

Saúde e filosofia em Nietzsche

Health and philosophy in Nietzsche

Newton Pereira Amusquivar Junior¹

Resumo

O presente artigo tem como objetivo principal analisar a relação entre filosofia e saúde no pensamento de Nietzsche. Para isso, trata-se de dois momentos diferentes: a concepção do filósofo como médico da cultura nos fragmentos póstumos entre 1872 e 1874; e a relação fecunda entre filosofia e saúde no prefácio de *A gaia ciência*. Assim, na primeira parte é abordado o que é filosofia e cultura. Também se investiga qual a relação entre filosofia e cultura para justificar essa denominação. Por fim, fornece uma solução para a ambiguidade nos escritos de Nietzsche sobre o filósofo ser ou não um médico da cultura ou do povo. Na segunda parte, a análise se centra no prefácio de *A gaia ciência*, mostrando que Nietzsche compreende a relação entre filosofia e saúde por meio da vivência do indivíduo filosófico, de tal modo que a saúde não exclui a doença, mas ambos estão na afirmação do corpo. Desse modo, o artigo mostra rupturas e uma continuidade na relação entre filosofia e saúde em Nietzsche, a saber, a necessidade do trágico em uma filosofia.

Palavras chaves: Filosofia. Saúde. Nietzsche. Cultura.

Abstract

The main objective of this paper is to analyze the relationship between philosophy and health in Nietzsche's thought. In order to do so, two different moments are of concern here: the conception of the philosopher as a physician of culture in the posthumous fragments between 1872 and 1874; and the fruitful relationship between philosophy and health in the preface to *The gay science*. Thus, the first part discusses what philosophy and culture are. The relationship between philosophy and culture is also investigated, so as to justify this denomination. Finally, it provides a solution to the ambiguity concerning whether or not, in Nietzsche's writings, the philosopher is a physician of culture or people. In the second part, the analysis is focused on the preface to *The gay science*, showing that Nietzsche understands the relationship between philosophy and health through the experience of the philosophical individual, in such a way that health does not exclude the disease, but rather, one in which both are present in the affirmation of the body. Thus, the paper shows ruptures and a continuity in the relationship between philosophy and health in Nietzsche, namely, the need for the tragic in a philosophy.

Keywords: Philosophy. Health. Nietzsche. Culture.

¹ Doutor em filosofia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, Brasil, E-mail: newtonpa@gmail.com

Introdução

Certamente, um dos filósofos que mais pensou a questão da saúde foi Friedrich Nietzsche; não por acaso também foi o filósofo que conviveu muito com a doença, tendo padecido de diversas enfermidades desde sua juventude. O que proponho analisar aqui é a relação fecunda que o filósofo alemão realiza entre filosofia e saúde no decorrer de todo pensamento nietzschiano, se vinculando com temas importantes como cultura, povo, vivência, arte e a noção de trágico.

Essa relação entre filosofia e saúde está presente em Nietzsche tanto no seu momento de maturidade, mais especificamente em 1886 no prefácio de *A gaia ciência*, como também na sua juventude, apesar de aparecer de maneira mais sutil, mas nem por isso menos importante. Há rupturas e continuidades na abordagem desse tema que pretendo desenvolver aqui, além de mostrar como propriamente ocorre essa relação entre filosofia e saúde. Portanto, na primeira parte investigaremos a relação entre saúde e filosofia na primeira fase intelectual de Nietzsche. Assim, é tomada como mote a designação do filósofo como “médico da cultura” em alguns fragmentos póstumos dessa época, passando pela ambiguidade sobre tal tema, e por suas possíveis significações em diversos escritos da juventude de Nietzsche. Na segunda parte, irei aprofundar a relação entre saúde e filosofia no prefácio de *A gaia ciência*, ou seja, já na maturidade de Nietzsche. Então, não se trata de uma relação em que o filósofo é médico de uma cultura, mas sim como a vivência de um filósofo pressupõe o estado de saúde e doença.

O filósofo como “médico da cultura”

É preciso ressaltar que a relação que Nietzsche realiza entre filosofia e saúde na sua juventude parece ser de maneira ambígua, pois ora ele considera o filósofo como “médico da cultura” (FP 1872-1873 23[15] e FP 1873-1874 30[8]), ora ele estabelece uma distância entre a filosofia e a saúde de um povo, sendo então os artistas designados como médicos do povo (primeira seção de *A filosofia na era trágica dos gregos*). Entretanto, antes de me aprofundar especificamente sobre essa ambiguidade e o significado do que seria um “médico da cultura”, cabem algumas perguntas, tais como: o que consiste afirmar que um filósofo é médico da cultura? O que é filosofia? O que é cultura? Qual a relação entre filosofia e cultura? Para responder a essas questões é necessário meditar sobre o lugar da filosofia e da cultura dentro dos primeiros escritos de Nietzsche.

Como se sabe, embora já apresente teses estritamente filosóficas, a primeira obra de Nietzsche (*O nascimento da tragédia*) foi uma tese de filologia. Então, a filosofia aparece de

modo diferente em relação às outras obras de maturidade, em que Nietzsche já escreve como um filósofo e para filósofos do futuro. Assim, inicio a minha investigação primeiramente desenvolvendo os conceitos de filosofia e cultura em *O nascimento da tragédia*. Depois disso, retorno à problemática sobre a definição ambígua do filósofo como “médico da cultura” nos fragmentos póstumos.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche interpreta a arte grega através da imagem de dois deuses como impulsos artísticos: Apolo e Dionísio. O impulso apolíneo é a força plástica de formar imagens, se relacionando, por isso, com o sonho, pois nele somos artistas por natureza. Por conta disso, metafisicamente podemos considerar que o apolíneo transfigura o *principium individuationis*. Na arte grega o impulso apolíneo se relaciona com a arte plástica, arquitetura e poesia épica. O dionisíaco, por outro lado, é caracterizado como um rompimento com o *principium individuationis*, logo é relacionado fisiologicamente com a embriaguez e o êxtase presentes nos rituais dionisíacos. Na arte, o dionisíaco se manifesta na música e na poesia lírica. Esses dois impulsos se contrapõe um ao outro no decorrer da história da arte grega, mas a tragédia, em contrapartida, nasce da união desses dois impulsos, através do coro, em que ocorre a união entre o apolíneo e o dionisíaco por meio de uma descarga da música dionisíaca em imagens apolínea. Assim, o trágico consiste na consciência do horror da existência: “na consciência da verdade uma vez contemplada, o homem vê agora, por toda parte, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser (...)” (NT 7); mas, por outro lado, essa visão do horror tem que ser transfigurada pela arte: “aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver (...)” (NT 7). Nesse sentido, o trágico não se afasta da dor primordial da existência, mas a recebe e é curada por meio da arte, podendo com isso afirmar a vida mesmo com horror que é imanente a ela. Logo, notamos o caráter terapêutico da arte.

Em *O nascimento da tragédia*, a filosofia é abordada inicialmente no sucumbir da tragédia através da figura de Sócrates, que se contrapõe ao dionisíaco: “Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo” (NT 12). Sócrates representa um racionalismo grego que se opôs aos impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco, dado que a essência do socratismo estético deveria soar assim: “tudo deve ser inteligível para ser belo” (NT 12). Eurípedes seguiu esse socratismo estético ao acrescentar elementos racionais na tragédia, como um prólogo que narra o que precedeu e o *deus ex machina* que ordena a tragédia. A figura de Sócrates foi um impacto na sociedade grega, pois ao andar por Atenas interpelando as pessoas com a frase “só sei que

nada sei” notou que seus interlocutores “não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto” (NT 13). É justamente por negar os instintos que o socratismo nega a arte e a cultura helênica: “‘Apenas por instinto’: por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigente.” (NT 13) Nesse sentido, para Nietzsche, Sócrates julgou que deveria corrigir a existência, sendo um protótipo de outra cultura diferente da grega, pois para os gregos os instintos eram as forças criativas (tal como é o apolíneo e o dionisíaco) e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora. Em Sócrates é o contrário: o instinto é crítico e a consciência é criadora (cf. NT 13). Com isso, Sócrates considerou a tragédia como algo irracional, com causas sem efeitos e efeitos sem causas. Logo, a arte trágica não diz a verdade e “se dirigia àquele que ‘não tem muito entendimento’, portanto não aos filósofos” (NT 14). Platão prossegue na mesma direção que Sócrates e considera a tragédia como uma arte adulatora que não representa algo útil, mas apenas agradável. Portanto, nota-se que o efeito imediato da filosofia socrática foi a destruição da tragédia dionisíaca.

