



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JULIE CHRISTIE DAMASCENO LEAL

NIETZSCHE E A QUESTÃO DO CORPO NA MODERNIDADE

Belém-Pará

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

JULIE CHRISTIE DAMASCENO LEAL

NIETZSCHE E A QUESTÃO DO CORPO NA MODERNIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, na área de concentração Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Ph.D.. Roberto de Almeida Pereira de Barros.

Belém-Pará

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Leal, Julie Christie Damasceno, 1981-
Nietzsche e a questão do corpo na modernidade /
Julie Christie Damasceno Leal. - 2016.

Orientador: Roberto de Almeida Pereira de
Barros.

Dissertação (Mestrado) - Universidade
Federal do Pará, Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Belém, 2016.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm - 1844-1900.
2. Nihilismo (Filosofia). 3. Corpo humano
(Filosofia). I. Título.

CDD 22. ed. 193

JULIE CHRISTIE DAMASCENO LEAL

NIETZSCHE E A QUESTÃO DO CORPO NA MODERNIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, na área de concentração Filosofia Contemporânea.

Belém, 30 de março de 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Orientador)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea (Examinador Externo)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dr. Nelson José de Souza Júnior (Examinador Interno)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Profa. Dra. Mariana Lage Miranda (Suplente)
Colaborador – Bolsista PNPd/CAPES (UFPA)

Belém-Pará

2016

À Mauro Leal, por todo companheirismo e amor incondicionais.

AGRADECIMENTOS

A meu pai, Jorge Damasceno, pelo incentivo constante aos meus estudos e aprimoramento intelectual.

A Mauro Lopes Leal, por ter contribuído de forma indelével para os rumos da presente pesquisa, com a sua leitura enriquecedora e indicações precisas. Em virtude do diálogo frutífero e impulsionador, assim como também, pelo cuidado e confiança irretocáveis.

À querida amiga Rosinete Maciel que, mesmo à distância, nunca mediu esforços em apoiar-me com palavras de estímulo sempre renovadas, convidando-me a longos e estimulantes debates filosóficos.

Aos colegas e amigos do mestrado, pelo apoio demonstrado sempre que necessário, com especial ênfase a Isabella Heinen, Héden Costa e Lívia Coutinho.

Ao Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros, a quem admiro pela intrepidez do olhar crítico e seriedade na condução de suas pesquisas acadêmicas, pela orientação perspicaz e valorosa, continuamente atenta às minúcias intrínsecas ao deslindar das questões filosóficas que se apresentaram no decorrer de minha escrita.

Ao Prof. Dr. Nelson José de Souza Jr., pelas respeitosas considerações emitidas durante o exame de qualificação.

Ao Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea, pelas primorosas e atentas contribuições à revisão e aprofundamento desta dissertação, às magníficas sugestões bibliográficas e à estimada interlocução.

À Profa. Mariana Lage, estimulante presença durante a defesa, pela acuidade reflexiva acerca de minha escrita.

À Profa. Dra. Jovelina Ramos, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFPA, pela seriedade, profissionalismo e delicadeza, sobretudo no que se refere à resolução das mais diversas dúvidas e situações acadêmicas.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (PPGFIL-UFPA) e seu corpo docente.

Sempre escrevi minhas obras com todo o meu corpo e minha vida; ignoro o que sejam problemas 'puramente espirituais' (IX, 4 (285))

Nietzsche

RESUMO

A presente dissertação visa desenvolver uma interpretação acerca da concepção de corpo em Nietzsche, levando em conta o viés perspectivista e a dimensão instintiva do todo corpóreo, bem como a multiplicidade de forças inerentes à investigação do corpo. Tendo em vista que, de acordo com a interpretação de Nietzsche, a noção de corpo coloca-se enquanto fio condutor de toda reflexão, sobretudo porque a retomada de tal questão se demonstra pertinente para se pensar o corpo no decurso do pensamento ocidental, desde a concepção dos gregos antigos, passando pelo socratismo estético, platonismo e moral cristã, até a modernidade e suas reverberações no que tange ao processo do niilismo. Posto isso, é particularmente importante empreender uma crítica da má compreensão do corpo erigida pela filosofia tradicional, sem deixar de ressaltar a apropriação do platonismo pela moral cristã, que resultou na depreciação do corpo e degenerescência dos instintos e impulsos corpóreos mais vitais, tornados doentes, fato este que concorreu ao adoecimento e apequenamento do homem na modernidade. Para tanto, pretende-se analisar a noção de corpo atravessada pelas valorações instituídas, tanto de ordem estética, quanto moral, cultural e filosófica, especialmente nos textos *O nascimento da tragédia*, *Humano Demasiado Humano*, *Além de bem e mal*, *Genealogia da Moral* e *Assim falou Zaratustra*, basilares para situar a questão do corpo nas dimensões que possibilitaram sua ascensão e decadência. Destarte, a dissertação demonstra-se relevante uma vez que possibilita o aprofundamento em uma questão que se coloca de forma latente no contexto do pensamento ocidental: a noção de corpo, tida, a partir do viés proposto pelo filósofo alemão, como campo de forças e conflito na modernidade.

Palavras-chave: Nietzsche; Corpo; Modernidade.

ABSTRACT

The present dissertation aims to develop an interpretation concerning the conception of body in Nietzsche, taking into account the perspectival bias and instinctive dimension of whole body, as well as the multiplicity of forces inherent in the investigation of the body. In view of that, according to the assimilation of Nietzsche, the notion of body places itself as conducting wire of his lucubrations, especially because the resumption of such a question demonstrates pertinent for thinking about the body in the course of Western thought, since the concept of ancient Greeks, passing the aesthetic Socratism, Platonism and Christian morality to modernity and its reverberations in relation to nihilism process. That said, it is particularly important to provide a critique of the poor understanding of body erected by traditional philosophy, while emphasizing the appropriation of Platonism by Christian morality, which resulted in the depreciation of the body and degeneration of the instincts and most vital bodily impulses, become sick, a fact that contributed of illness tendencies and belittlement of man in modernity. For that, we intend to analyze the notion of body crossed by the established valuations, both from aesthetic, and moral, cultural and philosophical, especially in the texts *The Birth of Tragedy*, *Human Too Human*, *Beyond Good and Evil*, *Genealogy of Morals* and *Thus spoke Zarathustra*, basic to place the question of the body in the dimensions that made possible their rise and decay. In this manner, the dissertation this shows that relevant because it allows the deepening on a question that arises latently in the context of Western thought: body notion, taken from the bias proposed by the German philosopher, as a forces field and conflict in modernity.

Keywords: Nietzsche. Body. Modernity.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE*

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))*

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))*

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)*

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)*

M/A - *Morgenröte (Aurora)*

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)*

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zarathustra)*

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)*

WA/CW - *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*

GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)*

AC/AC - *Der Antichrist (O anticristo)*

EH/EH - *Ecce homo*

CV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)*

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)*

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)*

Nachlass/FP - *Fragmentos Póstumos*

*Convenção para a citação das obras de Nietzsche, conforme adotado pelos *Cadernos Nietzsche*.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE SCHOPENHAUER

MVRI - *O mundo como vontade e como representação*. Trad. J. Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

MRVII - *Suplementos ao mundo como vontade e representação*. Trad. E. F. J. Payne. New York: Dover, 1958.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: PENSAR O CORPO A PARTIR DE NIETZSCHE	18
1.1. Crítica nietzschiana: a filosofia enquanto má-compreensão do corpo	18
1.1.1. Corpo: afirmação e declínio	18
1.2. Corpo enquanto hipótese interpretativa	35
1.3. Corpo e linguagem em Nietzsche	51
CAPÍTULO II: CORPO NA II DISSERTAÇÃO DA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i>	61
2.1. Corpo, memória e esquecimento	61
2.2. Corpo e crítica à noção de consciência	72
2.3. Má-consciência e adoecimento do corpo	81
2.4. Modernidade e Nihilismo	90
CAPÍTULO III: O CORPO RESSIGNIFICADO	106
3.1. Corpo e saúde	106
3.1.1. Corpo: ponto de partida para a afirmação da vida	106
3.1.2. Corpo: adestramento e grande saúde	116
3.2. Corpo e jogo de forças em Nietzsche	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	144

INTRODUÇÃO

A tarefa a qual Nietzsche se propõe centra-se, basicamente, na superação de determinados aspectos metafísicos que permeiam a filosofia desde a antiguidade, o que, por sua vez, resultou em uma interpretação esquálida e, em muitos casos, depreciativa da natureza e do mundo, no qual se inclui o próprio corpo. Seu esforço, portanto, volta-se para a retomada e o devido reposicionamento destas questões suprimidas ou ignoradas durante tanto tempo, principalmente no campo filosófico, cuja participação nesse cenário foi a de reforçar juízos de valor que visavam, e ainda o fazem, atingir uma determinada compreensão das coisas convergindo-se para assuntos que, inegavelmente, priorizam temas de escopo metafísico, enfaticamente problematizados por Nietzsche.

O corpo, aspecto central nesse grande *corpus* nietzschiano, ganha representação a partir de Schopenhauer¹ e adquire força significativa em Nietzsche, o qual, radicalizando a questão, situa o corpo como “a grande razão”², demonstrando sob esse prisma a indissociabilidade entre a interpretação do corpo e o aspecto fisiológico dessa investigação, observando-o em um sentido que, de forma alguma, limita-se à materialidade do mesmo, pois o corpo não pode ser divisado como substância, mas espraia-se para outras esferas de compreensão do homem e do devir. Vislumbra-se o corpo, dessa forma, como um aspecto integrado ao todo vigente, cuja importância está interligada às esferas de saúde, vontade, potência, *psique*, arte, organização social, dentre outros vastos aspectos. Logo, corpo não é matéria, e sim jogo de forças, devir.

O homem, perpassado pela dimensão instintiva, é anulado, obscurecido pelas pré-concepções morais e racionalizantes, que lhe retiram a sua liberdade de atuação pulsional, pois para Nietzsche, conforme elucidada Cordeiro³, o ato instintivo é o único agir voltado para as afecções. Nesse sentido, corrobora Patrick Wotling: “Equivalente do afeto, que sublinha sua dimensão passional, o instinto constitui um centro de perspectiva a partir do qual uma

¹ Ao apresentar a concepção de vontade atrelada a um querer irrefreável do homem, Schopenhauer inaugura um novo fio condutor na filosofia, no qual o corpo, portador dessa vontade, é a chave para a sua devida compreensão, aspecto este em que Schopenhauer se deteve, mas ainda sob um viés metafísico, e do qual Nietzsche se apropriou possibilitando a abertura para uma nova linha de interpretação que tem como pressupostos: o não-eu, a vontade, a natureza, o “irracional”, o pulsional, enfim, o corpóreo. Aspectos estes enfatizados por Nietzsche e, posteriormente, por Freud, onde ocorre uma realocação da representatividade da razão, não o seu abandono.

² Za/ZA, Dos desprezadores do corpo, p. 35.

³ “Instinto para Nietzsche, diz respeito ao poder ser, à afecção, ao ‘pathos’. Por isso, segundo ele, o agir livre é o agir a partir do instinto, o agir que acontece quando o homem se encontra inserido, perpassado, tomado por um modo próprio de ser” (CORDEIRO. R. C. *O corpo como grande razão: análise do fenômeno do corpo no pensamento de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2012. p.83).

interpretação é elaborada [...]. Nietzsche repensa a psicologia e faz dela o estudo dos instintos e dos afetos”⁴.

Constata-se, assim, que Nietzsche opta por um campo de estudo divergente daquele meramente racional com o intuito de erigir uma interpretação cuja primazia se volta para o corpo, colocando em destaque os atributos que lhe são característicos, tais como os aspectos instintivos e do campo das afecções. Com base nesse pressuposto, considera que a adoção da referida perspectiva proporciona uma ênfase maior à Terra e à Vida, pontos de partida para a ponderação em torno do mundo e de nós mesmos.

É nesse conflituoso terreno entre instintivo e racional que o corpo se perfaz, demonstrando sua múltipla representação no que concerne aos processos criativos e a busca por estados saudáveis. Assim, o corpo apresenta inegável importância, uma vez que ele marca o ponto nevrálgico de toda a construção cultural vigente, que, por seu turno, é abalizada pela atuação individual do homem e a sua participação no grupo social, ou seja, o que o homem é particularmente e aquilo que ele deve ser quando inserido no seio do convívio grupal. Nesse último aspecto, mostra-se perigoso, em diversas esferas e para distintos centros de controle, tais como para a Igreja e até mesmo o Estado, que o homem atue de forma espontânea, pulsional, instintiva. É preciso doutriná-lo, reprimi-lo⁵ utilizando para tanto os mais diversos meios que vão desde os castigos até as concepções enfermigas que refreiam a vontade, tornando-a débil.

A crítica nietzschiana à razão, entretanto, não a exclui do homem, do corpo, este que somente apresenta uma unidade quando considerados aspectos como racionalidade, consciência, memória, em conexão com os instintos, impulsos, desejos. O resultado da reunião desses fatores é um corpo que se caracteriza como “um conjunto de *processos* organizados e coordenados”⁶.

Desse modo, a organização e coordenação dos processos corpóreos, conforme visto acima, são postas em suspensão desde a decadência da cultura grega, apresentando o seu exato ponto de inflexão com a filosofia socrática. Desde então, a filosofia convergiu para caminhos que tornaram o corpo um viés de importância reduzida, uma vez que se delimitou, erroneamente, a razão como o aspecto mais elevado no homem, como se esta fosse algo

⁴ WOTLING, P. *Vocabulário de Nietzsche*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. p. 45.

⁵ Segundo Corbin: “O corpo é ao mesmo tempo receptáculo e ator face a normas prontamente enterradas, interiorizadas, privatizadas, como pôde mostrar Norbert Elias: lugar de um lento trabalho de repressão, isto é, de um distanciamento do pulsional e do espontâneo.” (CORBIN, A; COURTINE, J; VIGARELLO, G. Prefácio à História do corpo. In *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Vol. 1. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p.11)

⁶ WOTLING, op. cit., p. 26.

externo ao corpo. Tal racionalidade foi cuidadosamente situada em uma esfera de intelecção da qual se excluem sensações, subjetividade, sentimentos, aspectos inerentes ao corpo, que poderiam macular o pensamento lógico, desviando-lhe da sua retidão e exatidão na busca filosófica pela “verdade”.

Suprimiu-se a natureza e a efetividade em nome de um mundo ideal, único lugar no qual se poderia encontrar a veracidade das coisas, em contraposição à imperfeição e ao caráter precívél do mundo e do próprio homem, apontando-se, por essa perspectiva, para o corpo. A caverna, ou seja, o mundo, o terreno, o sensível, foi teorizado por Platão como um aspecto possuidor de características bastante peculiares, que, no decurso de seu pensamento, sofisticou as concepções de alma e mundo perfeito, proscrevendo o corpo e suas características particulares, que, no exame filosófico, poderia, através dos sentidos, das sensações e dos desejos, comprometer a busca pelo “belo”, “justiça” e “felicidade”. Assinalou-se, dessa forma, a separação entre corpo e razão⁷, que, após gerações de filósofos, é desfeita por Nietzsche e perpetuada por outros filósofos da contemporaneidade, tais como Foucault, Derrida, dentre outros.

Desde o platonismo, o homem tem se guiado por pressupostos equivocados que marcaram um incontestável prejuízo a si, ao seu corpo e à sua saúde. Notadamente arraigado pelo cristianismo, sistema de ideias moralizantes, acentuado por regras de conduta que estabelecem um conhecimento antinatural, pois situam o pensamento em um plano desvinculado do mundo e do fisiológico. O homem, para Nietzsche, guia-se por instintos,

⁷ Sobre a questão da cisão entre corpo (*soma*) e alma (*psyche*) segundo a perspectiva de Platão, pairam diversas interpretações, algumas contrárias e outras favoráveis a essa visão. De um modo geral, é interessante atestar, mesmo que esse não seja o nosso objetivo maior, as bases elementares em que se assentam tais discussões. Para Giovanni Reale, por exemplo, “Uma concepção que sempre chamou a atenção dos estudiosos é a que Platão oferece do corpo humano. Para ele, de fato, em muitos diálogos, o corpo é não só e não é tanto um “instrumento” a serviço da alma, e portanto algo sem o qual a alma não poderia exercitar as suas funções, mas é algo *antitético à alma*, e, sob certos aspectos, um *obstáculo às funções que lhe são próprias*. [...]. Todavia, se isso é verdade, também é verdade que essa antítese é apresentada pelo filósofo sobretudo sob a forma de uma mensagem de caráter *absolutamente provocador*. De fato, no plano físico e antropológico, Platão assumiu posições bem temperadas e equilibradas, considerando “natural” a conjugação da alma com o corpo, e essencial o “cuidado” do corpo.” (REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 175). Assim, para Reale, fica expresso que mesmo que Platão tenha assumido – especialmente em diálogos como *Fédon*, *Fedro*, *Górgias* – uma interpretação que estabelece uma antítese entre corpo e alma, o filósofo, em outros escritos, compreende o homem enquanto uma espécie de complexo auferido da relação entre corpo e alma, conferindo, inclusive, grande relevância à ginástica e medicina, diretamente ligadas ao corpo. Do exposto, é possível constatar que a problemática da separação entre corpo e alma ganha contornos decisivos no pensamento de Platão, os quais, de certo modo, irão se perpetuar por toda tradição filosófica. Não se quer dizer aqui que Platão deva ser desmerecido, muito pelo contrário, o fato de ter conferido importância aos cuidados com o corpo em escritos como *Timeu*, demonstra a atualidade de seus escritos. Contudo, e é esse o posicionamento que pretendemos adotar no presente texto, Nietzsche irá empreender uma crítica severa a Platão, estritamente por conta da postura adotada nos diálogos precipuamente citados, e mais do que tudo, ao platonismo, corrente filosófica de cunho negativo ante a realidade, uma vez que para os mesmos, as ideias eternas e transcendentais originam todos os objetos sensíveis. Com Nietzsche, tem-se, enfim, um processo de ruptura com essa forma de interpretação do mundo.

cujas atividades encontram nas pulsões sua forma motriz, logo, a razão não seria o soslaio norteador da vida humana, uma vez que o homem não pode ser determinado, sendo a razão apenas mais um mecanismo humano, resultante de instintos cruéis, utilizado para a própria sobrevivência.

