

# Nietzsche coprófago

## Nietzsche coprophage

### RESUMO

Entre janeiro de 1889 e março de 1890, Nietzsche é internado no hospital psiquiátrico de Jena. Nesse período, segundo os prontuários médicos, vários episódios de coprofagia são observados. Partindo desses episódios como gestos em continuidade com o discurso filosófico de suas obras, o presente trabalho pretende investigar de que modo os textos de Nietzsche articulam a simbologia do excremento, se inscrevendo em uma longa herança da cultura alemã, que, desde Lutero, a utilizou como estratégia crítica. Por fim, o artigo discutirá a pertinência de um *ethos* que atravessaria esses textos a partir da apropriação da imagem dos cínicos e de seu complexo tratamento do problema dos dejetos humanos.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Coprofagia. Cinismo. Estratégias narrativas.

### ABSTRACT

Between January 1889 and March 1890, Nietzsche is admitted in Jena's psychiatric hospital. By this period, according to the medical record, several coprophagy episodes are noted. Following these episodes as gestures in continuity with the philosophical discourses of his works, this paper intends to investigate in which way Nietzsche's texts articulate the symbology of excrement, inscribing themselves within a long heritage in German culture, that, since Luther, utilized it as a critical strategy. Finally, the paper will discuss the pertinence of an *ethos* that would cross these texts from the appropriation of the image of Cynics and their complex treatment of the issue of human dejects.

**Keywords:** Nietzsche. Coprophagy. Cynicism. Narrative strategies.

---

\* Doutor em Filosofia e professor da UERJ.

“Agora eu queria que os vermes iluminassem.  
Que os trastes iluminassem”.

Manoel de Barros, *Teologia do traste*

## Nós, que não somos Gustav Krug

Desde muito cedo – mas talvez não tão cedo quanto seu autor teria gostado – a obra de Nietzsche foi interpretada por seus leitores de acordo com uma de suas exigências mais enfáticas: seu apelo simbólico. O horizonte imagético-conceitual que atravessa seus textos e, em última análise, fornece a unidade de obras como *O nascimento da tragédia* e, mais fundamentalmente, *Zarathustra*, já não passava despercebido, por exemplo, para Lou Salomé, que, em seu livro de 1894, interpolando suas memórias dos anos de convivência com Nietzsche com uma tentativa de interpretação global de seus textos, assinalava muito nitidamente a questão.<sup>1</sup> No entanto, isso não impediu que duas passagens fortemente carregadas de simbolismo, de certo modo enigmáticas, escritas no final da década de 1860, permanecessem relativamente pouco conhecidas.

A primeira delas é um fragmento anotado em um caderno de sua época de estudante em Leipzig, entre o final de 1868 e o começo de 1869:

O que eu temo não é a forma assustadora [schreckliche Gestalt] atrás de minha cadeira, mas sua voz: também não as palavras, mas o terrivelmente desarticulado e inumano som dessa forma. Sim, se pelo menos ela falasse como os homens falam!<sup>2</sup>

Impregnada de uma imagética muito próxima da literatura fantástica e de terror do Romantismo alemão – de autores como E.T.A. Hoffmann ou Ludwig Tieck – ela foi identificada, algumas vezes, simplesmente como o sinal precoce e alucinatório da doença derradeira de 1889 (VOGEL, 1966, p. 317-318; BLUNCK, 1953, p. 218). A figura atrás da cadeira, delírio de uma mente adoecida, projetaria sua sombra sobre toda a obra de Nietzsche, o que corresponderia a dizer que ela projetaria a loucura sobre sua linguagem. Na contramão desse viés interpretativo, Markus Wilczek, em um recente e raro comentário, que não se limita a apontar a estranheza patológica dessa passagem, nota alguns aspectos relevantes para sua circunscrição (WILCZEK, 2012, especialmente p. 116 e ss.). Em primeiro lugar, quanto à sua posição: trata-se de uma anotação em meio a esboços relacionados aos trabalhos filológicos de Nietzsche naquele período, o que lhe garante uma heterogeneidade de tipo muito específico. Sua excentricidade remete, assim, de algum modo, ao *filológico* que lhe serve de contraste – e se as passagens que a

<sup>1</sup> Cf., por exemplo, Andreas-Salomé (2000) p. 154, onde se afirma que mesmo os títulos das obras de Nietzsche nunca são casuais, mas, antes, “inteira e completamente imagens de uma disposição interior, inteira e completamente símbolos [ganz und gar Symbole]”.

<sup>2</sup> NIETZSCHE (1994, doravante citada como BAW, seguida do número do volume e da página), v. 5, p. 205.

cercam se dedicam a esclarecer a questão científica do estabelecimento do texto, ela, por sua vez, parece se deslocar, justamente, para o nível em que a síntese significativa não deriva mais de uma linguagem referencial, ou seja, ela insiste em se deslocar para o nível do simbólico.<sup>3</sup> Mas, além disso, ela será reverberada, mais de dez anos depois, no fragmento 249 de *Aurora*, onde a forma assustadora à espreita retorna, como uma companheira constante: “Quem está, portanto, só? – Aquele que teme não sabe o que é o estar-só: atrás de sua cadeira está sempre um inimigo [...]”.<sup>4</sup> Ora, à singularidade contextual e à sua irreduzível opacidade hermenêutica se soma, assim, a importância perene do texto. De algum modo, essa tríplice conjugação permitiu a alguns de seus leitores, como é o caso de Eric Podach, ainda na década de 1930 (PODACH, 1978), compreender seu caráter simbólico como mera ilegibilidade, como deficiência, e conduzir sua explicação ao terreno extra-textual da degeneração fisiológica. Considerando a obra como sintoma da loucura, essa interpretação teve de minimizar ou simplesmente rejeitar a importância da “forma de enigma [Räthselform]” com que Nietzsche identificou, em *Ecce Homo*, o destino de sua existência (KSA VI, 264). Evidentemente, para Podach, esse livro mesmo já estaria condenado como parte da tragédia anunciada da loucura (PODACH, 1978, p. 36-37). Em outra direção, recusando-se a promover a identificação entre os signos textuais e a evidência supostamente positiva dos fatos biográficos, tanto Mazzino Montinari (1991, p. 49-50) quanto Wilczek (2012, p. 118 e ss.) sublinharam a importância da estratégia intrinsecamente discursiva do texto, que deixa, assim, de ser o efeito mórbido de uma personalidade sintetizadora e garantidora da possibilidade hermenêutica, e passa a ser a formulação de uma questão – ou de um desafio – lançado em direção a essa mesma possibilidade. A ideia que se desenvolve com esses autores é, portanto, a de que, se conduzirmos a positividade do texto para algo que estaria para além ou para aquém dele, algo como a vida, a patologia ou as tendências emocionais de Nietzsche, acabaríamos por apagar o texto em sua própria textualidade, apagando-lhe, também, ao mesmo tempo, o horizonte discursivo em que ele se inscreveria. Diante dessa incômoda e breve anotação, a pergunta mais importante não seria: afinal, o que *significa* a voz desarticulada dessa forma inumana? Mas, antes, como ela *significa*, como o inarticulado e o inumano são *construídos* textualmente, a que outros signos textuais eles reenviam, como eles organizam o espaço de uma *cena* hermenêutica?<sup>5</sup> É o estatuto discursivo em funcionamento nos textos de Nietzsche que se coloca como problema.

<sup>3</sup> Talvez seja possível pensar o quanto o esforço de *O nascimento da tragédia* se caracterizará pela junção desses dois elementos, do simbólico e do filológico, pelo hibridismo instanciado na figura do centauro, com que Nietzsche se referiu ao seu trabalho algumas vezes. De todo modo, não há, nos textos em que a passagem mencionada se insere, nada que anuncie essa futura convergência, que, de resto, não se sustentará por muito tempo.

<sup>4</sup> Nietzsche, 1999, (doravante citada como KSA, seguida do número do volume e da página), v. 3, p. 205.

<sup>5</sup> Não pretendo abordar em detalhes aqui a questão da cena como condição hermenêutica. Limito-me a remeter ao trabalho de Sarah Kofman, especialmente em *Nietzsche et la métaphore*, onde originalmente se buscou definir esse “pôr em cena [mise-en-scène]” não como um teatro de representações, mas como a criação – a ficcionalização – de um espaço geral de significações, onde todo sentido é uma performance. (Cf. KOFMAN, 1972, p. 51 e ss; 152 e ss).