A influência de Sócrates se alargou por toda posterioridade, prevalecendo a presença de um tipo de homem: o teórico que goza no desvelamento do véu. Esse homem teórico é iludido por aquela “inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*” (NT 15). Assim, Sócrates é o protótipo do otimismo teórico que “atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo” (NT 15). Nota-se, com isso, que a posição da filosofia como um tipo de medicina já aparece aqui em *O nascimento da tragédia* pela figura de Sócrates, pois a filosofia seria capaz de conhecer e curar a existência do mal e do erro, mas para Nietzsche essa atribuição seria uma falsa atribuição da filosofia como medicina, pois essa cura é uma ilusão (NT 18).

Porém, o destino do homem teórico contém um limite em que “a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, *o conhecimento trágico*, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio” (NT 15). Portanto, por meio do próprio homem teórico socrático pode ocorrer a formação de um conhecimento trágico que tem a arte como remédio, de forma que há um novo modo de cura filosófica. Esse conhecimento trágico está relacionado com o que Nietzsche considerou ser um renascimento da tragédia no espírito alemão através do filósofo Arthur Schopenhauer, que considera a música como essência da

vontade (coisa em si) e o músico Richard Wagner, que considera na obra da arte total a junção da música com outras artes. Assim, Nietzsche não pensa a filosofia como estritamente socrática e destruidora da tragédia, mas por meio dela é possível também um renascimento da tragédia.

Na seção 18 de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche classifica três tipos de culturas: a socrática (ou alexandrina), artística (ou helênica) e a trágica (ou budista). Cada uma das culturas se sustenta por um grau de ilusão que permite que se continue vivendo. Assim, a cultura socrática ou alexandrina contém o prazer de conhecer e “a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência” (NT 18); já a cultura artística ou helênica contém a ilusão no véu da beleza da arte; e, por último, a cultura budista ou trágica contém a ilusão do consolo metafísico. Para Nietzsche, todo o mundo moderno está preso a uma cultura alexandrina, pois há uma predominância do homem teórico e da ciência diante da arte. Entretanto, Nietzsche nota que os homens da cultura alexandrina souberam utilizar os instrumentos da ciência para expor os limites do conhecimento e negar a pretensão do conhecimento universal; e isso ocorre principalmente pela filosofia de Kant e Schopenhauer: “A enorme bravura e sabedoria de *Kant* e de *Schopenhauer* conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura” (NT 18). Assim, através do limite que esses filósofos colocam ao conhecimento se introduz uma cultura trágica que, no lugar da ciência, conhece o eterno sofrimento da vida. Nesse sentido, Nietzsche formula a tese de que pela filosofia e música alemãs pode ocorrer um retorno à cultura trágica: “para onde aponta o mistério dessa unidade entre a música alemã e a filosofia alemã, se não para uma nova forma de existência, sobre cujo conteúdo só podemos informar-nos pressentindo-o a partir de analogias helênicas?” (NT 19). É, portanto, essa é a primeira forma pela qual Nietzsche coloca o filósofo como um médico da cultura um poucos depois, pois a passagem da cultura alexandrina para a cultura trágica supõe um renascimento da tragédia em que o filósofo tem um grande papel enquanto médico. Uma cultura saudável é, segundo *O nascimentos da tragédia*, aquela que tem um equilíbrio entre os princípios apolíneo e dionisíaco, tal como observa muito bem Márcio Benchimol:

Vemos, assim transposto para o contexto da cultura, o tema do equilíbrio entre o apolíneo e o dionisíaco. No entanto, a existência deste equilíbrio não deve ser suposta em todas as culturas, sendo distintivo apenas daquelas que Nietzsche caracteriza como *verdadeiras* ou *saudáveis* (*Gesunden*). Nota-se mesmo que o sentido do *sublime*, do qual depende essencialmente a saúde de uma cultura, pressupões este equilíbrio, uma vez que seu surgimento requer o concurso de ambos *os instintos artísticos da natureza*, em igual proporção. (BENCHIMOL, 2008, p. 116)

Dados esses aspectos sobre filosofia e cultura, já deduzindo o que seria o filósofo como médico da cultura e uma cultura saudável, me aprofundo agora nos escritos em que Nietzsche denominou explicitamente o filósofo como médico da cultura (os fragmentos póstumos entre 1872 até 1874) ou que, de maneira ambígua, distanciou o filósofo de ser um médico do povo (a primeira seção de *A filosofia na era trágica dos gregos*). Assim, analisarei como Nietzsche aprofunda alguns anos depois da publicação de *O nascimento da tragédia* a noção tanto de filosofia como de cultura, assim como pretendo sugerir uma interpretação sobre essa ambiguidade já notada.

Percebe-se que tanto nos fragmentos póstumos em questão como no livro *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche deixa de centralizar a questão da arte entre os gregos, e passa a investigar também a filosofia e a formação política dos gregos, como afirma Colli: “Uma interpretação da arte não basta para esgotar a realidade grega: o juízo sobre a estrutura político-social e sobre a filosofia contribui para enriquecer a perspectiva” (COLLI, 2000, p. 30). Nesse sentido, a concepção do que é um filósofo passa a tomar um lugar importante nas reflexões de Nietzsche.

Em um fragmento do verão de 1872-1873, Nietzsche questiona sobre o filósofo e sua relação com a cultura: “O conceito de filósofo e os tipos. O que é comum a todos? Ou ele brota da cultura ou é hostil em relação a ela.” (FP 1872-1873 19[71]). Com isso, é possível notar o começo da ambiguidade da relação da filosofia com a cultura: a filosofia pode brotar da cultura como por ser hostil em relação a ela. Nietzsche continua o fragmento mostrando um caráter misto do filósofo entre artista, religioso e cientista:

Ele [o filósofo] é contemplativo como o artista plástico, simpático como o religioso, causal como o homem de ciência: ele busca todas as notas do mundo em si para ecoar e realçar essa totalidade de som para fora de si em conceitos. Expande-se até o macrocosmo e nisto é observador prudente – como o ator ou o poeta dramático que se transforma e mantém a prudência para se projetar fora de si. (FP 1872-1873 19[71])

Nessa passagem, o filósofo é caracterizado como artista (músico, ator e poeta dramático), religioso (pela simpatia) e cientista (pensamento causal). E, numa mistura de arte e ciência, a filosofia visa projetar a totalidade artística do mundo em conceitos. O filósofo se diferencia do pensamento científico na medida em que ele trata das coisas e dos assuntos grandes ligados aos aspectos estéticos e morais (FP 1872-1873 19[83]). Nesse sentido, o filósofo está no âmbito daquilo que Nietzsche considera como anormal, e que pode ser venerado como raro e grande (FP 1872-1873 19[80]), tal como uma obra de arte. Nota-se, então uma relação fecunda entre arte e filosofia: “Como se relaciona o gênio filosófico com a

arte? (...) O que é artista em sua filosofia? A obra de arte? O que permanece quando é negado o seu sistema como ciência?” (FP 1872-1873 19[45]). Nesse mesmo fragmento, depois de observar que é esse aspecto artístico da filosofia que doma o impulso de conhecimento, Nietzsche nos revela qual é o valor da filosofia atrelada à arte: “o valor do filósofo nesse domador não se situa na esfera do conhecimento, mas sim na esfera da vida: a vontade de existência (*dasein*) utiliza a filosofia como fim para uma forma de existência superior” (FP 1872-1873 19[45]). Essa existência superior não visa negar a dor, mas, pelo contrário, “o filósofo deve compreender de maneira mais forte a dor universal” (FP 1872-1873 19[23]). Portanto, a filosofia pode pelo seu lado artístico ter “um impulso de conhecimento seletivo” (FP 1872-1873 19[21]). Não por acaso, em outro fragmento Nietzsche considera que a filosofia “apoia a tarefa inconsciente da arte” (FP 1872-1873 19[21]). Por isso a filosofia possui um caráter misto entre arte e ciência, tal como fica enfatizado nos seguintes fragmentos póstumos: “na filosofia não tem um elemento comum, ora ela é ciência, ora arte” (FP 1872-1873 23[8]) e “o filósofo junto ao homem científico e ao artista.” (FP 1872-1873 19[72]).

