

Funções do patológico em *Aurora* e *A gaia ciência*: um prólogo para a “grande saúde”

Functions of the pathological in Dawn and The gay science: a prologue to “great health”

Lara Pimentel Figueira Anastacio¹

Resumo

Pretende-se expor como o processo de criação de normas relativas à saúde nas obras *Aurora* e *A gaia ciência* relativiza o princípio da conservação de si ao dar um novo sentido para a função do patológico na formação do que Nietzsche compreende como indivíduo. Em um diálogo crítico que o filósofo estabelece com autores contemporâneos que teorizaram o darwinismo social, principalmente Herbert Spencer, a nova função dada à doença também sustenta um novo ponto de vista da “grande saúde”, conceito que reaparece no livro V de *A gaia ciência*. A partir dessas considerações, o artigo sugere, então, como o problema da saúde e da doença pode se conectar a outros conceitos fundamentais de Nietzsche, como valoração, interpretação e vida.

Palavras-chave: Nietzsche. Normal e patológico. Grande saúde. Conservação de si.

Abstract

The process of creating standards for health in *Dawn* and *The gay science* relativizes the principle of self-preservation by giving a new meaning to the pathological role in the formation of what Nietzsche understands as an individual. In a critical dialogue that the philosopher sets with contemporary authors who theorized social Darwinism, mainly Herbert Spencer, the new function of the illness also supports a new point of view of “great health”, a concept that reappears in book V of *The gay science*. From these considerations, the article exposes how the problem of health and illness can be connected to other fundamental concepts of Nietzsche, such as valuation, interpretation and life.

Keywords: Nietzsche. Normal and pathological. Great health. Self-preservation.

Para Nietzsche, o tempo presente é fonte privilegiada de reflexões que, hoje sabemos, encontram sua gênese tanto no contínuo caminho de descoberta de sua subjetividade pessoal quanto

¹ Doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, SP, Brasil. E-mail: larapfa@gmail.com.

na expectativa de inserção no debate público da época. Um exemplo dessa dupla fonte de material reflexivo, um movimento que parte do particular para o geral, está na sua observação cuidadosa das variações intensas de seu próprio estado de saúde, registrada em diários, cartas, fragmentos, e também na obra publicada, desencadeando um processo que pretende não somente refletir esse interesse pessoal, mas também discute as questões de seus contemporâneos, buscando projetar-se em sua época. Interessa-nos destacar esse aspecto de sua reflexão sobre a saúde, analisando como parte dos textos de Nietzsche sobre o tema também espelham a expectativa de criação de pontes com interlocutores: ele interessou-se especialmente pela filosofia inglesa do século XIX a partir de 1880, quando leu detidamente obras de Stuart Mill e Herbert Spencer,² e criou um diálogo crítico refletido em suas obras publicadas desde então. Tendo em vista o trabalho de reconstrução desse cenário conceitual, pretendemos nos ater a um aspecto peculiar da reflexão nietzschiana que, apesar de não se explicitar na maioria das vezes, volta-se especialmente contra Spencer: parte importante da crítica do alemão ao inglês é direcionada a uma das faces do argumento utilitário de fundo biológico, cujo objetivo é calcular a orientação das ações morais tomando como direção a finalidade de conservação do organismo e desenvolver, assim, uma teoria social adequada ao homem pensado enquanto ser vivo. Essa tese, que equaciona dor e prazer, finalidade do organismo e fundamentação da moralidade, como veremos, possui importância decisiva para os desdobramentos da filosofia de Nietzsche.

Há certa tradição na história da filosofia, que remete à hipótese sobre as condições do homem no estado de natureza, cujo sentido é dado pela centralidade da conservação de si como força operante em todos os seres vivos. Afinal, trata-se de um instinto facilmente observável: por razões evidentes, sem a existência do corpo, não somos mais capazes de interagir com o mundo e de observar as funções básicas de qualquer vivente. Pensamos aqui, claro, na morte que interrompe um ciclo ao qual se espera certa regularidade, pois uma vida supostamente normal resiste à morte até o momento final da velhice, quando o fim do indivíduo inevitavelmente acontece e o corpo perde a capacidade de conservar sua forma viva. A ideia de conservação da si é fundamental para se pensar tanto questões científicas relacionadas à dificuldade da conceitualização da vida quanto suas implicações éticas e políticas, e, por exemplo, uma das consequências evidentes da ameaça da morte e da perda da segurança é o aparecimento do medo, compreendido por um filósofo como

² Para uma análise detida sobre quando e quais obras de Mill e Spencer foram lidas por Nietzsche, cf. BROBJER, T. H. *Nietzsche and the "English"*, p. 192-233. Sobre a relação com Spencer, cf. FORNARI, M. "Die Spur Spencers in Nietzsches 'moralischem bergwerke'", e MOORE, G. "Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution".