Essa questão é ainda mais delicada em relação à segunda passagem enigmática anteriormente referida. Trata-se do trecho de uma carta, endereçada a Gustav Krug em 17 de novembro de 1869. Nele, Nietzsche se desculpa com seu amigo: “Isto apenas como esclarecimento sobre porque eu escrevo tão mal e tão pouco: o demônio da profissão [der Dämon des Berufs] está atrás da minha cadeira. E, antes que o diabo [der Teufel] me segure, o demônio [der Dämon] me segura”.<sup>6</sup> Se ainda podíamos questionar, contra uma interpretação insistente, o caráter autobiográfico da primeira passagem<sup>7</sup>, quanto à segunda, a própria constituição epistolar do texto nos impediria uma crítica tão direta. Afinal, não é sua própria vida que está sendo narrada por Nietzsche, e não, é, portanto, essa vivência que se impõe, de fora, ao texto, solapando, em sua insanidade indecifrável, o direito de ser lido como *texto*? Certamente, o amigo a quem essas palavras sombrias foram destinadas, o jovem Krug, teria de lê-las desse modo. Talvez ele pudesse mesmo resolver-lhes o enigma, completando os dados lacunares com a espessura de uma verdade existencial, de uma experiência diante da qual a *letra* seria apenas o *medium* do *biográfico*. Tudo isso é completamente admissível e legítimo, mas não nos impede de nos questionarmos se essa seria a única possibilidade de leitura diante da obra de Nietzsche. O que significa dizer: talvez não seja necessário conduzir o texto a um remetente, uma personalidade significadora e uma qualquer, que lhe serviria de causa eficiente, nem mesmo a um destinatário, que lhe serviria de causa final – pois, no final das contas, essas duas dimensões só podem emergir para nós – nós, que não somos os amigos de Nietzsche, que não podemos responder-lhe de volta – *a partir* do discurso textual. Se nos esforçarmos um pouco na contracorrente dos comentários mais usuais, poderíamos, sistematicamente, nos recusar a ocupar a posição de Krug ou de qualquer outro de seus inúmeros destinatários, em suas cartas, mas também em seus livros, em suas conferências, em seu ensino na cadeira de filologia clássica em Basileia. E, desse modo, a única existência de Nietzsche que nos interessaria seria aquela produzida pelo texto, sua existência discursiva.

Vemos, então, que essa posição de leitura tem consequências importantes relacionadas às passagens citadas. Pois, de certo modo, a opacidade conceitual da forma inumana e do demônio ameaçador que essas passagens conjuram não pode mais ser compreendida como deficiência, mas assumem uma positividade integral, ou seja, elas *funcionam integralmente* no contexto discursivo em que se inscrevem. Nesse caso, a reconstrução de seu sentido – que será, inevitavelmente, uma construção ficcional, embora sistemática (como um jogo) por parte do leitor – se constitui como um mapeamento não apenas dos conceitos, mas de um campo onde a dimensão conceitual, as estratégias retóricas, a interferência simbólica – os juízos, as hesitações e os enigmas – se determinam mutuamente.

<sup>6</sup> Nietzsche (1986, doravante citada como *KSB*, seguida do número do volume e da página), v. 3, p. 74.

<sup>7</sup> Wilczek (2012, p. 117) critica o fato de que os editores da *Historisch-kritische Ausgabe* da década de 1930, Carl Koch e Karl Schlechta, identificavam tão prontamente o fragmento dos cadernos de 1868-1869 como “uma anotação autobiográfica: sem dúvida escrita em grande excitação” (*BAW*, 5, 467). Por sua vez, Volker Ebersbach (2002, p. 199) afirma que o trecho da carta a Krug é capaz de promover uma “desmistificação” da passagem anotada no caderno de estudos de filologia um pouco antes, mas não especifica como esse processo desmistificador poderia ser entendido.

Dessa perspectiva, a “loucura” de Nietzsche, esse objeto disputado por médicos e filósofos – numa disputa que põe em jogo o próprio sentido da hermenêutica em geral – nada mais seria que o cruzamento de dois conjuntos que formam esse campo: por um lado, os discursos que associamos como *condição* ao nome Nietzsche, que derivamos dessa assinatura; por outro, aqueles que se organizaram *em torno* de seu nome: o discurso *do louco* e o discurso *sobre o louco*. A volumosa literatura médica que se produziu desde bem antes de 1889, reunida e discutida pelo exaustivo trabalho de Pia Daniela Volz (VOLZ, 1990, p. 311-509), os prontuários hospitalares, os artigos especializados, os debates nem sempre muito educados entre médicos, constroem diferentes biografias para Nietzsche: sífilis, neurose, meningite (VOLZ, 1990, p. 5-6) e, mais recentemente, meningioma ótico (SAX, 2003) e leucodistrofia (HEMELSOET *et. al.*, 2008) organizam diferentes narrativas comportamentais, ou mesmo profissionais e sociais em torno de sua história.<sup>8</sup> Ao assumir a irredutibilidade do campo discursivo, não desejo fornecer uma alternativa no mesmo registro dessas interpretações. Portanto, não pretendo revelar nenhuma *causa*, em quaisquer níveis. Mas, por outro lado, não se trata, igualmente, de, retomando um movimento iniciado por Georges Bataille em 1939, “comemorar” o “evento trágico da loucura” (BATAILLE, 1970, p. 546). Não bastaria, como Pierre Klossowski ou como Claudia Crawford, inverter o imperativo clínico, fazendo da loucura um elemento manipulado por Nietzsche na elaboração de sua lucidez (KLOSSOWSKI, 1978, p. 86) ou mesmo uma dissimulação intencional (CRAWFORD, 1995, p. 46)<sup>9</sup>. Nem a clínica nem a apologia de Nietzsche: em nenhum caso, o que procuro é uma interpretação *global* de sua obra, mas, antes, uma análise arquelógica de certos elementos formadores desse discurso de/sobre a loucura.

E é nesse contexto que o excremento pode ser lido como uma figura central. Se muitas passagens da obra de Nietzsche, associadas por uma recorrente tradição médico-filosófica ao diagnóstico de loucura, permaneceram reduzidas a uma deficiência significativa ou mesmo eclipsadas, esse abandono ainda é mais notável no que se refere aos episódios de coprofagia durante sua internação no sanatório de Jena, entre 18 de janeiro de 1889 a 24 de março de 1890.<sup>10</sup> Por pudor ou mero desinteresse – jamais saberemos – as anotações médicas relatando tais episódios quase nunca são abordadas por seus comentadores e biógrafos, e certamente nunca sob uma perspectiva sistemática. Isso não se deve ao fato de que se trataria de um evento biográfico menor, já que outros momentos da vida de Nietzsche de igual importância, com o mesmo número de registros discursivos disponíveis – como seu vegetarianismo (ASCHEIM, p. 112-113), suas dores de cabeça (JANZ, 1993, p. 129 e ss.) ou sua miopia (SHAPIRO, 2003, p. 39 e ss.) – receberam uma atenção

<sup>8</sup> Sobre a construção de narrativas em torno de Nietzsche no domínio literário, o artigo de Pia Daniela Volz, “Wahrsinn oder Wahnsinn? Nietzsche als Objekt belletristischer Begierde” (VOLZ, 2004) fornece um amplo material.

<sup>9</sup> Claudia Crawford radicalizaria a hipótese que é apenas uma desconfiança de Franz Overbeck que, tendo acompanhado de perto o desenvolvimento da doença de Nietzsche, confessa em suas memórias, publicadas em 1906 por Carl Albrecht Bernoulli: “De quando em quando, tendo observado a doença mental de Nietzsche em diferentes períodos, não pude me impedir de considerar, ao menos por um instante, que a terrível apresentação [grauenvollen Vorstellung] seria simulada” (OVERBECK, 1906, p. 214).

<sup>10</sup> O prontuário médico de Nietzsche desse período é reproduzido integralmente em Volz (1990), p. 392-415.

relativamente muito maior. Mesmo Pia Daniela Volz, que analisa muito cuidadosamente cada um dos sintomas que formam o quadro clínico de Nietzsche ao longo de toda sua vida, não se refere a esse ponto senão de passagem. Portanto, a consideração desses discursos, em seu entrecruzamento com o modo como o próprio Nietzsche explorou os sentidos simbólicos, conceituais e retóricos da ideia de excremento e suas variantes ainda é um trabalho a ser feito. Ele nos permitiria compreender a coprofagia de Nietzsche como um texto, ou seja, reinscrevê-la no quadro extremamente complexo de sua *formação simbólico-discursiva*. Assim, quando o doente mental Friedrich Nietzsche, ex-professor de filologia e futuro epítome da geração pré-guerra, comer suas próprias fezes ou beber sua própria urina no quarto silencioso de um hospital de Jena, não é sua vida que interessa, mas toda a mitologia desse gesto e desse cenário, bem como sua ligação com a mitologia do excremento articulada a partir de uma longa herança cultural.

