

## “A vida como ela é...”: Crítica e Clínica em Nietzsche

Kleverton Bacelar\*

**Resumo:** Este artigo procura mostrar como a genealogia, método sintomatológico e tipológico esquematizado em dois eixos fundamentais (medicina e filologia), opera com uma concepção fisiológica de corpo que, longe de ser uma mera metáfora, constitui o fundamento da crítica nietzschiana da modernidade.

**Palavras-chave:** genealogia – vitalismo – corpo

Cinza e pacientemente documentária, cultivada na rigorosa educação histórica e filológica, com inato senso seletivo nas questões psicológicas, a genealogia pretende resolver o problema do valor, determinar sua hierarquia. Superficialmente, trata-se de uma crítica dos valores morais: conhecer as circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram. Fundamentalmente, o que importa ao genealogista é colocar o valor desses valores em questão, saber que valor têm eles. Assim, se a genealogia não se confunde com a pesquisa da origem, também não se presta à confusão com uma simples historiografia: ela quer avaliar valores. O procedimento genealógico opera em dois níveis: no crítico e no judicativo (cf. *GM/GM* Prefácio § 3). Nietzsche insiste nesse aspecto (cf. XI, 27 (5)), pois a genealogia não se contenta em abrir o leque dos valores morais, mas em determinar sua hierarquia: “Suposto que seja do problema da ordenação hierárquica que podemos dizer que ele é o nosso problema (...)” (*HH* Prefácio § 7).

---

\* Doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Como veremos, é a hierarquia mesma que possibilita a comparação e o julgamento dos valores, sua avaliação. A tarefa de estabelecer a “hierarquia dos valores” (superiores/inferiores) exige a instituição de um tribunal crítico e afasta a genealogia da redução historiográfica, impossibilitando qualquer compromisso com uma história sociológica compreensiva e comparada. A genealogia pretende avaliar os sistemas de valores indo de encontro ao igualitarismo moderno, à identificação dos casos não-idênticos, porque *fundamentalmente* os valores não se equivalem. A diferença entre eles é fisiologicamente constitutiva: “Diferença entre funções inferiores e superiores: hierarquia dos órgãos e necessidades, representada por personagens que mandam e outros que obedecem. Tarefa da ética: as diferenças de valor como hierarquia fisiológica segundo ‘o superior’ e o ‘inferior’ (...)” (XI, 25 (411)); cf. também XI, 25 (433)). É por isso, sem dúvida, que o genealogista avaliará os valores sob a ótica da vida (cf. *GM/GM* Prefácio § 3). Para efetuar essa “tarefa”, Nietzsche elaborou um método sintomatológico e tipológico esquematizado em dois eixos fundamentais: a medicina (história natural, fisiologia, psicologia) e a filologia (interpretação, história “civil”, etimologia)<sup>(1)</sup>. Neste artigo deixaremos em suspenso a polêmica questão das relações entre os eixos da genealogia (complementam-se formando um todo unitário ou são duas rotas em aberta colisão?), e fixaremos nossa atenção na “medicina” de Nietzsche apenas em seu momento crítico.

Antes de avaliar (julgar/hierarquizar) os valores, o genealogista efetua um trabalho crítico preliminar: determina suas condições de possibilidade em geral mediante um exame minucioso de sua procedência vital: “A origem de nossos juízos de valor radica nas nossas necessidades” (XII, 7 (2)), ou seja, em “nossos instintos, em seus prós e seus contras” (XII, 7 (60)). A vida, entendida no sentido biológico<sup>(2)</sup>, é o conceito fundamental da filosofia de Nietzsche, pois ela orienta a genealogia em seu momento crítico: constitui o único lugar reconhecido de emergência dos valores, além ou aquém do qual nenhuma valoração é possível. Por pensar o real, em toda sua generalidade e na diversidade de seus aspectos, por referência à idéia de vida, pode-se considerar

Nietzsche um filósofo vitalista: “A vida enquanto forma do ser que melhor conhecemos é especificamente uma vontade de acumulação da força” (XIII, 14 (82)). Ou ainda: “O “ser” – nós não temos dele outra representação senão o “viver”” (XII, 2 (172)). Esse “vitalismo” é mobilizado pelo filósofo em seu combate à concepção metafísica do ser como estabilidade, permanência, imutabilidade: por oposição à antiga cisão entre o ser e o vir-a-ser (entre o real e o aparente), pensar o ser como vida é pensar o real sob as idéias de mudança, de metamorfose, de diversidade impossível de fixar; é afirmar a diferença, a dessemelhança, o díspar, o múltiplo, o vir-a-ser e o acaso. É enfim consagrar a aparência e a efemeridade.

Nietzsche não cessou de afirmar a precedência e importância da idéia de vida para sua crítica cultural: “A partir de uma representação da vida (que não é um querer-subsistir mas um querer-crescer), eu dei uma avaliação dos instintos fundamentais de nosso movimento político, intelectual e social na Europa...” (XII, 2 (179)). Talvez esse vitalismo tenha se constituído em uma relação de interioridade e de exterioridade com a ciência da época<sup>(3)</sup>.