Assim, acerca da relação que se pode estabelecer entre o caráter instintivo e o racional no pensamento nietzschiano, aponta Barrenechea: “Ele mostra que a racionalidade não é um atributo distintivo que colocaria o homem acima da natureza, que o diferenciaria claramente da “bestialidade”. Ao contrário, para Nietzsche, a razão é o fruto dos instintos mais cruéis...”⁸. Percebe-se por meio do excerto que, para o filósofo, a existência não pode ser compreendida como algo desvinculado dos instintos e pulsões. Na antiguidade, como qualquer outro animal, o homem valeu-se de seus instintos para realizar sua efetividade no mundo. Equívoco acreditar que tais instintos, em nome do progresso e da civilidade, foram extintos ou definitivamente reprimidos no homem. O corpo decadente, enfermo, debilitado, é um exemplo dos resultados desse processo de contingência dos impulsos.

Incapaz de uma efetiva resistência, o homem decai e torna-se uma vítima bastante apazível para as concepções morais/políticas dominantes. O controle pelo poder mascara-se através de inúmeros mecanismos, como política, arte, educação, religião, para forçar o homem a negar quem é e a sua natureza. O corpo, nesse processo de opressão, foi o alvo principal, sobretudo no que diz respeito ao Cristianismo:

No Cristianismo, os instintos dos sujeitados e oprimidos vêm ao primeiro plano: são as classes mais baixas que nele buscam sua salvação. Nele a casuística do pecado, a autocrítica, a inquisição da consciência é praticada como *ocupação*, como remédio para o tédio; nele o afeto em relação a um *poderoso*, chamado “Deus”, é continuamente sustentado [...]. Nele o corpo é desprezado, a higiene repudiada como sensualidade; a Igreja se opõe até à limpeza [...].⁹

O corpo foi cerceado de todas as formas e utilizado como meio de suplício para a purificação da alma, quanto maior a dor e o sacrifício, mas digno, cria-se, tornava-se o homem. Calando-se o corpo, silencia-se toda uma organização natural que vai de encontro ao sistema social vigente de hierarquização cultural, política, estética. Adoecido e enfraquecido, restou ao homem juntar-se a outros homens em condições semelhantes para tentar uma subsistência que foi tomada como natural. A vida terrena foi associada à dor e ao sofrimento; ao mundo ideal, metafísico, caracterizou-se como perfeito. O indivíduo, existencialmente desfavorecido e abatido, pois foi-lhe ensinado desde cedo que a vida é somente isso, reserva para esse mundo imaginário suas esperanças, sua confiança e vontade, postura esta que

⁸ BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. p. 40.

⁹ AC/AC, §21.

termina por submetê-lo a uma ordem degenerativa. Entretanto, existem outras formas de pensar o corpo, conforme evidencia Corbin *et al.*:

O corpo pode conduzir à consciência em vez de ser seu objeto. De repente, o estudo deste corpo e de seus atos revela de modo diferente do que revelava até aqui: considerar por exemplo que existe uma inteligência do movimento fora do trajeto clássico que subordina o motor à “ideia”, é estudar de modo diferente as práticas, é estudar de modo diferente as maneiras de fazer e de experimentar. Enfim, é ter em vista recursos de sentido exatamente onde eles não pareciam existir.¹⁰

Este aspecto confirma a possibilidade de se pensar o corpo a partir de diversas vertentes interpretativas, retirando-o do cárcere empreendido pela “ideia” e a alma. Tais possibilidades de estudo dizem respeito, por exemplo, às abordagens pós-modernas de corpo e corporeidade¹¹, que tanto pela perspectiva científica quanto filosófica, abarcam o fenômeno corpóreo por intermédio das bases materialista, naturalista, psicológica, fisiopsicológica etc.

Neste trabalho, evidenciar-se-á o projeto nietzschiano de ressignificação do corpo como fonte da qual emanam as perspectivas de interpretação de si e do mundo. A intenção, portanto, é apresentar o posicionamento do referido filósofo por um viés interpretativo que institui o corpo enquanto fio condutor, ressaltando, desse modo, os prismas fisiológico, naturalista e psicológico inerente a essa abordagem. Objetiva-se também retomar, ao seu cerne da questão, um aspecto tão significativo para a existência do homem: o seu próprio corpo, que sente, apreende, interage, assimila, incorpora conscientemente e, ainda mais, inconscientemente.

No primeiro tópico do capítulo 1, abordar-se-á a crítica nietzschiana à filosofia enquanto má compreensão do corpo, de modo a assinalar a ascensão e decadência do corpo no pensamento ocidental, e sob quais meandros se deram tais processos. Propõe-se enfatizar, por conseguinte, como a noção de corpo ascendeu enquanto afirmação da vida, especificamente no período da antiguidade grega, conforme Nietzsche, sobretudo a partir da compreensão trágica de existência projetada por meio das dimensões apolínea e dionisíaca. Em um segundo momento deste tópico, apontar-se-á de que maneira a visão cristã de mundo e o platonismo acarretaram o declínio e adoecimento do corpo, tendo como arauto, o socratismo estético, ou

¹⁰CORBIN, A; et. al, Prefácio à *História do corpo*, p. 10.

¹¹ As análises do corpo e da corporeidade desenvolvidas no pensamento pós-moderno possuem múltiplas acepções, posto que privilegiem tanto o caráter histórico quanto representativo dos usos e valores que se atribuem à corporeidade. Conforme Villaça e Góis (1998), os estudos sobre o corpo na pós-modernidade podem ser interpretados: “[...] seja como organismo (linha nietzschiana), seja como campo de forças (Deleuze). Opções pelo corpo hedonista e narcísico no contexto da cultura do consumo (Lipovetsky), delação das estratégias de controle nas suas mais diversas formas com propostas de micropolíticas defensivas (Foucault), reflexões sobre o corpo do consumo de viés neomarxista (Featherstone, Canclini), versões das novas apropriações do corpo alienado no consumo (Eagleton) ou tiradas apocalípticas sobre o fim da corporeidade na simulação total (Baudrillard)” (VILLAÇA, N. & GOÉS, F. *Em nome do corpo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 42).

o que Nietzsche denominou de *décadence*, momento no qual a vontade entra em declínio, ou seja, ocorre um retrocesso fisiológico. Tal instância, conforme dito, abrirá precedente para a atuação do platonismo, cujo procedimento suscitará a degenerescência do homem, marcando uma concepção que sustenta a ruptura definitiva entre corpo e alma, que resultou na apropriação cristã desses preceitos que tendem a desvalorização do corpo.

No tópico seguinte, abordar-se-á o corpo enquanto hipótese interpretativa em Nietzsche. Nesse momento, será trabalhada a influência da noção de vontade schopenhauriana sobre o pensamento do jovem Nietzsche, buscando estabelecer os pontos de aproximação e afastamento entre os dois filósofos, sem deixar de frisar, contudo, a significativa contribuição de Schopenhauer para a possibilidade de uma ruptura com a linha da razão, caracterizada pelo intelecto, consciência e a delimitação do 'eu'. Além disso, daremos enfoque à leitura naturalista do pensamento de Nietzsche, mais fortemente vinculada a uma visão analítica, próxima das ciências naturais; a perspectiva de investigação fisiológica do corpo, a qual, servirá de subsídio para o estudo dos vieses psicológico e fisiopsicológico; e por fim, corpo e linguagem em Nietzsche tendo como pressuposto, sobretudo, *Za/ZA*.

O segundo capítulo traz a lume a questão do corpo na II dissertação da *GM/GM*, no qual traçarei o percurso proposto por Nietzsche na referida passagem, a saber: a relação entre corpo, memória e esquecimento, ponto este em que procuraremos demonstrar o valor salutar do esquecimento para os processos orgânicos; a crítica à noção de consciência, posto que a mesma seja essencial para a dissolução do eu e a revalorização do caráter instintivo humano; o enfoque da má consciência e o adoecimento do corpo, visando mostrar que a formação da má consciência está diretamente ligada ao sentimento de culpa instituído pela moral cristã, o que acarreta o adoecimento do corpo e apequenamento do homem na modernidade; e finalmente, a nuance que põe em relevo modernidade e niilismo, enquanto faces da mesma moeda.

Além disso, acreditamos relevante estabelecer uma relação entre corpo e niilismo, pois este é considerado um estágio paradoxal para a humanidade, de acordo com Nietzsche. Ora interpretado por um viés social, no qual os valores vigentes entram em suspensão, perdendo, assim, seu sentido, ora por um viés individual, em que certas concepções pessimistas particulares tendem a se transformar em posturas niilistas, ou seja, em atitudes de negação perante os valores de sustentação da vida, para o filósofo, entretanto, niilismo possui um duplo caráter: o de destruição e o de criação. O primeiro viés diz respeito a desestruturação dos valores em suas bases de sustentação, uma espécie de denúncia do esvaziamento de sentido valorativo entrevisto na modernidade, o que acarreta desconfiança, desconforto e

angústia perante tal diagnóstico, e posterior abandono dos valores, por se verificar sua insustentabilidade; o segundo faz referência a abertura para novas possibilidades ou perspectivas de interpretação¹². A intenção é demonstrar em que medida, para Nietzsche, esse processo tão crucial e conflitante para a humanidade denominado niilismo está imbricado também com a noção de corpo.

Não podemos deixar de frisar, entretanto, que iremos acionar as demais obras que servem como arcabouço teórico e interpretativo para o projeto ao qual nos arvoramos, a saber, especialmente, *Za/ZA*, no que se refere às três metamorfoses do espírito, de fundamental importância para se pensar o corpo pelo viés da criação; a via de significação aberta pela seção intitulada *Dos desprezadores do corpo*, onde Zaratustra se contrapõe às doutrinas e posturas que se articulam em preterição ao corpo e sua significação para a vida; e, acima de tudo, o corpo interpretado como grande razão.

No terceiro e último capítulo, traremos a discussão para a conceituação que Nietzsche empreende acerca de uma noção basilar ao seu pensamento, a saber, a vontade de poder. Logo, situaremos o corpo, a partir do enfoque nietzschiano, enquanto vontade de poder. Sem deixar de considerar, contudo, a relevância de alguns processos intrínsecos ao corpo como saúde (a alegria trágica da vida) e adoecimento do mesmo (provocado pelo ressentimento, por exemplo).

Destarte, a pesquisa demonstra-se relevante porque possibilita o aprofundamento em uma questão que se coloca de forma latente no contexto do pensamento ocidental: a noção de corpo. Por isso, alguns questionamentos serão levantados no decorrer do trabalho, com o intuito de problematizar o corpo, mais acima de tudo, as significações e valores atribuídos ao mesmo, uma vez que se faz necessário pensar o corpo atravessado pelas interpretações filosóficas, morais, culturais, estéticas. Enfim, o corpo observado pela via de interpretação nietzschiana, corpo da memória, da má consciência, da modernidade, assim como também, do esquecimento, da criação e abertura para o novo, isto é, da alegria trágica da vida.

¹² Clademir Araldi esclarece, com precisão, o referido ponto ao afirmar que: “O niilismo, na Europa “moderna” de Nietzsche, pode ser visto como um processo de dissolução, que se desencadeia sob o signo de uma ambiguidade inquietante. A autodestruição dos valores morais ocasiona uma despotenciação do valor do homem, tal como foi moralmente estabelecido. [...] Os movimentos modernos que se consomem em seus próprios antagonismos são as características próprias desse tempo. Há, no entanto, um contra movimento, por parte de espíritos livres, os “mais modernos entre os modernos”, comidos ao extremo na posição de valores, desconfiados de que a existência e seus males não tenham um sentido. Eles deveriam ser fortes o bastante para ir ao outro extremo do niilismo, no perigoso limite a partir do qual poder-se-iam antever novas formas de criação.” (ARALDI, C. *Nietzsche: o niilismo e a consumação da modernidade*. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Anais. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Dados eletrônicos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p. 1)

CAPÍTULO I: PENSAR O CORPO A PARTIR DE NIETZSCHE

1.1. Crítica nietzschiana: a filosofia enquanto má-compreensão do corpo

1.1.1. Corpo: afirmação e declínio

Pensar o corpo a partir de Nietzsche é mais do que um desafio que se apresenta àquele que se propõe a tal empreitada, é uma tarefa árdua, um exercício de arguição. E adotando tal postura iremos não apenas nos deter sobre a noção de corpo em Nietzsche, escopo central desse trabalho, mas também discutir os posicionamentos favoráveis e/ou contrários a essa perspectiva. Pois, antes de qualquer coisa, é exatamente disso que estamos tratando quando nos submetemos a presente investigação: perspectivas. O filósofo de Röcken não se pretende detentor de verdades, pelo contrário, contrapõe-se à concepção de verdade: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou!”¹³.

Por isso, não temos a intenção de sugerir uma mera inversão do que Platão instituiu, a saber, a supervalorização da alma em detrimento do corpo. Não se quer aqui afirmar o corpo como a nova verdade, colocando-o em papel de destaque em lugar da alma. Para o filósofo alemão, conforme veremos mais adiante, alma é só uma palavra para designar algo que existe no corpo e não está para além dele. Por conta disso, nos propomos, neste primeiro momento, a explicitar o conflito entre Nietzsche e a filosofia tradicional, instaurado especificamente no problema da compreensão do corpo.

A filosofia tradicional racionalista, enquanto campo privilegiado do pensamento humano agrega para si inúmeras temáticas de abrangência universalizantes, com a clara intenção de construir uma interpretação do homem e do mundo pautada por valores absolutos de cunho estritamente conceitual. Assim, moral, ética, estética, passaram a se orientar por pensamentos abstratos, doravante preocupados em encontrar a essência das coisas e organizados pela pergunta “*o quê?*”, cuja resposta será sempre a definição dada a determinada coisa. Uma das questões para as quais frequentemente se buscou uma definição fora a seguinte: “o que é o homem?” e algumas das respostas ou definições mais ordinárias para a referida questão são: “o homem é um ser racional” ou “o homem é um ser consciente”. Nietzsche dirá, em contrapartida, que: “[...] Se eliminarmos “a coisa como tal, a coisa em si e

¹³ JGB/BM, Dos preconceitos dos filósofos, § 1.

por si” [...]. Toda essa contraposição, como aquela mais antiga entre “matéria e espírito”, revela-se inútil”.¹⁴

Nietzsche não tencionava conhecer a essência das coisas, pois discordava da concepção de que existiria uma origem para o conhecimento humano. Com efeito, Nietzsche se contrapõe a toda e qualquer compreensão originária da realidade, especialmente aquela de cunho metafísico, que pretende definir ou circunscrever o homem em uma conceituação específica e/ou substancial ou que entreveja o mundo como algo estático. À vista disso, explicita Nietzsche:

O ser humano busca “a verdade”: um mundo que não se contradiga, não se engane, não mude, um mundo *de verdade* – um mundo em que não se sofra: contradição, engano, mudança – causas do sofrimento! Ele não duvida que haja um mundo como ele deveria ser; gostaria de procurar para si o caminho até ele [...]. O desprezo, o ódio contra tudo o que desaparece, se modifica, muda: -- de onde essa valorização do permanente, do que se conserva?¹⁵

Os questionamentos levantados acima pelo filósofo conduzem para a constatação de que o homem ocupou-se, primordialmente, com a crença em um mundo tal qual ele deveria ser, sem levar em consideração que o mundo existe enquanto devir. Destacaram-se, na história da filosofia, as interpretações de mundo e de homem antagônicas a afirmação do corpo e realidade. Em *GT/NT*, de 1872, uma das obras basilares para a construção de sua empreitada crítica, o filósofo de Röcken já começa a estabelecer os primeiros passos de sua árdua tarefa, a saber, a crítica à tradição filosófica.