## Merda como princípio hermenêutico

É preciso, antes de tudo, que delimitemos os traços gerais dessa articulação histórica entre a simbologia escatológica e os imperativos interpretativos modernos.

O primeiro indício é o da *distância*, ou o mesmo de uma *recusa*. Todas as ocorrências de coprofagia de Nietzsche são apresentadas no prontuário médico de Jena de modo sumário, em oposição a outros sintomas, como seu apetite, seu sono, sua reação a visitas ou suas tentativas de conversa, que são detalhadamente anotados. Assim, na entrada do dia 3 de fevereiro de 1889, lemos apenas a frase “Esfrega-se com excrementos [Koth geschmiert]”, que será repetida em 1.º de abril seguinte (VOLZ, 1990, p. 395 e 398). No dia 5 de abril, “urina nas botas e bebe a urina”; no dia 18, “come excrementos”; nove dias depois, volta a se esfregar com fezes, o que acontecerá ainda algumas outras vezes até ser levado do hospital por sua mãe no final de março do ano seguinte (VOLZ, 1990, p. 398-399). Até essa data, Nietzsche continua, segundo seus médicos, bebendo ocasionalmente urina e água suja (VOLZ, 1999, p. 403-404, 410) e chega mesmo a deixar “excremento enrolado em papel na gaveta da mesa” (VOLZ, 1990, p. 404). No entanto, a casualidade dessas observações, que poderíamos atribuir, apenas em parte, à natureza do documento em que se inserem, é inversamente proporcional à ênfase com que o problema do excremento foi compreendido historicamente sob o viés hermenêutico. É verdade que, em termos clínicos, o sintoma coprofágico só começará a ser remetido de forma consistente à anamnese cerca de vinte anos depois dos episódios de Jena, quando Freud, em seu texto *Caráter e erotismo anal*, de 1908, propuser uma interpretação em termos de valores simbólicos (FREUD, 1976, p. 203-212). Mas, de todo modo, a brevidade acanhada das referências de Jena não nos deve enganar: ainda que não elaborada em termos estritamente técnicos no interior do discurso médico da época, a relação com o excremento possui uma importância bastante significativa na constituição da modernidade da cultura alemã enquanto *ethos*, especialmente em sua relação com o problema da *decifração*.

Não seria exagero mesmo considerar essa relação como *fundadora*. Desde muito cedo, o elo entre a autonomia da linguagem e a representação das fezes como signo da corrupção esteve presente em Lutero. Assim, o excremento estava asso-

ciado ao diabo, não pela sua maldade, mas pela sua insignificância, de tal modo que uma dupla atitude é exigida: o reconhecimento daqueles que atentam contra a palavra de Deus “como porcos”, ou seja, com o nariz e a boca imersos em suas próprias fezes (OBERMAN, 1988, p. 443) e o desmascaramento desse estatuto através de uma linguagem escatológica. Sob esse último aspecto, é fácil observar o quanto a obra de Lutero está atravessada por expressões consideradas por seus comentaristas como de baixo nível.<sup>11</sup> Diante do diabo, recomenda, por exemplo, um de seus textos, não devemos temê-lo, mas ridicularizá-lo, conduzi-lo, pela linguagem, à sua própria natureza, revelando, portanto, o artifício de suas mentiras, as trocas de valores de suas imprecações ou de sua sedução. Lutero se dirige ao diabo no tom vulgar e zombeteiro de um alemão caricaturisticamente popular: “Veja como ele se cobriu de merda [Sehet wie hat sich der beschissen]”, “Agora a coma [Das frisstest]!” (OBERMAN, 1988, p. 443). As dimensões linguística e ética passam a convergir a partir desse ponto: a evocação do excremento, essa evocação ela mesma excremental, escatológica, serve de instrumento para a revelação e renovação dos valores, de sua ordem real e dos jogos de ilusão que eles podem carregar consigo.<sup>12</sup> Para voltarmos a Freud, a erótica dos excrementos – que, em termos discursivos, se manifesta precisamente no caráter simbólico da psicanálise como disciplina estrangeira no horizonte técnico da medicina do começo do século XX – supõe uma reavaliação fundamental. Referindo-se à constante associação entre a matéria fecal e objetos de valor como o dinheiro, Freud nota: “É possível que a contraposição entre aquilo que o homem conheceu de mais valioso e aquilo que ele recusou como o mais desprezível tenha levado a essa identificação específica entre o ouro e as fezes” (FREUD, 1976, p. 208). Entre o verdadeiro e o falso, ou entre o *Wertvollsten* e o *Wertlosesten*, todo um jogo de representações se estabelece de modo muito completamente diverso daquele que considera a matéria fecal como a ausência de sentido, o resto ou o expurgo do pensamento. O que uma certa tradição escavada no interior da modernidade anuncia é o potencial crítico dessa matéria elaborada na linguagem, sua possibilidade de ser instrumentalizada como parte dos projetos de *transvaloração*, de *Umwertung*, que caracterizaram o domínio do moderno, de Lutero a Freud, de Rabelais a Nietzsche. Entre esses autores, evidentemente, não há nenhuma linha reta, mas, antes, a contínua reconfiguração de um quadro ou de uma cena hermenêutica. Desse ponto de vista, para que a psicanálise possa ter enxergado na associação erótica do ouro com as fezes um *princípio de leitura*, era preciso que ela se localizasse em um solo epistemológico que tornava possível, também, a *Dulle Griet*, de Brueghel. Nessa pintura de 1562, no quadrante superior direito, nos deparamos com a forma híbrida que, de costas, com uma concha inserida em um orifício aberto onde seriam suas nádegas, deixa cair uma grande quantidade de moedas, que camponeses, logo abaixo, se esforçam para juntar.

Esse mecanismo de inversão – patológico ou hermenêutico – foi exatamente o que escapou – e talvez não pudesse ser de outro modo – aos médicos de Jena diante do filósofo-coprófago. Produtores de um texto atento apenas para o problema da *identidade*, e não de seus processos de construção e tensionamento,

<sup>11</sup> É interessante notar que, como mostra Heiko Oberman, essas vituperações escatológicas por parte de Lutero foram, algumas vezes, consideradas o sinal de seu envelhecimento (OBERMAN, 1988, p. 438).

<sup>12</sup> Sobre a importância fundadora da ética da linguagem em Lutero, cf. LEMOS, 2009.

esses médicos emergem, assim, em seus discursos, como a antítese de uma dinastia crítica na qual Nietzsche procurou se inserir ao mesmo tempo em que a inventava. Tal dinastia não tem propriamente relação com algo da ordem do *espírito alemão*, e não considero suficientemente rigorosa a hipótese de uma tendência natural geral dos alemães de lidar diretamente com o escatológico (Cf., por exemplo, ROLLFINKE, 1986, p. 8). Mas seria plausível se colocar a seguinte questão: em que medida esse elemento foi solicitado na consolidação intermitentemente inacabada – enquanto *crítica* – dos mecanismos de autorepresentação na Alemanha moderna? E ainda: que posição Nietzsche ocuparia nesse contexto?

Com relação à primeira pergunta, um trabalho muito maior do que aquele que posso empreender aqui seria exigido; e, me limito, portanto, a apresentar algumas ideias esquemáticas.

Como se pode supor, o vocabulário do alemão moderno possui um número bastante razoável de termos para representar os excrementos, de acordo com a estratégia retórica e a simbologia a que estão associados. O verbo utilizado por Lutero na passagem citada acima, por exemplo, *beschiessen*, que no século XVI é o particípio passado de *bescheissen*, sublinha a vulgaridade do objeto, como aponta o dicionário dos irmãos Grimm (GRIMM, 1854, verbete BESCHEISZEN). O termo *bescheissen* ou *bescheissen* guarda uma significação ainda mais importante para a questão de que se trata aqui. Originalmente, a expressão, considerada extremamente grosseira, significava, literalmente, algo como “cagar sobre”. Lutero explorou em muitos lugares esse sentido, acompanhando, inclusive, alguns de seus textos com imagens que o duplicavam, como é o caso, por exemplo, da gravura feita por Lucas Carnach, o Velho, intitulada “Adoratur Papa Deus Terrenus”, onde um soldado defeca sobre a tiara do papa (KASTNER, 1982, p. 292). Mas, além disso, já no final do século XV, a variante *Beschiss* era utilizada em referência a alguma *trapaça*, alguma artimanha maliciosa, frequentemente associada a dinheiro (SCHMIDT, 2004, p. 109). É possível, portanto, esboçar a genealogia da relação entre o excremento e o par verdadeiro/falso em termos lexicais, ou, mais precisamente, em termos de uma história semiológica, a partir de um vocábulo certamente desagradável para um domínio intelectual específico – o que o torna, desse modo, explicitamente vinculado à estratégia performática do discurso em que se insere.