Hobbes como afeto importante na proteção da vida e fundamental na compreensão dos cálculos que fazemos para cultivá-la. Afinal, esse princípio, que nos parece evidente enquanto força reguladora de certas ações humanas, deve ser compreendido como ponto primordial de ordenação de nossas práticas? Para Herbert Spencer, como veremos, a resposta é positiva pois se trata de um desdobramento lógico de sua concepção de evolução.

Apesar do prestígio de Spencer ter diminuído rapidamente pouco tempo depois de sua morte em 1903, o inglês foi o autor mais lido e comentado na Inglaterra e na Alemanha durante as últimas décadas do século XIX, tornando-se grande divulgador das bases do que se denominou “darwinismo social” (apesar de sua teoria, como hoje se sabe, não ter se fundamentado nas ideias de Darwin),³ além de ter cunhado o termo “*survival of the fittest*” para explicar o mecanismo de seleção descrito por Darwin em *Origem das espécies*. O grau de sua fama nos dá noção das pretensões de Nietzsche ao incluí-lo entre os autores com quem buscava dialogar e, principalmente, antagonizar. Para resumirmos, a tese que organiza o sistema filosófico de Spencer sustenta-se na ideia de que toda evolução é um processo de transformação de uma estrutura homogênea para uma heterogênea, em um ininterrupto percurso de especialização de funções, ideia sintetizada em uma hipótese dada e frequentemente repetida nos *Primeiros Princípios*, ponto de partida de seu sistema: “A evolução é uma integração da matéria e uma concomitante dissipação do movimento: durante a evolução a matéria passa de uma homogeneidade relativamente indefinida e incoerente para uma heterogeneidade relativamente definida e coerente e o movimento retido se submete a uma transformação paralela” (SPENCER, 1867, tradução nossa). Existe, portanto, um movimento que produz sucessivas diferenciações de partes que compõem um todo, e cada uma das novas partes especializadas contrasta-se com as outras, capacitando-se para uma nova função. Enquanto se diferencia, cada parte também se coordena com o todo, caracterizando a formação progressiva do organismo. Essa atividade de crescimento de diferenciação e integração é identificada por Spencer como uma “lei de todo progresso”, o que significa afirmar que seu conceito de evolução equivale a um processo de criação e interdependência mútua de partes e especialização de funções que pode

³ Sobre os fundamentos essencialmente lamarckistas de Spencer, cf. FREEMAN, D. “The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer [and Comments and Replies]”, in: *The University of Chicago Press*, vol. 15, n. 3, 1974, p. 211-237. O artigo de Freeman, ao comparar as teses de Darwin e de Spencer, mostra como a hipótese do primeiro é ancorada na observação empírica, enquanto a “persistência da força” spenceriana, que fundamenta seu conceito de progresso, é essencialmente dedutiva ao partir do princípio “de um ‘poder’ que ‘transcende o conhecimento e a concepção humana’”.

ser observado não só em todos os organismos, mas em todas as suas versões mais complexas, como ordens sociais e suas manifestações econômicas, culturais, linguísticas, artísticas, etc.

Apesar do próprio Spencer mostrar-se insatisfeito com certa conotação metafísica do termo “*conservation of force*”, pois o conceito implicava “um conservador e um ato de conservar” (SPENCER, 1867), e substituí-lo por “*persistence*” após sugestão de Huxley, pode-se interpretar sua filosofia como pertencente à linhagem que encontra no princípio da conservação de si a origem lógica do vivo, com evidentes consequências morais. Não foi por acaso que a tradução alemã de *The data of ethics* (1879), logo adquirida por Nietzsche e comentada em detalhes (BROBJER, p. 220-221), tornou-se central para o remanejamento da filosofia nietzschiana: nesse texto encontra-se o núcleo de certo determinismo progressista cujo dogmatismo era preciso criticar. Porém, para analisarmos o que Nietzsche pensou sobre esse problema, tentaremos recuperar alguns aspectos da ética spenceriana que nos parecem ser pontos críticos para o filósofo alemão. Interessa-nos, então, destacar primeiramente seu conceito de conduta, um “todo orgânico”, pois trata-se de um “agregado de ações interdependentes” (SPENCER, 1879) que também está sujeito ao processo evolutivo brevemente descrito acima. O princípio utilitário que define a ação moral como uma relação direta entre meios e fins é, portanto, tomado como consequência de uma lei da evolução que opera na natureza adequando novas estruturas às respectivas novas funções. E, em um passo lógico, para Spencer uma conduta boa deve se ajustar ao seu fim, “favorecendo a continuação da vida” e criando uma conexão entre evolução e “bondade”:

À medida que a evolução progride, os atos ajustados aos fins, que constituem a vida visível exterior de momento a momento favorecendo a continuação da vida, tornar-se ainda mais ajustados, até que finalmente tornam a vida de cada indivíduo inteira em comprimento e largura. Ao mesmo tempo eles servem de forma eficiente à criação dos jovens, e realizam ambas as coisas não apenas sem impedir que outros indivíduos façam o mesmo, mas ajudando-os ao mesmo tempo a fazer o mesmo. E aqui vemos que a bondade de tal conduta é dada sob cada um desses três aspectos. Da mesma forma, chamamos de bons atos de autoconservação por seu adequado ajuste, assim como chamamos de bons os atos que são bem ajustados para criar uma prole capaz de uma vida completa e atribuímos bondade a atos que promovem a vida completa dos outros (SPENCER, 1879).

A boa conduta, portanto, aquela que é “altamente evoluída”, possui um ajuste quando aos fins adequados, ou seja, os fins da “vida completa”. O que nós chamamos de boa conduta é o resultado de nossa herança de características adquiridas por meio da adaptação, ao longo do tempo e das diferentes gerações, às condições ambientais. Spencer enquadra uma concepção da evolução da conduta à evolução das estruturas e funções ao longo dos tipos ascendentes de animais, que

estabelecem entre si uma série progressiva em direção ao homem civilizado, nesse sentido, ele afirma que na humanidade, “os ajustes dos atos aos fins são mais numerosos e melhores do que entre os mamíferos inferiores”. Se tomarmos qualquer um dos principais objetivos alcançados, que são capazes de prolongar a vida, como nutrição, abrigo ou discussão e agitação política, “vemos maior conquista dos civilizados do que dos selvagens”. A vida é prolongada e aumentada em quantidade: tanto a vida da espécie quanto a vida do indivíduo estão mais protegidas se pensadas como resultado de um processo civilizacional. Desse modo Spencer também desenvolve sua defesa do convívio pacífico entre os homens, pois a evolução encontra mais obstáculos enquanto os antagonismos dentro dos grupos permanecerem. Uma maior completude do ajuste dos atos aos fins pode ser alcançada quando há paz em vez de agressão, ou seja, quando o ajuste dos atos de cada um pode ser realizado sem impedir os mesmos ajustes dos atos de outros.

A função da doença na constituição do eu

Nietzsche critica o princípio de autoconservação como “impulso cardinal (*kardinalen Trieb*) de um ser orgânico” no importante parágrafo 13 de *Além de bem e mal*, afirmando que “uma criatura viva”, pelo contrário, “quer antes de tudo dar vazão a sua força (*Kraft*) — a própria vida é vontade de poder —: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso —” (BM 13). Esse “princípio teleológico supérfluo”, cuja origem remete à “inconsequência” de Spinoza, impede que um novo conceito de vida, que Nietzsche equivale à vontade de poder, seja pensado. Para desenvolver o conceito de vontade de poder, portanto, o filósofo conclui ser necessário remanejar o papel central que o princípio da conservação de si ocupa no pensamento moderno, principalmente quanto a explicações relacionadas aos seres vivos. No entanto, apesar dessa ligação entre o conceito de vida e o de vontade de poder estabelecido por Nietzsche no parágrafo 13,⁴ interessa-nos aqui dar um passo anterior e retomar a crítica ao princípio de

⁴ Günter Abel, em comentário ao mencionado parágrafo 13, mostra como o conceito de conservação está na gênese da racionalidade moderna e foi fundamental para um processo de ruptura com certa concepção teleológica aristotélica até então dominante. Ele encontra-se, por exemplo, em Newton na formulação de um dos princípios da mecânica: todo corpo insiste em seu respectivo estado; é encontrado também em Descartes, na prova da existência de Deus da terceira Meditação; e, finalmente, em Spinoza – mencionado por Nietzsche –, no princípio da autopreservação que logicamente compõe a essência de todos os seres, em perspectiva tanto ontológica quanto ética. A conservação de si, portanto, enquanto elemento que compõe um dos traços da razão moderna, não está presente apenas na física ou, posteriormente, na biologia ou na sociologia, mas opera como princípio determinador do que é compreendido como real na filosofia moderna. Ele ainda aponta como a crítica de Nietzsche ao princípio da conservação de si oferece uma chave de leitura para se compreender o que Nietzsche entende por vida e como esse conceito se relaciona com a vontade de poder. ABEL, G. “Nietzsche contra ‘Selbsterhaltung’ – Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr”. *Nietzsche Studien*, 10/11, 1981, p. 368-369.

conservação de si por meio da nova concepção de saúde já presente tanto em *Aurora* quanto em *A gaia ciência*: a conservação de si não deve ser um princípio central para a compreensão dos seres vivos, categoria na qual se inclui o homem, criticando a necessidade de bem-estar do vivente como finalidade da natureza e, conseqüentemente, como princípio organizador de um sistema moral. Pretendemos aqui relacionar essa visão particular a um problema específico relacionado aos seres vivos, abordando como Nietzsche propõe um novo conceito de saúde cujos princípios são primeiramente apresentados em *Aurora* para adquirirem um caráter ainda mais radical em *A gaia ciência*, e questiona o valor absoluto do bem-estar do vivo em favor da utilidade da doença e da dor para a vida.