Em que sentido o filósofo fica junto ao cientista e ao artista? Na sequência do fragmento 19[72], há uma possível resposta na caracterização do filósofo como domador (*Bändigung*) de dois impulsos: o filósofo doma “o impulso de conhecimento através da arte” e também doma “o impulso religioso da unidade através do conceito” (FP 1872-1873 19[72]). E essas duas facetas (artística e científica) do filósofo não estão apenas na dominação dos impulsos, mas também na atuação do filósofo, uma vez que a filosofia tem o mesmo fim (*Zwecken*) da arte, mas utiliza como meio os conceitos científicos e não a criação artística, de tal modo que o filósofo “conhece enquanto poetiza, e poetiza enquanto conhece” (FP 1872-1873 19[62])².

Dado esse fim artístico e esse meio científico-conceitual da filosofia, nota-se que diferente da ciência, o fim da filosofia está num impulso estético: “o puro impulso de conhecimento não é o que decide [na filosofia], mas sim o impulso estético: a filosofia pouco demonstrada de Heráclito tem um valor artístico maior do que todas as proposições de Aristóteles” (FP 1872-1873 19[76]). Através desse fim e valor estético a arte consegue controlar o impulso de conhecimento mediante a fantasia: “o impulso de conhecimento é domado através da fantasia na cultura de um povo.” (FP 1872-1873 19[76]); logo, o filósofo também é capaz de domar esse impulso de conhecimento (FP 1872-1873 19[64]) e apontar até que ponto a ciência pode crescer (FP 1872-1873 19[24]).

² Alexander Gonçalves observa que “Nietzsche recorrerá a Lange e à sua caracterização da filosofia como poesia conceitual, bem como do filósofo como um poeta dos conceitos” (GONÇALVES, 2019, p. 129)

Dada essa caracterização do filósofo nos fragmentos póstumos de Nietzsche, podemos verificar melhor como é a relação da filosofia com a cultura. Nesses mesmos fragmentos, Nietzsche fornece uma concepção mais clara de cultura como unidade de estilo (FP 1873 27[65]), que aparece também na primeira extemporânea, a saber, “cultura é, antes de tudo, unidade do estilo artístico em todas as expressões de vida de um povo” (CE I 1). Nesse sentido, a arte tem um papel fundamental na cultura, tanto que Nietzsche considera cultura como “domínio da arte sobre a vida” (FP 1872-1873 19[310]). Com esse domínio artístico, a vida deixa de estar fragmentada e dispersa para se organizar numa unidade de estilo cultural, pois é justamente a arte que fornece a unidade primitiva de um povo (FP 1872-1873 19[257]). Não por acaso, Nietzsche compreende cultura como uma forma de velamento; essa ideia está presente na seção 18 de *O nascimento da tragédia* e também em um fragmento póstumo de 1872/73 em que ele diz: “Qualquer modo de cultura começa na medida em que uma quantidade de coisas é velada. O progresso do homem está atado com esse velamento.” (FP 1872-1873 19[50]). Então, a ciência não contribui para a formação da cultura artística, pelo contrário: enquanto desvelamento da cultura alexandrina, ela a anula: “Uma cultura que decai (como a alexandrina) e uma não-cultura (como a nossa) faz ela [a ciência] ser possível. O conhecimento é, com toda certeza, um substituto da cultura.” (FP 1872-1873 19[172]).

Com essa relação da cultura com a arte e a ciência, então como fica a relação do filósofo com a cultura? Essa é uma questão que intriga Nietzsche, e quando ele forma um plano sobre o que é um filósofo, se questiona “Que relação tem um filósofo com a cultura?” (FP 1872-1873 23[41]). Também quando ele questiona quais efeitos produz o filósofo em diversas esferas da sociedade, a cultura também está incluída: “Em que a filosofia nos prestou? No que ela pode nos prestar agora?” (FP 1873 29 [205]). Em outro fragmento póstumo de 1873, Nietzsche questiona novamente: “O que um filósofo é capaz em relação à cultura de seu povo?” (FP 1873 28[2]), nesse fragmento Nietzsche nota que o filósofo é solitário, mestre de cem cabeças e destruidor hostil da cultura popular, logo, sua obra fica para a posterioridade. Porém, Nietzsche enfatiza: “ele [o filósofo] não pode criar uma cultura (...), mas eles [os filósofos] preparam, eliminando inibições; ou eles modelam e assim conservam ou destroem” (FP 1873 28[2]). Assim, nota-se que, na tentativa de responder essas questões, há uma ambiguidade entre filosofia e cultura que já indica a ambiguidade destacada do filósofo como “médico da cultura”.

A relação positiva da filosofia com a cultura ocorre por conta de a filosofia conter o impulso desmedido do conhecimento, principalmente pela ciência. Como já destacamos anteriormente, Nietzsche nota na filosofia, tal como na arte, uma possibilidade de domar o

impulso de conhecimento e retornar à unidade de estilo de cultura: “A suprema dignidade do filósofo se mostra aqui onde ele concentra o ilimitado impulso de conhecimento e o doma na unidade.” (FP 1872-1873 19[27]) Com isso, a filosofia não apenas poderia domar o impulso de conhecimento, mas também pode fazer o conhecimento retomar a unidade da cultura: “No filósofo, o conhecimento novamente se coloca em contato com a cultura” (FP 1872-1873 19[171]). Em outro fragmento, Nietzsche enfatiza, como já observei, que “a ilusão é necessária para progredir na cultura” (FP 1872-1873 19[64]), tal impulso de conhecimento é inimigo da cultura, mas “a filosofia busca domá-lo, é um remédio da cultura” (FP 1872-1873 19[64]). É nesse sentido que Nietzsche afirma: “O filósofo como médico da cultura” (FP 1872-1873 23[15]). Também em outro fragmento de 1873, Nietzsche observa que o filósofo se volta para si mesmo e para os homens, mas voltado para os homens isso não resulta em nada, enquanto o filósofo voltado para si se torna um médico para si mesmo (FP 1873 29 [213]).

Em contrapartida, em outros fragmentos nota-se um aspecto negativo da relação entre filosofia e cultura. Nietzsche afirma: “a cultura é uma unidade. Unicamente parece que o filósofo está fora. Ele se volta a mais longe posterioridade” (FP 1872-1873 19[221]). Há, então, um aspecto da filosofia que se contrapõe a cultura, a saber, a filosofia não está disposta para as pessoas do seu tempo. Nesse sentido, em outros fragmentos, Nietzsche observa que “a utilidade do filósofo atinge sempre apenas poucos e não o povo” (FP 1873 29 [223]) e que “não há nenhuma filosofia popular nem sequer uma má filosofia popular” (FP 1873-1874 30[18]). Nietzsche chega até mesmo a considerar como dano da filosofia a dissolução da cultura (FP 1872-1873 23[10]). Paolo D’Iorio nota muito bem esse limite da filosofia em relação à cultura: “Este projeto nasce da observação de que a filosofia, diferentemente da arte, não tem a capacidade de tocar o povo e, portanto, não pode fundar uma cultura” (D’IORIO, 1994, p.37).

É nessa mesma direção que, em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche afirma: “Os médicos do povo repudiam a filosofia; àquele que pretende justificá-la cabe, pois, mostrar com qual finalidade os povos sadios dela se servem e se serviram” (FT 1). Assim, a filosofia está distante do povo e não é um médico da cultura, mas, pelo contrário, analisada por médicos do povo, ela é recusada, e é apenas para os povos sadios que ela serve. Já para os povos doentes, se for mostrado para que serve a filosofia, “talvez os próprios enfermos terminem por compreender, em seu favor, o motivo pelo qual justamente para eles a filosofia é danosa” (FT 1). Nietzsche considera haver saúde sem filosofia ou com um uso comedido dela, “tanto é assim que, em seu melhor período, os romanos viveram sem filosofia” (FT 1).

Assim, Nietzsche se questiona: “mas onde se pode encontrar um exemplo de povo adoecido cuja saúde tenha sido restaurada pela filosofia?” (FT 1). A resposta de Nietzsche está na direção de distanciar saúde e filosofia: “Se ela alguma vez mostrou-se útil, salvadora, protetora, o faz para os saudáveis; os doentes ela tornava sempre mais doente” (FT 1). Para um povo disperso, com relações entre si enfraquecidas, a filosofia não reatou elementos no todo, pois a filosofia isola ainda mais a ponto de destruir, logo “ela é perigosa quando não está em plena posse de seus direitos: e somente a saúde de um povo, mas também não de qualquer povo, lhe dá esse direito” (FT 1).