Nietzsche muito raramente foi tão explícito nesse sentido quanto Lutero. A única exceção talvez seja a ocorrência do verbo *scheissen* em um verso escrito durante a redação de *A gaia ciência*. O verso integra um poema enviado de Gênova a Heinrich Köselitz em 17 de fevereiro de 1882 (cf. KSB VI, 171), e nas três primeiras estrofes lemos:

O gelo escorregadio é um paraíso  
para aqueles que sabem dançar.  
Se não queres esgotar os olhos e o sentido,  
também corra atrás do sol na sombra.  
Não tão generoso! Somente cães  
cagam a toda hora.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> No original: “Glattes Eis ein Paradeis/ Fuer Den der gut zu tanzen weiss./ Willst Du nicht Aug und Sinn ermatten/ Lauf auch dem Lichte nach im Schatten/ Nicht zu freigebig! nur Hunde/scheissen zu jeder Stunde”. A carta a Köselitz é uma das poucas datilografadas por Nietzsche na máquina de escrever que ele

É significativo, no entanto, que justamente a terceira estrofe tenha sido suprimida da versão reorganizada do poema, de que Nietzsche se serviu como prelúdio de *A gaia ciência*.<sup>14</sup> Mas esse pudor certamente não projeta seu silêncio sobre a questão do excremento. O que se opera, antes, é um desvio retórico, através de dois termos que, embora não tão vulgares – e, talvez, por isso mesmo – reformulam essa questão sob a luz de uma certa dignidade vernacular: *Koth* e *Dreck*. Ambos se apresentam como alternativas bem mais aceitáveis que o *Scheissen* luterano para o gosto literário da época (GRIMM, 1854, verbetes KOTH e DRECK), significando não apenas *excremento*, mas também *esterco*, e de uma perspectiva mais ampla, *lama* ou sujeira em geral. Em algumas passagens de sua correspondência, é dessa amplitude enviesada que Nietzsche parece lançar mão, como, por exemplo, na carta de 7 de novembro de 1873, quando narra a Carl von Gersdorff uma visita a Bayreuth, onde teria caminhado “na lama, na neblina e na escuridão [in Dreck, Nebel und Dunkelheit]” (KSB IV, 175). De modo semelhante, o termo *Koth* aparece em carta à mãe, em 25 de março de 1876 (KSB V, 143). Mas em 3 de dezembro de 1874, o termo ganha um significado preciso, ao ser qualificado por um adjetivo: em função das chuvas de inverno, Nietzsche reclama, com sua mãe, a respeito do fato de ter de caminhar em meio a “fezes suínas [schweinishen Koth]” (KSB IV, 278).

É verdade que, tanto *Koth* quanto *Dreck* são palavras que, quando empregadas, neutralizam, em alguma medida, o coeficiente performático do *confronto*, absolutamente central no uso da linguagem de Lutero em relação às fezes. A legitimidade que ambas alcançam no contexto discursivo científico e cultural da modernidade depende exatamente dessa transformação, no interior de uma certa tradição, do sentido crítico de seu uso: purificado do insistente anti-intelectualismo luterano, o excremento pode, enfim, encontrar seu lugar nas páginas dos livros e nas conversas familiares. Uma rápida olhada nos títulos das obras disponíveis desde o século XVI, bem como nas memórias e correspondências da época que sobreviveram, bastaria par nos convencer da consolidação – concomitante à simbologia protestante, combativa, do excremento, é verdade – de um terreno no qual os dejetos são investidos pela objetividade técnica. Como lembra Petra ten-Doesschate Chu,

especialmente após a emergência do positivismo no século XVIII, cientistas, incluindo médicos, biólogos e antropólogos, desenvolveram um atitude crescentemente racional em relação à urina e às fezes (como matéria alimentar, ou seja, como matéria orgânica que foi submetida a uma complexa transformação química) e aos processos de eliminação (como funções naturais biológicas às quais muitos ritos culturais estão associados. (CHU, 1993, p. 41).

---

havia ganho de sua irmã em fevereiro de 1882 (GÜNZEL, 2009, p. 9).

<sup>14</sup> Cf. KSA III, 356. A primeira e a segunda estrofe do poema enviado a Köselitz são invertidas e passam a constituir, assim, respectivamente, as estrofes 13 e 12 do prelúdio de *A gaia ciência*. A estrofe suprimida aparece também como um fragmento póstumo da mesma época (cf. fr. 19 [6], KSA IX, 675). É interessante que, nesse fragmento, o verso é apresentado como uma fala do cético Tímon de Fliunte, discípulo de Pirron. Como veremos adiante, Nietzsche buscou, muitas vezes, na filosofia antiga, a referência ético-linguística que fazia da associação entre os valores sociais e o excremento um princípio.

Somente nesse distanciamento pós-iluminista, que ainda nos é tão familiar, é que o excremento é recuperado como signo do humano: não mais a marca do engodo demoníaco, mas o índice da dimensão antropológica da existência. Um exemplo bastante claro dessa transformação é o enorme sucesso obtido por um pequeno livro, escrito pelo médico, poeta e teólogo Christian Franz Paullini e publicado em 1696. Seu título é revelador: *Heilsame Dreck-Apotheke, a Saudável farmácia de excrementos*, e seu subtítulo presta todos os esclarecimentos quanto ao que se deve esperar de seu conteúdo: “como se pode, com excrementos e urina [Koth und Urin], bem e eficientemente curar a maior parte das doenças e males”. A obra, curiosamente, tem como prólogo um poema, que, em uma instável linguagem pré-Hochdeutsch, começa com um louvor à palavra de Deus (“Die Bibel, darin Gott sein A und O geschrieben hat [...]” e termina com uma ode à contemplação das fezes, que garantem ao homem a compreensão de sua posição no universo (“Es kann der blosse Dreck die Ewigkeit dir geben/ So dass man deines Staubs mit Ehren stäts gedankt”) (PAULLINI, 1847, p. 9-10). Entre os muitos remédios sugeridos, encontra-se a recomendação de se esfregar fezes de coruja no peito, nos casos de melancolia grave, ou mesmo, como alternativa para o mesmo mal, a inalação de esterco de boi, desde que este tenha sido alimentado somente com pasto (PAULLINI, 1847, p. 40-41). De fato, há uma certa distância entre o uso medicinal das fezes e a coprofagia pura e simples, mas não é justamente essa distância que o filósofo-coprófago parece perveter? Pela supressão da distância, a tal ponto que a boca toca, enfim, o objeto que pertence, fisiológica e simbolicamente à outra extremidade, ao ânus, Nietzsche pode ter suprimido, a um só tempo, o místico e o clínico do discurso.

Em grande medida, o tratamento que Nietzsche dá à questão das fezes se encontra na convergência desses dois dispositivos críticos: aquele que, como em Lutero, a utiliza como referência de uma inversão dos paradigmas valorativos, e aquele que, como em Freud, reconstruiu essa questão a partir da economia surpreendentemente banal da existência humana. O que ambos têm em comum é o traço desmistificador que, por vias linguísticas muito distintas, eles alcançam. Entre um e outro, o caminho trilhado por Nietzsche é o da performance, mas também o de um diagnóstico. Como paciente, talvez ele tenha se tornado seu único médico – e seu único remédio. Não é a coprofagia o signo mais revelador da autosuficiência?

## O filólogo como cão

No contexto filosófico, o tratamento das fezes como problem moral não encontrou nenhum lugar mais sistematicamente explícito que entre os cínicos antigos. As inúmeras ocorrências desse tratamento, sobretudo em Diogenes de Sinope, testemunham um princípio de inversão, ou mesmo de *perversão* dos valores associados ao excremento naquela sociedade, formulado de tal modo que pode ser lido como o princípio cínico por excelência. De um modo geral, o lugar das fezes nessa cultura está circunscrito pelo domínio de moralidade do *privado*, por oposição ao *público*. Defecar constitui, desse modo, o ato mais fundamentalmente íntimo, um segredo que se mede não pelo valor que ele guardaria consigo,

mas pela exigência de se ocultar esse gesto do olhar da *polis*. A economia negativa em que o ato da defecação está envolvido instaura, portanto, uma ética do pudor que insiste em apagar do domínio do *político* os traços do *biológico*, assegurando a ordem que está fundada nessa distinção ética irreduzível, entre a vulgaridade do animal e a reflexividade do homem. Por isso, todo cruzamento dessa fronteira se caracteriza como uma abertura para a *desmedida trágica*: quando Cassandra é apresentada no *Agamemnon* como “uma leoa bípede”, que se deita com o “lobo” Egisto, os limites são duplamente transpostos – pelo hibridismo monstruoso dessa forma e pela ligação proibida entre as espécies (ÉSQUILO, v. 1257, 2004, p. 190-191 e o comentário de BERNARD, 1986, p. 242).