Um fragmento de 1880 anuncia uma hipótese posteriormente desenvolvida nos textos publicados: “Saúde” não pode ser definida como fixa. Um ideal de estado em que cada um pode fazer melhor o que mais gosta: mas o selvagem, um homem de salão e o erudito desejam um estado completamente diferente!” (FP 1880 8 [62]). O tema aparece, por exemplo, no parágrafo 114 de *Aurora*, “Do conhecimento daquele que sofre (*Leidenden*)”, que o sofrimento é capaz de gerar reflexos importantes no entendimento humano (*Verstand*) e no modo como o homem percebe o mundo através de uma mudança da percepção sobre si mesmo. O homem doente alcança um estado que ilumina o fora, *em direção* às coisas (*hinaus auf die Dinge*), devido ao grau de desilusão (*Ernüchterung*) causada pela dor. Desaparecem os encantos que sustentam o bem-estar do homem saudável e ele torna-se capaz de ver a si mesmo com outros olhos, “sem plumagem e sem cor”, por meio da tensão em que se encontra o intelecto (*Intellect*), desejoso de fazer frente a um estado que o ameaça. O fenômeno fisiológico da doença é então causa de uma importante modificação na consciência, que se posiciona diante da instauração de uma luta pelo estabelecimento de uma nova ordem ou estabilidade. Trata-se de uma hipótese que reflete, portanto, sobre a possibilidade de transformação da capacidade humana de julgar diante do confronto contra a tirania da dor, o que também traz conseqüências importantes para a maneira como Nietzsche interpreta a verdade e sua relação com a doença e a saúde. Assim, é preciso “tomar o partido da vida contra o tirano” que é a dor:

Em atroz clarividência sobre a sua natureza, grita para si mesmo: “Seja seu próprio acusador e algoz, tome seu sofrimento como a punição que impôs a si mesmo! Desfrute sua superioridade como juiz; mais ainda: desfrute seu bel-prazer, seu tirânico arbítrio! Eleve-se sobre sua vida como sobre seu sofrimento, olhe para baixo, para os fundamentos e a falta de fundamento!” (A 114).

A convalescença é interpretada como exercício de tirania: ou seja, trata-se do exercício de um poder de um elemento estranho a mim, cujas leis não contaram com a participação do sujeito que sofre. Esse sujeito, ao enfrentar a doença e os riscos que ela oferece, encontra espaço para se recuperar e assim estabelecer uma nova norma para o corpo, regra que será necessariamente diferente daquela que regulava a vida anterior à doença. O uso da metáfora política, portanto, é a maneira que Nietzsche encontra para expressar o vivo como afirmação de um determinado valor: o caráter tirânico do corpo contra a dor está no poder ilimitado e não-consciente do organismo de combatê-la, em um processo de disputa pela instauração de valores que organizam as normas que regem o corpo. O equívoco de se equiparar saúde com normalidade, portanto, está em ignorar que o normal, para o vivo, é a abertura para a mudança através de infrações, contradições e conflitos, e o doença é seu oposto, ou seja, o encerramento da norma em si mesmo, que, incapaz de se adaptar ao conflito e aos antagonismos dos processos vitais, leva o organismo à morte. O processo de cura, no entanto, deve ser observado como ameaça ao novo poder de julgar obtido após a doença. Nos termos de Nietzsche, após a dor ter feito o homem muito violento e, por muito tempo, muito *peessoal* (*entpersönlich*) (A 115) – e aqui podemos compreender “peessoal” como momento de crise e instabilidade da antiga norma – o efeito imediato após a cura é o abrandamento desse estado por forças de leis morais que alienam (*entfremdet*) e despersonalizam o sujeito ao julgar o orgulho do juízo do doente como um problema moral, e imputar a culpa no sujeito orgulhoso de si. Através da culpa, esse homem, que antes sentia-se livre para olhar para as coisas “através das coisas”, é novamente tentado a realocar-se a um lugar fixo no jogo dos “encantos da saúde”. No entanto, o olhar para a natureza após a cura é, nos termos de Nietzsche, um olhar que sabe que um “véu foi retirado”: esse novo sujeito conheceu uma outra forma de vida e assim torna-se capaz de julgar a vida anterior.