Como compreender essa ambiguidade entre filosofia e saúde, sendo que esses textos são do mesmo período ou próximos? Primeiro, nota-se que há diferença entre ser médico da cultura e médico do povo, apesar de serem próximos. Já foi notado o fato da filosofia não ser para o povo, mas é possível enfatizar com outros fragmentos que, por conta disso, a filosofia não pode fundar uma cultura, mas pode ser útil de outra forma: “Filosofia não é para o povo, portanto não é base de uma cultura, logo apenas ferramenta de uma cultura” (FP 1872-1873 23[45]). Na mesma direção, em outro fragmento do mesmo caderno, Nietzsche afirma que “não é possível fundar uma cultura popular sobre a filosofia. Por conseguinte, a filosofia nunca pode ter, com relação à cultura, uma importância fundamental, mas unicamente uma importância secundária. Qual é?” (FP 1872-1873 23[14]). Nietzsche aponta, como importância secundária da filosofia com a cultura, a repressão do mito, a repressão do instinto do saber e a destruição do dogmatismo, tal como já destaquei. Em um fragmento de um ano depois, o filósofo alemão afirma: “A filosofia – ela pode ser o fundamento de uma cultura? Sim – mas não mais agora” (FP 1873-1874 30[15]). Ora, então a filosofia até pode fundamentar uma cultura, mas não seria no momento atual, pois a filosofia já se encontra “arrastada pela corrente da cultura atual” (FP 1873-1874 30[15]), logo, filosofia se converteu em ciência. Então, o problema da ambiguidade entre filosofia e cultura, assim como filosofia e saúde, ocorre por conta da diversidade da filosofia e da cultura no decorrer da história.

De fato, não se pode tratar nem filosofia e nem cultura com um único sentido para cada uma, mas há diversos tipos de filosofia e cultura, e é nisso que está a ambiguidade da relação entre filosofia e cultura. A cultura, por exemplo, pode ser, como já notei, socrática, artística ou trágica; e cada tipo dessa cultura se relaciona com um tipo diferente de filosofia que pode ser, entre outras, platônica, hegeliana, pré-socrática e schopenhaueriana. Na época desses textos em questão, Nietzsche tem como referência filosófica os pré-socráticos e Schopenhauer; já com relação a Platão, ele toma um posicionamento oposto, pois nos primeiros há uma força artística, já no último há hostilidade em relação à arte. Isso é bem

notável em um fragmento que, ao afirmar a necessidade de uma força artística para constituir uma cultura e a dignidade do filósofo em conter o impulso ilimitado do conhecimento, diz: “assim se compreende como são os filósofos gregos mais antigos, eles controlaram o impulso do conhecimento. Por que depois de Sócrates tal impulso pouco a pouco escapou das mãos?” (FP 1872-1873 19[27]). Nesse sentido, para Nietzsche, os filósofos pré-socráticos estão mais próximos dos impulsos artísticos pelos quais nasceu a tragédia, enquanto em Sócrates começa um movimento hostil da filosofia em relação à arte: “Um enorme esforço é feito pela arte. Sobre isso os socráticos têm um comportamento ou hostil ou teórico. Pelo contrário, nos filósofos mais antigos domina em parte um impulso semelhante ao qual criou a tragédia.” (FP 1872-1873 19[70]). Assim, os filósofos pré-socráticos não eram hostis a uma cultura helênica ou trágica, pelo contrário: neles era possível uma filosofia da saúde para um povo saudável. É nessa direção que parece ir o texto *A filosofia na era trágica dos gregos*: “Lancemos agora o olhar em direção àquela suprema autoridade que, num dado povo, cumpre chamar de saúde. Os gregos, como os verdadeiros saudáveis, *justificaram* a filosofia de uma vez por todas na medida em que filosofaram (...)” (FT 1). A era trágica dos gregos foi, portanto, um período saudável com uma filosofia da saúde, logo, o começo do livro não publicado estava se referindo à filosofia contemporânea a Nietzsche e não à era trágica dos gregos, pois na Grécia antiga havia uma cultura rica, em que existia filósofo, mas não como médico da cultura.

E na época do jovem Nietzsche, havia essa mesma relação entre filosofia e cultura? Certamente, a resposta é negativa, como já destaquei, Nietzsche compreende a cultura de sua época como alexandrina, logo, com o predomínio do homem teórico e do erudito. Trata-se então de uma cultura que não é mais saudável e que necessitava de um médico. Porém, poderia haver um filósofo-médico dessa cultura? Em sua maioria, os filósofos não eram médicos, e poderiam piorar a saúde do povo doente, tal como Nietzsche escreveu em *A filosofia na era trágica dos gregos*, mas há um filósofo em particular por quem ele nutre uma esperança, a saber, Schopenhauer. É nesse sentido que Nietzsche inclui um texto em *Cinco prefácios a cinco livros não escritos* dedicado justamente para a relação entre Schopenhauer e a cultura chamado *A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã*. Nele, Nietzsche faz um diagnóstico da cultura alemã, notando uma formação (*Bildung*) em decadência, uma cultura longe das grandes obras admiráveis, pois o conhecimento ilimitado na Alemanha parece mais com defeito, lacuna, e falta do que transbordamento de força, predominando uma cultura erudita, oposta à trágica. E é desse modo decadente que a Alemanha se relaciona com a filosofia. Por isso Nietzsche questiona: é dessa cultura alemã que Schopenhauer deveria se considerar partidário? A resposta é negativa: “Vocês [os

alemães] têm aqui o filósofo [Schopenhauer] – agora procurem a cultura que lhe pertence!” (CP, 4). Em dois fragmentos póstumos (FP 1873 28[6] e FP 1874 35 [11]), Nietzsche observa que Schopenhauer está em contradição com a cultura do seu tempo, tal como Platão estava em oposição à cultura saudável dos gregos; mas, devo destacar que, enquanto o último era um filósofo em oposição à cultura trágica, o primeiro estava em oposição à cultura alexandrina ou socrática³.

Na terceira *Consideração extemporânea: Schopenhauer como educador*, Nietzsche critica os filósofos – ou melhor, os professores de filosofia – do seu tempo, como dependentes do Estado. Logo, parece ser esses tipos de filósofos que Nietzsche critica no começo de *A filosofia na era trágica dos gregos*. Na consideração extemporânea em questão, Nietzsche se ocupa de um tipo de filósofo que vai além do Estado e é independente dele, sendo justamente nesse filósofo em que há uma relação fecunda de filosofia com a cultura (CE III 4). Esse ideal de filósofo encarnado em Schopenhauer, Nietzsche considera ainda mais do que um médico da cultura, mas sim um tipo de gênio que a cultura deve alcançar: “Esse é o pensamento fundamental da *cultura*, na medida em que ele só sabe atribuir a cada um de nós uma única tarefa: *promover a produção do filósofo, do artista e do santo dentro e fora de nós e, desse modo, trabalhar para o arremate da natureza.*” (CE III 5). Ora, é com o gênio que a relação entre cultura e filósofo torna possível um médico da cultura. Isso pode ser notado quando Nietzsche afirma em um fragmento póstumo: “o remédio protetor e terapêutico de uma cultura, a relação dela mesma com o gênio do povo” (FP 1872-1873 19[33]). Assim, concluo que o ideal de filósofo para o jovem Nietzsche é um gênio produzido pela cultura, mas que pode ser, ao mesmo tempo, médico dessa cultura, principalmente a moderna, pois pode diagnosticá-la e lhe restaurar a saúde, ou seja, estabelecer uma unidade de estilo que afirma tragicamente a vida.