Essa incursão de Nietzsche nas ciências visa a suprir importantes lacunas de sua formação decorrente do “maldito idealismo” que vota os homens à ignorância *in physiologicis*. O filósofo resolve inverter o idealismo tornando-se “de novo bom vizinho das coisas mais próximas” (*WS/AS* epílogo), tais como a alimentação, a escolha metódica do clima, a habitação, as vestimentas, as relações (cf. *WS/AS* § 5 e § 6). Anos mais tarde dirá no *Ecce homo*: “A noção de ‘alma’, ‘espírito’, por fim a ‘alma imortal’, inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente – ‘santo’ –, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima! Em lugar da saúde a ‘salvação da alma’ – isto é, uma loucura circular entre convulsões de penitência e histeria de redenção!” (*EH/EH*, Por que sou um Destino, § 8). Essa vizinhança das “coisas pequenas” é a fonte da “esperteza” de Nietzsche, como ele relatará no segundo capítulo da autobiografia intelectual. Esse “*pathos* científico” é constituinte de seu pensamento.

É por isso, sem dúvida, que Nietzsche declara ter edificado uma “filosofia histórica, o mais recente de todos os métodos filosóficos, inseparável das ciências naturais” (*HH* § 1). Não se deve, pois, desvincular genealogia e ciências da vida, adverte o filósofo: “É igualmente necessário ... fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (...): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta-vozes e mediadores também nesse caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido da história ou da pesquisa etnológica, necessita primeiro de uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica.(...) Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo...” (*GM/GMI* nota)<sup>(4)</sup>.

Há “um certo biologismo” em Nietzsche porque ele pensa a vida sob o influxo da biologia de sua época<sup>(5)</sup>. Mas, por causa de seu conceito singular da vida, o filósofo tece algumas críticas aos biólogos de inspiração social-darwinista no tocante à teoria adaptacionista: “Erros fundamentais dos biólogos até nossos dias: não se trata da espécie, mas de fazer sobressair mais vigorosamente os indivíduos ... a vida não é adaptação de condições internas às condições externas, mas vontade de potência que, do interior, submete e incorpora sempre mais o ‘exterior’....” (*XII*, 7 (9))<sup>(6)</sup>.

A vida é conceituada com precisão milimétrica, pois é o *background* da filosofia de Nietzsche: “...Mas *o que é a vida?* É necessário aqui uma nova versão mais precisa do conceito de ‘vida’: sobre esse ponto, minha fórmula se enuncia: a vida é vontade de potência” (*XII*, 2 (190)). Desde 1882, Zarathustra falava para todos e para ninguém: “Em toda parte onde encontrei seres vivos encontrei vontade de potência” (*Za/ZA* II Da superação de si). De onde resulta, se ser=vida e vida=vontade de potência, que a vontade de potência é a “essência mais íntima do ser” (*XIII*, 14 (80)), ou, dito de outra forma, que toda realidade efetiva tem por fundamento a vontade de potência: “O mundo visto

de dentro...seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso” (*JGB/BM* § 36).

A vontade de potência é o dado elementar e suficiente mediante o qual Nietzsche pensa a natureza “e” a cultura. O elementar é a multiplicidade de afetos, entendidos como “centros de força”, “instintos”, “impulsões” ou “quanta de força cuja essência consiste no fato de exercerem sua potência sobre todos os outros quanta de força” (XIII, 14 (81)). O manejo desse conceito define o método genealógico que postula uma economia de princípios: “Nós estamos acostumados a admitir que o desenvolvimento de uma monstruosa abundância de formas é conciliável com uma origem que seria uma unidade primeira. Que a vontade de potência é a forma primitiva do afeto, que todos os afetos são apenas desenvolvimentos” (XIII, 14 (121)). Por designá-la como um *pathos*, ou seja, como um afeto, Nietzsche define a vontade de potência como algo que se sente; falando, por vezes, em “sentimento de potência”. A vontade de potência é o “simples” nietzschiano. Rigorosamente, só se pode falar em vontades, e não em vontade de potência, pois Nietzsche parte de uma pluralidade de vontades de potência em luta umas contra as outras: “Não existe vontade; existem pontuações de vontade que constantemente aumentam ou perdem potência” (XIII, 11 (73)). Temos aqui a primeira determinação do conceito: a essência da vontade de potência só pode ser apreendida em seu caráter pluralista e relacional: “Eliminemos esses acréscimos: não restam então ‘coisas’, mas *quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência reside em sua ‘ação’ sobre eles – a vontade de potência não é um ser, não um vir-a-ser, mas um pathos é o fato mais elementar, de onde só se fará resultar um vir-a-ser, um ‘agir sobre’...” (XIII, 14 (79)). É a relação litigiosa, é o embate, a luta entre a multiplicidade de vontades de potência que faz com que se estabeleçam hierarquias, formem-se sistemas de dominação, onde mandar e obedecer é o modo de prosseguir o combate<sup>(7)</sup>. Para Nietzsche, “o princípio da vida é a hierarquia”, é o “*pathos* da distância”<sup>(8)</sup>.

A vontade é um querer, querer potência: “(...) o que quer o homem, o que quer a mais ínfima parte de um organismo vivo é um aumento de

potência” (XIII, 14 (174)). A vontade de potência não pode deixar de querer mais potência, pois é seu caráter intrínseco: “Se a essência mais íntima do ser é todo crescimento de potência, se o prazer é todo crescimento de potência e desprazer todo sentimento de não poder resistir e dominar, não temos, então, o direito de colocar prazer e desprazer como fatos cardeais? É possível a vontade sem essas duas oscilações do sim e do não? Mas *quem* sente prazer? *Quem* quer potência? Pergunta absurda: se o próprio ser é ‘querer-potência’ e, por conseguinte, ‘sentir-prazer-e-desprazer’” (XIII, 14 (80)).

