desenvolvimento do pensamento filosófico precedente e das contingências que o determinaram e dirigiram por determinados caminhos e orientações doentes, sendo esta uma condição indispensável para que a sua superação seja possível. Em terceiro lugar, mas em estreita conexão com o aspecto anterior, o filósofo aprende, depois de uma tal experiência, a conhecer-se melhor e a reconhecer em si mesmo eventuais sinais de declínio ou adoecimento, ganhando assim uma ferramenta adicional na luta contra a sua própria eventual queda no pessimismo ou no niilismo. Por último, e de forma particularmente importante, por se tornar tão familiar com ambos os estados, ambos os extremos de saúde e de doença, o filósofo aprende a relativizar cada um destes estados, ou melhor, a perspectivá-los um através do outro, quer dizer, a ver a doença com os olhos da saúde e, inversamente, a saúde através da doença, o que por sua vez permite uma considerável expansão do número de perspectivas possíveis sobre um determinado fenómeno e, conseqüentemente, também a possibilidade da sua inversão. Esta é, por sua vez, a condição de possibilidade da “transvaloração de todos os valores” que se encontra no centro do projecto nietzschiano (cf. EH, Porque Sou Tão Sábio, 1).²⁵

IV

Dos aspectos que temos vindo a relevar podemos concluir que esta constante experimentação dos seus próprios limites, esta permanente oscilação entre saúde e doença, esta infinita multiplicação de perspectivas e modulações de pensamento, em suma, esta “arte da transfiguração” que caracteriza a *grande saúde* se revela um importante trunfo para o filósofo não só no que diz respeito à sua capacidade de diagnóstico, mas, mais importante ainda, à sua capacidade de superação da doença – não só nele próprio, mas na sociedade ou cultura no seu

²⁵ Uma das coisas que o facto de se ser saudável e doente ao mesmo tempo permite é, com efeito, que as perspectivas se multipliquem ou, por outras palavras, que o olhar não se feche ou encerre numa única perspectiva, aspecto fundamental para que não se sucumba à patologia generalizada e se consiga uma verdadeira superação do seu tempo – coisa que, efectivamente, terá faltado aos pensadores a que Nietzsche chama doentes ou decadentes em si, como sejam Sócrates ou Schopenhauer.

todo, ou não fosse ele, segundo Nietzsche, o grande responsável pela criação de novos valores, pela configuração de uma nova mundividência, pela difusão de um novo ideal. Voltando agora ao nosso aforismo central, percebemos que é neste contexto que, com a base comum da *grande saúde*, a “*grande libertação*” (HH I Prefácio 3) do prefácio a *Humano, demasiado Humano* dá lugar, na *Gaia Ciência*, a um jogo inocente com tudo aquilo “que até hoje foi considerado sagrado, bom, intocável, divino” (GC 382), ao mesmo tempo que se contrapõe ao ideal humano, demasiado humano, que até então dominara, o “ideal de um bem-estar e de um bem-querer humanos-sobrehumanos, que frequentemente parecerá *desumano*, por exemplo, quando colocado ao lado de toda a seriedade terrena até hoje (...)” (*idem*).

Sublinhe-se que a “seriedade” ou o “levar a sério” é, uma vez mais, algo que Nietzsche critica com particular vigor na filosofia. Nietzsche compara o intelecto a uma máquina que, supostamente, tem de se “tornar séria” para trabalhar bem (cf. GC 327). Como qualquer máquina, porém, também o intelecto tende, desta forma, a trabalhar no sentido de uma eterna reprodução do mesmo, repetindo e propalando os mesmos erros e a mesma mundivisão e permanecendo fechado a experiências de pensamento verdadeiramente criativas, originais e afirmativas. À peculiar seriedade, que a filosofia e a ciência desde sempre prezaram e procuraram respeitar, Nietzsche contrapõe, como o próprio nome da sua obra indica, o riso e a alegria como novas ferramentas de conhecimento, pretendendo com isto libertar a ciência dos seus “preconceitos” e mostrar à filosofia a possibilidade de um novo caminho. Tal como escreve no aforismo 327 da *Gaia Ciência*:

A encantadora besta homem parece perder a boa disposição sempre que pensa bem; torna-se “séria”! E “onde há riso e alegria, aí o pensamento não vale nada”: — assim reza o preconceito desta besta séria contra toda a “gaia ciência”. — Pois bem! Mostremos que se trata de um preconceito! (GC 327)²⁶