Uma tal cartografia do *público* e do *privado*, do *humano* e do *animal*, impõe uma rígida axiomática das fezes, na qual seu aparecimento é sempre pensado sob o signo funesto da desgraça. Aqueles que ignoram essas fronteiras, que tornam presente o objeto que se define pela exigência de seu eclipse, devem sofrer as consequências da lei, e, assim, serem reinscritos na ordem social. Talvez o caso de Cinésias, poeta do século IV a. C., seja o mais claro nesse sentido. A tradição remete sua condição física miserável, o fato de que era acometido por uma doença interminável e por pústulas que a tornavam visíveis aos olhos de todos, à punição por um gesto destemperado – o de ter, visando zombar das convenções religiosas, defecado na estátua de Hécate (MIKALSON, 1983, p. 104). Sua culpa só é expiada na medida em que seu gesto se transforma em símbolo dos interditos do excremento, e isso justamente na medida em que, como informa uma certa dinastia de comentadores, ele passa a sofrer de uma incontinência intestinal humilhante, que o colocava à margem da *ágora* (KIDD, 2014, p. 92). A imagem de Cinésias funciona, assim, como paradigma no interior de um quadro ético bastante preciso – e se Aristóфанes e outros poetas fizeram dela um uso cômico, isso se deu nos limites seguros da *katharsis* dramática.

No extremo oposto desse quadro, o cínico repete o desprezo fisiológico contra os deuses, mas, por não se tratar aí de um simples deboche, de um capricho impensado e desmedido, por associar esse desprezo à escolha filosófica e rigorosa de um *ethos*, ele alcança uma legitimidade que o poeta zombeteiro não poderia ter.<sup>15</sup> Alguns testemunhos dão conta das críticas irônicas que Diogenes de Sinope dirigiu a estátuas de divindades erguidas por homens que considerava ímpios. Suas convenções religiosas, olhadas de perto, se mostravam, desse modo, inteiramente falsas (Diogenes Laertios, VI, 60 e VI, 67, *apud* PAQUET, 1992, p. 91 e 96).<sup>16</sup> Como aponta Marie-Odile Goulet-Cazé, essa recusa da adoração, que identifica a imagem do deus com a vaidade dos homens, assinala a irreduzibilidade da imanência da condição humana:

No total, Diogenes não é, portanto, um ateu militante que gostaria, a todo custo, de extirpar da cabeça de seus contemporâneos a ideia de deus;

<sup>15</sup> É verdade, contudo, que muitos testemunhos antigos também associam o deboche do cínico à causa de sua ruína, recuperando, assim, o tema da expiação do erro de Cinésias. É o caso de Diogenes de Sinope, o filósofo-cão, que, pelo seu comportamento animal, teria morrido em função de uma ferida causada por cães com quem disputava comida (Diogenes Laertios *apud* PAQUET, 1992, p. 101).

<sup>16</sup> Uma atitude semelhante é atribuída por Estobeu a outro cínico, Crates de Tebas (cf. Estobeu, citado em PAQUET, 1992, p. 139).

simplesmente, ele constata que essa ideia, que não encontra prova, nem na experiência, nem na razão, é contraditória em relação à apatia que ele mesmo deseja para o homem. Assim, ele se contenta em professar um agnosticismo de boa estirpe, que o leva a colocar o conceito de divindade entre parênteses, e a engajar os outros sobre a via de uma felicidade construída pelas mãos do homem, sem o recurso a uma transcendência qualquer, que se arriscaria a não ser senão uma ilusão entre tantas outras (GOULET-CAZÉ, 1992, p. 15).

Não se trata de militância, de uma reflexividade de tipo socrático-platônica – tão enfaticamente rejeitada por Diógenes – justamente porque a única lição que o cínico pode legar é sua vida. O cínico não tem discípulos no mesmo sentido que Sócrates, e, portanto, sem o perigo de uma pedagogia, não corre o risco de ser julgado como no caso daquele. Além disso, a rejeição da imagem dos deuses é a rejeição da norma fundada no transcendente, e o recurso ao corpo, ao fisiológico, passa a ser um instrumento privilegiado dessa recusa. Não existem notícias de que Diógenes ou outro cínico tenham repetido identicamente o gesto de Cinesias, defecando em estátuas, mas, de algum modo, ele é retomado em muitas ocasiões, nas quais as excreções físicas são dirigidas às normas sociais. É assim que, tendo sido proibido de escarrar em uma casa para a qual havia sido convidado, ele o faz abundante e ruidosamente sobre o rosto de seu dono, dizendo que não havia podido encontrar pior escarradeira (Diógenes Laertios, VI, 32, *apud* PAQUET, 1992, p. 77). Ou quando, diante daqueles que lhe atiravam ossos, como uma maneira de escarnecerem de sua imagem de cão, ele urina sobre eles (Diógenes Laertios, VI, 46, *apud* PAQUET, 1992, p. 84). Mas, talvez, o exemplo mais interessante – ou, ao menos, o mais surpreendente – do uso do excremento como instrumento crítico por parte de Diógenes, seja aquele narrado por Dion Crisóstomo. Após um longo discurso sobre Hércules, Diógenes teria interrompido suas palavras, agachado, e, diante de seus ouvintes, defecado (Dion Crisóstomo, *Discursos*, VIII, 36, *apud* PAQUET, 1992, p. 240-241). Ora, no horizonte de interpretação do cinismo como uma estilística existencial, na qual se faz da “forma de existência uma maneira de tornar visível, nos gestos, no corpo, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de se viver, a verdade mesma” (FOUCAULT, 2009, p. 159), não há propriamente uma interrupção: a defecação de Diógenes é a continuação, ou, antes, o corolário de seu discurso. Ocorre aqui um deslocamento radical: não apenas o excremento se insere como elemento perturbador da ordem social, mas ele a perverte por inteiro. Estabelecendo uma continuidade com a dimensão mais definidora da *polis*, ou seja, a linguagem, o discurso, ele passa a funcionar como seu único horizonte de sentido possível. O que significa dizer, de outro modo, que o performático vem embaralhar as regras da hermenêutica, colocando-se no seu lugar. Essa rejeição filosófica do modelo interpretativo fundado na convenção da linguagem é absolutamente incontornável em Diógenes e no cinismo, de modo geral. Encontramos esse modelo a ser rejeitado no *Onirocriticon*, de Artemidoro, que supõe a possibilidade de decifração dos signos dos sonhos pelo seu sentido convencional na simbologia social. Assim, quando alguém sonha que come seus próprios excrementos com pão, é porque há uma culpa oculta – como na diarreia incontinente de Cinesias, o excremento que se devora em sonho revelaria “o peso da vergonha” (ARTEMIDORO, 2009, p. 256). Ora, é precisamente

desse peso que Diogenes pretende libertar-se: estamos muito ocupados em interpretar nossos sonhos quando sequer compreendemos nossa vida em vigília (Cf. Diogenes Laertios, VI, 43, *apud* PAQUET, 1992, p. 82).

Todas essas prerrogativas críticas do cinismo eram, sem dúvida, bastante conhecidas por Nietzsche, e sua retomada frequente como referência, ao longo de toda sua obra, caracteriza um sinal importante do modo como ele procurou incorporar, com maior ou menor reserva, tais prerrogativas aos seus projetos ideológicos e filosóficos. Dois exemplos nos informam sobre essa insistência. O primeiro é constituído por algumas passagens da segunda *Consideração Extemporânea, Sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida*, de 1874. Nelas, Nietzsche explora a figura do cínico como um juiz da cultura: ele é aquele que, atento à imanência da vida, considera o presente como o solo mesmo de sua existência (KSA I, 250), e a opõe à falsificação moderna do cinismo, que faz do presente um alibi para pensar a história e o passado a partir de suas necessidades técnico-pragmáticas (KSA I, 312). O segundo exemplo é tardio: cerca de quinze anos depois do primeiro, em *Ecce Homo*, o cinismo é apresentado simplesmente como “o que de mais alto pode ser alcançado na Terra” (KSA VI, 302).