Filosofia e saúde no prefácio de *A gaia ciência*

Anos depois, no período considerado como a maturidade do seu pensamento, Nietzsche retorna à relação entre filosofia e saúde, mas de um modo diferente. É preciso destacar as mudanças no pensamento nietzschiano: ele não é mais um seguidor de Wagner e Schopenhauer, de modo que não há mais esperança de retorno ao espírito trágico dos gregos por meio de tais autores. Isso se deve, principalmente, pela posição crítica que Nietzsche

³ Paolo D'Iorio também nota a importância da filosofia para o futuro de uma cultura: “No modelo da sociedade grega, os filósofos cumpriram um ou outro desses papéis. A missão do filósofo moderno é fazer parte do tribunal da cultura vindoura” (D’IORIO, 1994, p. 38).

assume diante da moral, pois esta é tomada como sintoma de decadência, principalmente a moral derivada da religião cristã, pois nega ao homem todos os instintos vitais, enfraquecendo e diminuindo o espírito humano. Ora, Schopenhauer e Wagner se mantiveram numa moral da compaixão, logo, estão longe de um ideal nietzschiano. Nietzsche também passa a criticar a metafísica, pois com a distinção entre sensível e suprassensível, aparência e essência, fenômeno e coisa em si; a filosofia se alinhou com a moral, colocando um mundo ideal em contraposição ao mundo real. Entretanto, há uma continuidade do pensamento nietzschiano entre o período de juventude e o de maturidade, na medida em que a noção de trágico e dionisíaco é retomada não apenas em oposição a Sócrates e Platão, mas também ao cristianismo.

Sobre a relação entre saúde e filosofia, podemos notar inicialmente que essa relação não é tratada mais como um problema específico e exclusivo da cultura⁴, mas é também uma questão da vivência do indivíduo, mais precisamente, do filósofo que passa por muitos períodos de saúde e de doença. Porém, justamente nisso, a noção de trágico é retomada, pois o filósofo tem a função de transfigurar a dor para afirmar a vida. Esse tema da saúde e filosofia está no prefácio de *A gaia ciência*, e é a ele que me dedicarei agora.

Como se sabe, o prefácio de *A gaia ciência* – junto com os prefácios de outros livros como *O nascimento da tragédia, Humano, demasiado humano I e II* e *Aurora* – foi escrito em 1886, ou seja, anos depois da primeira publicação desses livros e com o intuito de realizar um olhar retrospectivo sobre eles depois da elaboração da sua grande obra *Assim falou Zaratustra*. Henry Burnett, na sua dissertação de mestrado, afirma que “os prefácios constituem uma proposta de releitura, uma reinterpretação da obra (munindo agora seus intérpretes de certezas ‘incontestáveis’ sobre si próprio)” (BURNETT, 2000, p.18). Nesse sentido, vida e obra de Nietzsche estão presentes nesse prefácio, e é justamente por esse motivo que o tema da saúde aparece.

No início do prefácio, Nietzsche adverte ao leitor que “talvez não baste somente um prólogo para este livro [*A gaia ciência*]; e afinal restaria sempre a dúvida de que alguém que não tenha vivido algo semelhante possa familiarizar-se com a vivência deste livro mediante

⁴ É preciso salientar que, apesar da relação entre saúde e filosofia não ser mais exclusiva sobre a ótica de um “médico da cultura”, isso não significa que Nietzsche afaste a pretensão de uma reforma cultural tendo em vista a filosofia e a saúde, mas que tal pretensão se transformou no projeto de transvaloração de todos os valores, como muito bem notou Marta Faustino: “Nietzsche pretende ser o precursor de uma nova cultura que, pela primeira vez consciente e intencionalmente querida, construída sobre alicerces firmes de investigação, conhecimento e experiência, e tendo por base uma radical transmutação do sistema moral vigente e a criação de novos valores – a sua famosa ‘transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*)’ -, possa domesticar o acaso e permitir a criação de um novo tipo de homem, o homem forte, saudável e autônomo (...)” (FAUSTINO, 2014, p. 151)

prólogos” (GC Prólogo 1). Assim, Nietzsche exige ao leitor uma vivência (*Erlebnis*), que não é simplesmente uma experiência de vida, mas sentir na pele tudo que viveu de maneira singular e em primeira pessoa, sendo oposto a uma descrição racional e objetiva da vida, como destaca Jorge Luiz Viesenteiner: “em suma, *Erlebnis* é radicalmente estética-individual-imediata, cujo conteúdo permanece sempre *pathetico* e não racional” (VIESENTEINER, 2013, p. 151)⁵. Logo, a vivência é um *pathos* necessário para se transfigurar a vida em pensamento. O tema da saúde aparece justamente com relação à vivência de Nietzsche, pois em *A gaia ciência* emana “a gratidão de um convalescente” pelo qual o espírito é acometido pela “esperança de saúde” e “embriaguez da convalescença”. Então, trata-se de um livro de diversão depois de demorada privação e impotência, que abre possibilidade de ter fé no amanhã, após se deixar muitas coisas para trás.

De fato, Nietzsche havia experimentado muita dor devido a uma precoce falta de saúde. Já em 1871, com apenas 27 anos, Nietzsche começa a adoecer, sofrendo de constantes dores de cabeça, visão perturbada e vômitos contínuos, que perduram no decorrer de sua vida. Depois, em 1873, Nietzsche vem a adoecer de cefaleias e problemas com a visão que o levaram a não poder ler e nem escrever, utilizando então da fala para ditar seus pensamentos e converte-los em escritos. As doenças não pararam de acompanhá-lo: em 1876, Nietzsche tira licença prolongada da Universidade e em 1879 o estado de saúde piora ainda mais ao ponto de ter que abandonar a vida acadêmica para sempre e viver de pensão, como bem retrata o biógrafo Curt Paul Janz:

A despedida de Basileia, o afastamento da profissão, do cargo e da ligação ao lugar de modo algum significaram um passo para a liberdade para Nietzsche, pois esse afastamento não decorreu de uma resolução livre, mas foi forçado pela doença. Para Nietzsche se coloca a nova tarefa de dar conta da “doença”, tirar o poder *dela*, transformar *a ela* de inimigo externo em aliado para cumprir a missão de sua vida, integrá-la na totalidade da existência. Essa é uma missão que se coloca para muitas pessoas, mas nem todas conseguem resolvê-la, ao menos não com o mesmo grau de sucesso (JANZ, 2016, p. 9).

⁵ É digno de nota observar as diferentes interpretações sobre a noção de *Erlebnis*: Marco Brusotti considera esse termo como base de uma autobiografia filosófica presente nos prefácios de 1886, pois todos os seus textos filosóficos são ricos em motivos e referências autobiográficos (BRUSOTTI, 1992, p. 9). Não tratando tanto do caráter autobiográfico, Visser define *Erlebnis* como aspectos da vida orgânica, particularmente individual e estética (VISSER, 2005, p. 24, apud VIESENTEINER, 2010, p. 330). Por fim, podemos destacar a interpretação de Viesenteiner que não apenas afasta a concepção de *Erlebnis* como autobiografia, mas aponta tal conceito como auto-genealogia: “Analisar o conceito de *Erlebnis* é realizar a crítica da ‘razão da vida’ de Nietzsche, em que ‘razão da vida’ significa **analisar sob que condições de vida emergem e se transformam suas teorias**. Enfatiza-se, pois, que não consideramos a noção *Erlebnis* como sinônimo de autobiografia, ou seja, um conceito que meramente narra o ‘sr. Nietzsche’ e suas andanças: *Erlebnis* não é narrativa ou descrição de si mesmo, e antes de ser autobiografia, trata-se de uma **auto-genealogia**.” (VIESENTEINER, 2010, p. 331).

No ano de publicação de *A gaia ciência* (1882) as dores físicas se juntam com as psicológicas por atritos com seus amigos Paul Rée e Lou Salomé (por quem se apaixonou). Assim, o livro *A gaia ciência* constitui um estado de convalescença, pois o filósofo começa a se recuperar aos poucos de suas doenças.

Entretanto, na segunda seção do prefácio o filósofo alemão afirma: “Mas deixemos o sr. Nietzsche de lado: que temos nós com o fato de o sr. Nietzsche haver recuperado a saúde?...” (GC Prólogo 2). A princípio, pode parecer que Nietzsche está querendo se afastar da sua vivência pessoal, sendo ela sem importância, mas não é isso que se passa. Na verdade, nessa seção o pensador alemão passa da vivência pessoal para a sua transfiguração em uma teoria sobre a relação entre filosofia e saúde. Ele afirma: “Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença.” (GC Prólogo 2). Quando Nietzsche faz referência à psicologia, não devemos entender aqui como a disciplina científica que começava a se desenvolver no século XIX e nem uma doutrina da alma investigada pela metafísica, mas trata-se de uma maneira peculiar pela qual o filósofo investiga a psique humana. Isso fica mais claro no aforismo 23 de *Além do bem e mal* que considera a psicologia como afastada dos preconceitos morais e “como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, (...) na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado” (BM 23). Assim, o psicólogo que Nietzsche aclama aqui é aquele que se aprofunda na alma humana por meio da filosofia da vontade de poder, o que significa conflitos e estrutura social de impulsos, pluralidade de sujeitos, etc.