O jovem Nietzsche preocupa-se, nesse primeiro momento, com a arte e a cultura no mundo moderno, ainda fortemente influenciado pela metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer e a teoria da arte de Richard Wagner. O projeto de uma crítica radical às tendências culturais de sua época começa a emergir, para Giacóia Junior (2000), quando o filósofo questiona a confiança cega em uma evolução e progresso do homem que teria como mote fundamental a racionalização social, assim como também, a subsunção de uma intelectualidade erudita e esvaziada de conteúdo que se pretendia cientificamente neutra, na mesma medida em que se mostrava indiferente diante dos anseios sociais.

A relevância do projeto crítico nietzschiano iniciado com a referida obra coaduna-se com a percepção de que os gregos do período trágico serviriam como modelo – a despeito dos homens de seu tempo – para pensar a vida em todas as suas dimensões trágicas, na afirmação do caráter atroz da existência e na elevação da mesma através da beleza: “[...] os gregos

¹⁴ Nachlass/FP, 6 [23].

¹⁵ Nachlass/FP, 9 [60].

souberam, exemplarmente, dominar o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si que lhes permitia transfigurar em beleza os horrores da existência.”¹⁶

Considerando o mérito da questão, portanto, permitimo-nos refletir sobre a influência da cultura grega pré-socrática sobre o pensamento nietzschiano, a qual, impossível negar, fora fundamental para a concepção de corpo como fio condutor em sua filosofia. Um opúsculo escrito pelo filósofo em 1873, intitulado PHG/FT, já antecipava tal tese: “[...] os Gregos souberam começar na altura própria, e ensinam mais claramente do que qualquer outro povo a altura em que se deve começar a filosofar.”¹⁷ O filosofar tipicamente grego ao qual se refere Nietzsche no excerto acima, concorre, particularmente, para algo muito expressivo, pois o situa na esteira de uma crítica radical à filosofia estabelecida pelo platonismo, responsável pela promoção de uma cisão entre corpo e alma, depauperando a importância do corpo, colocando-o em segundo plano.

Faz-se necessário frisar, contudo, que é possível considerar duas perspectivas interpretativas, a saber, a de Platão e a do platonismo. Platão, por sua vez, promoveu, em muitas de suas obras, aquilo que Nietzsche denomina de cisão entre corpo e alma, valorizando, efetivamente, a segunda. Todavia, em alguns excertos de suas obras se evidencia o contrário, uma vez que não demonstra preocupação em estabelecer um sistema deliberado de oposição ao corpo, ressaltando, inclusive, a importância de aspectos concernentes ao corpo e seus cuidados. O que ele fez, de fato, foi promover uma hierarquia da vontade¹⁸. Platão afirma no *Fédon* que a razão deve dominar o corpo, pois é necessário:

¹⁶ GIACÓIA JUNIOR, O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000. p. 33.

¹⁷ PHG/FT, p. 18.

¹⁸ Com base nesses pressupostos, podemos situar claramente em que se perfaz a crítica de Nietzsche à Platão, isto é, na crença de que o impulso deve estar submetido a racionalidade. Acerca do posicionamento adotado por Platão no que se refere ao corpo, esclarece Thomas M. Robinson: “Um aspecto final e crítico de sua psicologia reavaliada – coincidentemente também prenunciado no *Górgias* – é o evidente abandono da teoria do *Fédon* a respeito do que constitui a saúde da alma e do corpo. Pois a saúde, vista como uma metáfora básica para a justiça, é agora cuidadosamente descrita, nos moldes da medicina grega contemporânea, como uma harmonia de itens no organismo, seja este o corpo ou a alma. Falando nos termos escrupulosamente funcionalistas e teleológicos elaborados no final do livro 1, Sócrates descreve como o correto funcionamento (=saúde) do corpo envolve o correto funcionamento de cada uma das partes que o compõem; em sua própria terminologia, cada parte executa a função que lhe foi destinada. De modo semelhante, na alma justa (=saudável), a saúde/justiça consiste em cada uma das três partes da alma executar a função que lhe foi destinada. Se a parte racional da alma é ainda, para Platão, de longe a mais importante, e talvez a única a ser imaterial e imortal (cf. infra), o papel necessário das outras duas partes *icibas* levou Platão a um passo gigantesco para além das opiniões anteriormente propostas no *Fédon*. Agora, o corpo não é mais visto como alguma forma de contra-indivíduo material, completo, com desejos próprios, em oposição ao indivíduo imaterial que é a alma. Todos os desejos são, realmente, diz Platão, uma característica da alma; ainda que muitos deles se descrevam corretamente operando via corpo. E todos estes, se corretamente canalizados, podem ser comandados de modo a servirem aos fins de nossos eus racionais e, em última instância, mais genuínos.” (ROBINSON, T. M. *As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão*. LETRAS CLÁSSICAS, n. 2, p. 335-356, 1998. p. 344).

[...] examinar as coisas apenas com o pensamento, sem pretender aumentar sua meditação com a vista, nem sustentar seu raciocínio por nenhum outro sentido corporal, aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo, que apenas turba a alma e impede que encontre a verdade.¹⁹

Em Platão, conforme o fragmento acima, a razão é a via de acesso ao conhecimento verdadeiro, prescindindo do corpo para tanto, tido como elemento capaz de obscurecer o pensamento na busca pela verdade. Lançando-se a um ponto de vista gnosiológico, o filósofo grego aponta que o apego ao corpóreo pode ser nocivo à alma.

Tal viés interpretativo se prenuncia em outras passagens do diálogo *Fédon*:

E agora, dize-me: quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? Quero dizer com isso, mais ou menos, o seguinte: acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que nem vemos nem ouvimos com clareza? [...] Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, é engana radicalmente.²⁰

Afigura-se, com base no excerto acima, que o filósofo grego acena para um distanciamento entre corpo e alma, por considerar o âmbito das afecções corpóreas uma espécie de entrave ao conhecimento verdadeiro. A dimensão corpórea carregaria, a partir desse viés, uma conotação negativa, pois os sentidos seriam enganosos, impossibilitando o acesso a um saber confiável. Com base nisso, seria preferível romper a associação e contato entre corpo e alma, já que a alma pode aspirar à verdade, enquanto o corpo não pode.

No livro III de *A República*, contudo, Platão parece refletir acerca da relação corpo-alma pelo viés de conjunto, conforme explana Moraes:

[...] Platão se consagra à tarefa de examinar o tipo de educação e práticas físicas adequadas ao guerreiro (410b-e). Nestas linhas ele nos mostra que o guerreiro, além de ter na sua alma um forte furor combativo, deve contar, também, com a força dos músculos, com a capacidade de resistir às dores, bem como possuir habilidade no manejo das armas. Platão mostra, aí, a interação necessária e harmoniosa do perfil psicológico do indivíduo e da sua condição corpórea.²¹

Todavia, foi exatamente entre os gregos antigos, antes mesmo de Platão, que se manifestaram decisivas preocupações em torno dos fenômenos corporais e mentais e das

¹⁹ PLATÃO. *Fédon*. In: *Diálogos: Fédon, Sofista, Político*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p. 127.

²⁰ PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os pensadores). 65b

²¹ PLATÃO apud MORAIS, *A unidade corpo-alma na fisiologia-ética do Timeu de Platão*. Dissertação de mestrado, UFMG, Belo Horizonte, MG, 2009. p. 12.

relações daí decorrentes, manifestamente arroladas pelos médicos e filósofos da Grécia antiga, uma vez que, segundo Castro & Fernandez (2011, p. 799), “É a partir desta civilização que surgem observações mais sistemáticas sobre estrutura e funcionamento do corpo, da mente e a relação entre estas duas entidades”. Nota-se que existia, no seio do pensamento grego antigo, uma preocupação relevante com estados corpóreos, aliados à prática da ginástica, à preparação para a guerra etc. Nesse contexto, a mente humana era vista como um arcabouço dos afetos, intelecto, em íntima relação com o corpo, porém, detentora de autonomia em relação ao mesmo.

No *Timeu*, conforme evidencia Reis (2007, p. 389), entrevê-se unidade entre corpo e alma: “[...] No caso do homem, ainda que a alma encarnada (triádica²²) possua elementos irracionais que possam levar o homem ao conflito, ao desequilíbrio [...], o estado de completo entrelaçamento entre corpo e alma, no homem vivo, é destacável em várias passagens”. Deve-se ressaltar, porém, que tal interpretação, ainda que não seja uma das mais correntes entre os principais comentadores de Nietzsche, é significativa e deve ser devidamente considerada no rol das investigações filosóficas. Entretanto, esse não é o nosso enfoque no presente texto.

Retornando, assim, ao propósito basilar da dissertação, outro ponto bastante elucidativo da crítica nietzschiana a filosofia tradicional, empreendida por meio do contraponto com a filosofia grega pré-socrática, concorre para a consideração do apego que os gregos do período trágico tinham pela vida, tornando-os inventores de um tipo de sabedoria cujos pressupostos consistem em uma exaltação das formas naturais, do corpo, da relação entre forças físicas e mentais, aspectos estes que, repercutem inclusive no modo como se relacionavam com as divindades, representações das forças terrestres que atuavam de maneira efetiva sobre a vida das pessoas. O antropomorfismo dos deuses também legitima o que foi dito, posto que nos permite concluir que a forma humana se evidenciava como a mais natural para se imprimir às divindades.

A filosofia na era trágica dos gregos converge em Nietzsche, acima de tudo, para uma crítica à modernidade, e como tal, reivindica uma retomada dos aspectos trágicos da existência cultivados pelos gregos antigos, a saber, o cerne do embate harmonioso entre os impulsos apolíneos e dionisíacos que permeavam o modo de vida dos gregos nesse período. Segundo Miguel Angel de Barrenechea (2014), o trágico se anunciava, para o filósofo alemão, como um complexo de forças em conflito, representativo da cultura grega em seu

²² O apetitivo, o irascível e o racional, denominada por alguns comentadores de “teoria da tripartição da alma”.

momento de maior fascínio e magnificência. Tendo isso em vista, podemos encontrar em Nietzsche a seguinte passagem:

O juízo desses filósofos sobre a vida e sobre a existência em geral é muito mais significativo do que um juízo moderno, porque tinham diante de si a vida numa plenitude exuberante e porque neles o sentimento do pensador não se enreda, como em nós, na cisão do desejo da liberdade, da beleza, da grandeza da vida, e do instinto de verdade, que só pergunta: o que a vida vale?²³

O filósofo argumenta acima que o modo de enxergar e viver a realidade, próprio dos gregos da era trágica, é essencial para que se possa levar a cabo o projeto de remodelação da cultura moderna, uma vez que esta se encontrava muito mais comprometida com a vontade de verdade que busca consolidar pontos fixos e imutáveis de compreensão do mundo, responsável pelo nivelamento do homem e supressão de instintos e vontades intrínsecos. Com o instinto de verdade promove-se uma normatização da vida, pois ela passa a ser gerida e enquadrada em parâmetros de pensamento cujo propósito é elaborar conceitos que possam servir de sustentação para a mesma, deixando de lado os aspectos não cobertos pelo pensamento consciente, isto é, os desejos, as pulsões, o orgânico. Enfim, atribui-se valor à vida, sem se questionar sobre o valor desses valores. Vê-se que aqui já estão postas, de forma embrionária, as questões que darão sustentação ao projeto nietzschiano de crítica à filosofia enquanto má-compreensão do corpo.

Antes de adentrarmos na análise da obra onde tais questões se evidenciam com maior clareza, a saber, GT/NT, aflui quase imediatamente o fascínio que as poesias de Homero exerciam sobre as concepções do jovem filósofo. A visão grega de corpo construiu-se a partir de elementos herdados da filosofia do século V a.C., assim como também de alguns aspectos já esboçados por Homero antes do primado da filosofia. Suas obras descrevem não apenas os hábitos sociais, costumes religiosos e posicionamentos políticos dos antigos gregos, mas também os conflitos de forças e os embates humanos personificados pela força plástica da guerra e pela referência frequente à morte, mais especificamente à bela morte (*kalòsthánatos*²⁴), a mais venerável pelos heróis homéricos.

²³ PHG/FT, p. 22.

²⁴ Em seu texto, Jean-Pierre Vernant descreve magistralmente no que consiste a bela morte dos guerreiros: “Para aqueles que a *Ilíada* chama *anéres* (Andrés), os homens na plenitude de sua natureza viril, ao mesmo tempo machos e corajosos, existe um modo de morrer em combate, na flor da idade, que confere ao guerreiro defunto, como o faria uma iniciação, aquele conjunto de qualidades, prestígios, valores, pelos quais, durante toda a sua vida, a nata dos *áristoi*, dos melhores, entra em competição. Esta “bela morte”, *kalòsthánatos*, [...], faz aparecer, à maneira de um revelador, na pessoa do guerreiro caído em batalha, a eminente qualidade de *anèragathós*, homem valoroso, homem devotado. [...] A bela morte é também a morte gloriosa, *eukleèsthánatós*.” (VERNANT, P. *A bela morte e o cadáver ultrajado*. Discurso. São Paulo, n. 9, 1978. p. 31-32).

A bela morte, portanto, significava morrer em ação, de forma gloriosa, no auge da juventude e de suas forças físicas. O guerreiro não se esquivava à batalha, mesmo que isso acarretasse a sua morte, pois é preferível morrer de maneira valorosa, em conformidade com o destino traçado, do que padecer velho e decrépito pela ação do tempo. Todos esses elementos demonstram que o corpo do guerreiro é atravessado por relações de poder, posto que todo o seu percurso de vida tenha sido primorosamente traçado para alcançar aquele momento. A morte gloriosa seria então a ocasião em que o guerreiro suplanta a ação da crueldade do tempo que tudo apaga, para permanecer vivo, através de seus feitos, na memória dos homens.

Com efeito, compreende-se que as concepções de morte e de vida cultivadas pelos gregos antigos diferem absolutamente da percepção moderna. Na era trágica, os gregos, conforme Vernant (1978), exaltavam a bela morte porque acreditavam ser preferível evitar a decrepitude do corpo ocasionada pela velhice, a qual levava consigo todos os elementos que, representativos da vida pulsante, configuravam-se como mais valorosos especialmente para os jovens guerreiros, isto é, graça, beleza, pujança, destreza etc. Por isso, exaltavam a morte em campo de batalha, em tenra idade, o que possibilitava ao herói a conquista da juventude inabalável. Tal digressão ratifica que a relação que os gregos antigos tinham com a morte não se enraizava no medo, e sim no enfrentamento e aceitação da mesma como uma etapa natural da vida, já que é inegável o fato de que os homens e mesmo os deuses do mundo homérico possuíam um forte apelo à natureza: “‘Natureza’ é a grande palavra nova, que o espírito grego amadurecido contrapõe à magia arcaica. E daí decorre em linha reta o caminho que leva à arte e a ciência dos gregos.”²⁵

O apego à perspectiva natural propagado pelo helenismo grego fundamentou o modo de ver nietzschiano²⁶ até o seu pensamento maduro, uma vez que o filósofo corrobora com o posicionamento de que a morte deve ser aceita enquanto um fato natural da existência humana. Logo, querer a morte ou decidir o momento exato em que se deve morrer se apresenta como algo positivo se levarmos em consideração a afirmação da liberdade de escolha para a morte ou a noção de “morte voluntária”. Contudo, a morte não deve ser buscada como uma forma de negação ou fuga da vida tornada medíocre. Para Nietzsche, a vida deve ser vivida em todos os seus aspectos, dos mais elevados aos mais sombrios, e não é

²⁵ OTTO, *Os deuses da Grécia*: a imagem do divino na visão do espírito grego. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 32.

²⁶ Pois, para o filósofo alemão, no prefácio intitulado *A disputa de Homero*: “Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que separa e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter.” (CV/CP, 5).

almejavél fazer dessa vida um estágio de preparação para a morte, como se a mesma pudesse trazer alento ante uma vida de dor e sofrimento, abrindo-se as portas de outro mundo, um “mundo melhor” onde a angústia inexistente. O filósofo alemão se contrapõe a tal visão, visto que a morte não deve ser desejada por ser algo inevitável, e menos ainda, segundo a ideia cristã, almejada como etapa derradeira pela qual se deve dedicar uma vida inteira de abstenções físicas e de outras espécies, já que “Todos dão grande peso ao fato de morrer: mas a morte ainda não é uma festa. Os homens não aprenderam como consagrar as mais bonitas festas.”²⁷.

Em algumas sociedades e culturas, a morte é vista como algo a ser festejado, em outras, é considerada a etapa de encerramento de um ciclo, mas para as sociedades modernas, atravessadas pelos valores morais cristãos, a ideia de morte perpassa pelo sentimento de medo, redenção e culpa: “A antiga atitude segundo a qual a morte é ao mesmo tempo familiar e próxima, por um lado, e atenuada e indiferente, por outro, opõe-se acentuadamente à nossa, segundo a qual a morte amedronta a ponto de não mais ousarmos dizer seu nome”²⁸. Isto posto, para Nietzsche “Existem pregadores da morte; e a terra está cheia daqueles a quem se deve pregar o afastamento da vida”²⁹. Nietzsche irá se esquivar a última hipótese, especificamente por considerar que o medo da morte pode acarretar o declínio do indivíduo, que mais preocupado em cultivar uma vida ascética pela via da supressão dos instintos corpóreos, acaba por adoecer fisicamente e psicologicamente.