Parece-nos legítimo supor que toda a obra de Nietzsche, a sua forma de escrita polémica e pouco convencional, o seu estilo divertido, provocativo, sarcástico e muitas vezes parodiante, o tom leve, musical e quase dançante dos seus escritos, sejam já indícios desta nova “gaia filosofia” posta em prática. É possível que, com isso, Nietzsche tenha arriscado a sua própria seriedade filosófica, como o comprovam as hesitações, reticências ou mesmo recusas, ainda hoje, quanto ao reconhecimento de Nietzsche como filósofo ou pensador da mesma

²⁶ Cf. também BM 294: “Não obstante aquele filósofo que, como verdadeiro inglês, procurou criar, para o riso, em todas as cabeças pensantes, uma má reputação — «O riso é um defeito da natureza humana, que qualquer cabeça pensante se deverá esforçar por superar» (Hobbes) —, gostaria de me permitir estabelecer uma classificação dos filósofos, de acordo com o nível do seu riso, até aqueles que são capazes do riso *dourado*. E, sendo certo que os deuses também filosofam (facto para o qual me inclinaram já muitos raciocínios), não duvido que eles saibam também rir de um modo novo e sobre-humano, a expensas de todas as coisas sérias!”

qualidade dos seus congéneres. Tal como Nietzsche reconhece no aforismo em estudo, um tal ideal ou paradigma pode muito bem parecer uma grande paródia para quem esteja habituado ao discurso da antiga seriedade. E, no entanto, Nietzsche acreditava que, muito pelo contrário, só com ele e através dele talvez a “*grande seriedade*” (GC 382) se pudesse erguer – a seriedade que, justamente, implicaria uma imensa gargalhada sobre tudo aquilo que até então fora considerado sério, levado a sério e seriamente adoptado e que, conseqüentemente, tornaria ridícula e risível toda a “seriedade terrena” (*idem*), em especial o ideal que, com toda a seriedade, se manteve dominante durante os últimos vinte e cinco séculos. Apesar do seu longo domínio, este ideal poderá agora finalmente cair por terra, uma vez que “um outro ideal corre à nossa frente, um ideal singular, tentador, arriscado, para o qual não queremos convencer ninguém, pois não concedemos tão facilmente a ninguém o *direito a ele*” (*idem*)²⁷.

O final do aforismo – formalmente muito semelhante ao final da penúltima secção do segundo ensaio da *Genealogia*, onde a *grande saúde* também é referida – sublinha o carácter decisivo de uma tal ruptura: nessa altura, e só então, apesar de tudo, escreve Nietzsche, “talvez se erga finalmente a *grande seriedade*, a verdadeira questão seja pela primeira vez colocada, o destino da alma se vire, o ponteiro avance, a tragédia *comece...*” (GC 382). A última expressão do aforismo – “a tragédia *comece*” – é uma referência óbvia ao último aforismo do livro IV (último livro na primeira edição) da mesma obra, onde Nietzsche utilizara precisamente a mesma expressão, na sua forma latina – “*incipit tragoedia*” (GC 342)²⁸ – para anunciar a chegada próxima do seu *Zarathustra*. Já depois da publicação de *Assim falava Zarathustra*, Nietzsche faz-lhe aqui novamente referência, dando claramente a entender a forte ligação existente entre este novo ideal, esta ruptura, esta viragem na alma europeia e, portanto, também entre a *grande saúde* e *Zarathustra*. De resto, também na secção da *Genealogia da Moral* onde a *grande saúde* é referida a associação a *Zarathustra* é evidente através da referência ao “homem redentor do grande amor e desprezo”, “anticristo e antiniilista”, “conquistador de Deus e do nada” que “*tem de vir um dia...*” (GM II 24). E por último, a já bastante clara associação entre a *grande saúde* e *Zarathustra* é ainda significativamente reforçada e fortalecida na sua última aparição, em *Ecce Homo*, quando Nietzsche, ao olhar retrospectivamente para o seu *Assim*

²⁷ Note-se que esta associação nietzschiana entre jogo, paródia e seriedade no âmbito do seu novo ideal parece aproximar a filosofia da actividade artística, uma vez que, como bem notou STEGMAIER (2012: 616), “é a arte que se leva a si própria a sério enquanto jogo”. Por outro lado, o tema do jogo e da inocência, bem como do riso e da alegria, remete-nos imediatamente para a terceira metamorfose do espírito em *Zarathustra*, a criança, que é “inocência e esquecimento, um começar de novo, um jogo, (...) um sagrado dizer que sim”, a única capaz de uma “nova criação” (cf. ZA Das Três Metamorfoses).