No caso do psicólogo ficar doente, então a própria doença se torna um objeto de conhecimento. É justamente para essa psicologia nietzschiana que a relação entre filosofia e saúde é atraente. Não se trata de uma observação objetiva e neutra sobre essa relação, tal como poderia ser feito pela ciência, mas pelo contrário, Nietzsche afirma: “pois desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa” (GC Prólogo 2). Por trás de toda filosofia há uma pessoa que pensa, logo, há uma saúde ou doença pessoal; em outras palavras, há uma vivência pela qual se infere uma filosofia. Não seria a filosofia um sintoma de um estado de vida? A resposta parece ser afirmativa, e Nietzsche adverte: “mas há aqui uma notável diferença” (GC Prólogo 2). Portanto, há uma diferença da maneira como a vivência se expressa na filosofia:

Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças. O primeiro *necessita* da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no

melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos (GC Prólogo 2).

À primeira vista pode parecer que Nietzsche distingue uma filosofia do doente e uma do saudável, mas não podemos cair nessa armadilha. O que pretendo demonstrar, e isso ficará mais claro, é que o que está em questão aqui é se a fraqueza ou a força estão dispostas a filosofar, independente do fato da pessoa estar doente ou não. No caso da fraqueza, então a filosofia é utilizada como um apoio, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si, pois a filosofia é um objeto para um utilitarismo pessoal, não de vivência. No caso da força, a filosofia é um luxo, uma triunfante gratidão, pois a filosofia é gerada da força e não se afasta de si, pelo contrário, se aprofunda a ponto de mesmo na doença afirmar a si mesmo.

Na sequência, Nietzsche afirma que no caso da filosofia ocorrer pelo predomínio da doença, o que geralmente ocorreu na sua história, então a filosofia está submetida à pressão da doença. Nesse estado de doença, Nietzsche nota a possibilidade de um experimento filosófico:

De modo análogo ao do viajante que planeja acordar numa determinada hora e tranquilamente se entrega ao sono: assim nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo – como que fechamos os olhos para nós mesmos. E, tal como ele sabe que alguma coisa *não* dorme, que algo conta as horas e o despertará, também sabemos nós que o momento decisivo nos encontrará despertos – que alguma coisa saltará e surpreenderá o espírito *em flagrante*, quero dizer, em fraqueza, recuso, rendição, endurecimento, ensombrecimento ou como quer que se chamem os estados doentios do espírito, que em dias saudáveis têm contra si o *orgulho* do espírito (GC Prólogo 2).

Assim, a doença pode servir para o filósofo como um momento de sonho, de descanso de si mesmo, mas que em algum momento será necessário ficar desperto, ou seja, retornar à saúde. Nesse sentido, a doença pode ser um benefício ao filósofo, pois é possível ter um novo olhar sobre a filosofia:

Após uma tal interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora; adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos *solares* de pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido (GC Prólogo 2).

Nietzsche destaca o experimento sobre si mesmo na doença que pode ser muito produtivo para filosofar, pois o corpo doente tem uma necessidade ou impulso inconsciente que impele para a saúde, dado que é justamente na doença que a saúde se torna uma necessidade. Assim, a filosofia poderia ser feita pela saúde, mesmo estando doente. Porém,

essa não é a regra na história da filosofia, pelo contrário, até mesmo entre os saudáveis a doença inspirou a filosofia:

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo (GC Prólogo 2).

Nessa passagem é notável uma indicação de toda tradição metafísica que fez da filosofia uma negação do sensível, corpóreo e concreto, pois, no lugar do mundo presente, a filosofia pensou apenas em um além, um outro mundo para justificar o mundo real. Toda essa tradição filosófica, que surge depois do prevaecimento do socratismo, foi realizada pela fraqueza da doença. Não por acaso, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche faz uma referência ao *Fédon* de Platão: “Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: ‘viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador’. Mesmo Sócrates estava farto” (CI O problema de Sócrates 1). Ou seja, Sócrates, na hora da morte, se preocupa em pagar uma dívida ao deus da medicina (Asclépio) por lhe curar da grande doença que é a vida. Assim, Sócrates interpretou a vida como uma doença, como algo de que é preciso se afastar e que deve ser curada por meio de um além. Essa interpretação socrática sobre a vida e o corpo subjugados ao intelecto foi predominante por praticamente toda a história da filosofia. Nietzsche afirma no prefácio de *A gaia ciência*:

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo (GC Prólogo 2).

Por trás de toda a história da metafísica, o juízo de valor sobre a vida e o corpo foi negativo, ou melhor, foi uma interpretação errônea, sendo essas concepções de mundo sintomas não apenas da noção de vida como doença, mas como uma forma de adoecer a vida:

Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim (GC Prólogo 2).

Ao final da seção 2 do prefácio de *A gaia ciência*, Nietzsche demonstrar ter uma esperança em um médico-filósofo que persiga o problema da saúde de um povo, uma época, uma raça, da humanidade, e então poderia afirmar: “em todo o filosofar até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...” (GC Prólogo 2). Nota-se que Nietzsche volta a considerar a figura do filósofo como médico, tal como analisamos na primeira parte deste artigo; logo, não se trata apenas da saúde do filósofo, mas o próprio filósofo pode ser um médico que trata do problema da saúde de um povo. Assim, esse médico-filósofo não se preocupa em fundamentar uma verdade essencial, tal como a metafísica faz ao afirmar um além-do-mundo, mas, pelo contrário, a questão passa a ser a vida, a força, a saúde, o poder. Em suma, a filosofia relacionada com a medicina afirma o corpo e toda sua instância e potência possível.

Nietzsche inicia a terceira seção do prefácio retomando a sua vivência: “Vê-se que eu não gostaria de despedir-me ingratamente daquele tempo de severa enfermidade, cujo benefício ainda hoje não se esgotou” (GC Prólogo 3). Nota-se que o autor não lamenta suas doenças, não considera que por ser doente produz uma filosofia doente, pelo contrário, há benefícios que ainda não se esgotaram. E mais do que isso, Nietzsche afirma: “assim como estou plenamente cômico das vantagens que a minha instável saúde me dá, em relação a todos os robustos do espírito” (GC Prólogo 3). Então a doença não apenas pode trazer benefícios, mas também o coloca em vantagem a todos os outros saudáveis. Retomando o que afirmei anteriormente, não é a doença que faz uma pessoa realizar uma filosofia doente, mas é a pessoa que, mesmo na doença, pode filosofar, e mais do que isso, na doença pode ter mais vantagens para filosofar do que por meio da saúde. É justamente nessa perspectiva que, no ano em que elabora esse prefácio (1886), Nietzsche formula o conceito de “grande saúde”, que não exclui a doença, mas afirma saúde e doença juntas⁶ de um modo agonista⁷; é o que aparece no aforismo 382 do livro V de *A gaia ciência* (logo no ano de 1886), ao afirmar que aquele cuja alma experimenta valores e desejos, navegando, sendo santo, sábio, erudito, legislador, em suma, quem leva a vivência até a última instância, então “para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a grande saúde – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso

⁶ Brusotti afirma o seguinte sobre a grande saúde: “Com esse conceito [grande saúde] Nietzsche supera a rígida contraposição entre saúde e doença” (BRUSOTTI, 1992, p. 37)

⁷ Com esse termo quero precisamente frisar como a relação entre doença e saúde juntas é fundamental para a constituição da filosofia nietzschiana. Em *Ecce homo*, Nietzsche destaca a necessidade de ver a doença pela ótica da saúde e a saúde pela ótica da doença: “Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso” (EH Por que sou tão sábio 1).

abandonar...” (GC, 382). Nota-se, saúde não é algo que se tem, mas sim que se adquire e abandona, logo ela pressupõe a doença. Faz parte da natureza do corpo adquirir doenças, tanto quanto estar em saúde, logo, afirmar o corpo implica afirmar tanto a saúde quanto a doença. Como afirma Oswaldo Giacoia:

Não se trata mais, agora, de opor absolutamente o saudável ao doentio, mas de operar no interior de duas modalidades diversas da patologia: por um lado, aquela do doente incurável e, por outro, aquela do enfermo que pode retornar a si e partir para uma nova saúde, tendo a grave enfermidade como condição (GIACOIA, 2005, p. 120).