Para Nietzsche, o conceito de vida orgânica é, fundamentalmente, vontade de potência: “No animal é possível deduzir os instintos da vontade de potência; e do mesmo modo, dessa mesma fonte, todas as funções da vida orgânica” (XI, 36 (31)). Os instintos ou impulsões, entendidos como o ímpeto, a inclinação, a propensão, o movimento de todo ser vivo, sua vontade, visam à potência. Todas as funções orgânicas, como a auto-conservação, a assimilação, a alimentação, a eliminação, o metabolismo (cf. *JGB/BM* § 36), visam à potência: a vida quer, antes de tudo, potenciar-se; e isso significa dominar.

A vida orgânica pressupõe a decadência, entendida como a desagregação, a deformação, a corrupção dos seres vivos singulares: “O declínio, a corrupção, a escória não são algo de condenável em si mesmo: são uma consequência necessária da vida, do crescimento vital. O aparecimento da *décadence* é tão necessário quanto um crescimento e um desenvolvimento da vida; não se pode simplesmente *eliminá-la*. Manda a razão que, ao contrário, a ela seja atribuído *seu próprio direito*” (XIV, 14 (75)). A decadência é, em sua essência, o nome que Nietzsche dá ao processo de degeneração de um organismo; processo onde se efetiva sua natural dissolução, sua morte; ela é inextirpável, irredutível, é um destino, pois não se pode eliminá-la. Em suma, a decadência é um conceito biológico, pois significa uma diminuição da potência vital. “A vida mesma vale para mim” – esclarece Nietzsche – “como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de potência: onde falta a vontade de potência há declínio” (*AC/AC* § 6)

e “onde...a vontade de potência declina, há também, toda vez, uma regressão fisiológica, uma *décadence*” (AC/AC § 17).

A decadência nasce da diminuição da potência vital, mas em si não é esta diminuição: é a maneira de pensar e agir que nasce desse estado. Essa segunda acepção é propriamente cultural. Por isso Nietzsche dirá que ela é “tudo que sempre se instalou no terreno da vida depauperada, a grande impostura da transcendência e do além” (WA/CW *Post-scriptum*. Cf. também GD/CI, A ‘razão’ na filosofia, § 11). A análise da decadência é feita em dois campos distintos mas interligados: o campo biológico e o campo político-histórico, onde incide a *Kulturkritik* nietzschiana da modernidade. A decadência é também um fato cultural: é a maneira de sentir, pensar e agir que nasce nesse estado de decomposição. Ela pode expressar-se culturalmente nas teorias, nas morais, nas artes, nas políticas, etc. Os fenômenos culturais podem exprimir o estado de dissolução, de impotência, de cansaço do organismo. Dessa maneira, o fenômeno biológico aparece modificado: “É um auto-engano por parte dos filósofos e moralistas crer que saem da *décadence* pelo fato de fazer-lhe guerra. O sair é algo que está fora de sua força: o que eles escolhem como remédio, como salvação, não é por sua vez mas que uma expressão da *décadence* – *modificam* a expressão desta, mas não a eliminam” (GD/CI, O problema de Sócrates, § 11).

Conseqüentemente, o vitalismo nietzschiano afirma que o desaparecimento do ser humano é a evidência de que ele pode dispor: “A morte e o silêncio da morte constituem a única certeza e o que há de comum para todos nesse futuro” (FW/GC § 278). Afirma também que a morte não se encontra em oposição à vida: “Guardemo-nos de dizer que a morte é oposta a vida, o vivente é somente uma espécie de morto, e uma espécie muito rara” (FW/GC § 109). Para ele, a morte está pulverizada, distribuída em acontecimentos parciais: “Nossa vida, como toda vida, é ao mesmo tempo uma morte perpétua” (XI, 37 (4)). A vida é pois o que resiste à morte: “Viver – isso significa: rejeitar para longe de si algo que tende a morrer: viver – isso significa: ser cruel e inexorável com tudo o que em nós é velho e enfraquecido, e não somente em nós” (FW/GC § 26). Em suma, afirma uma finitude radical e irreduzível: a

efemeridade de todos os seres, seu sofrer e perecer inextirpáveis: o corpo naturalmente degenera, adoce e morre. A lei da vida é a auto-superação de si: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária ‘auto-superação’ que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: sofre a lei que tu mesmo propu-este” (*GM/GM III § 27*)<sup>(9)</sup>.

A auto-superação da vida decorre do fato de que a potência só poderia manter-se em si mesma, isto é, em sua essência, na condição de transgredir cada vez mais o grau de potência atingido; uma vida que estacionou seu nível de potência alcançado é decadente pois uma potência estagnada já é im-potência – a vida impedida de crescer é decaída, pois está fora de sua essência. Se a vida é vontade de potência, ou seja, se “tende para um sentimento máximo de potência” (XIII, 14 (82)), então o vivente deve dar vazão a sua força (*GM/GMI § 13*), “de sorte que o ‘querer tornar-se mais forte’ emanando de todo centro de forças é a única realidade – não como conservação, mas apropriação, querer tornar-se senhor, querer tornar-se mais, querer tornar-se mais forte” (XIII, 14 (81)). Esse incessante ultrapassamento da vida, posto pela superação da potência em sua intensificação necessária (mas finita), faz com que a vida assim concebida seja um constante vir-a-ser; ela essencialmente vem-a-ser: o vitalismo é um historicismo. Com efeito, o incremento da potência é o objetivo da vida; mas esse movimento só conduz a vida a um objetivo dentro de si mesma, intrínseco, sem fazê-la progredir para qualquer fim exterior à potência mesma. A auto-superação de si da vida é uma “finalidade sem fim” cujo término é a morte. Existe pois, uma história imanente à vida; para Nietzsche, a história não é somente um saber (historiografia), mas o modo de ser da vida.