Nasser (2008) assinala que a “reinterpretação da morte” empreendida pelo filósofo possui um duplo dimensionamento, aquele que aponta para o viés da “morte covarde”, e outro que especula acerca da “morte voluntária”. No primeiro caso, almeja-se a morte porque a vida é breve e efêmera, além de levar a decrepitude do corpo e das forças ocasionado enfermidades, angústias e sofrimentos considerados insuportáveis. Os “pregadores da morte”, conforme Nietzsche (2011) denomina esse tipo de homem, dão maior ênfase à hora da morte de um indivíduo do que às experiências e prazeres vivenciados. Para o referido tipo de homem a morte deve ser desejada como o momento capital, pois proporciona a expurgação dos pecados que o indivíduo carregou em vida, o anestesiamiento das dores infligidas e a passagem de um mundo cruel para um “mundo melhor”, no qual ele estará livre de todas as

²⁷Za/ZA, Da morte voluntária, p. 69.

²⁸ ARIÈS, P. *História da Morte no Ocidente*. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 35-36.

²⁹Za/ZA, Dos pregadores da morte, p. 44.

máculas, porquanto “Há os tuberculosos da alma: mal nasceram, já começam a morrer e anseiam por doutrinas do cansaço e da renúncia”.³⁰

No segundo caso, “morte voluntária” significa a afirmação do querer do homem, pois a morte deve ser afirmada como um momento indissociável da vida, logo afirmar a vida é o mesmo que aceitar a morte, não como algo a ser evitado a todo custo, e sim a ser celebrado, caso o indivíduo tenha usufruído a vida em todas as possibilidades que ela oferece. Aquiles, por exemplo, não se esquivou à guerra de Tróia, mesmo sabendo que aquela seria a sua última empreitada. Para Nasser (2008, p. 106), “A maneira de querer a morte agora distingue-se daquela cultivada pelos pregadores da morte. Antes de desejar a morte porque se morre, o adepto da morte voluntária quer a morte para afirmar a si mesmo”. Em vista disso, conclui-se que a concepção de morte voluntária compreende também a afirmação do próprio homem em todos os aspectos que o compõem, isto é, nas dores e prazeres. Logo, cultivar o medo da morte pode levar ao declínio dos instintos corpóreos, porque temer a morte seria o mesmo que negar a vida, suprimindo-lhe a dor. Para Nietzsche, a dor não pode ser evitada, negada ou suprimida, porque é inerente ao ser humano sentir dor, assim como a morte também o é.

Entretanto, retornando ao ponto inicial de nossas problematizações, em GT/NT, Nietzsche se propõe a investigar o florescimento da cultura ocidental a partir da influência grega, considerada decisiva para se pensar a tragédia. Empreende, assim, um estudo filológico que teria como arauto, até aquele momento, o projeto musical de Richard Wagner³¹ e, acima de tudo, uma compreensão estética vislumbrada na oposição entre os deuses Apolo e Dionísio, representantes de forças ao mesmo tempo díspares e complementares, as quais contribuem, de forma efetiva, para a compreensão de corpo em Nietzsche, aproximando-o significativamente da concepção grega acerca do mesmo tema, conforme já antecipamos. Nessa perspectiva, aponta Machado:

³⁰ Za/ZA, *Dos pregadores da morte*, p. 45.

³¹ É importante frisar que, a princípio, Wagner concebe a arte trágica em acepção estética muito próxima daquilo que Nietzsche compreende por arte, a saber, enquanto afirmação do caráter trágico da vida. Posteriormente, entretanto, o próprio músico alemão empreende uma ruptura com tal perspectiva, assumindo para si a acepção schopenhauriana de arte, idealista e pessimista, contraposta à visão nietzschiana. Outro aspecto que possibilitou o distanciamento entre o filósofo e o músico alemão fora a conversão do último ao cristianismo, conversão essa que reverberou sobre a sua música, a qual passou a ser composta com a finalidade de arrebatar *as massas* pela grandiosidade de estilo: “O *artista da decadence* – eis a palavra. E aqui começa a minha seriedade. Estou longe de olhar passivamente, enquanto esse *décadent* nos estraga a saúde – e a música, além disso!” (WA/CW, § 5). Para Nietzsche, o músico deve ser criticado tanto pelo viés estético, quanto pelo aspecto fisiológico, pois enquanto *artista da decadence*, a sua música reflete a negação dos instintos vitais e o declínio do corpóreo. A propósito disso, elucida Ernani Chaves, “Não por acaso, *O Caso Wagner* procura mostrar a exaustão, que os temas wagnerianos giram em torno da castidade, da pureza e da inocência, contra os perigos do corpo, do pecado, da devassidão.” (CHAVES, E. Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzschiano da fisiologia da arte. *Trans/Form/Ação* [online], vol.30, p. 51-63, n.1, 2007. p. 61).

O apolíneo é para Nietzsche o princípio de individuação, um processo de criação do indivíduo, que se realiza como uma experiência da medida e da consciência de si. [...] Apolo é o brilhante, o resplandecente, o solar. [...] Por outro lado, intrinsecamente ligada à ideia do brilho está a da aparência. [...] Já o dionisíaco é pensado por Nietzsche a partir do culto das bacantes [...] trata-se de uma experiência de reconciliação das pessoas com as pessoas e do homem com a natureza [...]. A experiência dionisíaca é a possibilidade de escapar da divisão, da individualidade [...] o dionisíaco produz a desintegração do eu, a abolição da subjetividade [...].³²

O equilíbrio da existência do homem grego, fundada basicamente em dois polos, o apolíneo e o dionisíaco, foi desfeita na modernidade. Os gregos, cuja visão de mundo era pautada pela efetividade e apego aos instintos corpóreos, tinham uma noção mais ampla e definida de que a vida é também constituída de valores negativos, de perigos e adversidades. Contudo, a postura de tais homens perante esse aspecto da vida é bem distinta da postura do homem moderno, que se entrega ao pessimismo, à desilusão e ao apequenamento, o homem grego utilizava a arte como contraponto a tais aspectos negativos da vida. Apolíneo representa o campo da sobriedade, da beleza, do comedimento, da individualização, da medida certa, que concebia a possibilidade de entusiasmo perante a vida, se os traços obscuros da existência fossem embelezados artisticamente.

No que se refere ao dionisíaco, este se volta mais para a afirmação da vida nas suas contingências, desmedida, excesso, êxtase, o que situa o homem no plano do real, no terreno do incerto, do vir a ser.

Esses dois polos, antes em harmonia, pois o homem necessita de ambos, são desequilibrados pelo culto à razão da filosofia. Será esta razão que agora irá governar o pensamento do homem, ditando-lhe regras, leis, morais, valores, diretrizes que devem ser seguidas, pois são frutos da racionalidade, ou seja, o homem social, urbanizado, evoluído, age racionalmente, pondo em segundo plano os seus apetites, as suas inclinações.

De acordo com Barrenechea (2014), o jovem Nietzsche compreende a tragédia grega como o momento de maior exuberância do período helenista, porque aquela se transfigura em demonstração mais cristalina de exaltação das forças vitais e potência de instintos próprios dessa cultura, e tem na arte sua expressão mais bem acabada. A interpretação de mundo helênica, cuja plasticidade se delineia particularmente nas tragédias tem como mote, de um lado, a alegria, o riso, a serenojovialidade, e de outro, a desmesura dos instintos, a dor, o sofrimento, como diferentes facetas de compreensão da realidade e do caráter efêmero do mundo que se mesclam de forma singular.

³² MACHADO, R. (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução do alemão e notas Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 7-8.

O filósofo cogita, de fato, promover uma revalorização da cultura grega antiga em sua era de glória, com o objetivo de retirar o homem moderno de uma existência pálida e superficial, reconduzindo-o a uma nova era trágica: “Desde a sua juventude, o filósofo antevê o retorno ao espírito grego, a possibilidade de restaurar uma cultura vital, forte, esplendorosa.”³³ Assim, promove-se uma retomada dos princípios estéticos que nortearam o helenismo, pois a cultura ocidental havia caído em incontestável declínio desde Sócrates. As principais evidências do referido declínio são: o desequilíbrio dos afetos e dos instintos, a desvalorização dos impulsos corpóreos e a decadência das forças.

Desde a concepção racionalista socrática, seguida pelo platonismo, judaísmo e pelo cristianismo, o Ocidente desvalorizará e condenará todas as potências trágicas da vida, acreditando em utopias de pretensos mundos perfeitos, em quimeras de supostos além-mundos. Nietzsche visualiza, então, haver uma concepção trágica que declina após os primeiros gregos e uma concepção antitrágica que dominará todo o devir do Ocidente, num processo doentio que exaure forças e tira da humanidade todo sentido, todo valor, em prol de fantasias escatológicas, em prol da adoração de “ídolos” inconsistentes.³⁴

Nesse contexto, tem-se o declínio da tragédia, especialmente a partir da *concepção racionalista socrática*, responsável pela degeneração dos instintos helênicos afirmadores da vida e, por conseguinte, dos aspectos corpóreos antes relacionados à força, ao espírito guerreiro, a vitalidade, a saúde. Em lugar dessa concepção trágica de existência, Sócrates preparará o solo grego para o primado da razão, a qual encetará seus dardos de forma vertiginosa por todo o pensamento Ocidental. Com o “socratismo”³⁵ advém uma concepção de mundo pautada nos âmbitos racional e inteligível, que busca, antes de qualquer coisa, ratificar o papel da razão enquanto mantenedora da conduta humana virtuosa, pois a razão seria, segundo essa concepção, a única que poderia disciplinar e dominar os instintos corpóreos em desequilíbrio.

A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecer consciente, obstando-o. Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum!*³⁶

Assim, evidencia-se com o socratismo uma espécie de inversão ou, como dirá Barrenechea (2014, p. 13), “uma transvaloração dos valores trágicos”, que acarretará em um

³³ BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014. p. 14.

³⁴ BARRENECHEA, op. cit., p. 14.

³⁵ Terminologia crítica utilizada por Nietzsche como expressão máxima da dissolução dos afetos vitais, transformados em impulsos declinantes, promovida pelo racionalismo socrático. O socratismo propôs-se fazer uso da razão enquanto mecanismo de controle dos instintos caóticos que assolavam a sociedade grega à época.

³⁶ GT/NT, 13, p. 83.

contramovimento antinatural, pois os instintos afirmadores da vida, os impulsos corpóreos, serão desvalorizados em prol da razão, do intelecto, da consciência. Para o socratismo importa detectar o que diz a razão ou a consciência sobre o corpo, tornado refém do aparelho intelectual. Não é o corpo quem deve *falar*. Na verdade, o corpo passará, a partir desse momento decisivo, a ser silenciado, vilipendiado em favor da negação da vida, pois “... o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a desestabilidade do existente.”³⁷

Percebe-se, desse modo, que a figura de Sócrates é determinante para se pensar o corpo, visto que foi através dele que a filosofia se voltou para o ideal racional em detrimento dos apetites corpóreos que, agora, passaram a se regulamentar pela razão. Os impulsos orgânicos, segundo o socratismo, devem ser geridos pela consciência, considerada criadora. Pelo viés interpretativo nietzschiano, Sócrates, para além do papel de corruptor da juventude grega, deve ser tratado como um corruptor dos instintos corpóreos afirmadores da vida, já que se volta contra tudo aquilo que é efetivo, vivente, terreno, ao afiançar o papel da razão na orientação da conduta humana, instaurando, assim, o fenômeno da *décadence* no seio da filosofia, conforme pondera Onate: “[...] Sócrates, o *monômano da moral*, o *décadent* que expressou a fórmula razão=virtude=felicidade e com ela enfeitiçou o pensar antigo à medula, a ponto de não mais se liberar de seus grilhões.”³⁸

Em GD/CI, Nietzsche dirá:

Não apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates: também a superafetação do lógico e a *malvadez de raquítico* que é sua marca. [...] Tudo nele é exagerado, *buffo* [burlesco], caricatura; tudo é ao mesmo tempo oculto, de segundas intenções, subterrâneo. – Tento compreender de que idiosincrasia provém a equação socrática de razão=virtude=felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos.³⁹

*Décadence*⁴⁰, portanto, refere-se, de um lado, a severa crítica de Nietzsche ao projeto estético wagneriano, e de outro, a degenerescência da cultura Ocidental impetrada por

³⁷ GT/NT, 13, p. 82.

³⁸ ONATE, *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000. p. 77.

³⁹ GD/CI, II, §4.

⁴⁰ Não podemos deixar de enunciar que o termo *décadence* comporta em si, segundo a interpretação nietzschiana, duas configurações: uma negativa e outra positiva, a vida em ascensão e a vida em declínio. Segundo o verbete encontrado em Niemeyer: “Para Nietzsche, a *décadence* é uma fase intermediária necessária no processo de desenvolvimento da vida. Numa carta a C. Fuchs, inspirando-se diretamente no ensaio de Bourget dedicado a Baudelaire, ele descreve o estilo da *décadence* – tomando Wagner como exemplo – como dissolução da unidade formal mediante o domínio de um impulso individual, isto é, por meio do princípio de decomposição [...]. Mais ainda assim ele enfatiza em sua carta a Fuchs (de abril de 1886): “No entanto, isso é *décadence*, um termo que, tal como nos parece ser evidente, não deve rechaçar, mas apenas descrever algo”. E

Sócrates, sobre isso, dirá o filósofo: “[...] devemos nos acercar mais da essência do *socratismo estético*, cuja suprema lei soa mais ou menos assim: ‘Tudo deve ser inteligível para ser belo’, como sentença paralela à sentença socrática: ‘Só o sabedor é virtuoso.’”⁴¹. Compreende-se acerca da passagem que o caráter intelectual sobrepõe-se aos demais aspectos, enquanto pré-condição basilar para a conduta virtuosa, assim como também, para a delimitação do que pode ser considerado belo. Ou seja, tem-se a crença metafísica no primado da razão em detrimento do corpo, por meio da concepção de que o pensamento não apenas conhece o ser das coisas, como está apto a corrigi-lo. Em contrapartida, para o filósofo alemão, conforme atesta Machado (2002), não é possível conhecer o mundo, a natureza, o ser das coisas, e tampouco, apartar essência e aparência, como o quer o *socratismo*.

Logo, no *décadent* exprimem-se as vontades em declínio, o que se configura como um retrocesso fisiológico, pois ao invés da intensidade vital, serão sublinhados em demasia, conforme Onate, “a contradição dos instintos, fruto da deficiência no centro de gravidade responsável pela força organizadora; fica obstruído o canal hierarquizador natural, impedindo assim que os instintos fundamentais desfrutem da supremacia e os tornando gradativamente voláteis, vazios, *ideais*.”⁴². Nesse sentido, a *décadence* age sobre os instintos mais vitais, adoecendo-os, tornando-os fracos e débeis, seja através da religião, da cultura, da moral e até mesmo da filosofia, conforme vemos. Para tanto, impetra a degeneração dos instintos, desestabilizando a expansão de potência afirmadora, o que, por sua vez, acarreta um cerceamento das potências vitais, tolhidas em prol do escopo que intenta transformar o efetivo em ideal.

Nesse âmbito, faz-se mister enfatizar que, embora Nietzsche se oponha radicalmente à filosofia tradicional, cujo estigma maior foi ter se debilitado em *décadence*, processo esse iniciado com o *socratismo*, a filosofia a marteladas se prefigura, irrevogavelmente, enquanto uma herança do racionalismo ocidental, que, entretanto, procura se comportar de forma antípoda em relação aos seus pressupostos, uma vez que desconfia terminantemente da concepção de que a racionalidade ou o intelecto humanos sejam absolutamente essenciais para a interpretação do real, pois, segundo Roberto Barros:

De tal aspiração provém, segundo Nietzsche, a elaboração arbitrária de uma noção de realidade (*Realität*) 1, fundada na estaticidade da identidade, que a seu ver

acrescenta a esse respeito: “mesmo na *décadance* há um sem-número de elementos muitíssimos atraentes, valiosos, novos e admiráveis – nossa música moderna, por exemplo”. [...] Quase sempre ressoa em sua descrição dos traços da *décadence* uma dada valorização.” (NIEYEMER, C. *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 141).

⁴¹ GT/NT, 12, p. 78.

⁴² ONATE, 2000, p. 76.

determinou os rumos da metafísica, da filosofia e da ciência no ocidente. Para ele tal princípio apresenta-se criticável por: a) primeiramente não possuir correlativos existenciais e por outro lado, b) por sua justificação teórica apresentar enorme carência lógica, tendo-se em consideração que o próprio princípio de identidade, a base fundante de toda lógica e metafísica, não passa de um pressuposto arbitrariamente formulado, cuja origem pode ser elucidada por meio da compreensão da função, forma de atuação e necessidade biológica da racionalidade humana (SPIEKERMANN, K. *NaturwissenschaftalssubjektloseMacht*, p. 85).⁴³

Deduz-se, com isso, que a subsunção de uma perspectiva que vislumbra a realidade pelo viés das conceituações, pontos fixos de apresentação do real, enlevadas pelos determinismos próprios aos dualismos metafísicos, tais como: alma e corpo, verdade e mentira, bem e mal, razão e irrazão, precisam ser questionados. Por conta disso, Nietzsche propõe-se a adotar o corpo como fio condutor – e viés de interpretação da efetividade –, cujo propósito é derrocar os maniqueísmos típicos da tradição filosófica. É necessário, para tanto, escavar as estruturas sobre as quais o pensamento ocidental fora alicerçado, a saber, os conceitos e valorações depreciativos do corpo e da vida.