Ora, esse retorno da doença para uma nova saúde constitui um papel filosófico fundamental, pois isso religa filosofia e vida, dado que pode até mesmo potencializar ainda mais a vida. Nietzsche afirma em *O caso Wagner*: “A própria doença pode ser um estimulante da vida: mas é preciso ser sadio o bastante para esse estimulante” (CW 5). A grande saúde não é ausência de doença, mas é o resultado da transfiguração da doença que forma esse estimulante de vida. Ou seja, a vida é apreendida e afirmada ainda mais em sua totalidade, tanto no seu estado doentio como no saudável. A afirmação da vida é a concepção de trágico que Nietzsche carrega dos seus primeiros escritos aos últimos. Logo, a grande saúde contém a concepção de trágico enquanto afirmação de vida, dado que “essa *grande saúde* sempre se está em iminência de perdê-la, pois só assim se vivencia aquilo que a existência é em sua plenitude, só assim se tira o máximo da vida” (ADAMI, 2019, p. 68).

Em *Ecce homo*, Nietzsche considera que para conhecer o tipo que é Zarathustra é preciso a grande saúde como pré-condição fisiológica (EH Assim falou Zarathustra 2). Ora, a figura de Zarathustra é justamente a personagem filosófica que é capaz de transpor um novo ideal. A capacidade de superar os valores morais vigentes, chamados por Nietzsche de *décadence* ou niilismo, que no fundo é a instauração de valores que negam a vida e seus pressupostos (força, instinto e corpo), pressupõe justamente a capacidade plástica da grande saúde de afirmar os limites vitais de um corpo. Nesse sentido, Marta Faustino considera que o que descreve bem a grande saúde “não é nem a saúde, nem a doença (pois que sendo ambas não é nenhuma), mas antes, precisamente, a convalescença” (FAUSTINO, 2016, p. 28). Nesse sentido, Zarathustra não é apenas um novo ideal, mas representa a figura do próprio Nietzsche como convalescente (cf. FAUSTINO, 2016, p. 28), e justamente essa capacidade da grande saúde é “uma das características fundamentais, não só da sua própria atividade filosófica, como também dos seus novos filósofos ainda por vir” (FAUSTINO, 2016, p. 29), ou seja, dos filósofos do futuro aclamados constantemente em *Além do bem e mal*.

Essa concepção de saúde relacionada com a filosofia, em que um doente pode retornar a si por uma nova saúde, aparece de maneira nítida na sequência da seção 3 do prefácio de *A gaia ciência*: “Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias” (GC Prólogo 3). A pluralidade da filosofia vem justamente da constante conquista e reconquista da saúde, logo, mais rica será a filosofia quanto mais força se tem para se recuperar de uma doença. Ou seja, a filosofia consiste justamente no ato de superação das diversidades, dificuldade, ruínas, limites e dor da vida, logo, afirma Nietzsche na sequência: “ele [o filósofo] *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte de transfigurar é filosofia” (GC Prólogo 3). Aqui, Nietzsche caracteriza a filosofia como a arte da transfiguração (*Transfiguration*), termo usado com mais frequência em alemão (*Verklärung*) no seu primeiro livro *O nascimento da tragédia* (cf. NT 2,3, 9,16, 22, 24, 25), apenas na seção 4 Nietzsche utiliza o termo com origem latina (*Transfiguration*), mas se referindo à obra do renascentista Rafael. Apesar de palavras diferentes, o significado aponta para a mesma direção, ou seja, trata-se do poder artístico de transfigurar, modificar, transformar a dor dionisíaca por meio da beleza da aparência apolínia, afirmando a vida numa beleza artística trágica. Nota-se, então, que Nietzsche não se afasta de uma filosofia trágica da juventude, mas a aprofunda. É o que se nota na sequência do prefácio:

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge, *não podemos* agir de outro modo (GC Prólogo 3).

Nietzsche designa o destino do filósofo parodiando a famosa frase de Martim Lutero ao apresentar-se diante da Dieta de Worms de 1521: “eis-me aqui, não posso fazer de outro modo”. Pois, tal como Lutero tinha o dever de mudar os rumos da Igreja e do ocidente, Nietzsche, por outro lado, tem o dever de mudar os rumos da filosofia. Nesse sentido, filosofia não é separar corpo e alma, não é um exercício exclusivo da razão humana que registra e objetiva de “entranhas congelantes”, mas, pelo contrário, a filosofia pressupõe toda a vivência alimentada por meio da dor de corpo e alma, pois viver significa transformar em luz e flama (ou transfigurar) tudo aquilo que nos atinge. É justamente essa a essência de uma filosofia trágica: transfigurar a dor em uma beleza artística. Assim, é questionável se a própria doença seria dispensável: “E no que toca à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar

se ela é realmente dispensável para nós?” (GC Prólogo 3). Para a filosofia trágica não se deve negar doença, dor, morte, pois com isso se negaria também a saúde, o prazer e a vida, logo, deve-se afirmar a dor mais profunda, tal como Nietzsche prossegue no prefácio:

Apenas a grande dor é o extremo libertador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*, que todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X, isto é, a antepenúltima letra... Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade (GC Prólogo 3).

Para a filosofia trágica não se deve afastar da dor, viver apenas um estado de prazer, uma ausência de sofrimento, pois isso seria contra a fatalidade da própria existência. Nietzsche não está afirmando que a dor é justificada por uma melhora, uma evolução, pelo contrário, na sequência ele afirma: “Duvido que uma tal dor ‘aperfeiçoe’ -, mas sei que nos *aprofunda*” (GC Prólogo 3). A dor aprofunda, ou seja, nos tira da superficialidade, do brando, do conforto, e no lugar, nos coloca diante da realidade, do inevitável, do que Nietzsche chamou de “verdade dionisíaca” em *O nascimento da tragédia*, cujo efeito é a náusea que só pode ser superada pela arte. Apenas com a dor, então, podemos nos aprofundar nas entranhas da verdade, mas isso só é possível com a arte da transfiguração que é a filosofia. E Nietzsche considera dois modos de transfigurar a dor: “seja que aprendemos a lhe opor nosso orgulho, nosso escárnio, nossa força de vontade, fazendo como o índio que, embora supliciado, obtém desforra de seu torturador com a malícia da sua língua” (GC Prólogo 3). Assim, o primeiro modo de transfigurar a dor é por meio de uma força exuberante pela qual, mesmo sob tortura, um guerreiro consegue reagir, retribuir com outra agressão.

Já a outra forma de transfigurar a dor é por um meio oposto: não agir, parar, buscar um “nada oriental”: “Seja que ante a dor nos retiramos para o Nada oriental – denominado Nirvana -, para o mudo, rígido, surdo entregar-se, esquecer-se, apagar-se” (GC Prólogo 3). Nietzsche repetirá essas duas possibilidades diante da dor anos mais tarde em *Ecce homo*, no capítulo “Por que sou tão sábio”, mas relacionado mais precisamente com a doença e o ressentimento. Essa relação da doença com o ressentimento já está presente em *A genealogia da moral*, mas em *Ecce homo* Nietzsche aprofunda e trata da sua superação: “estar doente é uma forma de ressentimento” (EH Por que sou tão sábio 6). E assim, Nietzsche coloca como remédio o “fatalismo russo”:

Contra isso o doente tem apenas um grande remédio – eu o chamo de *fatalismo russo*, aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a companhia torna-se muito dura finalmente deita-se na neve. Absolutamente nada

mais em si aceitar, acolher, engolir – não mais reagir absolutamente... A grande sensatez desse fatalismo, que nem sempre é apenas a coragem para a morte, mas conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernação. Alguns passos adiante nesta lógica e temos o faquir que durante semanas dorme em um túmulo... (EH Porque sou tão sábio 6).

O fatalismo russo consiste na diminuição de metabolismo e se entregar ao nada, não reagir: “Porque nos consumiríamos muito rapidamente *se* reagíssemos, não reagimos mais: esta é a lógica” (EH Porque sou tão sábio 6). Entretanto, como Giacoia salienta, é preciso que o enfermo ainda tenha a força plástica e restauradora no instinto curativo de resistência e assimilação ativa: “Para aquele *fatalismo russo* na enfermidade, é necessário que no doente, ainda se mantenha acesa uma pequena chama de autodomínio, que o torna capaz de voltar a si e de convalescer.” (GIACOIA, 2005, p. 122).