Entre esses dois extremos, portanto, o que se atesta é algo mais específico que um interesse perene: o cinismo surge, ao longo da obra de Nietzsche, como um critério, ou antes, uma categoria analítica através da qual a genealogia do pensamento filosófico pode ser feita.<sup>17</sup> É como categoria histórica, exatamente, que ele pôde ser modulado de acordo com os diferentes interesses das diferentes fases da escrita de Nietzsche. Assim, se, até certo momento, há uma recorrente tentativa de distinguir o verdadeiro do falso cínico é porque essa antinomia duplica a distinção entre os antigos e os modernos que está na base da crítica à cultura desse período. Há mesmo, nesse sentido, uma certa ambiguidade do termo *cínico* e seus adjacentes, muitas vezes sendo utilizados para qualificar negativamente um *ethos*. É o caso, por exemplo, do aforismo 275 do primeiro livro de *Humano, demasiado humano*, de 1878, onde o cínico é comparado ao epicurista, de tal modo que este “utiliza sua cultura [Kultur] superior para tornar-se independente da opinião dominante”, enquanto aquele “permanece apenas na negação” (KSA II, 277).<sup>18</sup> Entretanto, a superação dessa ambivalência, nítida na afirmação de *Ecce Homo* referida acima, começa a se preparar já entre 1882 e 1883. No aforismo 368 de *A gaia ciência*, a crítica “fisiológica” à estética wagneriana é articulada desde a perspectiva da posição cínica – o fragmento, afinal, intitula-se *Fala o*

<sup>17</sup> É interessante notar que esse tratamento em relação ao cinismo é adotado por Michel Foucault, em seu último curso no Collège de France, intitulado *A coragem da verdade*. No final da aula de 29 de fevereiro, Foucault informa aos seus alunos: “Gostaria de fazer um desvio e tentaria mostrar-lhes porque e como o cinismo não é, simplesmente, como frequentemente se imagina, uma figura um tanto particular, singular e finalmente esquecida na filosofia antiga, mas uma categoria histórica que atravessa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história ocidental. Há um cinismo que é incorporado com a história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais. É um pouco desse cinismo transhistórico que eu gostaria de evocar na próxima aula” (FOUCAULT, 2009, p. 161).

<sup>18</sup> Um outro sinal das reticências de Nietzsche em relação aos cínicos aparece no aforismo 256 do segundo livro de *Humano, demasiado humano*, intitulado *Aviso aos desprezados*: “Quando alguém decaiu inconfundivelmente na estima dos homens, deve-se agarrar fortemente com os dentes ao pudor nas relações: se não, revela aos outros que também decaiu em sua própria estima. O cinismo nas relações é um sinal de que o homem na solidão consigo mesmo se trata como cão” (KSA II, 490).

cínico (KSA III, 616-618). E aqui é preciso compreender exatamente a especificidade desse ponto de vista: ao conduzir a música de Wagner aos efeitos que ela produz sobre seu corpo, seus pés, seu estômago, seu coração, sua circulação, e, enfim, seu intestino (KSA III, 617) Nietzsche atualiza o velho tema do cínico Diógenes, que, segundo o testemunho de Diogenes Laertios, havia zombado de um músico justamente sublinhando o efeito físico que ele causava em seus ouvintes (cf. Diogenes Laertios *apud* PAQUET, 1992, p. 85).

Essa categorização do cínico como paradigma crítico resulta, de fato, em um espectro muito amplo de consequências metodológicas que subjaz à boa parte da obra de Nietzsche, de modo que resistem analogias importantes entre o cinismo e certos problemas fundamentais de sua filosofia: Heinrich Niehues-Pröbsting (1996) assinalou nesse âmbito, por exemplo, as questões do estilo, da ascese e da veridicção, enquanto Robert Bracht Branham (1996) apontou para os problemas do exílio como modo de vida, para o agnosticismo e para a comicidade como estratégia narrativa. Todos esses aspectos se encontram conjugados na constituição de um *modo de vida* como posição filosófica, que vai se tornando progressivamente mais consistente ao longo da década de 1880, mas que havia começado a se desdobrar muito antes. Na verdade, o cinismo é uma referência constante naquilo que poderíamos denominar como a *formação filosófica* de Nietzsche. Seu contato com Diogenes, Antistenes, Menipo, Diocles e outros autores que incorporam o movimento tem início no contexto dos estudos filológicos que Nietzsche empreendeu desde 1868, ainda como estudante de filologia clássica em Leipzig.

É em meio às investigações sobre as fontes de Diogenes Laertios que Nietzsche encontra os testemunhos relacionados a Diogenes (BAW III, 222, 250, 255), Menipo (BAW V, 108-109, 112-119) e Dioclés (BAW V, 75-77, 141-144, 147-148). É extremamente significativo que, mesmo sob o domínio extremamente técnico da análise filológica, os cínicos tenham sido associados, já então, ao problema do *ethos* da filosofia, que se mostraria central no projeto de crítica à cultura dos anos seguintes. É nesse sentido que podemos compreender como Antistenes aparece como o duplo de Schopenhauer, em um fragmento anotado em 1868 em seu caderno de estudos: "Antistenes somente tinha o desejo da ausência de dor: como Schopenhauer" (BAW V, 118). Essa conjugação, por sua vez, reflete toda uma tentativa de síntese que será perseguida, pelo menos, até o momento de seu afastamento da cátedra de Filologia Clássica em Basileia; síntese entre o filológico e o ético, ou entre a hermenêutica e a performance. O afastamento de 1879 será acompanhado, portanto, por uma apropriação mais ampla dos elementos performáticos do cinismo. Ao menos dois desses elementos estão vinculados, direta ou indiretamente, à problemática do excremento e à cena da defecação pública de Diogenes:

1. *A função do testemunho de si.* O primeiro desses elementos está associado à ascese como *estilização*. Sabemos o quanto Diogenes de Sinope prezava um certo tipo de disciplina. Diz-se a seu respeito que, no verão, rolava na areia escaldante, enquanto, no inverno, se abraçava ao material frio das estátuas (Cf. Diogenes Laertios VI, 23, *apud* PAQUET, 1992, p. 73). Ora, não é algo semelhante que Alcebiades narra a respeito de Sócrates em seu discurso no *Banquete*? Sócrates enfrentava, afinal, o mais rigoroso inverno de pés descalços e vestido

com a mesma manta que trazia sempre consigo (cf. Platão, *Banquete*, 220b, 1972, p. 51). Mas se, por exemplo, Foucault (2009, p. 155-159) insiste tanto em distinguir a ascese cínica da ascese socrática, é porque nesta, a verdade do gesto é constituída para além dele, na virtude da alma, que lhe serve de fundamento hermenêutico, enquanto aquela faz desse mesmo gesto algo completamente imanente, através do qual a verdade se manifesta como performance, como “aleturgia” (FOUCAULT, 2009, p. 159). Em Diogenes, diferentemente de Sócrates, andar sobre as areias quentes representa uma ação que obedece à mesma lógica da defecação pública: trata-se da afirmação incontornável de que a vida nada mais é senão o confronto com o inesperado, para o qual a única forma de propedêutica seria o desprezo dos artifícios sociais, das peles e sandálias, mas também da economia do pudor. Consequentemente, a filosofia não é o estudo do *logos*, nem o remetimento à *ideia*, mas o testemunho da *physis*.

Em uma passagem de *Além do bem e do mal* frequentemente citada por seus cometadores – o aforismo 26 –, Nietzsche discute especificamente o ensinamento desse testemunho cínico, ao qual o “admirador do conhecimento [Liebhaber der Erkenntniss]” (KSA V, 45) deve prestar atenção. Sua lição é a da necessidade ética de se acostumar ao insalubre, de se misturar à parte mais “fétida [übelriechendste]” (KSA V, 44), que remedia o ascetismo do excesso de refinamento – e que, sem isso, é um falso refinamento. A única ascese legítima, a de Diogenes e a de Nietzsche em 1886, é a que insiste na premissa de que é preciso lidar com o humano, tornar-se alguém que não teme esse contato, que percorre todas as cores dos sentidos, que “esverdeia-se e encinzenta-se de nojo” (KSA V, 44). Mas o aforismo vai além desse ponto e reconhece uma exigência central do *ethos* cínico, a de tornar-se público. Assim, os cínicos

reconhecem em si mesmos o animal, o ordinário, a ‘regra’, e, contudo, têm aquele grau de espiritualidade e o comichão de ter de falar de si e de seus iguais *diante de testemunhas*: – algumas vezes rolam tanto entre livros quanto sobre seus excrementos. O cinismo é a única forma na qual a alma ordinária toca no que seria a honestidade, e o homem superior tem de abrir os ouvidos para todo cinismo mais grosseiro e mais refinado [...] (KSA V, 44).