“O modo de ser da vida e aquilo mesmo que faz com que a vida não exista sem nos prescrever suas formas nos são dados, fundamentalmente, por nosso corpo”. A corporeidade agrega muito mais informações que a auto-inspeção da consciência e suas formas lógicas poderiam fornecer<sup>(10)</sup>. O corpo (*Leib*) é qualitativa e quantitativamente superior à consciência; seu alcance cognitivo é incomparavelmente maior.

Por isso a genealogia deve tomá-lo como ponto de partida metodológico: “O fenômeno do corpo é o fenômeno mais rico, mais claro e mais conhecível a ser colocado metodicamente antes, sem a pretensão de elucidar algo de seu significado último” (XII, 5 (56)). E ainda: “Com o corpo por guia uma prodigiosa diversidade se revela; metodologicamente é lícito empregar um fenômeno mais rico e mais fácil de estudar como guia para compreender um fenômeno mais pobre” (XII, 2 (91))<sup>(11)</sup>.

A irrefutabilidade da hipótese corporal procede do contexto científico em que Nietzsche se apóia: a história natural afirma a anterioridade lógica e cronológica do corpo em relação à instância consciente: “(...) O corpo humano, no qual todo o passado mais longínquo e mais próximo de todo o vir-a-ser orgânico se torna outra vez vivo e corpóreo (*leibhaft*); através dele e passando por cima e para fora dele parece fluir uma imensa e inaudível corrente: o corpo é um pensamento mais espantoso do que a velha ‘alma’” (XI, 36 (35)).

A composição do corpo é plural: ele é formado por outros corpos ou seres vivos que mantêm entre si uma relação de poder. A unidade do corpo é produto dessa relação belicosa de modo que o corpo é uma “uma unidade de dominação”. O corpo não é composto por microorganismos que conjugam esforços para preservar o todo (não é uma comunidade autopreservativa); ele é formado por infinitos outros corpos que disputam entre si mais poder: “...a luta está em nós; (...) nós nos encontramos sempre entre uma multiplicidade de seres. Nós somos cindidos em vários seres e nós nos cindimos sempre de novo” (IX, 6 (80))<sup>(12)</sup>. Essa multidão belicosa faz do corpo o primeiro “corpo político”, uma sociedade de classes em luta sem trégua. O fio condutor do corpo conduz à descoberta de relações de poder no interior do próprio corpo: “...pelo fio condutor do corpo conhecemos o homem como uma pluralidade de seres vivos, os quais, uma vez lutando uns com os outros, outra vez ordenados e subordinados uns aos outros, na afirmação do respectivo ser singular afirmam também involuntariamente o todo” (XI, 27 (27)). E ainda: “O mais espantoso é antes o corpo: não se pode admirar suficientemente como o corpo humano se tornou possível: como uma tal união tremenda de seres vivos, cada um dependente e subordinado e, porém,

por sua vez comandante em certo sentido e atuando por vontade própria, enquanto todo, pode viver, crescer e sustentar-se *durante um tempo* –: e isto certamente não acontece como é evidente através da consciência!” (XI, 37 (4)). Ao postular que a condição de possibilidade do corpo se dá através de um sistema político fortemente organizado – formado por uma imensa massa de vontades de potência ou pela “aristocracia das células” –, Nietzsche só pôde compreendê-lo como “um ser ao mesmo tempo um e múltiplo, mudando e permanecendo, conhecendo, sentindo, querendo – esse ser é para mim o fato fundamental” (XI, 31 (62)).

Em suma, pode-se dizer que para Nietzsche o corpo é um conjunto estruturado de órgãos, e os órgãos são conjuntos estruturados de vontades de potência. O corpo não é um agregado de órgãos, assim como um órgão não é uma soma de vontades de potência. É preciso vê-los como organizações – relações internas entre elementos, cujo conjunto assegura a função de conservar e fazer crescer a potência; ou como estruturas. A estrutura tem seu princípio de coesão e de dissolução internos: o princípio de coesão é a hierarquia: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (*Za/ZA I Dos desprezadores do corpo*)<sup>(13)</sup>.

A supressão da hierarquia con-formadora engendra a decadência, a dissolução, pois a hierarquia é condição de existência (de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) de um corpo: “A vida decadente (é) o decréscimo de toda força organizadora, ou seja, separadora, criadora de abismos, subordinadora e sobreordenadora (...)” (*GD/CI, Incursões de um extemporâneo, § 34*). Um órgão é constituído quando vontades de potência em luta formam partidos e estabelecem um Estado de dominação (República), forçando as outras vontades a se sujeitarem. A força preexiste lógica e cronologicamente à forma (organização/estrutura) já que esta é o resultado da vitória de uma força que ordena, submete, simplifica e harmoniza. Uma estrutura é sempre uma hierarquia das forças em oposição e confronto que formam alianças e engendram ajustamentos do tipo domínio/sujeição: “Minha concepção é que todo corpo tende a se tornar senhor de todo o espaço e a

estender sua força (sua vontade de potência:) e a repelir tudo o que se opõe a essa extensão. Mas ele se choca constantemente com esforços similares de outros corpos e acaba por se ‘arranjar’ (‘unir-se’) com aqueles que lhes são mais próximos: então eles conspiram juntos para tomar o poder” (XIII, 14 (186)). A estrutura é sempre precária porque as vontades de potência dominadas permanecem lutando com seu firme propósito de negação do poder constituído, de sua desagregação e morte. Trata-se da “vontade de nada”, “vontade niilista” ou “decadência” que, não podendo renunciar à sua natureza de vontade de potência, manifesta-a na e pela negação do *status quo*, ou seja no desejo de conquistar a ascendência sobre aquilo a que se contrapõe. Afinal, “a vontade prefere o nada ao nada de vontade”. Os órgãos realizam ações para manter seu equilíbrio interno; realizam modificações internas. O corpo relaciona-se com corpos exteriores pelos quais é alimentado, revitalizado, bloqueado, etc. Esse conjunto de ações – internas e externas – é a potência do corpo. A vida do corpo é inseparável de sua relação com outros corpos (o dado primário é a intercorporeidade interna e externa). As afecções do corpo são as alterações, transformações deste para conservar seu equilíbrio (sua autoconservação), mas, principalmente, para seu crescimento, expansão, potenciação.