No parágrafo seguinte de *Aurora*, “O assim chamado Eu”, Nietzsche complementa a hipótese do parágrafo anterior ao abordar o problema da origem da linguagem e esclarecer que nenhum dos conflitos fisiológicos e seus “processos e impulsos interiores” (*innerer Vorgänge und Triebe*) que influenciam a capacidade de julgar é consciente. As modificações corporais e o refinamento de suas variações não são perceptíveis à razão e a prova dessa incapacidade está na ausência de nomes que registrem essas variações: “estamos acostumados a observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão: no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino na existência” (A

115). Diz ainda que apenas damos nome a “estados extremos” e ignoramos pequenas transformações; nos conhecemos mal e o acesso à construção da consciência não é acessível ao homem, que deve ao menos conhecer e assumir sua condição heterônoma para elaborar uma filosofia adequada a essas limitações.⁵ Nossas percepções, portanto, não são confiáveis, e os nomes que damos para nossos estados são fonte de erros, que realimentam e formam novas percepções que são então alteradas e transformadas. Em outras palavras, o potencial dos nomes se manifesta quando re combinado com outras percepções que pensamos dominar, e assim “nossa opinião sobre nós mesmos, [...] o assim chamado Eu, colabora desde então na feitura de nosso caráter e nosso destino.” Nesse sentido, o instinto de conservação de si não pode mais ser compreendido como característica mais geral da vida; ele é somente mais um erro, uma característica de uma vida reduzida e diminuída, o caráter de uma certa normatividade ou afirmação de um determinado valor que prevaleceu em um momento, mas que pode ser questionado e reavaliado. É essa a intenção de Nietzsche ao tratar do problema da saúde mais detidamente no livro publicado após *Aurora*, *A gaia ciência*.

O normal, o patológico e o fundamento da “grande saúde”

O problema da saúde encaminha ao parágrafo 120 de *A gaia ciência*, em que Nietzsche condensa sua crítica à noção moderna de saúde e equipara essa noção vulgar a um “refinado barbarismo”: a instauração da vontade de saúde como normalidade é uma das estratégias modernas de igualar e nivelar os homens pela mesma medida:

Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos (*Antriebe*), seus erros, e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o que deve significar saúde também para seu corpo (*Leib*). Assim, há inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da "igualdade dos homens", tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal (*Normal-Gesundheit*), juntamente com dieta normal e curso normal da doença [...] Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos prescindir da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, [...] em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso (GC 120)

⁵ É o que sugere o parágrafo 116 de *Aurora*, “O desconhecido mundo do sujeito”: “Os atos não são *jamais* aquilo que nos parecem ser! Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como parecem ser - pois bem! Dá-se o mesmo com o mundo interior - todos os atos são essencialmente desconhecidos”.

O parágrafo possui três dimensões críticas importantes que trataremos adiante: a primeira aponta para a necessidade da patologia para o aprimoramento da vida, do conhecimento, da virtude; a segunda procura defender uma continuidade entre saúde e doença, de modo que a doença não seria mais algo externo e necessariamente prejudicial à vida; e, finalmente, a busca pelo ideal de saúde na modernidade está diretamente ligado com princípios valorizados na modernidade, como o princípio de igualdade, que criam um tipo ideal de indivíduo para a correção aos demais, como um reflexo da moral de rebanho.

A reflexão sobre o corpo, a vida e seus múltiplos estágios levou Nietzsche à interrogação sobre a “vontade de saúde” (*Wille zur Gesundheit*), que pode ser interpretada como referência ao princípio da conservação de si. Nietzsche critica esse princípio do bem-estar do vivo enquanto “fim último” da natureza por meio da reflexão sobre a saúde e a doença, tomando como novo critério, como vimos, a importância da dor para a experimentação de outros estados fisiológicos: a doença, portanto, deve deixar de ser entendida como algo que visa comprometer a vida, e que, por conta disso, é essencialmente exterior à ela, em favor de uma conceito de doença enquanto fenômeno que é parte e se articula com os processos fisiológicos e que deve ser compreendido enquanto tal.⁶ O estado patológico portanto não deve ser algo negativo em si, e não deve ser associado a um mal absoluto, e Nietzsche preocupa-se em criticar o conceito essencialista de doença, entendido como algo que ataca a vida, em favor de uma reflexão sobre a criação de diferentes *formas de vida*: ser