Dentre esses conceitos, encontra-se o viés inaugurado por Platão, o qual propagou a cisão entre corpo e alma. Para o filósofo grego, o método por excelência consiste na dialética, enquanto mecanismo de diálogo que permite às pessoas alçar uma compreensão mais elevada acerca de determinados temas, por meio da contraposição e contradição de ideias que levam a outras ideias como, por exemplo, no que tange a questão da alma, assunto circunscrito ao mundo das ideias, e apartado do mundo das aparências sensíveis, responsáveis pelos enganos e equívocos dos homens.

A alma, para o referido filósofo, habita o corpo, fonte de corrupção e engano, sendo que a mesma é tida como imortal, enquanto o corpo é finito e corruptível. E para além de uma simples crítica a Platão, é preciso empreender uma problematização da perspectiva inaugurada pelo platonismo, como interpretação dos conceitos platônicos. A crítica nietzschiana, desse modo, volta-se as posturas dualistas que distinguem corpo e alma, dando maior ênfase a segunda, conforme esclarece Barrenechea:

Em resumo, o corpo, para Platão, como para toda uma tradição precedente oriunda da perspectiva órfico-pitagórica, nada diz respeito à natureza do homem. Apenas patenteia a falha, a queda originária. Trata-se de um outro, com o qual a alma convive com muitas dificuldades, com muito pesar (Cf. Vernant, 2008: p. 459-460). Os sentidos, vinculados à natureza corporal, enganam permanentemente, não ajudam na procura da sabedoria; ao contrário, torna-se uma permanente tentação para incorrer no erro, na falsidade, na debilidade moral. Assim, configurou-se desde épocas longínquas uma visão do homem como um ser *esquizofrênico*, como uma espécie de nostálgico centauro que sonha com o “outro” mundo, mas padece na terra. A concepção que cinde homem em corpo e alma estabelece a separação, a

⁴³ BARROS, R. de A. P. de. Complexidade da efetividade, realidade e perspectivismo. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, Vol. 3, nº 2, 2º semestre de 2010. p. 113.

ruptura e confusão como condição do humano. Trata-se de uma mescla, de uma conjunção nada harmônica de duas substâncias heterogêneas, cuja convivência não é amigável, mas de tensão, de confronto; daí que os instintos, os sentidos, os sentimentos, os amores e tudo o que diz respeito ao corpo seja considerado como “cárcere da alma”.⁴⁴

Desse modo, Platão, mais acima de tudo, o platonismo, através da separação entre mundo sensível e mundo inteligível, acaba por possibilitar o ensejo para a desvalorização do corpo, concepção esta apropriada pelo cristianismo. O homem torna-se o centro convergente das teorizações platônicas a partir do momento em que o intelecto e a razão são supervalorizados. Logo, o homem passa a ser detentor de uma essência, ligada ao plano do ideal. Isto é, a alma passa a ser o âmbito mais privilegiado, ganhando realce em prejuízo do corpo, arcabouço das paixões dissolutas que desencadeiam enganos e corrupção, o que pode desvirtuar o intelecto do percurso que necessita trilhar até o conhecimento verdadeiro.

Assim, no momento em que o homem, influenciado pelo platonismo, passa a crer nas concepções idealizadas decorrentes da cisão entre corpo e alma, a percepção acerca de sua própria condição humana fica comprometida, pois, de um lado, terá os conceitos estáticos e substanciais para se remeter a si mesmo, seja por intermédio da linguagem, cultura, filosofia e moral, de outro, os instintos e sentimentos característicos do todo corpóreo, os quais não podem ser simplesmente suprimidos por via da negação. A deflagração da ruptura entre os aspectos corporal e intelectual vai acarretar inúmeras tensões, posto que os instintos não deixem, com isso, de se manifestar no indivíduo. As noções de instinto e pulsão, contudo, serão abordadas de forma mais detalhada no último capítulo. No contexto atual, importa demonstrar os perigos que Nietzsche vislumbra em Platão:

Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele adota o conceito “bom” como conceito supremo –, que eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão “embuste superior” ou, se soar melhor, idealismo, antes de qualquer outra palavra. [...] Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação chamada de “ideal”, que possibilitou às naturezas mais nobres da Antiguidade entenderem mal a si mesmas e tomarem a *ponte* que levou à “cruz”...⁴⁵

Não à toa, Platão é visto com desconfiança por Nietzsche, afinal, contrariamente aos helenos, tão afeitos à afirmação da vida em suas múltiplas possibilidades, aquele se afasta dos instintos mais peculiares ao corpóreo, destilando a toxina da moral por todos os lados, a ponto de o filósofo alemão considerá-lo uma espécie de anunciador do cristianismo. Já que, enquanto agente empenhado em desvirtuar os gregos antigos da celebração da vida, pela via

⁴⁴ BARRENECHEA, M. A. de. Nietzsche: corpo e subjetividade. *O percevejo Online*. Volume 03, Número 02, p. 1-18, agosto-dezembro/2011. p. 4-5.

⁴⁵ GD/CI, X, §2.

aberta a negação do corpo, acaba por criar o campo fecundo para o estabelecimento da moral cristã.

Ao contrário do que se propõe Nietzsche quando coloca o corpo e, como consequência, a vida em papel de destaque no seio de sua filosofia, Platão institui a alma como aspecto central de suas elucubrações. O filósofo alemão destaca ainda que a filosofia platônica deve ser interpretada como uma preparação para a morte: “Trata-se, para Nietzsche, de uma filosofia que prepara o homem para remeter-se ao além e, então, esta vida fica subjugada à outra vida [...]. Foi assim que ele entendeu o que chamou de platonismo.”⁴⁶ Desse modo, fica claro que a distinção platônica entre corpo e alma, conforme visto, acaba por atrelar o homem a uma existência que tem por finalidade a busca por um além, no sentido em que a vida terrena passa a valer como etapa de preparação para outra forma de existência que, transcorrida a dissolução do corpóreo, será alcançada pela alma imortal.

Outro aspecto que ficou relegado a um plano secundário, a partir da perspectiva platônica alicerçada na cisão corpo/alma, e pela apropriação cristã articulada por intermédio desse mesmo viés, foi o âmbito erótico. A natureza erótica do homem fora associada com concepções pecaminosas. Ao ato da masturbação, por exemplo, foram agregadas as mais bizarras doenças, e o prazer durante a relação sexual também fora rechaçado, uma vez que o ato sexual era visto com fins à procriação. A filosofia tradicional, problematizada por Nietzsche, nesse âmbito, assemelha-se aos mecanismos utilizados pelo cristianismo, pois ambos estabelecem padrões de pensamento e conduta, razão e ascese, respectivamente, para o encarceramento e negação do corpo. Logo, o todo corpóreo, assim como os impulsos e instintos humanos são postos em um lugar subterrâneo. Posto isso, em MA I/HH I, Nietzsche expõe:

Toda coisa natural a que o homem associa a ideia de mau, de pecaminoso (como até hoje costuma fazer em relação ao erótico, por exemplo), incomoda, obscurece a imaginação, dá um olhar medroso, faz o homem brigar consigo mesmo e o torna inseguro e desconfiado; até os seus sonhos adquirem um ressaibo de consciência atormentada. No entanto, esse sofrimento pelo que é natural é, na realidade das coisas, totalmente infundado: é apenas consequência de opiniões *acerca* das coisas.

⁴⁷

Conforme o filósofo elucidado acima, todos os aspectos que remetem aos caracteres naturais inerentes ao corpo humano, incluindo-se aí a maneira como o homem se expressa eroticamente, são taxados de antinaturais, tanto pela metafísica quanto pela moral cristã. Ao erótico, algo natural, associa-se a ideia de mau. Isso decorre, segundo ele, de uma psicologia

⁴⁶ SOUSA, M. A. de. *Alma em Nietzsche: a concepção de espírito para o filósofo alemão*. São Paulo: Leya, 2013. p. 71.

⁴⁷ MA I/HH I, § 141.

que busca tornar tudo o que é humano em algo suscetível de recriminação, combate e até mesmo deboche. Os corpos e seus apetites são vistos como vergonhosos, depreciáveis e pecaminosos. A própria concepção e o ato de procriação, segundo o filósofo, são compreendidos como ruins, negativos, já que: “Sem dúvida o cristianismo afirmou que todo homem é concebido e gerado em pecado...”.⁴⁸ Visando “purificar” o corpo dos desejos sexuais e do ato da concepção, as religiões pessimistas, conforme as descreve Nietzsche, exaltam a vida ascética em detrimento da vida pulsional, a degenerescência dos afetos em desfavor da multiplicidade de forças.

Logo, o que se quer de fato é transformar o homem e os seus aspectos corpóreos mais naturais em teses morais pecaminosas. O prazer tornado pudor e vergonha; o desejo subtraído em nome de ideais supraterrâneos; dor e sofrimento supervalorizados através da negação da vida. Fazer com que o homem sinta desprezo pela sua própria condição humana, esse é um dos principais objetivos do cristianismo: “[...] veremos que os requisitos são exagerados, de modo que o homem não possa satisfazê-los; a intenção não é que ele se torne mais moral, mas que se sinta o *mais possível pecador*.”⁴⁹

Nietzsche (2005), uma vez mais, ressaltará o mundo antigo no qual os homens se ocupavam do aumento da alegria de viver, caracterizado pelos cultos festivos, rituais orgiásticos, danças, assim como também, do encanto e horror⁵⁰ perante as guerras, lutas e batalhas, momentos esses em que todos os ciclos naturais, tanto de vida, quanto de morte, eram celebrados. O corpo era celebrado, e seus estímulos auscultados em detalhes. Em contrapartida, “no tempo do cristianismo um incomensurável montante de espírito foi sacrificado em outra aspiração: de toda maneira o homem devia se sentir pecador e com isso ser estimulado [...]”⁵¹ Com o cristianismo, percebe-se que os estímulos são outros, contrários ao campo das afecções, da afirmação da efetividade e do fisiológico, concernentes à criação de fronteiras supramundanas, ideais, edênicas, responsáveis por incutir no homem a necessidade de redenção, uma vez que tais homens se imaginam, de fato, pecadores.

Sob a influência da moral cristã, o homem despreza o corpo, a afetividade, o *natural*, pois ao invés de buscar causas e consequências naturais para as grandes catástrofes, por exemplo, justificará tais eventos a partir de explicações sobrenaturais: “[...] ao conceder-se, igualmente por princípio, bem menor atenção às verdadeiras *consequências* naturais de uma

⁴⁸ MA I/HH I, § 141.

⁴⁹ MA I/HH I, § 141.

⁵⁰ Sobre o horror e, por conseguinte, a crueldade, afirma Nietzsche: “A crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade.” (M/A, I, §18).

⁵¹ MA I/HH I, § 141.

ação do que às sobrenaturais (as chamadas punições e graças da divindade).”⁵² Logo, a opressão do *natural*, gera o temor à vida, pois promove uma desconfiança crescente em relação às coisas terrenas, efetivas, em favor de uma reverência incondicional que beneficia *sentimentos superiores*, tais como, o amor ao próximo, a comiserção, a compaixão etc.

Nesse sentido, com a moral cristã e o platonismo, obtém-se uma oposição psicofísica que reverbera sobre a maneira pela qual corpo, morte, efetividade, são interpretados na modernidade. Por conta disso, para Nietzsche, tais processos levaram ao declínio dos instintos e, conseqüente, adoecimento do corpo. Assim, a filosofia tradicional e a história do pensamento ocidental alimentaram o solo propício à interpretação do corpo, tal qual conhecemos:

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má compreensão* do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou de raças inteiras.⁵³

Enfim, Nietzsche expressa que a busca desenfreada pela objetividade, seja no campo das ciências ou da filosofia, como uma propriedade científica que permite estabelecer afirmações precisas e passíveis de serem testadas, ou enquanto algo que possui validade universal, respectivamente, revela-se uma obliteração às necessidades fisiológicas.

Além desse aspecto, o ponto de vista filosófico que erige a ideia e a pura espiritualidade como parâmetros de interpretação do corpo, evidenciam, na verdade, uma *má compreensão* do corpo, conforme enunciado por Nietzsche, pois tal *compreensão* se sustenta em valorações morais e conceituações que não levam em conta os instintos e o caráter pulsional que marcam a multiplicidade humana.

Desse modo, no próximo tópico, iremos investigar o corpo enquanto hipótese interpretativa em Nietzsche e todas as nuances que compõem essa abordagem, especialmente aquelas que se referem às dimensões fisiológica, psicológica e fisiopsicológica.

1.2. Corpo enquanto hipótese interpretativa em Nietzsche

A noção de corpo passa a se configurar como uma espécie de fio condutor na perspectiva nietzschiana, que o distancia de todos os dualismos inexauríveis na história da

⁵² M/A, I, §33.

⁵³ FW/GC, Prólogo, §2.

filosofia tradicional desde Platão. Dualismos estes responsáveis pelo estabelecimento de uma visão dicotômica entre corpo e alma, mundo sensível e mundo inteligível, levando, com isso, à compreensão de que o corpo seria um lugar de aprisionamento da alma. Segundo Nietzsche, o filósofo grego foi o responsável pela instituição de uma metafísica de valores. Que espécie de valores são esses? Qual o valor desses valores? São os questionamentos aos quais devemos nos lançar com o intuito de reconsiderar muitos dos posicionamentos e dogmas instituídos pela crença metafísica na concepção de verdade.

A partir da crença metafísica na concepção de verdade platônica, retiraram-se, irrevogavelmente, os pressupostos ou alicerces mais basilares da moral cristã. Platão concebe a ideia de verdade enquanto teoria mais elevada: “Com isso, a filosofia aparece em Sócrates e mais ainda em Platão como autorreflexão do espírito a respeito de seus mais altos valores teóricos e práticos, os valores do verdadeiro, do bom e do belo.”⁵⁴

O corpo, em contrapartida, pertencente ao mundo sensível, é considerado falho e corruptível, especialmente para o platonismo. No cristianismo temos uma nuance aproximada, contudo bastante peculiar. O corpo é desvalorizado, diminuído, tido como algo pertencente a uma esfera concupiscente e secundária, porque é o lugar da mácula, do pecado, do sofrimento. Ou seja, os adjetivos utilizados para descrever o corpo em Platão não são necessariamente iguais aos utilizados na moral cristã. Mais uma vez, a problemática se perfaz em torno do platonismo, posto que:

[...] enquanto o Cristianismo se refere à ação salvífica de Cristo como sendo um fato histórico, o Platonismo se remete ao fato de que dispõe de um saber originário que jamais foi modificado. De fato, neste saber nada há que possa ser modificado, uma vez que a verdade é imutavelmente única e idêntica. Deste modo, o platonismo assume em relação ao Cristianismo, bem como no que tange às outras religiões de revelação, a mesma posição negativa: nada há que possa e deva ser revelado; a verdade não tem planos de desenvolvimento. Esta mostrou-se aos grandes homens, aos sábios da época originária, do mesmo modo de como se mostra hoje. Não depende da vontade de Deus o fato de que a verdade ora se mostre e ora se esconda, mas depende da fraqueza do homem, precisamente de seu intelecto, o fato de que nem todos são capazes de conhecer a verdade do mesmo modo.⁵⁵

Posto isto, para o platonismo, o homem deve se submeter à verdade absoluta, e tal subsunção não permitiria ao mesmo nenhuma espécie de liberdade de escusa ante a soberania da razão; já para o segundo, Deus seria o centro convergente em torno do qual os seres humanos deveriam girar, tomando-o como embasamento e reflexo. Portanto, no caso do

⁵⁴ HESSEN, J. *Teoria do Conhecimento*. Tradução: João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 8.

⁵⁵ SANTOS, B. S. Platonismo e cristianismo: irreconciliabilidade radical ou elementos comuns? *Veritas. Revista de Filosofia* 48, p. 323-336, 2003. p. 332.

platonismo o homem deve caminhar no sentido da razão, enquanto na moral cristã, esse mesmo homem deve se orientar pela intuição de Deus. De similar, ambas as concepções tem o seguinte: caracterizam-se enquanto verdades absolutas, negando categoricamente a vontade humana.