A forma do corpo é contingente. Por isso, ao tomá-lo como um ponto de partida, como a mais evidente hipótese de trabalho, a genealogia deve centrar suas análises na articulação deste com a história: “Assim o corpo atravessa a história – tornando-se outro e lutando. E o espírito – que é o espírito para o corpo? Herdeiro de suas lutas e vitórias, companheiro e eco” (*Za/ZA I Da virtude que dá*). De igual modo são contingentes o desenvolvimento e as operações da consciência: “Até que ponto nosso *intelecto* é uma consequência das condições de existência, nós não o teríamos, se não fosse necessário, e não o teríamos *assim* se não nos fosse *assim* necessário, se pudessemos também viver de outro modo” (XI, 26 (137)). A consciência é um fenômeno tardio e mais pobre; sua unidade provém da ordenação hierárquica das relações de mando e obediência que se estabelecem no interior do corpo. A consciência é um efeito-instrumento dessa dinâmica da potência inerente

às imensas individualidades que formam o corpo: “É evidente que o intelecto não passa de um instrumento – mas nas mãos de quem? Certamente das afecções, e estas são uma multiplicidade por detrás da qual não é necessário introduzir uma unidade – basta entendê-la como uma regência” (XI, 40 (38)). Ela rege o corpo de modo estranho, pois tem a ilusão de reinar, decidir, mas, de fato, não governa, pois pertence às condições desse governar a não-ciência em que se encontra o regente da atividade de seus governados (cf. XI, 40 (21)). Isso se deve ao fato de ela ser um simples órgão, instrumento que executa escolhas e decisões já tomadas em profundidade pela “grande razão” que é o corpo. A “consciência é superfície” (*EH/EH*, Por que sou tão esperto, § 9) porque “todo o organismo pensa”: ele ordena, condensa, hierarquiza, avalia, escolhe, assimila, elimina, etc. Essa capacidade de *incorporação* que define a vida e que se revela inteiramente no fenômeno da nutrição não cessa de fazer cálculos, de ponderar, de pesar. Isso faz da vida uma razão encarnada e do corpo uma “grande razão”. Cada um dos minúsculos seres que compõem a massa corpórea pensa, sente e quer. A consciência é uma simplificação do processo decisório que se realiza no corpo. A vida orgânica ao ponderar, selecionar, organizar é uma *ratio*. Por isso Nietzsche afirma que “o orgânico é um arranjo a favor do qual uma consciência pode se desenvolver, porque ele tem os mesmos pressupostos para se conservar” (XI, 25 (336)). A capacidade calculadora presente nos fenômenos nutricionais leva o filósofo a afirmar que “a menor criatura orgânica deve ser dotada de consciência” (XI, 25 (401)). O corpo contém em si “uma multidão de consciências e vontades”.

Ao adotar o corpo como fio condutor, Nietzsche explora o “exterior” da consciência que desempenha a função crítica de instaurar um inquérito à legitimidade do operar racional. A genealogia interroga a razão não a partir de seus limites de direito, mas de seus limites de “fato”. Com o fio condutor do corpo, Nietzsche define para si um espaço *interno* de racionalidade que para a consciência está no *exterior*: a razão está enraizada na corporeidade, está encarnada. Ao incorporar a razão, Nietzsche coloniza um espaço de inteligibilidade maior que o âmbito racional, pois desconfia da capacidade do intelecto de criticar

seu acerto, competência e valor (*M/A* Prefácio § 3; cf. também XII, 2 (156); XII, 5 (11)). Esse exterior que determina e sustenta a consciência, chamando-a à modéstia e decretando sua superficialidade, é uma espécie de rio subterrâneo mais profundo e espesso que ela. O corpo, “dorso de tigre”, é o *Hintergrund* da razão (Marques 8, p. 100 e ss.). Nietzsche coloca o binômio corpo/alma em uma ordem completamente diferente daquela que a tradição colocava: a consciência torna-se um mero instrumento do corpo que passa a ser razão. “O Homem como multiplicidade: a fisiologia só faz indicar um maravilhoso comércio entre essa multiplicidade e a ordenação das partes sob e em um todo. Mas seria falso concluir necessariamente em um estado com um monarca absoluto (unidade do sujeito)” (XI, 27 (8)).

Essa analítica do corpo fixa uma nova imagem da subjetividade, que por definição se contrapõe à doutrina moderna do sujeito (cartesiano, kantiano ou fenomenológico). Primeiro, porque a consciência não pode ser “sujeito” (*Hypokeimenon, Subjekt*); segundo, porque ela não possui a identidade lógica que a tradição lhe atribui. Destarte, cabe fixar uma nova concepção da subjetividade e quebrar a identidade lógica do sujeito moderno mediante um acerto de contas com a tradição.