⁶ Como observa Canguilhem, a saúde era tema frequente de reflexão na época da Ilustração, quando a doença era compreendida como um mal externo ao corpo, e a saúde era equiparada com a verdade, um bem maior que o corpo é capaz de possuir. É Nietzsche, no entanto, que se utiliza do tema para efetivamente criar uma filosofia baseada na saúde. Na introdução de *O normal e o patológico*, Canguilhem localiza o tema de seu livro em um fragmento póstumo de Nietzsche, datado de 1888, em que um trecho do livro “Lições sobre o calor animal”, do fisiologista francês Claude Bernard é integralmente citado: “O valor de todos os estados mórbidos consiste no fato de mostrarem, com uma lente de aumento, certas condições que, apesar de normais, são dificilmente visíveis no estado normal”. Nietzsche ainda acrescenta: “Não é preciso fazer deles princípios ou entidades distintos que lutam pelo organismo vivo e fazem dele seu campo de batalha. Há, de fato, entre essas duas espécies de existência apenas diferenças de grau: o exagero, a desproporção, a não-harmonia dos fenômenos normais constituem o estado doentio.”. Ao analisar as mudanças ocorridas nas ciências da vida no século XIX, Canguilhem nos auxilia a compreender como a reflexão de Nietzsche sobre a saúde converge com certa discussão própria ao pensamento de seu tempo: o livro inicia passando em revista diferentes versões de uma mesma tese que tornou-se hegemônica no século XIX, “uma espécie de dogma cientificamente garantido”, dirá Canguilhem, a respeito da distinção entre normal e patológico. Pesquisadores do século XIX, entre eles Comte e Claude Bernard, teriam em comum uma maneira de compreender a diferença entre normal e patológico como uma diferença quantitativa que diria respeito a funções e órgãos isolados, como se os fenômenos patológicos fossem, no organismo vivo, apenas variações quantitativas, déficits ou excessos. Assim, a doença não é pensada como uma experiência que provoca transtornos e desordens, mas como uma experimentação aumentada ou diminuída das leis do normal. Quer dizer, a doença nada mais é do que um valor derivado do normal - é, portanto, a partir do patológico que se decifra o estado de saúde, o equilíbrio. CANGUILHEM, G. *La Santé: concept vulgaire & question philosophique*, p. 14-15; CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*, p. 15.

doente é viver de forma diferente e assim interpretar de forma diferente. Ao articular doença e saúde, defendendo um comércio recíproco de ação entre ambas, Nietzsche elabora um modelo interpretativo que se desvincula do princípio da conservação de si ao compreender diferentes estados fisiológicos como meios de se alcançar outras formas de vida. A doença não é mais um acontecimento ou uma natureza importada do exterior, é a vida se modificando em suas funções, como um desvio: cada conjunto orgânico organiza-se segundo o modelo de uma individualidade viva e a doença não é sinônimo de desordem, mas outro modo de organização de fenômenos que, assim como na saúde, são dependentes das funções uns dos outros.

Investigar a relação entre saúde e doença também é uma das estratégias para elaborar seu diagnóstico sobre a cultura, como é possível notar através de suas críticas ao princípio da igualdade e à “saúde-normal”, ao “curso normal da doença”, e à ideia de que a “vontade de saúde” é signo de um paradoxal “refinado barbarismo”. A barbárie da normalização da vontade de saúde, portanto, evidencia-se no processo de refinamento que cria e organiza a sociedade humana ao considerar o indivíduo como função da formação de processos de normalização, sem que seja possível avaliar as peculiaridades de cada elemento desse rebanho e seu potencial de abertura para questionar a normalização da qual faz parte. Nesse parágrafo, portanto, o filósofo alemão sublinha que o valor da saúde de seu tempo é resultado de outros valores que ele costuma criticar quando se volta para os fundamentos da modernidade, principalmente o princípio da igualdade e o consequente sacrifício do indivíduo à totalidade do rebanho.

Apesar do alvo principal do parágrafo ser o princípio da igualdade e sua capacidade de criar normalizações prejudiciais ao corpo e ao pensamento do indivíduo, o parágrafo inicia-se com uma referência ao tipo virtuoso pensado pela filosofia estoica, cujo conceito de virtude depende da busca pela “saúde da alma”. Nietzsche observa que a gênese da ideia de uma saúde ideal está na Antiguidade, e busca pela “virtude” e a construção do tipo virtuoso foi fundada em uma avaliação que nivela, através da conceitualização de um ideal, a saúde pelo valor de um estado empírico ou estado existencial (“saúde da alma”) que é tomado como modelo. Ao se perpetuar no tempo e alcançar a modernidade, esse critério de padronização da saúde vincula-se então com a noção de vida, que, como visto, ocupa lugar central no mundo moderno. Nietzsche avalia que o bem-estar do vivo, presente no conceito de conservação de si, parece ser agora o “fim último” da natureza, pois se colocou no mesmo plano o valor da existência (*Dasein*) e o valor do estado empírico. A operação nietzschiana consiste em desmontar mais uma finalidade construída pelos “mestres da

finalidade da existência” (GC 1), distinguir os planos e tornar possível que o pensamento considere a variação de estados fisiológicos como justificção suficiente de existência da espécie humana, questionando a suposta utilidade do juízo egoísta que rege o vivo.