²⁸ Cf. também GC Prefácio I.

Falava Zaratustra, aponta a *grande saúde* como, simultaneamente, a pré-condição fisiológica do “tipo Zaratustra” e a condição de possibilidade da sua compreensão:

Para compreender este tipo é preciso, primeiro, que se torne clara a sua pré-condição fisiológica: ela é aquilo a que chamo a *grande saúde*. (EH, ZA, 2)

No que se segue do aforismo e com o intuito de elucidar o que entende pela “grande saúde” Nietzsche transcreve, conforme já referido, o aforismo 382 da *Gaia Ciência* na sua totalidade, cujo tema fundamental, como esperamos ter deixado claro, é a superação do ideal dominante e a conquista de um novo ideal, que, muito em particular, possa transformar o niilismo reinante numa verdadeira afirmação existencial – tarefa que, como vimos, aos olhos de Nietzsche requer a força, a coragem, a ousadia, a plasticidade, a capacidade de lidar com a doença e com o sofrimento e, acima de tudo, a capacidade de convalescença, isto é, a capacidade de superação de todas as dificuldades e adversidades, tirando ainda proveito delas para o seu próprio crescimento e fortalecimento, ou seja, em suma, justamente, os atributos fundamentais da *grande saúde*.

A convalescença é, com efeito, um dos mais importantes epítetos, senão mesmo o maior sinal distintivo da *grande saúde*: dada a intensa dinâmica entre saúde e doença que caracteriza a *grande saúde*, quem a possua terá, necessariamente, de se encontrar num estado constante de convalescença. Nietzsche compara-a, sugestivamente, ao “tempo de Abril”, na medida em que, num estado de convalescença, “se é constantemente lembrado, tanto da proximidade do inverno como da *vitória* sobre ele” (GC Prefácio 1). Neste sentido, se há uma palavra que descreve bem o que é a *grande saúde*, ela não é nem a saúde, nem a doença (pois que sendo ambas não é nenhuma), mas antes, precisamente, a convalescença.

Neste contexto, a associação entre a *grande saúde* e Zaratustra torna-se, uma vez mais, evidente. Não só porque Zaratustra pode, efectivamente, ser visto como a encarnação literária e o verdadeiro mensageiro do novo ideal nietzschiano, mas também porque Zaratustra representa, como nenhuma outra personagem no universo nietzschiano – exceptuando, eventualmente, o próprio Nietzsche –, a figura do convalescente.²⁹ Zaratustra é, com efeito, aquele que foi capaz de transformar o seu declínio numa ascensão, aquele que adoeceu profundamente com o seu “pensamento abissal” (ZA O Convalescente), mas que teve a capacidade de o superar e de o vencer de forma afirmativa, aquele que conseguiu vencer Deus e todas as suas sombras, aquele que do mais profundo niilismo conseguiu fazer nascer o mais afirmativo de todos os ideais, em suma, aquele que, muito simbolicamente, tendo sido quase sufocado pela “pesada cobra negra”

²⁹ Cf. a este respeito SCHUBERT (2004: 269).

(ZA Da Visão e do Enigma 2) da existência, foi capaz de cortar a sua cabeça e cuspi-la para bem longe de si. De facto, o seu caminho, a sua viagem, teve um sentido e modificou-o profundamente: no seu decurso, Zaratustra encontrou inúmeras dificuldades e foi por várias vezes abalado nas suas certezas, no seu amor, na sua fé; no entanto, porque as conseguiu aceitar e superar a todas, Zaratustra regressa fortalecido, com novas certezas e, principalmente, com o seu amor pela vida renovado. Precisamente porque foi capaz de superar todas as dificuldades, todas as adversidades, todo o sofrimento, toda a doença e, por fim, mesmo o último e derradeiro teste que a Vida colocou no seu caminho, Zaratustra exemplifica como ninguém a figura do convalescente e, assim, também da *grande saúde*.³⁰