Nietzsche posiciona-se de forma contrária tanto ao ponto de vista metafísico, pautado pela separação entre corpo e alma, quanto ao viés de interpretação da moral cristã, pelo fato de esta submeter o homem à divindade. Nesse sentido, o filósofo alemão irá deflagrar o corpo enquanto hipótese interpretativa para a filosofia, por compreender que aquele inaugura uma criativa possibilidade de se pensar o homem, necessariamente distanciada dos dualismos por meio dos quais este fora concebido até então, posicionamento este herdado, em certa medida, de Arthur Schopenhauer, filósofo do qual Nietzsche pode ser considerado um antípoda em muitos aspectos, especialmente nas obras que sucederam GT/NT, mas também uma espécie de continuador de alguns posicionamentos desenvolvidos por aquele, e tal afirmação se torna palpável se tomarmos como paralelo exatamente o primeiro livro publicado por Nietzsche, baseado no quadro metafísico do filósofo de Danzig.

Seguindo as colocações de Ivan Soll no artigo intitulado *Schopenhauer as Nietzsche's "Great Teacher" and "Antipode"*⁵⁶, é possível dizer que as convergências entre esses dois filósofos deve ultrapassar a velha concepção de que a influência filosófica só se perfaz em questões sobre as quais ambos estejam de acordo. É mais significativo pensar, pela perspectiva do autor, que: “A influência que um filósofo exerce sobre outro é melhor manifestada no desacordo do que no acordo que provoca.”⁵⁷

Nesse sentido, a influência schopenhauriana se faz sentir principalmente na discordância, no desacordo que inspira, pois as influências, segundo Soll, podem ocorrer não apenas quando concordamos com os pontos de vista elencados por um autor, mas também quando nos revoltamos contra eles. É claro que Nietzsche sabia escolher seus “antípodas” entre aqueles que representavam oponentes à altura de seu pensamento, dignos de seus questionamentos, uma vez que se mantendo em confronto constante com adversários desafiadores ele pôde desenvolver melhor seus próprios argumentos filosóficos, como enuncia Soll (2013): “Em Schopenhauer, Nietzsche não encontrou apenas a fonte de algumas de suas

⁵⁶ Título do artigo que traduzimos por: Schopenhauer um “Grande Mestre” e “Antípoda” de Nietzsche (SOLL, I. *Schopenhauer as Nietzsche's "Great Teacher" and "Antipode"*. Oxford Handbooks Online. 2013-12-16, p. 1, tradução nossa).

⁵⁷ “[...] the influence that one philosopher exerts upon another is manifested in the disagreement as well as the agreement he provokes” (SOLL, op. cit., p. 1, tradução nossa)

ideias mais importantes, mas também um dos seus mais dignos adversários. Nietzsche descreveu Schopenhauer tanto como seu “Grande Mestre” e seu “Antípoda”.⁵⁸

Não se pretende aqui detalhar minuciosamente a profundidade e abrangência da influência schopenhauriana sobre o jovem Nietzsche, entretanto é importante frisar, ainda conforme Soll (2013), que a compleição das considerações sobre o Apolíneo e o Dionisíaco, estratégicas para a sua concepção estética e sua crítica à cultura moderna, tiveram como inspiração a leitura da obra *O mundo como vontade e representação*, adquirida em 1865, quando o filósofo de Röcken ainda era um estudante em Leipzig.

A definição do Apolíneo em Nietzsche, desse modo, perpassa pelo enfoque dado por Schopenhauer ao princípio de individuação: “poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo como a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*, a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo o prazer e toda a sabedoria da “aparência”, juntamente com a sua beleza”⁵⁹. Associar a imagem de Apolo ao *principium individuationis*, conforme descrito, pressupõe, pelo viés schopenhauriano: “singularizar e multiplicar, no espaço e no tempo, o Uno essencial e indiviso”⁶⁰. Sobre esse assunto, Ivan Soll nos diz o seguinte:

A individuação, que Nietzsche apresenta como a pré-condição central da possibilidade de uma unidade orgânica e, portanto, da experiência apolínea da beleza, já é uma característica fundamental da experiência cotidiana e, como Schopenhauer tinha argumentado de forma convincente, uma consequência direta e necessária da ordenação espaço-temporal de toda a experiência.⁶¹

Ainda segundo Soll (2013), no tratamento que Nietzsche confere ao dionisíaco, a exemplo do que ocorreu em relação ao apolíneo, o filósofo de Röcken irá se utilizar de algumas concepções epistemológicas e metafísicas schopenhaurianas, porém com o único propósito de elucidar certos fenômenos humanos que não apelam à noção de verdade para explicar o que os produz.

O que podemos deduzir até aqui é que a relação entre Nietzsche e Schopenhauer pode ser interpretada pelo viés da apropriação de ideias, uma vez que Nietzsche adotou alguns dos principais posicionamentos do filósofo de Danzig, e é importante percebermos como ele

⁵⁸ “In Schopenhauer Nietzsche found not just the source of some of his most important ideas, but also one of his most worthy opponents. Nietzsche described Schopenhauer both as his “great teacher” and his “antipode” (Ibidem, tradução nossa)

⁵⁹ GT/NT, *O principium individuationis*, § 1.

⁶⁰ Ver nota 23, de J. GUINSBURG apud NIETZSCHE, F W. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 144.

⁶¹ The individuation, which Nietzsche presents as the central precondition of the possibility of organic unity and thus of the Apollonian experience of beauty, is already a fundamental feature of everyday experience and, as Schopenhauer had cogently argued, a direct and necessary consequence of the spatio-temporal ordering of all experience (SOLL, 2013, p. 9, tradução nossa)

desenvolveu e/ou adaptou algumas dessas concepções schopenhaurianas, criando, a partir delas, suas próprias alternativas e posições, especificamente no que se refere a corpo.

Outro aspecto relevante dessa influência, de sumo valor para o que pretendemos expor, diz respeito à apresentação do conceito schopenhauriano de vontade. Ao adentrarmos propriamente em tal conceituação, percebe-se que estamos no cerne de uma discussão maior, a saber, a que sinaliza para a compreensão acerca do ser humano em si. E, nesse sentido, é possível dizer que o referido filósofo assume uma direção radicalmente oposta a da filosofia tradicional, pois, segundo Günter Zöller (1999, p. 19), ao enfatizar o papel da vontade, Schopenhauer propõe-se a revisar inteiramente o *status* que o corpo humano detinha até então, sobretudo porque será um dos primeiros filósofos a repensar a relação mente-corpo, tão cara à tradição filosófica, especialmente em Descartes, indicando, em seu lugar, a relação vontade-corpo, relevante para se ponderar, inclusive, novas interpretações acerca dessa relação: “Ainda, em vez de simplesmente substituir o início da primazia e monopólio do intelecto pelo da vontade, Schopenhauer oferece uma sutil e detalhada descrição da complexa relação entre os lados intelectual e volitivo ou aspectos do humano em si.”⁶²

Conforme se deduz do exposto acima, Schopenhauer não sugere uma simples inversão, e sim uma reinterpretação da relação mente-corpo, posto que irá enfatizar uma complexa analogia que ainda não fora suficientemente explorada, a relação entre o caráter intelectual e o caráter volitivo do ser humano.

Zöller (1999, p. 27) aponta, em conformidade com as concepções de Schopenhauer, que o corpo humano não deve ser interpretado apenas como objeto de conhecimento para o intelecto, mas como algo que nós somos, que, de certo modo, pertence ao cerne de nossa existência, já que a relação entre corpo e intelecto deve ser complementada pela relação de nosso corpo com nossa vontade. E desse complexo arrolamento, o filósofo concluirá pela manutenção de que ambos seriam a mesma coisa ou praticamente idênticos, apontando para a expressiva conexão entre os atos da vontade e os atos corporais voluntários.

Schopenhauer, influenciado por certa visão pessimista do mundo – pessimismo este que deve ser compreendido como uma crítica fundamental à racionalidade e não como um convite para a morte – que, na Europa do final do século 18 e início do século 19, encontrava vozes reverberantes nas poesias de Byron, Leopardi, De Musset e Heine⁶³, mas, sobretudo,

⁶² No original: “Yet, rather than simply replacing the earlier primacy and monopoly of the intellect with that of the Will, Schopenhauer provides a subtle and detailed account of the complex relations between the intellectual and volitional sides or aspects of the human self.” (ZOLLER, 1999, p. 19, tradução nossa)

⁶³ Will Durant nos fala acerca do pessimismo schopenhauriano na obra *A história da filosofia*: “Por que será que a primeira metade do século XIX levantou, como vozes da época, um grupo de poetas pessimistas – Byron na

valendo-se de seus conhecimentos acerca das ciências biológicas que estavam despontando na época, descreverá a vontade como um querer perene, que não cessa, ainda que satisfeito. O mundo é vontade, tudo o que existe só o é em decorrência da vontade. Entretanto, sendo a vontade inconsciente, ela necessita da ação humana para alcançar seu objeto e, por conseguinte, seu querer. Nesse sentido, o mundo é fenômeno, sendo a objetividade da vontade a sua manifestação enquanto fenômeno e o que é externalizada é uma parcela desconhecida da essência desta, que não pode ser conhecida.

Para o filósofo alemão, a vontade se caracteriza pela luta e conflito constantes, porque sempre que uma vontade é saciada, cederá lugar a uma nova vontade, premente por satisfação, em um processo ininterrupto: “O desejo, por sua própria natureza, é dor; já a satisfação logo provoca saciedade: o fim fora apenas aparente: a posse elimina a excitação, porém o desejo, a necessidade, aparece em nova figura...”.⁶⁴

Compreende-se a partir das afirmações acima que Schopenhauer afasta-se da tradição filosófica, a qual enfatizava o predomínio do intelecto e da razão em detrimento da vontade, do querer. O filósofo propõe, ao contrário, uma preponderância do querer frente à razão. Como crítico da razão, portanto, institui que o princípio norteador do mundo seria a vontade, princípio esse fortemente “irracional”, impossível de ser alcançado ou transcrito pela racionalidade.

Schopenhauer, assim, postula uma metafísica da vontade, onde a vontade é identificada com a coisa-em-si, prerrogativa para a concepção de que não existe nenhuma espécie de causa inteligente para o mundo, assim como também, para a afirmação de que a vontade identifica-se com o corpo, sendo este finito. Para Maria Lucia Cacciola, a fonte da metafísica da vontade pode ser assim descrita:

Assim, é essa Metafísica da Vontade que vem suprir a ausência da metafísica exigida, segundo Schopenhauer, pela filosofia crítica. Sua fonte é deslocada do supra-sensível para a experiência interior que cada um tem de seu próprio corpo em ação, surgindo, da impossibilidade mesma de uma metafísica transcendente, a metafísica imanente que decreta a ausência de Deus e a presença do homem como ser corporal finito.⁶⁵

Logo, tem-se de fato, conforme Cacciola (1994), a afirmação de que a Metafísica da Vontade sustentada por Schopenhauer caminha em um sentido antagônico ao que foi empreendido por Kant com sua filosofia crítica, a qual teve como mérito, acima de tudo, a

Inglaterra, De Musset, na França, Heine na Alemanha, Leopardi na Itália, Púshkin e Lermontof na Rússia; um grupo de compositores pessimistas – Schubert, Schumann, Chopin, e até mesmo o Beethoven de sua última fase [...]. e, acima de tudo, um filósofo profundamente pessimista – Arthur Schopenhauer?” (DURANT, W. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 285).

⁶⁴ SCHOPENHAUER, MVRI, §57-60.

⁶⁵ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 23.

distinção entre fenômeno e coisa-em-si, fundamental para o combate ao dogmatismo, que, entretanto, efetivamente não realizou. Outro ponto bastante criticado por Schopenhauer é justamente a passagem em que Kant irá conceber “Deus” como um postulado teórico segundo o qual o mundo deve ser explicado, transformando a moral racional em uma teologia moral.

Desse modo, é importante enfatizar, conforme o referido excerto, que a fonte da Metafísica da Vontade schopenhauriana, nada mais é do que *o interior de cada corpo em ação*. Tem-se o deslindar de um deslocamento que vai do suprassensível, como aquilo que está para além da delimitação espaço-tempo, ao corpo, campo de atuação da Vontade que não encontra satisfação; de Deus (infinito, segundo a concepção cristã) ao homem em si (finito), e tais elementos configuram-se enquanto prementes para a constatação de uma metafísica imanente, pautada na negação da existência de Deus e na afirmação do mundo como vontade e representação, posto que o mundo como representação seja o que chega ao homem através do “eu”, enquanto o mundo como vontade não obedece ao princípio da razão. Dito de outro modo, o mundo não será alcançado por um saber conceitual produzido pela razão, e sim por um ponto de apoio alicerçado em uma representação intuitiva, a qual perpassa pelo corpo.

Com base no que foi dito, tomaremos como posicionamento central, portanto, o que Schopenhauer expõe no §60, de *O mundo como vontade e representação* onde ele dirá o seguinte:

A AFIRMAÇÃO DA VONTADE é o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do homem em geral. Ora, como o corpo do homem é já a objetividade da Vontade como ela aparece neste grau e neste indivíduo, segue-se que o querer individual, a desenvolver-se no tempo, é, por assim dizer, a paráfrase do corpo, a elucidação do sentido referente ao todo e às partes: é um outro modo de exposição da mesma coisa-em-si cujo fenômeno o corpo já é. Eis por que, em vez da afirmação da Vontade, podemos também dizer afirmação do corpo.⁶⁶

A Vontade é afirmada, de acordo com o supracitado, como um querer constante sem objetivo definido. Ela é, partindo desse pressuposto, carência, movendo-se em busca de algo que ela não detém, um querer motivado pela ausência de algo, daí a afirmação de que o mundo é dor e sofrimento. E o corpo, nesse ínterim, é um princípio independentemente da razão, conhecido de forma imediata como vontade. Tem-se aqui um privilégio do corpo em Schopenhauer, sobretudo porque aquele escapa ao controle da razão.

Logo, de certo modo influenciado pela problematização encetada por Schopenhauer, a saber, no que diz respeito à crítica ao papel da razão e a verificação de que o corpo é a fonte primeira de identificação da vontade, conhecimento esse proveniente do corpo, implicando

⁶⁶ SCHOPENHAUER, MVRI, §60.

em um caráter imanente, Nietzsche irá fundamentar a sua apreciação acerca da tirania da racionalidade sobre o corpo, elaborando as bases para o estabelecimento do último enquanto fio condutor interpretativo. É claro que tal influência é bastante peculiar, uma vez que a vontade schopenhauriana, cega e “irracional”, compreendida como um impulso físico, orgânico e não consciente, será apropriada e transformada por Nietzsche em vontade de poder, e essa se configura como vontade de expansão ou vontade de se afirmar, não sendo a mesma nem cega, tampouco irracional: “[...] A vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando”.⁶⁷ A hipótese da vontade de poder nietzschiana parece instituir uma lógica: “Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”...”⁶⁸. É, na verdade, uma afirmação da vida, mas esse é um ponto que discutiremos mais à frente.

Além da influência schopenhauriana sobre a construção do corpo enquanto hipótese interpretativa no pensamento de Nietzsche, tem-se também, e isso é digno de nota, o influxo do naturalismo, o qual se fez sentir de forma expressiva nas últimas décadas, sobretudo nos contextos anglo-saxão e americano, segundo Clademir Araldi (2013, p. 13), e o mesmo irá assinalar que tal contexto interpretativo introduzido pela vertente naturalista⁶⁹ se prefigura como um esforço louvável no sentido de atualização do pensamento de Nietzsche.

Christopher Janaway, a despeito dos posicionamentos contrários a uma leitura naturalista do pensamento de Nietzsche⁷⁰, articulará que o filósofo é um naturalista em sentido amplo, por vislumbrar em Nietzsche uma série de aversões, dentre as quais à metafísica, à moral cristã, a Platão, à alma imaterial, afirmando que em lugar disso ele articulará outra leitura, na medida em que busca ressaltar aspectos inerentes a estados corpóreos: “[...] enfatiza o corpo, a natureza animal dos seres humanos e busca assim explicar diversos fenômenos recorrendo aos impulsos, instintos e afetos, localizados por ele na nossa existência física e corpórea. Os seres humanos devem ser ‘traduzidos de volta à natureza’” (JANAWAY apud LEITER, 2011, p. 79). Notadamente, é possível entrever na enumeração de Christopher Janaway um leque variado de traços bastante específicos da filosofia

⁶⁷ JGB/BM, Dos preconceitos morais, §19.

⁶⁸ JGB/BM, Dos preconceitos morais, §19.

⁶⁹ Alguns nomes alusivos a essa chave naturalista de investigação do pensamento nietzschiano são: Christopher Janaway, Richard Schacht e Brian Leiter.

⁷⁰ Sobre o posicionamento nietzschiano acerca do naturalismo ou mesmo a respeito da caracterização de Nietzsche enquanto pensador naturalista, Richard Schacht afirma o seguinte: “Essa é uma caracterização com a qual muitos vieram a concordar — ao menos na parte da comunidade filosófica em que predomina uma mentalidade analítica. Mas existem muitos tipos de coisas chamadas ‘naturalismo’ na literatura filosófica; e seria um erro supor que qualquer uma delas em particular é aquela esposada por Nietzsche, ou à qual ele tenderia — especialmente porque existem alguns tipos de naturalismo acerca dos quais ele é bastante desdenhoso, e até contundentemente crítico.” (SCHACHT, 2011, p. 36-37).

nietzschiana, tais como a recusa à metafísica tradicional, e a tudo o que caracteriza esse tipo de vertente interpretativa, posto que evidencia uma ênfase sobre o corpo, a partir da afirmação dos impulsos e afecções estritamente corpóreos, demonstrando, assim, que Nietzsche estaria propondo um retorno do homem à natureza. Contudo tais preceitos enfatizados por Janaway serão descritos por Brian Leiter como um “naturalismo de lista de lavanderia”, num claro confronto de opiniões entre os dois comentadores acerca do pensamento de Nietzsche.