Podemos encontrar também essa conclusão e seus efeitos no prefácio à segunda edição de *A gaia ciência*, acrescentado cinco anos após a publicação da primeira edição do livro, que expressa um projeto nietzschiano que permanece até seus últimos escritos: a criação do médico filósofico, como

[...] alguém que persiga o problema da saúde geral do povo, do tempo, da raça, da humanidade - tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, crescimento, poder, vida... (GC Prefácio 2).

Encontramos no texto o anúncio de uma importante distinção entre a investigação sobre a verdade, sobre a possibilidade dos juízos verdadeiros, e a abertura de um espaço do não-saber, que torna o juízo verdadeiro possível, no qual Nietzsche instala seu pensamento. O prefácio acrescentado à segunda edição do livro evidencia a ligação entre *A gaia ciência* – principalmente o final do livro IV e o livro V, este também acrescentado na segunda edição do livro – e o projeto de *Assim falava Zaratustra* e da condição fisiológica que possibilita o tipo Zaratustra.⁷ Ainda no prefácio, Nietzsche explicita que o pensamento é antes um sintoma de um corpo, o sintoma de cada corpo em sua singularidade. É o que ele percebe no caso de algumas avaliações da metafísica quanto ao *valor da existência (Werth des Dasein)*: “frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação (*Auslegung des Leibes*) do corpo e uma má-compreensão do corpo” (GC Prefácio 2). Por exemplo, se, como diz Nietzsche, a história da filosofia é cercada de estados finais, de aléns, acima e foras, no prefácio de *A gaia ciência* ele diagnostica que predomina nessa história o pensamento de filósofos doentes, pois é o corpo doente que atrai o espírito para a tranquilidade, o remédio, o sossego: o corpo doente valoriza pontos de repouso do pensamento, o que explica muitas das respostas da filosofia conhecidas até então.

Além disso, o prefácio também anuncia o critério escolhido por Nietzsche para realizar a tarefa que se propõe:

E no que toca a doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós? Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da grande suspeita [...] Apenas a grande dor, a lenta e

⁷ Cf. FAUSTINO, M. Grande saúde e filosofia do futuro. Algumas notas sobre o parágrafo 382 da *Gaia Ciência*. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 7, n. 1, p. 08-30, jan./jun. 2016.

prolongada dor, aquela que não tem pressa, 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 Prefácio 3).

A vivência da doença é decisiva pois é preciso entender que a vida em suas variações tem um privilégio avaliativo: ao invés de ceder às sugestões do sofrimento – as fugas, o ressentimento, as respostas da metafísica – o doente deve aprender a perder o medo e enfrentar a doença de tal modo que o obrigue a redefinir toda a existência em relação a ela. A própria experiência da doença e da cura ensinou Nietzsche sobre a existência de uma certa maneira de enfrentar o mal físico, fazendo o doente tomar consciência de que ele é fundamentalmente sadio (*im Grunde gesund*) e capacitando-o, quando convalescer, a considerar a vida “com novos olhos”. Em nome dessa saúde superior, que resistiu à angústia e ao sofrimento, lança-se um novo olhar sobre as avaliações anteriormente feitas - ou melhor, essa saúde nova gera um outro nível da existência pois faz perceber que sempre se vive avaliando, mas de forma limitada e pouco consciente. É o que Nietzsche observa, por exemplo, no parágrafo 48, denominado *Conhecimento da aflição (Noth)*. O que afasta o homem moderno do homem da “era de terror” – a era pré-civilizatória – é a percepção da dor e de suas privações e medos, assim como o que afasta o homem moderno das “aflições da alma”, referência ao sofrimento cristão, é justamente a inexperiência nesses dois tipos de dor, pois elas não existem mais na modernidade.

Portanto, o interesse de Nietzsche ao problema da doença e da saúde não é apenas sinal de sua conhecida preocupação com a fragilidade da própria saúde, o que também é relevante, mas o indício de uma questão metodológica que posteriormente resultará na hipótese da vontade de poder. O trabalho clínico exige o emprego de ferramentas conceituais que Nietzsche aplica em suas interpretações, e os sentidos dados às noções de saúde e doença são centrais para avaliações realizadas nas obras posteriores, como veremos. O tema da saúde ainda permanece em outros parágrafos de *A gaia ciência*, e é justamente dessa nova concepção de vida como abertura para a doença que Nietzsche trata em trecho da descrição do conceito de grande saúde, no famoso parágrafo 382:

Nós, os novos, os sem-nome, os difíceis de entender, os nascidos cedo de um futuro ainda indemonstrado — nós precisamos, para um novo fim (*Zweck*), também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde [...] este precisa, para isso, primeiro que tudo, de uma coisa, da *grande saúde* - de uma saúde tal, que não apenas se tem, mas também constantemente se conquista ainda e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez e se tem de abrir mão...