Para sua conservação, crescimento e durabilidade, a vida, enquanto vontade de potência, institui valores: “A vida mesma nos coage a instituir valores; a vida mesma valora através de nós, quando instituímos valores” (*GD/CI*, Moral como contranatureza, § 5). Se a vida é a matriz instituinte de valores, ela não pode ser avaliada pois, para tanto, seria necessário pressupor um “fora”, um “além” que inexistente (*GD/CI*, O problema de Sócrates, § 2; *GD/CI*, Moral como contranatureza, § 5; *AC/AC* § 55). O corpo estabelece um sistema de valorações que visa a hierarquizar as ações necessárias a seu *crescimento e conservação*. Esse sistema de valorações é a moral. O fenômeno moral é fisiológico, ou seja, é extra-moral: “O ponto de vista do valor é o ponto de vista de conservação e crescimento de formações complexas de vida de relativa duração no interior do vir-a-ser” (XIII, 11 (73)). Nietzsche caracteriza o valor como um ponto de vista. Um ponto de vista é a visão que se tem de algo dada por um determinado ponto. É pois uma visada essencial-

mente perspectiva, angular. O ponto delimita a ótica dessa visada: o valor, por ser pontuado, é sempre perspectivado. O valor é um olhar do vivente que avalia um bem atribuindo-lhe “valor” positivo ou negativo segundo a perspectiva de sua condição de vida. Se o valor é valor enquanto vale; se vale sempre para quem o põe, então é um imperativo pragmático, não categórico.

Em seu mais alto grau de abstração, o valor é uma perspectiva de conjunto sobre o ser ou sobre a totalidade dos entes emitida pelas formações complexas da vida no fluxo do vir-a-ser. Nesse sentido, o valor é uma visão de mundo ou uma interpretação da existência. A vontade de potência é o “sujeito” da interpretação. Dessa maneira, quando Nietzsche fala em perspectivismo das infinitas interpretações para caracterizar sua “gnoseologia”, ele visa enfatizar o enraizamento do perspectivismo na doutrina da vontade de potência. Ora, sabemos desde *A gaia ciência* que as duas teses centrais do perspectivismo são: 1) todo conhecimento é interpretação (XII, 2 (86)); e 2) há uma infinita interpretabilidade (*Ausdeutbarkeit*) do mundo (*FW/GC* § 374). Mas, para mostrar que há na genealogia “um perspectivismo não relativista”, Nietzsche acrescenta: “Toda interpretação é um sintoma de crescimento ou de declínio” (XII, 2 (117)) ou “a própria interpretação é um sintoma de determinados estados fisiológicos, assim como de determinado nível espiritual de juízos dominantes. *Quem interpreta? Nossos afetos*” (XII, 2 (90); cf. também XII, 2 (148) e XII, 2 (151)). Decididamente, Nietzsche radica a infinitude da interpretação no caráter interminável dos centros de potência e em suas infindas configurações de força. A doutrina da perspectiva dos afetos é uma teoria geral das interpretações: “Em lugar da ‘teoria do conhecimento’ uma *doutrina das perspectivas dos afetos* (da qual faz parte uma hierarquia dos afetos)...” (XII, 9 (8)).

Os valores são condições de conservação e crescimento de vida. A vida quer crescer, aumentar, potenciar-se. Toda conservação está ao serviço do aumento da vida; toda vida que se limita à mera conservação já é decadente, reativa: “Querer conservar a si próprio é expressão de uma situação aflitiva, de uma restrição imposta à impulsão vital que, por sua própria natureza, aspira a ampliar sua potência e para tanto põe

em causa e sacrifica a conservação de si (...) A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma restrição provisória da vontade de vida; tanto a pequena como a grande luta pela existência gravitam em torno da preponderância, do crescimento, da expansão, da potência, de conformidade com a vontade de potência que é, justamente, a vontade da vida” (*FW/GC* § 349). Entretanto, só depois de conservar um estado com segurança a vida pode aumentar. Assim, a vida não é simples crescimento, nem simples conservação. É uma forma “*complexa*”: conservação e crescimento<sup>(14)</sup>.

Se o grau de potência varia entre os viventes – “...uma delimitação sempre flutuante da potência é inerente à vida” (XI, 40 (21)) – e mesmo no interior de um vivente – na duração de sua existência –, os valores serão sempre relativos à capacidade e potência de um ser vivo – são relativos e nunca universais, pois um mesmo valor pode favorecer a conservação de um e entravar a de outro; pode aumentar a potência de um e interditar a de outro. Em suma, se o corpo expressa basicamente dois estados de sentimento (aumento/diminuição de potência; doença/saúde; força/fraqueza, ascensão/declínio), então a moral será pensada tipologicamente: ela será uma perspectiva dos corpos fortes (moral do senhor) e uma dos corpos fracos (moral dos escravos). São tipos puros, concebidos analiticamente.

“(...) ‘vontade fraca’ é o resultado da pluralidade e desagregação das impulsões, da falta de um sistema que as articule. ‘Vontade forte’ é o resultado da coordenação delas sob a predominância de uma única impulsão. No primeiro caso, oscilação e falta de equilíbrio; no segundo, precisão e clareza de direção” (XIII, 14 (219)). A ética nietzschiana postula uma economia rigorosamente organizada e eficiente das pulsões, de sorte que não se trata de negar as paixões nem afirmar o *laissez aller* dos instintos: “Dominar as paixões, não enfraquecê-las ou extirpá-las! Quanto maior é a dominação soberana de nossa vontade, tanto mais pode-se dar livre curso às paixões. O grande homem é grande pela margem de liberdade que ele deixa a seus desejos: ele mesmo é bastante forte para fazer desses monstros seus animais domésticos...” (XIII, 16 (7); cf. também *JGB/BM* § 188). Essa ética é uma estética da existência,

pensada para o término da era “moralidade dos costumes”, cujo imperativo é “dar estilo à sua vida” (*FW/GC*, § 290), através de um minucioso trabalho com o corpo (cf. *GD/CI*, Incursões de um extemporâneo, § 47). O corpo, concebido como uma obra de arte, desencadeia uma ética/estética do “cuidado de si”.