Porque o ato filosófico é o testemunho do cruzamento da fronteira entre o público e o privado, não pode haver filosofia sem o olhar surpreso da *polis*. Sabemos o quanto Diogenes recorria a essa espetacularização, ao comer (cf. Diogenes Laertios, VI, 58, *apud* PAQUET, 1992, p. 90), se masturbar (cf. Diogenes Laertios, VI, 46, *apud* PAQUET, 1992, p. 84), e, por fim, defecar em praça pública – tudo de acordo com o mesmo princípio agonístico de sua performance. A ironia aqui é que o corpo disciplinado é, ao mesmo tempo, um “corpo ingovernável” (BRANHAM, 1996, p. 100): ele “é o instrumento ideal para o ataque dos cínicos à artificialidade e à falsidade dos códigos oficiais da vida civilizada” (*Idem*). Dar testemunho de si representa, aqui, fundamentalmente, atentar ao pudor (KRUEGER, 1996, p. 226). Quando, um pouco depois de ser levado por sua mãe do hospital psiquiátrico de Jena, Nietzsche sai nu pelas ruas da cidade, seria fácil reconhecermos nesse episódio – como, aliás, o fez Erich Podach (*apud* BENDERS & OETTERMANN, 2000, p. 760) – os indícios da degeneração mental. Mas, do ponto de vista da perfor-

mance, e apenas dela, talvez possamos reconhecer nesse gesto, antes, o despudor do cinismo. Tanto a cena da defecação pública de Diogenes quanto a “cena” da coprofagia de Nietzsche *dão testemunho* de uma inversão ética, em que o excremento assume seu valor crítico e, ao mesmo tempo, revela a competência crítica do defecador e, mais ainda, do coprófago, que diante dele, suspende as convenções valorativas e perde o nojo civilizatório de tudo o que é natural.

2. *A falsificação da moeda como procedimento genealógico.* O ultrapassamento das fronteiras entre o animal e o humano, entre a latrina e a ágora, também se constitui como o testemunho de uma suspensão dos valores. Mas mais do que isso: essa suspensão se dá sob o modo da sobreposição ou da confusão dos significantes. Não é por acaso que uma grande parte das anedotas sobre Diogenes ou Antistenes revelam seu gosto pelos trocadilhos. Esse deslizamento contínuo do signo, exercitado também de modo muito enfático por Nietzsche, está na base de uma constante crítica da *origem convencional do significado*. O famoso episódio em que Platão, após definir o homem como um bípede sem plumas, havia recebido de Diogenes um frango depenado como representante de sua definição (Diogenes Laertios, VI, 40, *apud* PAQUET, 1992, p. 81) é só um dos muitos exemplos em que a crítica se produz através da indicação do hiato entre o *logos* e o *ser*, entre a linguagem e a ontologia. Na verdade, é interessante notar que praticamente todos os confrontos entre Platão e Diogenes narrados pelos comentadores clássicos reproduzem esse conflito entre dois modos de compreender a filosofia: de um lado, o discurso do *ser*, do outro, o espetáculo inexplicável da *physis*. Trata-se, no caso dos cínicos, da substituição da *cena hermenêutica* pela *enceenação*. Não devemos nos esquecer que o discurso sobre Hércules que antecedeu a defecação pública de Diogenes tratava, precisamente, do trabalho em que o herói havia limpado os estábulos do rei Áugias, retirando os excrementos venenosos de três mil cabeças de gado e ovelha, e que não era limpo há trinta anos (Dion Crisóstomo, *Discursos*, VIII, 35, *apud* PAQUET, 1992, p. 240). As fezes de Diogenes se caracterizam, assim, como o *deus ex machina* do teatro de seu discurso, parte de uma parafernália cênica que conjura os deuses apenas porque eles não estão mais entre nós. Esse *deus ex machina*, que a visão ainda excessivamente romântica de *O nascimento da tragédia* reconhecia como signo da decadência euripidiana-socrática do teatro grego (KSA I, 117), transforma-se aqui em *princípio discursivo*. Libertado da dialética entre aparecer e ser, o teatro filosófico assume e explora, enfim, sua ficcionalidade irremediável.

Aqui, não se trata apenas da *epoché* cética, mas da ficcionalização do natural na linguagem, ou seja, do apagamento contínuo da ontologia dos conteúdos valoráveis em sociedade. É por esse caminho que a simbologia do excremento encontra o problema metodológico da *falsificação*. Sabemos que uma das características definidoras da figura de Diogenes para as gerações que se seguiram a ele era o fato de ele ter falsificado a moeda grega, e, por isso, ter sido condenado ao exílio (cf. Diogenes Laertios, VI, 20, *apud* PAQUET, 1992, p. 71). Essa falsificação, no entanto, não tinha por objetivo enganar, através de um novo valor, inconspicidamente implementado. Mas, antes, o de revelar o engodo, o de solapar a possibilidade do estabelecimento de um sistema de valores. Como mostrou Suzanne Husson, ela pretendia

subverter o princípio mesmo da troca monetária. [...] Em uma cidade verdadeiramente cínica, o dinheiro não teria mais valor que ossos, ele deve ser deixado para a multidão de dementes, da mesma maneira que essa se ri com os ossos deixados para as crianças. Eis, portanto, um dos múltiplos sentidos que pode assumir o slogan cínico 'paracharattein to nomisma', 'falsificar a moeda', colocar a moeda corrente fora de circulação para introduzir uma falsa moeda, ela mesma sem valor, que subverte o princípio da moeda em si. (HUSSON, 2011, p. 107).

O desprezo pelos *nomoi*, pelas convenções, performatizado no episódio da defecação pública, se desdobra como desprezo pelos *nomismata*, pela moeda, no episódio de sua falsificação (BRANHAM, 2004, p. 174). O gesto é especialmente simétrico ao procedimento genealógico de Nietzsche: através dele, nenhuma nova crença é estabelecida – ao contrário do que pretendeu a leitura nazista de alguns de seus textos –, mas, ao contrário, é o espaço da imanência que se abre: "Quem descobre [entdeckt] a moral, descobre junto a insignificância de todos os valores [den Unwerth aller Werthe]" (KSA VI, 373). É preciso, portanto, que compreendamos mais pontualmente o movimento crítico da falsificação que se anuncia aqui. A nota acrescentada ao final da primeira dissertação de *Genealogia da moral* insiste sobre o "problema do valor" como a própria "tarefa" (KSA V, 289) de uma filosofia por vir. Mas ainda mais significativa nessa nota é a qualificação desse problema: antes de mais nada, ele precisa de uma "clarificação e de uma interpretação *fisiológicas* [*physiologischen Beleuchtung und Ausdeutung*]" (*Idem*). A condução de todos os valores à *physis* é a condução irônica, se não paradoxal, da linguagem ao incondicionado, e, portanto, ao inexprimível.

Mas dessa recusa emerge, também, um *ethos* positivo, na mesma medida em que a falsificação da moeda é, não apenas a rejeição da síntese operada pelo apagamento de sua efígie, mas a exigência de uma multiplicação de sentidos. Quando Diogenes se agacha para defecar diante de uma plateia tomada de surpresa, ele está autorizando, a cada um e a todos, a fazer o mesmo, da forma que bem entender – a perversão irrestrita de todos os valores, a conjugação do espaço puro do logos com o elemento imundo das fezes, se identifica, assim, à criação igualmente irrestrita de infinitos valores. Mikhail Bakhtin denominou esse procedimento geral de *rebaixamento* e fez dele o centro das estratégias literárias e simbólicas do realismo grotesco à época de Rabelais:

Rebaixar consiste em aproximar da terra, entrar em comunhão com a terra concebida como um princípio de absorção, e, *ao mesmo tempo*, de nascimento: quando se degrada, amortalha-se e semeia-se simultaneamente, mata-se e dá-se a vida em seguida, mais e melhor. Degradar significa entrar em comunhão com a vida da parte inferior do corpo [...]. A degradação cava o túmulo corporal para dar lugar a um novo nascimento. E por isso não tem somente um valor destrutivo, negativo, mas também um positivo, regenerador: é ambivalente, ao mesmo tempo negação e afirmação (BAKHTIN, 1987, p. 19).<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Cf. também Bakhtin, 1987, p. 325: "O rebaixamento é enfim o princípio essencial do realismo grotesco: todas as coisas sagradas e elevadas aí são interpretadas no plano material e corporal".