Deve-se ressaltar também a vertente interpretativa que tem como expoentes contemporâneos Barbara Stiegler, Éric Blondel e Wilson Frezzatti, dentre outros, os quais buscam situar as problematizações em torno do pensamento de Nietzsche e sua relação com a biologia. Frezzatti é bastante contundente em frisar, por exemplo, que:

Embora Nietzsche tenha sido um leitor intenso da ciência de sua época, especialmente biologia, fisiologia e psicologia, isso não significa que o filósofo tenha simplesmente trazido os conceitos biológicos para a sua filosofia. Nietzsche ruma e digere as ideias científicas, transformando-as e incorporando-as ao seu pensamento conforme suas necessidades filosóficas, suas perspectivas.⁷¹

Fica evidente, conforme o excerto, que Nietzsche nutriu profundo interesse pelas teorias científicas de sua época, a ponto de buscar avidamente se familiarizar com as obras produzidas no cerne de várias ciências. Mas, é importante deixar claro que o filósofo não buscava uma simples transposição ou assimilação dessas teorias para a sua filosofia. Ele se preocupava, na verdade, com uma incorporação que não subjugasse as suas próprias reflexões, provavelmente assimilando alguns aspectos em detrimento de outros, em respeito, acima de tudo, às suas interpretações, originais e particulares.

Não pretendemos aqui adentrar no mérito dessa discussão, tampouco descrever de forma detalhada seus meandros, o que almejamos de fato, sendo este um dos propósitos da presente argumentação, é evidenciar que Nietzsche estava fortemente ligado às pesquisas científicas, e mais especificamente biológicas, de sua época, e tal aspecto não deixou de ser observado por seus comentadores. Por conta disso, têm-se as recentes abordagens analíticas que apontam a vinculação do pensamento de Nietzsche a um naturalismo flagrante. O que nos interessa mais diretamente é ressaltar o quanto tais argumentações instituem o corpo como centro convergente interpretativo.

No transcurso dessas argumentações, alguns comentadores de Nietzsche afirmarão o interesse do filósofo pelas ciências naturais. Schacht enunciará, tendo em vista tal interesse, que: “[...] o naturalismo de Nietzsche é uma modalidade nova e diferente, devidamente atenta

⁷¹ FREZZATTI JUNIOR, W. A. *Nietzsche contra Darwin*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 136.

tanto aos tipos de fenômenos e aspectos das coisas que as ciências naturais são boas em descrever e explicar (à sua maneira), quanto, de maneira diversa, aos processos históricos”.⁷²

O jovem Nietzsche, portanto, buscou entrar em contato com as investigações científicas de sua época, tendo cogitado, inclusive, retornar a universidade para estudar Física e Matemática⁷³, além de ter se embasado em estudos biológicos e físicos para elaboração de algumas de suas principais teorias, tais como: forças, centro, quantum etc. Na maturidade, seu envolvimento com as ciências naturais assumiu novas direções com o desenvolvimento das noções fisiológicas.

Wilson Frezzatti Junior (2006) põe em relevo as nuances fisiológicas que subsidiam o enfoque nietzschiano em torno da cultura, por exemplo, discorrendo que Nietzsche fora o primeiro filósofo a abordá-la de forma contundente. Nesse sentido, o homem, assim como todas as produções humanas, dentre as quais, a moral e a própria filosofia, prefiguram-se enquanto expressão de determinados estados fisiológicos, e estes dizem respeito a um conjunto de impulsos, que em hierarquia formam uma constituição saudável e criadora; e em desordem, promovem o adoecimento do todo orgânico, levando à busca da mera conservação.

Observa-se que Frezzatti (2006, p. 24) destaca, antes de qualquer coisa, os pressupostos biológicos que emergem da fisiologia de Nietzsche, sem, contudo, deixar de levar em consideração que a “fisiologia” esboçada na filosofia nietzschiana ultrapassa o domínio biológico, uma vez que se espalha igualmente para o caráter inorgânico e para as produções humanas, conforme dito antes. Assim, o fisiológico deflagra tanto aquilo que determina o ser humano em uma perspectiva somática, concernente às funções orgânicas e ao conjunto de forças e impulsos que o regem, quanto às produções humanas e os aspectos inorgânicos. Tal delimitação demonstra-se essencial à concepção de corpo em Nietzsche, segundo o que explicita o comentador:

A palavra “fisiologia”, [...] denota o que determina de modo somático os homens, isto é, as funções orgânicas ou o afetivo no sentido de imediato corpóreo (as afecções) – em suma, fisiológico é o relativo ao corpo ou à unidade orgânica. [...] O corpo ou a unidade orgânica nada mais é, para Nietzsche, do que um conjunto de impulsos. Sendo este conjunto bem hierarquizado, ou seja, sendo tornado uma “unidade” pela potência e dominação de um (alguns) impulso(s), o corpo é saudável; sendo desorganizado ou anárquico, o corpo é mórbido.⁷⁴

⁷² SCHACHT, 2011, p. 72-73.

⁷³ Conforme esclarece Scarlett Marton no início do prefácio escrito à obra de W. Frezzatti, *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*.

⁷⁴ FREZZATTI JUNIOR, W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. p. 25.

Aproximadamente a partir de 1880, Nietzsche encetar , conforme apresentado acima, um novo direcionamento ao cômputo de suas pesquisas, pois passará de uma articula o filológica para uma fisiologia, interesse esse talvez desperto em decorrência de seu estado de saúde debilitado⁷⁵. Mas a despeito de qualquer coisa,   interessante notar que a interpreta o fisiológica assumir  uma preponderância decisiva no pensamento do filósofo, a ponto de o mesmo alegar que a compreensão acerca do homem perpassa, definitivamente, nossa unidade orgânica ou corpórea como um conjunto de impulsos que precisam estar em harmonia para alcançar um corpo saudável.

Em um interessante aforismo de JGB/BM o filósofo alemão expõe que o caráter instintivo ou pulsional do homem não se opõe ao seu estado de consciência, se referindo aqui, mais especificamente, ao trabalho dos filósofos metafísicos, verdadeiros ilusionistas perspicazes em manipular supostas verdades. As atividades instintivas, segundo o filósofo, abarcam grande parte do pensamento consciente, e o trabalho filosófico não se exclui a isso: “[...] o pensamento consciente de um filósofo   secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos”.⁷⁶

Nietzsche também procurou observar que a relevância dada às “verdades” em prejuízo da aparência, aos valores em detrimento do que   desconhecido, são instâncias reguladoras, que tem por fun o apenas servir como referenciais   sobrevivência,   autoconserva o: “Por tr s de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valora es, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preserva o de uma determinada espécie de vida”⁷⁷. Importa identificar tais valora es enquanto meras designa es conceituais que não carregam em si o significado particular das coisas, mas tão somente, generaliza es que não correspondem de fato aquilo que as coisas são. Então, as referidas valora es podem ser entendidas como juízos falsos acerca da realidade que, no entanto, são batizados de “verdadeiros”, principalmente pela tradi o filosófica: “Reconhecer a inverdade como condi o de vida: isso significa, sem d vida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.”⁷⁸

Propondo-se a filosofar além do bem e do mal, ou seja, para além das valora es morais que engessam a realidade, Nietzsche põe em xeque a tradi o metafísica ocidental que

⁷⁵ Segundo contribui o de Christof Windg tter, com o verbete Fisiologia, para o *Léxico de Nietzsche*: “Com efeito, Nietzsche, em razão de sua doença que durou a vida toda, ocupa-se da recupera o e da teoriza o de estados corpóreos, impulsos, estímulos, sintomas etc.” (NIEMEYER, 2014, p. 223).

⁷⁶ JGB/BM, Dos preconceitos dos filósofos,  3.

⁷⁷ JGB/BM, Dos preconceitos dos filósofos,  3.

⁷⁸ JGB/BM, Dos preconceitos dos filósofos,  4.

pouca importância relegou à realidade. Ele instituiu uma filosofia da imanência que visa reconstruir os percursos necessários a uma nova compreensão dos fatos. Compreensão essa, é bom frisar, imbricada em um entrelaçamento indissociável entre filosofia e fisiologia, a qual intenta restabelecer ao corpo e aos processos orgânicos um papel de relevo. Tal afirmação reitera a delimitação particular de cada organismo, em suas características mais intrínsecas, demonstrando a sua singularidade, opondo-se, assim ao estabelecimento de princípios valorativos absolutos que se esforçam por generalizar o homem e universalizar o mundo. Para o filósofo alemão, filosofia:

[...] tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu. Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo *proibido*, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história oculta dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras. Quanta verdade *suporta*? Quanta verdade *ousa* um espírito? ⁷⁹

Isto posto, o que Nietzsche entende por filosofia relaciona-se, sem dúvida, a uma busca incessante por tudo aquilo que até agora fora apresentado como *questionável no existir*. O corpóreo e todos os processos orgânicos foram classificados como réprobos, corruptíveis e contraproducentes no decurso da filosofia metafísica; depreciados a favor de uma moralização dos costumes; denegrados em prol de uma idealização que desqualifica a vida; enfim, banidos pela moral vigente. Nietzsche não ficou alheio a isso, por isso buscou perscrutar “a história oculta dos filósofos” e todo o castelo de pretensas “verdades” nas quais arvoraram seus pensamentos, para fazer emergir daí o corpo enquanto fio condutor, antes encoberto e solapado.

O cerceamento do corpo e seus processos orgânicos impuseram-se enquanto máximas irredutíveis entre os metafísicos e os moralistas, pois era necessário tyrannizar a “natureza”, para dominá-la. No decorrer de um longo processo de coerção se solidificaram os valores morais. As artes, a linguagem, os governos, os pensamentos e os costumes foram vilipendiados e/ou tyrannizados em favor de leis e normas arbitrárias que intentavam se estabelecer como “naturais”, levando os indivíduos a aceitá-las de forma supostamente “livre” e “espontânea”. Por isso Nietzsche irá afirmar que: “Toda moral é, em contraposição ao *laisser aller* [“deixar ir”], um pouco de tyrannia contra a “natureza”...”. ⁸⁰

Tentar situar a natureza em um determinado ponto fixo, segundo Nietzsche, fora o devaneio dos filósofos até então. Escamotear a existência a favor dos ideais ou morais

⁷⁹ EH/EH, Prólogo, § 3.

⁸⁰ JGB/BM, Máximas e interlúdios, § 188.

estabelecidos, posto que: “vocês se obrigaram por tanto tempo, tão obstinadamente, tão rigidamente, a ver a natureza de modo falso, ou seja, estoico, que afinal não a conseguem ver de maneira diversa...”⁸¹, colocando-se perante a mesma com austeridade e total indiferença em relação aos males físicos e morais, como se fosse possível viver apenas em conformidade com a razão, de modo exemplarmente antagônico às afecções orgânicas.

A propósito disso, deve-se situar o contexto da filosofia de Nietzsche em um viés “fisiológico”, não apenas porque ele fez ruir os castelos metafísicos construídos sobre “verdades” e valores absolutos que restringem a vida, e sim novamente pelo fato de ele compreender o corpo humano como uma combinação de fatores instintivos, agregando em si múltiplas expressões vitais, assim posto, o que o filósofo alemão apreende por “fisiologia” se refere “[...] aos processos de assimilação e regulação do organismo como um todo e aos instintos e atividades que potencializam ou diminuem a sua vitalidade, incluindo assim tanto o âmbito ‘físico’ (digestão, circulação, ruminação), quanto o âmbito ‘psíquico’...”.⁸²

O âmbito psíquico contempla, conforme Bittencourt (2011, p. 68), “os afetos, os instintos, os estímulos nervosos”, aspectos esses que não podem ser circunscritos pela razão ou consciência pensante, pois nos afetam de forma inconsciente, sem que tenhamos a capacidade de descrevê-los ou defini-los de maneira imediata, posto que os liames da excitação nervosa ou instintiva nos sejam, em grande parte, desconhecidos.

MA I/HH I, nesse sentido, já antecipa algumas dessas questões, entretanto, de forma introdutória. O través psicológico descrito na referida obra aproxima-se mais da pesquisa da linguagem e dos subsídios históricos que propriamente da perspectiva fisiológica, pois, segundo Itaparica (2002, p. 61), somente em JGB/BM, Nietzsche irá traçar um percurso mais elaborado inter-relacionando de forma vigorosa as temáticas da linguagem, história e fisiologia, “que tem como eixo a doutrina da vontade de potência e, como pano de fundo, a questão do niilismo e suas consequências para a civilização.”⁸³

O soslaio psicológico pode ser evidenciado em MA I/HH I, por exemplo, no capítulo segundo, aforismo 35, onde o filósofo irá apresentar “as vantagens da observação psicológica” para a vida. Segundo Nietzsche (MA I/HH I), a vida afirmada em todos os seus aspectos, incluindo-se os negativos ou cruéis, pode ser serenada pela esguelha da observação psicológica, sendo essa afirmação bastante reconhecida em épocas passadas, mas quase

⁸¹ JGB/BM, Dos preconceitos dos filósofos, § 9.

⁸² BITTENCOURT, R. N. *Nietzsche e a fisiologia como método de interpretação de mundo*. Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. Vol. 4, nº 1, pp. 67-86, 1º semestre de 2011. p. 68.

⁸³ ITAPARICA, A. L. M. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí; Editora UNIJUÍ, 2002. p. 61.

completamente esquecida na modernidade, pois “[...] falta a arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano. Por que se deixa de lado o mais rico e inofensivo tema de conversa?”.⁸⁴ Com este sugestivo questionamento, o filósofo alemão deixa expresso o seu descontentamento perante a modernidade, uma vez que essa época reflete um alheamento do homem em relação às questões psicológicas que o perpassam, já que, conforme vimos, o domínio psíquico é de fundamental importância para se pensar o organismo como um todo.

Dessa maneira, o filósofo instaura uma nova possibilidade interpretativa humana, demasiado humana, que tem no corpo e nas configurações orgânicas seu mote central. Nietzsche (MA I/HH I) apontará que a filosofia tradicional desconhece ou interpreta de forma equívoca a história dos sentimentos morais, chegando mesmo a erigir uma falsificação ética. Assim, às observações psicológicas aparentes, solidificadas em uma inclinação humana para as explicações metafísicas, faz-se necessário encetar um posicionamento contrário, que, nesse período de sua escrita, identifica-se com a perspectiva científica: “Portanto: se a observação psicológica traz mais utilidade ou desvantagem aos homens permanece ainda sem resposta; mas certamente é necessária, pois a ciência não pode passar sem ela.”⁸⁵ Logo, percebe-se que nesse momento Nietzsche tem um projeto maior, qual seja, engendrar artifícios teóricos para desestruturar uma visão epistemológica de mundo pautada, principalmente, na tradição metafísica e na moral cristã. Portanto, seu profundo interesse pela ciência nesse período explica-se pelo alijamento que nutre em torno das tentativas de explicação do homem por intermédio da metafísica e religião cristã, explicações essas preceituadas por idealistas.

Ora, o ponto de vista da psicologia aberto por Nietzsche configura-se enquanto uma via basilar de interpretação da cultura, incluindo-se aí uma investigação da filosofia e do próprio homem, pautada, mais diretamente, na apreciação crítica dos idealismos que estiveram presentes no decurso da história do pensamento: “*Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é o meu ofício”.⁸⁶ O aspecto psicológico se evidencia também na afirmação de que em seus livros, fala um psicólogo sem precedentes à espera de bons leitores, que saibam, acima de tudo, compreendê-lo: “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor – um leitor como eu o

⁸⁴ MA I/HH I, Contribuição à história dos sentimentos morais, § 35.

⁸⁵ MA I/HH I, Contribuição à história dos sentimentos morais, § 38.

⁸⁶ EH/EH, Prólogo, § 2.

mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam Horácio”.⁸⁷ Segundo Giacóia Jr., a psicologia em Nietzsche deve se denominar “grande psicologia”:

O programa dessa “grande psicologia” deve incluir, portanto, além da tarefa de reportar a esfera espiritual da cultura aos seus condicionantes afetivos e pulsionais, uma série de outras tarefas. Dentre elas, gostaria de apontar a desconstrução do primado atribuído à consciência no domínio psicológico, o reconhecimento e a valorização de um vasto e inaudito psiquismo inconsciente, **a proposta de um novo conceito de unidade subjetiva – ou de processos de subjetivação --, que se orienta por uma compreensão ampliada do corpo e da racionalidade.**⁸⁸

A psicologia nietzschiana, conforme exposto, se anuncia como uma forma de interpretação capaz de questionar os preconceitos morais dos filósofos e, por conseguinte, todas as concepções idealistas que tem por objetivo rebaixar o corpo. Nietzsche, por isso, propõe-se descer às profundezas dos preconceitos morais, visando colocar em destaque os meandros da vontade de poder⁸⁹, por exemplo.