A genealogia começa a mostrar sua face: é um método que reduz as “construções do espírito” (Lógica, Filosofia, Ciência, Ética, Arte, etc.,) a sintomas de determinados corpos; de seu “acerto ou desacerto, de sua plenitude ou potencialidade, autodomínio na história, ou então de suas obstruções, cansaços, empobrecimentos, de seu pressentimento do fim, de sua vontade de fim” (*FW/GC* Prefácio § 2). A genealogia é uma semiótica das paixões (afetos). Toda construção espiritual para ser avaliada deverá ser conduzida ao ponto de sua necessidade: a autoconservação e crescimento do corpo. Método que opera com a “inferência regressiva”: “inferência que regride ... de todo modo de pensar e valorar à necessidade que comanda por trás dele” (*FW/GC* § 370). O atrás é a rede instintiva que compõe o corpo; no limite, a vida enquanto vontade de potência.

**Abstract:** The purpose of this article is to show how the genealogy – a symptomatological and tipological method designed in two fundamental axes (medicine and philology) – it deals with a physiological conception of body that, far from been justy a metaphor, establishes the basis of Nietzsche’s criticism of modernity.  
**Key-words:** genealogy – vitalism – body

## Notas

- (1) A indicação desses dois eixos fundamentais da genealogia encontra-se em Foucault 3, p. 358, e em Blondel 1, p. 719.
- (2) Heidegger fala de um “pretenso biologismo de Nietzsche” alegando que se trata de metafísica para inocentar o filósofo das acusações racistas da leitura nacional-socialista: “Quando Nietzsche concebe o ente em sua totalidade e previamente o ser enquanto ‘vida’, e determina o homem em particular enquanto ‘rapace’, não pensa biologicamente, e sim fundamenta metafisicamente essa imagem aparentemente biológica do mundo...” (Heidegger 6, t. I, p. 409). Segundo ele, não se trata de um vitalismo, mas de metafísica: “Vida, segundo Nietzsche, é um termo equivalente ao de ser” (*id., ibid.*, t. II, p. 213). Julgamos que se trata de uma ontologia vitalista se entendermos por vitalismo não a existência de uma força vital irreduzível às forças da matéria inerte, mas a doutrina imanentista que pensa o “simples” que constitui o orgânico e o inorgânico sob o signo do vivo (do movimento). A rigor, por causa da abrangência do conceito de vontade de potência, Nietzsche suprime o inorgânico (XI, 34 (247)), assumindo assim um ultravitalismo. Se a biologia moderna “radicaliza a divisão entre orgânico e inorgânico” (Foucault 3, p. 246-7), o ultravitalismo de Nietzsche procura superá-la.
- (3) De fato, desde 1868, época do projeto de doutoramento em filosofia *Die Teleologie seit Kant*, Nietzsche se interessa por Bichat, Virchow, Treviranus, Moleschott, Lotze, Joh. Müller, Schleiden, Carus; e, mais tarde, Darwin, Roux, Lamarck, Rolph, etc. A partir de 1881, seu interesse se volta para obras de medicina, de química, de fisiologia e de higiene. O filósofo errante pede a seu editor Schmeitzer que lhe envie diversos livros vinculados a esses domínios científicos (cf. carta de 21.06.1881). Sua necessidade de adquirir conhecimentos nestes campos era tão grande que reserva quase que exclusivamente a pequena capacidade visual para os estudos de fisiologia e medicina (cf. carta a Overbeck de 20.08.1881). Com Lou e Rée, faz inúmeros planos para estudar “ciências” em Paris ou em Viena.
- (4) Foucault veio desfazer o equívoco freqüente de ver em Nietzsche um “simples” historiador ao mostrar que a história deve ser “genealogicamente orientada” pela “medicina”: “O sentido histórico está muito mais próximo da medicina que da filosofia. ‘Historicamente e fisiologicamente’ costuma dizer Nietzsche. (...) A história ... tem que ser o conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos, das alturas e dos desmoraamentos, dos venenos e contravenenos. Ela tem que ser a ciência dos remédios” (Foucault 4, p. 29-30). E ainda: “A genealogia, como análise da proveniência, está no ponto de articulação do corpo com a história” (*id., ibid.*, p. 22). Com efeito, Nietzsche edificou uma “filosofia histórica, o mais

recente de todos os métodos filosóficos” (*MAI/HHI* § 1), que seria “uma filosofia trágica da destruição da metafísica” (*id., ibid.*, § 34), entendida como “pesquisa da Origem” (*id., ibid.*, § 18). Para ele, “o filosofar histórico é necessário de agora em diante” (*id., ibid.*, § 2), porque não há Ser, e, conseqüentemente, não há fatos eternos, nem verdades absolutas, apenas vir-a-ser. Nietzsche, ao denunciar o “defeito hereditário dos filósofos” – não perceberem o vir-a-ser porque lhes falta o senso histórico –, prescreveu o uso do novo método filosófico. O filósofo não quer que nós nos enganemos com esse gesto de modéstia. Nietzsche pretende colonizar a história; porque não almeja abandonar as questões filosóficas para consagrar-se à historiografia; mas, tão-somente, perseguir essas mesmas questões com os “meios” da história (cf. XI, 36 (27)).