Se é verdade que as figuras de Nietzsche e de Zaratustra muitas vezes se cruzam, misturam e confundem, é, provavelmente, precisamente na figura do convalescente e na sua capacidade de lutarem toda a vida contra o niilismo, reafirmando sucessivamente o seu amor pela existência e nunca abandonando aquilo que viram como a sua “tarefa”, que Nietzsche e Zaratustra se aproximam mais significativamente. É muito provável que Nietzsche tenha visto esta capacidade como uma das características fundamentais, não só da sua própria actividade filosófica, como também dos seus novos filósofos ainda por vir, razão pela qual, conforme procurámos mostrar ao longo do presente ensaio, nos é legítimo supor que também os “filósofos do futuro” terão de ter, à semelhança de Zaratustra e do próprio Nietzsche, a *grande saúde* como pré-condição fisiológica fundamental.

Referências Bibliográficas

AHERN, Daniel R. **Nietzsche as Cultural Physician**. University Park. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1995.

BILHERAN, Ariane. **La Maladie, Critère des Valeurs chez Nietzsche. Prémices d'une Psychanalyse des Affects**. Paris: L'Harmattan, 2005.

CHERLONNEIX, Laurent. **Nietzsche: Santé et Maladie, l'Art**. Paris : L'Harmattan, 2002a.

CHERLONNEIX, Laurent, **Philosophie Medicale de Nietzsche: la Connaissance, la Nature**. Paris, L'Harmattan, 2002b.

³⁰ Note-se, porém, que não é só da convalescença de Zaratustra que se trata em *Assim falava Zaratustra*. Mais importante que a cura de Zaratustra é, com efeito, que sob a sua influência a própria Terra, tão longamente adoecida pela enfermidade “homem”, deverá conhecer novos caminhos, novas saúdes, um novo sentido e, acima de tudo, tornar-se um “local de convalescença” (cf. ZA Da Virtude que Oferece 2). Num certo sentido, *Assim Falava Zaratustra* – onde, de resto, toda a retórica médica se encontra particularmente espelhada, e as noções de saúde e de doença desempenham um papel fundamental –, pode, pois, ser descrito como uma história de convalescença: a convalescença de Zaratustra, a convalescença dos homens, a convalescença da Terra e da própria Vida.

- FAUSTINO, Marta. Philosophy as a “Misunderstanding of the Body” and the “Great Health” of the New Philosophers. In: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.). **Nietzsche on Instinct and Language**. Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, 2011, pp. 203-218.
- FAUSTINO, Marta. **Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma Terapia da Terapia**. Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Filosofia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2014a.
- FAUSTINO, Marta. Da Grande Saúde. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde. in: **Estudos Nietzsche**, v. 5, n. 2, 2014b, pp. 257-286.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LONG, Thomas. Nietzsche’s Philosophy of Medicine. In: **Nietzsche-Studien**, 19, 1990, pp. 112-128.
- MONTEBELLO, Pierre. *Vie et Maladie chez Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001.
- PASLEY, Malcolm. Nietzsche’s Use of Medical Terms. In: M. PASLEY (ed.), **Nietzsche: Imagery and Thought – A Collection of Essays**. London: Methuen, 1978, pp. 123-158.
- SCHUBERT, Die Genesung des Zarathustra – eine Epikrise. In: **Nietzscheforschung**, 11, 2004, pp. 255-277.
- STEGMAIER, Werner. Fearless Findings. Instinct and Language in Book V of the Gay Science. In: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.). **Nietzsche On Instinct and Language**. Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, 2011, pp. 185-200.
- STEGMAIER, Werner. **Nietzsches Befreiung der Philosophie**. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der Fröhlichen Wissenschaft. Berlin/ Boston : Walter de Gruyter, 2012.
- VIEIRA, Maria C. A. **O Desafio da Grande Saúde em Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- WOTLING, Patrick. La Culture comme Problème. La Redetermination Nietzscheenne du Questionnement Philosophique. In: **Nietzsche-Studien**, 37, 2008, pp. 1-50.
- WOTLING, Patrick. La tragédie et «nous». L’inflexion du livre V du Gai savoir. In: C. PIAZZESI, G. CAMPIONI, P. WOTLING (eds.). **Lecture della Gaia scienza - Lectures du Gai savoir**. Atti del convegno GIRN (Reims, 12-13 marzo 2009): Pisa, ETS, 2010, pp. 99-114.