Já havia mencionado, há pouco, a importância do hibridismo nos procedimentos discursivos cínicos, no uso dos trocadilhos e na sobreposição dos espaços simbólicos. Vemos agora como esse *princípio de miscigenação* se vincula especificamente à exigência de autonomia que marca o *ethos* de Diogenes: o falsificador é um *criador* e um fomentador da *criação infinita*, e o *rebaixamento* é o procedimento através do qual toda ordem, inclusive a ordem formal, é suvertida. E é o próprio Nietzsche que, ainda em 1868, reconhece a contribuição formal da falsificação cínica. Analisando a obra e a vida do cínico Menipo, ele assinala a “duplicidade [Doppelheit]” que se anuncia na forma de seu discurso (BAW V, 118). E mais ainda: essa observação depende de uma tese mais geral:

Os cínicos também tiveram sua influência sobre a literatura grega: eles ousaram considerar, nela, a forma como *adiáphoron* [indiferente] e misturar os estilos; eles como que traduziram Sócrates para o *genus* [gênero] literário, reunindo em seu interior o núcleo da sátira e o deus. Tornaram-se, assim, os humoristas [Humoristen] da antiguidade. (BAW V, 118).

Como humorista, ou como *bufão*, o cínico se torna, enfim, o filósofo por excelência. Sua performance discursiva grotesca mistura o deus ao sátiro, o elogio sóbrio do herói ao cheiro fétido das fossas sanitárias. Como naquelas capelas que Sade, em seu *120 dias de Sodoma*, transforma em latrina (SADE, 1975, p. 187). Sabemos a importância dessa figura do humorista nos textos de Nietzsche da década de 1880. É o próprio bufão [Possenreissen] que ensina essa lição no prólogo de *Zarathustra*. Diz ele:

Odeiam-te os bons e os justos, e o tomam por seu inimigo e desprezador, odeiam-te os crentes da justa fé, e o tomam como perigo para a multidão. Tua sorte foi que riram de ti: e, de fato, falaste como um bufão. Tua sorte foi que te colocaste junto ao cão morto; enquanto te rebaixaste [erniedrigtest] assim, te salvaste por hoje. (KSA IV, p. 23).

Desa perspectiva, o coprófago não pode ser senão o mais rigoroso dos bufões. E se há, como procurei mostrar, uma ligação essencial entre o ato da defecação de Diogenes e o discurso que lhe antecede, seria possível, igualmente, pressupor uma certa continuidade entre a obra de Nietzsche e os episódios de sua loucura. Essa perspectiva de leitura, é claro, é completamente incompatível com as análises que remetem esses episódios ao fundamento patológico. Em seu lugar, ela se debruça sobre o patográfico em sua especificidade narrativa – como discurso, e, mais ainda, como performance discursiva. A coprofagia faria parte, portanto, desse teatro nietzscheano da transvaloração de todos os valores, pois a única forma que esse seu último projeto pode assumir é a da encenação. É uma encenação na qual o *incipit tragoedia*, como lembra *A gaia ciência*, não deixa de se deslocar, como algo “mau e meio malicioso” (KSA III, 346), em direção ao um *incipit parodia*.

## Referências bibliográficas

ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche in seinen Werk*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel, 2001.

- ASCHEIM, S. E. *Nietzsche's legacy in Germany 1890-1990*. London: University of California Press, 1994.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec/ Editora Universidade de Brasília, 1987.
- BATAILLE, G. La folie de Nietzsche. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1970.
- BENDERS, R. J. & OETTERMANN, S. (hrsg.). *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*. München: Deutscher Taschenbuch, 2000.
- BERNARD, A. Les animaux dans la tragédie grecque. In: *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 12, 1986
- BLUNCK, R. *Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend*. München/Basel: Reinhardt, 1953.
- BRANHAM, R. B., Defacing the Currency: Diogenes Rhetoric and the *Invention* of Cynicism. In: GOULET-CAZÉ, M.-O. & BRANHAM, R. B. (Ed.). *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Nietzsche's Cynicism: Uppercase or lowercase?" In: BISHOP, P. (Ed.). *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester: Camden House, 2004.
- CHU, P. T. Scatology and the Realist Aesthetic. *Art Journal*, v. 52, n. 3, 1993.
- CRAWFORD, C. *To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadne*. New York: State University of New York Press, 1995.
- EBERSBACH, V. "*Lauter unsichtbare Gedankenkatrastrophe*" – Nietzsches tragische Anthropologie. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2002.
- ÉSQUILO. *Agamémnon*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.
- FREUD, S. Charakter und Analerotik. In.: *Gesammelte Werke*, vol. VII, Frankfurt am Main: Fischer, 1976.
- GOULET-CAZÉ, M. O. Les Cyniques et la 'falsification de la monnaie'. In: PAQUET, L. (Éd.), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Paris: Livre de Poche, 1992.
- GRIMM, J. & W. *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig: S. Hirzel, 1854, versão digitalizada pela Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Disponível em: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>. Acesso em: 25 de junho de 2014.
- GÜNZEL, S. Nietzsches Schreibmaschine. In: GÜNZEL, S. & SCHMIDT-GRÉPALY, R. (hrsg.). *Friedrich Nietzsche. Schreibmaschinetexte*, 3. Aufl., Weimar: Verlag der Bauhaus-Universität, 2009.
- HEMELSOET, D. et. al. The neurological illness of Friedrich Nietzsche. In: *Acta Neurologica Belgica*, n. 108, 2008.
- HUSSON, S. *La République de Diogène. Une cité em quête de la nature*. Paris: Vrin, 2011.
- JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche. Biographie*, 2. Auflage, München/ Wien: Carl Hanser, 1993.

- KASTNER, R. *Geistlicher Rauffhandel: Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1982.
- KIDD, S., E. *Nonsense and Meaning in Ancient Greek Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1978.
- KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: payot, 1972.
- KRUEGER, D. The Bawdy and Society. The Shamelessness of Diogenes in Roman Imperial Culture. In: GOULET-CAZÉ, M.-O. & BRANHAM, R. B. (Ed.). *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1996.
- LE MOS, F. Lutero e a invenção da tradição erudita alemã. *Revista Índice*, v. 1, n. 1, 2009.
- MIKALSON, J. D. *Athenian Popular Religion*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1983.
- MONTINARI, M. *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin/New York: de Gruyter, 1991.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment. In: GOULET-CAZÉ, M.-O. & BRANHAM, R. B. (Ed.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1996.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*. Berlin/ New York: de Gruyter, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Werke und Briefe, Historisch-kritische Gesamtausgabe*. München: dtv, 1999.
- OBERMAN, H. Teufelsdreck. Eschatology and Scatology in 'Old' Luther. *Sixteenth Century Journal*, n. XIX, vol. 3, 1988.
- OVERBECK, F. Erinnerung an Friedrich Nietzsche. In: *Die neue Rundschau*, XVIIter Jahrgang der freien Bühne, erster Band. Berlin: Fischer, 1906.
- PAQUET, L. (Éd.). *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Paris: Livre de Poche, 1992.
- PAULLINI, C. F. *Heilsame Dreck-Apotheke*, erster Teil. Stuttgart: Verlag des Herausgebers, 1847.
- PLATÃO. *O banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural (coleção Os Pensadores), 1972.
- PODACH, E. F. *L'effondrement de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1978.
- ROLLFINKE, D. and J. *The call of human nature – the idea of scatology in Modern German Literature*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1986.
- SADE, M. *Les 120 journées de Sodome*. Paris: 10/18, 1975.
- SAX, L. What was the cause of Nietzsche's dementia?. *Journal of Medical Biography*, Volume 11 February 2003.
- SCHMIDT, J. Holy and Unholy Shit: the pragmatic context of scatological curses in Early German Reformation State. In: PERSELS, J. & GANIM, R., *Fecal Matters in Early Modern Literature and Art*. Hampshire: Ashgate, 2004.

SHAPIRO, G. *Archeologies of Vision. Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

VOGEL, M. *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*. Regensburg: Gustav Bosse, 1966.

VOLZ, P. D. *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.

\_\_\_\_\_, Wahrsinn oder Wahnsinn? Nietzsche als Objekt belletristischer Begierde. In: *Nietzsche-Forschung*, n. 11, 2004.

WILCZEK, M. *Das Artikulierte und das Inartikulierte*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2012.

---

#### Sobre o autor

Fabiano de Lemos Brito. Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea da UERJ.  
E-mail: [fabianolemos@gmail.com](mailto:fabianolemos@gmail.com)

Recebido em 21/11/2018

Aprovado em 25/3/2019

#### Como referenciar esse artigo

BRITO, Fabiano de Lemos. Nietzsche coprófago. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 37-57, jan.-jun. 2019.