- (5) Tomamos essa expressão de Michel Foucault (Foucault 3, p. 358). É bom frisar que Schopenhauer já havia fisiologizado (naturalizado) a teoria do conhecimento com a ajuda de Lamarck, Cabanis e Bichat, “traindo” com isso o idealismo alemão. Foi por meio de Schopenhauer que Nietzsche travou o primeiro contato com a filosofia – se desconsiderarmos o trato filológico dos filósofos antigos.
- (6) Sobre isso consultem-se os inúmeros fragmentos nos quais Nietzsche formula sua crítica a Darwin. Ela pode ser resumidamente vislumbrada na *GM/GM* II § 12 e no póstumo XII, 7 (25).
- (7) Marton 9, p. 48 e ss. Não poderia medir por citações o quanto devo ao primeiro capítulo dessa obra.
- (8) É deste ponto que se deve compreender toda a “grande política”: contra o igualitarismo moderno, Nietzsche defende, desde seu escrito de juventude “O Estado grego”, uma ordem social aristocrática por causa de sua ontologia. O “social” será pensado como dominação – a “luta” será o paradigma do político – porque Nietzsche projeta na história esse conceito de “potência/força/poder” de origem vitalista: “As forças que agem na história são melhor reconhecíveis se delas se despojar toda espécie de teleologia moral e religiosa. Devem ser as mesmas forças que agem no fenômeno de conjunto da vida orgânica” (XII, 7(9)). O político é sempre pensado a partir do vitalismo. Se a vida é injusta, exploração e mentira, então, “a exploração não é própria de uma sociedade imperfeita; ela é inerente à vida da qual ela constitui uma função primordial, ela decorre mais exatamente da vontade de potência” (*JGB/BM* § 259). E ainda: “...em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo injusto, na medida em que essencialmente, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter” (*GM/GM* II § 11).
- (9) Com o conceito de decadência Nietzsche teria incorporado no interior da vida a própria morte. Trata-se do “mortalismo” da biologia moderna que Foucault analisou a propósito de Bichat no magistral Capítulo VIII de *Nascimento da clínica*,

“Abram alguns cadáveres”. Também com esse conceito, Nietzsche localiza na vida uma finitude radical, em consonância com a tese de Foucault segundo a qual são as positividades (vida, trabalho e linguagem) que anunciam na modernidade uma finitude radical (Foucault 3, p. 328 e ss.).

- (10) Aqui, é preciso pontuar dois itens: (i) A crítica da subjetividade é feita mediante o confronto com instâncias mais “complexas e potentes”: o corpo em primeiro plano, mas também o mundo exterior, a linguagem e a comunicação social. Seria necessário fazer uma análise do discurso de Zarathustra “Dos desprezadores do corpo”, cuja importância no interior do livro e no conjunto da obra ratifica essa exposição (ver o artigo imprescindível e belo de Michel Haar); (ii) Nietzsche identifica vários conceitos – consciência, alma, sujeito, espírito, etc. –, mesmo provenientes de discursos distintos, por detectar um isomorfismo estrutural nesses discursos. Essa identificação facilita seu trabalho de desconstrução.
- (11) “Tudo o que entra na consciência como ‘unidade’ é já tremendamente complicado: temos sempre somente uma aparência de unidade” (XII, 5 (56)). E ainda: “A fé no corpo é mais fundamental que a fé na alma, esta última provém das aporias da concepção não-científica do corpo” (XII, 2 (102)).
- (12) E ainda: O homem, pluralidade de vontades de potência: cada uma dotada de uma pluralidade de meios de expressão e de formas” (XII, 1 (58)); “O homem é uma pluralidade de forças que se situam numa hierarquia” (XI, 34 (123)).
- (13) Desde 1868, devido a suas leituras científicas, Nietzsche afirmava o pluralismo intra-corporal que relega para o plano da abstração as idéias de organismo e indivíduo: “Estas unidades, a que nós chamamos organismos, são ainda contudo pluralistas. Não existem na realidade quaisquer indivíduos, mas sobretudo os indivíduos e organismos não são outra coisa senão abstração” (“*Die Teologie seit Kant*”; citado em Marques, 9, p. 137). Esse mesmo argumento também comanda a rejeição nietzschiana da idéia de espécie. Ver, sobretudo o fragmento XII, 10 (36).
- (14) Parafraaseio o fino comentário de Heidegger em *O nihilismo europeu*.

## Referências Bibliográficas

1. BLONDEL, E. “La question de la généalogie”. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris, PUF, 1988.
2. DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1962.
3. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. de S.T. Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
4. \_\_\_\_\_. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1987.
5. HAAR, M. “La critique nietzschéenne de la subjectivité”. In: *Nietzsche et la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993.
6. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. 2 vols. Trad. de Pierre Klossowski. Paris, Gallimard, 1971.
7. MARQUES, A. “Para uma genealogia do perspectivismo”. In: *Sujeito e perspectivismo*. Lisboa, Dom Quixote, s./d.
8. \_\_\_\_\_. “A corporeidade como esquematismo da razão em Kant e Nietzsche”. In: *Nietzsche: 100 anos após o projeto “Vontade de poder – transmutação de todos os valores”*. Lisboa, Vega, s./d.
9. MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
10. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)* hg. G. Colli, M. Montinari, Bd. I-XV, Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1980.