O tipo saudável é aquele que possui a consciência da necessidade da doença, pois o saber sobre a saúde só é acessível se relacionado à dor: é a doença que irá testar e sublinhar o poder do ser vivo de transitar e criar novas normas. Sem o risco do desaparecimento do indivíduo não há como conhecer as possibilidades de reação e de criação de novas expectativas. Nietzsche, portanto, interpreta a problemática da saúde e da doença como diferença de graus e não como substâncias heterogêneas para *permitir* que uma diferente forma de vida desempenhe a função de desvalorizar certo modo de existência para que sua correção posterior seja efetuada. Dizer que a saúde perfeita não existe é, em outros termos, dizer que o conceito de saúde não pode ser entendido como finalidade do organismo e não encontra-se, portanto, na ordem do ontológico, pois trata-se de uma norma cuja função e cujo valor é relacionar-se com a realidade e assim provocar a sua própria modificação, em um processo inerente à toda forma de vida. É essa a função da grande saúde quando Nietzsche transcreve o parágrafo mencionado na íntegra em *Ecce Homo* para clarificar a “pré-condição fisiológica” de Zarathustra, afirmando não saber “explicar melhor ou de forma mais pessoal este conceito” do que aquilo que já fizera neste parágrafo de *A gaia ciência*. É importante notar que a trajetória de Zarathustra passa pelo caminho da doença à convalescença, e, finalmente, à saúde, e é durante um de seus piores períodos na recuperação que Zarathustra anuncia o eterno retorno, no item chamado “Convalescente”, onde podemos ler: “Todas as coisas anseiam por ti, desde que ficaste sete dias a sós - sai de tua caverna! Todas as coisas querem ser médicos para ti!”⁸ (ZA O convalescente 2)

A grande saúde, portanto, é uma importante articulação da teoria da interpretação, pois torná-la critério não significa apenas substituir uma norma por outra, mas implica o deslocamento do questionamento filosófico: a dimensão da saúde encontra sua legitimidade numa certa relação com a experiência que implica em vivenciar um amplo leque de valores, de aspirações, de avaliações. Esse movimento do pensamento de Nietzsche também é importante para abordamos o que Nietzsche entende por “vida”, que, a partir do que apresentamos, pode ser resumido no parágrafo 26 de *A gaia ciência*, “Que significa viver?”: “– Viver – é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho”. Nietzsche fala em viver – e não em vida – e se viver é afastar sempre algo que quer morrer, viver é escolher, utilizar, avaliar, errar, *viver é, portanto, criar e*

⁸ Cf. SCHUBERT, A. "Die Genesung des Zarathustra - eine Epikrise". *Nietzscherforschung*, Volume 11, Issue JG, Pages 265–278.

consequentemente sempre falsificar. Nesse sentido, buscamos mostrar como a crítica de Nietzsche à vontade de saúde implica uma transvaloração da ideia de conservação de si, pois o teórico do querer-viver transforma em verdade absoluta certo valor relativo e se concede o direito de determinar a vida a fim de melhor suportar a sua própria. A ideia de “vida”, portanto, não se identifica com tópicos específicos de uma teoria ou um tema, mas, podemos dizer, trata-se mais de um preceito prático, certa desconfiança quanto a teorias e tecnologias que emergem e tentam, por meio de sua força, se normalizar.

Referências bibliográficas

ABEL, G. “Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'- Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr”. *Nietzsche Studien*, 10/11, 1981, p. 368-369.

BROBJER, T. H. *Nietzsche and the “English”*. Amherst, NY: Humanity Books, 2008.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Theresa Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *La Santé: concept vulgaire & question philosophique*. Toulouse: Sables, 1990.

FAUSTINO, M. *Nietzsche e a grande saúde. Para uma terapia da terapia*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. 2014.

MOORE, G. “Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution”. *The Journal of Nietzsches Studies*, 23, 2002.

FORNARI, M. “Die Spur Spencers in Nietzsches ‘moralischem bergwerke’”. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, Bd. 34, pp. 310-328.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (15 vols.). G. Colli und M. Montinari (ed.). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

SCHUBERT, A. “Die Genesung des Zarathustra - eine Epikrise”. *Nietzscherforschung*, Vol. 11, Issue JG, p. 265–278.

SPENCER, H. *The Data of Ethics*. London: Williams and Norgate, 1879. Acessado em 29/10/2020. <https://oll.libertyfund.org/titles/331>

_____. *First Principles*, 2a ed. London: Williams and Norgate, 1867. Acessado em 31/10/2020. <https://oll.libertyfund.org/titles/1390>.