No prefácio de *A gaia ciência* essa solução aparece de modo similar, e mesmo a outra forma de transfigurar a dor, a do guerreiro, também aparece em *Ecce homo* na seção seguinte a essa, em que o autor afirma: “Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos” (EH Porque sou tão sábio 6).

Trata-se, portanto, de dois modos opostos de lidar com a dor e a doença, nota-se que um não exclui o outro, então uma mesma pessoa, como o próprio Nietzsche, pode recorrer aos dois. O mais importante é perceber que essas são as possibilidades de transfiguração da dor e da doença de que um filósofo é capaz, podendo se aprofundar, e retornar como outra pessoa com umas questões a mais:

(...) desses longos e perigosos exercícios de autodomínio retornamos uma outra pessoa, com algumas interrogações mais, sobretudo com a *vontade* de ora em diante questionar mais, mais profundamente, severamente, duramente, maldosamente, silenciosamente do que até então se questionou (GC Prólogo 3).

A superação da dor e da doença nos torna outra pessoa, nos coloca diante da grande saúde, e a filosofia é a arte para isso, pois ela nos coloca diante do problema da vida: “a confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um *problema*” (GC Prólogo 3). Isso não significa que se nega a vida, tal como um pessimismo de Schopenhauer; Nietzsche afirma: “Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio. Mesmo o amor à vida é ainda possível – apenas se ama diferente. É o amor a uma mulher da qual se duvida...” (GC Prólogo 3). Não podemos nos esquecer que o título da obra é *Die fröhliche Wissenschaft*, literalmente: a ciência alegre. O conhecimento que nos aprofunda pela dor e pela doença pode nos levar a um novo amor à vida, a uma nova felicidade, e é justamente com essa reflexão que Nietzsche finaliza a terceira seção do prefácio:

Mas o fascínio de tudo o que é problemático, a alegria com o X, nesses homens mais espirituais, mais espiritualizados, é muito grande para que essa alegria não torne sempre a assomar, num claro ardor, acima de toda a aflição do que é problemático, de todo perigo da incerteza, e até do ciúme daquele que ama. Conhecemos uma nova felicidade... (GC Prólogo 3).

A filosofia de Nietzsche encontra uma nova felicidade, uma boa nova, logo, também uma nova saúde: a grande saúde. Filosofia se relaciona com a saúde na medida em que não se exclui a dor e a doença, mas transfigura esses males para justamente encontrar essa nova saúde. É o que Nietzsche afirma no começo da seção seguinte do prefácio:

Por fim, para que o essencial não deixe de ser registrado: de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segundo, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fomos antes (GC Prólogo 4).

Da doença e do abismo, retornamos não como os mesmos, mas renovados, transfigurados. Há também uma superação da culpa moral, pois retornamos crianças e inocentes. Na sequência, Nietzsche afastou essa transformação do “homem culto”, tal como antes ele afasta cultura e filosofia do homem erudito, pois não se trata propriamente das belas artes:

Não, se nós, convalescentes, ainda precisamos de uma arte, é de uma *outra* arte – uma ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial, que como uma clara chama lampeje num céu limpo! Sobretudo: uma arte para artistas, somente para artistas! Nós nos entendemos melhor, depois, quanto ao que primeiramente se requer *para isso*, a jovialidade, *qualquer* jovialidade, meus amigos! Também como artistas –: pretendo demonstrá-lo (GC Prólogo 4).

Nietzsche retoma a arte não na perspectiva do contemplador “culto”, mas sim do próprio artista, aquele que, como foi analisado em *O nascimento da tragédia*, transfigura o horror da existência numa exuberante beleza. Assim, não se trata de uma verdade que busca desvelar aquilo que está oculto que Nietzsche caracteriza como vontade de verdade, ou seja, um impulso de buscar a verdade a qualquer custo, pois “já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu...” (GC Prólogo 4). Assim, a ilusão é necessária, pois depois de uma caverna há ainda tantas outras, de um enigma vistamos tantos outros: “Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas” (GC Prólogo 4). E aqui estão presentes as aparências apolíneas de *O nascimento da tragédia*, pois o apolíneo e o dionisíaco precisam estar juntos, tal como ocorria nas tragédias. Não por acaso, Nietzsche finaliza citando os gregos: “Oh, esses gregos! Eles

entendiam do *viver!*” (GC Prólogo 4). Isso pelo fato de eles viverem na e pela aparência: “Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!*” (GC Prólogo 4). Nietzsche mantém a sua busca pelo retorno ao espírito trágico dos gregos, mas aprofundando os instintos artísticos: “Não somos precisamente nisso – *gregos?* Adoradores das formas, dos tons, das palavras? Precisamente por isso – artistas?” (GC Prólogo 4).

Considerações finais:

Para finalizar, é preciso destacar como a relação entre filosofia e saúde apresenta uma unidade e algumas rupturas no desenvolvimento do pensamento nietzschiano. Na juventude, a relação entre filosofia e saúde estava mais focada na questão da cultura e do povo; já na maturidade, o foco é deslocado para a vivência do indivíduo filosófico. No primeiro Nietzsche, busca-se no filósofo um médico para curar uma cultura doente, reformador das condutas sociais; já no prefácio de *A gaia ciência*, a grande saúde é a condição fisiológica para a filosofia que tem a função de construir novos ideais que afirmam a vida.

Por outro lado, há um elemento fundamental que se mantém da juventude até a maturidade de Nietzsche, a saber, o trágico. A filosofia pode se constituir pelos elementos trágicos, e com isso transfigurar a dor na beleza das formas e aparências, ou seja, nos termos de *O nascimento da tragédia*, a dor dionisíaca pode ser transfigurada em belas formas e imagens apolíneas. Evidentemente, o conceito de trágico não é o mesmo nessas diferentes fases do pensamento do autor e é reconfigurado com algumas alterações. Porém, no essencial, o trágico é a força restauradora da saúde que está presente na filosofia.

Referências bibliográficas

ADAMI, Jackson Daniel. “A grande saúde e a filosofia como vivência (*Erlebnis*)”. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro, v. 40, n. 2, pp.52-73, maio/agosto, 2019.

BENCHIMOL, Márcio. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2002.

BRUSOTTI, M. “Introduzione” In: NIETZSCHE, F. *Tentativo de Autocrítica* (1886-1887), Gênova: Il Melangolo, 1992.

BURNET JR, Henry Martins. *Cinco prefácios para cinco livros escritos Nietzsche: uma autobiografia filosófica*- Campinas-SP, 2000, Dissertação (Mestrado em Filosofia).

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), 2000.

COLLI, J. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad.: Maria Filomena Molder, Relógio D'água: Lisboa, 2000.

D'IORIO, Paolo. *La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique*. In: NIETZSCHE, F. *Les philosophes préplatoniciens*. Éditions de l'éclat, 1994, p. 09- 49.

FAUSTINO, Marta. “Grande saúde e filosofia do futuro. Algumas notas sobre o aforismo 382 de *Gaia ciência*”. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 1, pp. 08-30, jan./jun., 2016.

_____. “Nietzsche e a terapia da cultura: a cultura como paciente”. *Sofia*, Vitória (ES) vo. III, n.2, pp. 142-162, Dossiê Nietzsche, 2014.

GIACOIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS: UPF, 2005.

GONÇALVES, Alexander. “O filósofo e a cultura: a filosofia entre a ciência e a arte”. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro. V. 40, n.1, p. 124-144, Janeiro/Abril, 2019.

JANZ, Curt P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Tradução: Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, v. 1-3, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução: Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *A Filosofia na Era Trágica dos gregos*; Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

_____. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad.: Pedro Sússekind. 7 letras: Rio de Janeiro, 2007.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *David Strauss, o confessor e o escritor: considerações extemporâneas I*. Tradução: Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

_____. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Fragments póstumos*. Tradução para o espanhol: Luis E. De Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos (grupo Anaya), v.1-4, 2010.

_____. *O caso Wagner: um problema para músicos/ Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O nascimento da Tragédia*. Trad.: J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

_____. *Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas, 3ª parte*. Tradução: Antonio Edmilson Paschoal. São Paulo: Editoria WMF Martins Fontes, 2020.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. “*Erlebnis* (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche”. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, pp. 327-353, jul./dez., 2010.

_____. “O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 127, pp. 141-155, jun./2013.