Porém, de que maneira iremos introduzir a noção de vontade de poder no cerne de nossas elucubrações? Sem nos aprofundarmos na questão, mas já antecipando algumas nuances significativas em torno dessa concepção basilar a interpretação de corpo em Nietzsche, poderíamos dizer que vontade de poder deve ser entrevista não como uma vontade de conservação, e sim como vontade de ampliação de poder, conforme evidencia Müller-Lauter: “Por toda a parte encontra Nietzsche a vontade de poder em obra. “Mais inequivocadamente” ela se deixa mostrar ‘em todo vivente [...] que tudo faz *não* para se conservar, mas para se tornar *mais*.’”⁹⁰

O tema da vontade de poder, assim, é de fundamental importância para a compreensão da noção de corpo em Nietzsche, nosso escopo principal, porque traduz, de forma expressiva, a concepção que o filósofo tem acerca da corporeidade e do mundo, considerando os impulsos humanos em conflito: “São nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é apresentado como uma espécie de despotismo, cada um

⁸⁷ EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, § 5.

⁸⁸ GIACÓIA JUNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2001. p. 11. (Grifo nosso)

⁸⁹ Optamos pela tradução da noção nietzschiana *Der wille zur macht* enquanto vontade de poder e não pelo seu correlato vontade de potência, apesar de sabermos que o segundo uso tornou-se corrente nos meios acadêmicos. Corroboramos aqui com o posicionamento adotado pelo pesquisador Oswaldo Giacóia Junior ao traduzir a obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, de Wolfgang Müller-Lauter, o qual expressa o seguinte: “[...] A tradução tem o inconveniente de arriscar-se a circunscrever o conceito demasiadamente no registro da filosofia política, mas apresenta também a vantagem de evitar a ressonância e a evocação da distinção metafísica entre ato e potência – o que certamente contraria a intenção de Nietzsche – ,assim como de manter presente um dos mais fundamentais aspectos de seu pensamento, qual seja, um concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação.” (Nota do tradutor a obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 52).

⁹⁰ NIETZSCHE *apud* MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997. p. 55.

tem sua perspectiva, que ele desejaria impor como norma a todos os demais impulsos”.⁹¹ Logo, o real como um todo deve ser pensado através da tessitura da vontade de poder, em uma possibilidade interpretativa que estabelece uma ruptura efetiva com o pensamento filosófico projetado pela tradição:

Trata-se, portanto, de um princípio ontológico que responde pela semântica da totalidade do real. Se comparado com os demais princípios ontológicos cunhados através dos séculos pela tradição filosófica, a vontade de poder apresenta um traço singular. Ela não repete a empreitada da tradição, cujo sentido sempre foi o de fundamentar o real a partir de um princípio ontológico situado para além das injunções fenomênicas e devenientes que compõem a semântica do todo. A vontade de poder se inscreve em um novo horizonte hermenêutico que de alguma forma rompe com o horizonte interpretativo a partir do qual a tradição, a despeito das suas vicissitudes e da pluralidade de modos de compreensão do todo, sempre respondeu pela indagação acerca da textura ontológica do mundo, isto é, pelo problema do fundamento.⁹²

Lado a lado com essa nova possibilidade de interpretação do real promovida pela hipótese da vontade de poder nietzschiana responsável por uma cisão com o pensamento da tradição, conforme visto, tem-se a esfera inconsciente de nosso psiquismo, representada pelas vontades, sentimentos e afetos, por meio da desestruturação do primado da consciência e proposição do corpo enquanto hipótese interpretativa.

Tal proposição, entretanto, só é possível para ele se levar em conta uma articulação muito íntima entre história, psicologia, filosofia, fisiologia, dentre outras áreas de conhecimento⁹³. Logo, o esforço do filósofo reside naquilo que ele irá denominar de fisiopsicologia:

Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus.⁹⁴

O direcionamento fisiopsicológico da filosofia de Nietzsche inicia, de fato, no contato com a filosofia de Schopenhauer, conforme vimos anteriormente, pois, se tudo o que ocorre no mundo fenomênico está subordinado à vontade, a própria razão não se esquivava a tal subordinação, levando a interpretação de que a racionalidade só pode ser pensada em referência ao corpo. Para isso, o filósofo precisa desnudar o condicionamento dos impulsos

⁹¹ Nachlass/FP 7 [60].

⁹² CABRAL, A. M. Nietzsche e a semântica da vontade de poder. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. Vol.2, nº1, pp.20-37, 1º semestre de 2009. p. 21.

⁹³ Para uma discussão mais aprofundada, cf. *Nietzsche como psicólogo*, de Oswaldo Giacóia Jr., obra na qual se encontra a delimitação precisa da psicologia no pensamento de Nietzsche em toda a sua especificidade.

⁹⁴ JGB/BM, Dos preconceitos dos filósofos, § 23.

empregados de forma artilosa pela metafísica e moral vigentes, perspicazes em forjar derivações arbitrárias – impulsos “bons” dos “maus” –, como enunciou o filósofo.

Nesse sentido, a fisiopsicologia nietzschiana encontra-se atrelada às inclinações orgânicas elementares esboçadas pela hierarquia dos impulsos, e tal hipótese constitui-se como a linha interpretativa por meio da qual o filósofo chega à evidência de que o corpo é uma multiplicidade de forças em relação constante, questão essa que será abordada no capítulo 3. Por ora, traçaremos, a seguir, um breve esboço da interpretação nietzschiana de corpo relacionada à linguagem.

1.3. Corpo e linguagem em Nietzsche

Colocar toda a verdade em suspeita, é o que pretende Nietzsche ao voltar-se contra os ídolos cultuados na sociedade moderna, o que inclui, principalmente, os valores estabelecidos e alimentados como inquestionáveis. Em WL/VM, Nietzsche expõe de forma mais direta esse ataque que efetua sobre aquilo que o intelecto humano estipula como elevado e superior:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da "história universal": mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza.⁹⁵

O intelecto humano, tão celebrado pela civilização como um ponto de distinção para com os demais animais, é visto por Nietzsche como um acontecimento menor se comparado à exuberância e complexidade da natureza, e que, na “história universal” durou apenas um minuto, ou seja, é insignificante perante outras incomensuráveis medidas e reais potências. É a partir dessa equivocada visão de superioridade de si que o homem estabelece medidas, cria valores, estabelece verdades. Arbitrariamente, mas guiado pela razão e pelo conhecimento, o homem instaura esse saber como o mais alto recurso do *homo sapiens*. Com ele, poder-se-á agora refletir sobre a efetividade da vida, os deveres, as leis que precisam gerir não somente a sociedade como um todo, mas o sujeito individualmente. Percebe-se, portanto, que Nietzsche argumenta sobre uma forma singular do homem que aprisiona a si mesmo através de correntes e celas, mas estes não são grilhões comuns, mas aqueles que aprisionam o corpo na sua totalidade, incluindo-se aí o próprio pensamento, uma vez que até mesmo a forma de

⁹⁵ WL/VM, §1.

conceber o mundo e as coisas agora se mostra marcada por esse intelecto, por esse caráter de suposta superioridade do homem em relação aos demais seres vivos.

O recurso do intelecto é, conforme Nietzsche, o recurso desenvolvido pelos animais humanos menos capazes, aqueles que, superados fisiologicamente, tenderiam, se não fosse o artifício do conhecimento, essa trapaça para com a natureza, a sucumbir: “É notável que o intelecto seja capaz disso, justamente ele, que foi concedido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência”.⁹⁶

Os animais deficitários, incapazes de proteção, presas fáceis para os demais, desenvolveram o intelecto como tentativa de subsistência, o que, conforme Nietzsche, retira o intelecto de seu alto grau de importância e o situa no plano da artimanha, do artifício como meio de evitar o perecimento diante de presas e chifres mais afiados e mais adaptáveis para a existência.

Conforme a visão nietzschiana, o intelecto não aspira à verdade, uma vez que aquele é um recurso de sobrevivência, uma dentre tantas ferramentas do todo corpóreo que foi eleita como a principal pelo homem, no que se configura o seu erro, posto que desse ponto em diante, sua existência seja marcada por essa única vertente, renegando outras, tão ou mais importantes que esta. O homem, portanto, nunca esteve inclinado à verdade, uma vez que o seu próprio corpo não está voltado para este propósito, isto é, encontrar a “coisa em si”, o puro, o eterno, o uno, o indissociável, o verdadeiro.⁹⁷

Nessa busca pela chamada “verdade”, a inclusão da linguagem no contexto se faz inevitável, pois será através desta que o homem tentará fixar valores que sejam válidos para si e, portanto, obrigatório a todos. Dessa forma, têm-se os primórdios do processo de estipulação de verdade, que, por conseguinte, também gera a mentira:

Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentir.⁹⁸

⁹⁶ WL/VM, §1.

⁹⁷ Roberto Barros corrobora com bastante perspicácia acerca dessa questão, pois esclarece de que maneira a linguagem, dado o seu caráter simbólico, servirá ao estabelecimento de generalizações, à criação de ideias fixas e imutáveis e a conceituação do efetivo, engendradas pela metafísica, a qual, apropriando-se desse simbolismo linguístico, estabelece a busca pela verdade: “Para Nietzsche o aparato simbólico mais refinado da atividade representativa do homem é, a saber, a linguagem. É com ela que efetuamos as nossas primeiras generalizações, das quais decorrem as identidades e as regras dos conceitos que, para ele, passaram a justificar e a servir de fundamento a toda aspiração humana pela verdade, esta baseada em princípios como universalidade e exatidão. Disso decorrem as dicotomias metafísicas e a crença na essencialização do real.” (BARROS, 2010, p. 113).

⁹⁸ WL/VM, §1.

É preciso ter em mente que a busca de uma verdade e a fixação desta através da linguagem objetivava princípios bastante concretos, uma vez que a linguagem, além de permitir uma maior interação social⁹⁹, também serviu, como se viu no fragmento acima, como legisladora basilar desses fundamentos que desse momento em diante seriam utilizados para regular a vida em grupo, união esta necessária ainda, pois a comunidade, entre outros benefícios, aumenta a chance de sobrevivência e de vitória em um possível confronto.

Nesse aspecto de necessidade social, a linguagem uniformiza determinadas práticas, que, no âmbito do coletivo, convergem para regras que, posteriormente, com a tradição, estratificam-se em leis. Sobre o assunto, aponta Itaparica:

Para Nietzsche, a linguagem é resultado de experiências compartilhadas por determinadas comunidades, a essa ideia [...] é acrescentada a concepção segundo a qual a linguagem, enquanto gramática comum, petrifica vivências habituais que podem ser comunicadas para fins utilitários.¹⁰⁰

O homem expressa a si e ao mundo através da linguagem, esforço este louvável se não conduzisse a outros efeitos colaterais: a perda da possibilidade de vislumbre da realidade sobre outros aspectos, a imposição de determinadas visões e concepções, que se autoproclamam únicas, verdadeiras, inquestionáveis, o aprisionamento do homem aos limites da linguagem, pois esta passou a ser concebida como parâmetro limite do campo de atuação do homem, ou seja, até aonde se pode ir no campo do pensamento, da imaginação, da conjectura e da criação. O homem, através da linguagem, limitou-se, desconfigurando o que havia de natural em si, e nesse âmbito de discussão, o corpo não poderia ser ignorado, uma vez que ele está presente em todos os rumos do debate, sobretudo porque ele também *fala*, se expressa, não apenas por meio da linguagem ou da ação manual de rabiscar. O corpo fala por si e através de si, seja por meio de um olhar, um gesto, uma expressão facial. Em MA I/HH I, Nietzsche evidencia tal aspecto, denominando-o de *simbolismo* dos gestos:

Mais antiga que a linguagem é a imitação dos gestos, que acontece involuntariamente e que ainda hoje, com toda a supressão da linguagem gestual e a educação para controlar os músculos, é tão forte que não podemos ver um rosto que se altera sem que haja excitação do nosso próprio rosto [...]. Tão logo as pessoas se entenderam pelos gestos, pôde nascer um *simbolismo* dos gestos: isto é, pudemos nos pôr de acordo acerca de uma linguagem de signos sonoros, de modo a produzir

⁹⁹ Sobre o referido assunto, complementa Gonçalves: “Necessitamos da linguagem, dirá Nietzsche, porque necessitamos do outro uma vez que, se chegamos ao outro, só o fazemos através de signos de comunicação. Na sua origem, a linguagem é a denúncia da fraqueza, da carência e da indigência humanas; é a ‘queda’ por excelência. Ela revela o nosso limite, já que Nietzsche não a concebe sem conceber antes a prévia consciência de si. Entretanto, este mesmo gesto que marca o limite da consciência do “Eu sou” também o abre no infinito interpretativo por vir. Este antagonismo, que está desde sempre presente na linguagem, pode ser talvez sua própria condição.” (GONÇALVES, 2010, p. 4).

¹⁰⁰ ITAPARICA, 2002, p.62.

som e gesto (ao qual o primeiro se juntava simbolicamente) e mais tarde só o som.¹⁰¹

Contudo, elegendo a linguagem como melhor e mais sofisticada forma de interação social, o homem deixou de lado um ponto importante para a sua existência, pois afastou-se dos seus impulsos mais primevos, em grande parte reprimidos, desvalorizados, tornados doentes, para tentar ser alguma coisa que o distancia efetivamente do âmbito “fisiológico”: o homem civilizado, do intelecto aprimorado, da verbosidade técnica entediante e contaminada pelos valores já aqui mencionados. Esse tipo busca afastar-se do fisiológico, e tenta, sob todos os meios possíveis, silenciar seus instintos mais básicos, seus impulsos, seja para a vida, para o prazer ou para a destruição.

Esse homem moderno guia-se pelos princípios estabelecidos como verdadeiros ou falsos, afirma que algo é bom posto que lhe foi ensinado, exaustivamente, que este algo é bom, e não houve reflexão, e inexistiu a crítica para se adotar este ou aquele posicionamento considerado agradável, verdadeiro, desejável. O que é uma palavra, questiona-se Nietzsche, que responde, é: “A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão”.¹⁰² Como, portanto, arquiteta o homem a pretensão em, através da linguagem, dessa articulação de sons, de fonemas, da organização racional do sujeito, verbo e objeto, expressar aquilo que lhe é externo, que está fora de si em um plano de compreensão e assimilação?

A própria história da humanidade não é, segundo Nietzsche, narrada de forma apropriada. Todos os conflitos de forças, dentre triunfos e aniquilamentos, enquanto rudimentos inalienáveis de constituição das raças, responsáveis por momentos em que a compleição física dos homens alcança patamares elevados de vigor, saúde e esplendor físico, são obscurecidos pela linguagem que tinge com tons cinzentos os feitos que deveriam ser efetivamente valorizados:

A história natural, enquanto história da guerra e do triunfo da força ético-espiritual em luta contra medo, presunção, inércia, superstição, loucura, deveria ser narrada de maneira tal que, cada um que a ouvisse fosse irresistivelmente levado ao empenho por saúde e florescimento espiritual e físico, ao feliz sentimento de ser herdeiro e prosseguidor do humano, e a uma cada vez mais nobre necessidade de empreendimento. Até agora ela não achou a sua linguagem correta, pois os artistas eloquentes e de linguagem inventiva – é deles que aí se necessita – não se livram de uma obstinada desconfiança em relação a ela e, sobretudo, não querem aprender seriamente com ela.¹⁰³

¹⁰¹ MA I/HHI, § 216.

¹⁰² WL/VM, §1.

¹⁰³ VM/OS, §184.

Em vista disso, o filósofo evidencia a necessidade de se traduzir o *florescimento espiritual e físico* da humanidade em *linguagem inventiva*, com o claro propósito de ressignificar e enaltecer certos eventos humanos, especialmente aqueles que estejam relacionados ao vigor, à força, ao *empenho por saúde*, isto é, ao corpóreo. Mas percebe que talvez, nem os artistas, tão necessários nesse processo por serem arautos de uma linguagem criadora, estão isentos de desconfianças em relação à história natural.

Todavia, para Nietzsche, a questão é ainda mais densa do que parece, já que, como pode o homem, através da linguagem, articular pensamentos que muitas vezes fogem até mesmo do princípio da razão? Como falar de um Deus, por exemplo, que sempre existiu, sempre existira infinitamente? O que vem a ser esta coisa, cujos princípios elementares são subtraídos violentamente para serem inseridas, nesse caso específico, novas regras que se caracterizam pela impossibilidade de articulação no pensamento racional? A fé, nesse campo, ultrapassa o pensamento lógico e, instaurando-se na linguagem, cria conceitos que permanecem apenas no plano das conjecturas. A alma, ideia de perfeição e de imortalidade, é apresentada por Platão como a parte do homem a ser divinizada, designada como a mais importante e necessária.

Mas há uma forma, conforme Scarlett Marton, de se desfazer dessa rigidez estabelecida pela linguagem que aferroa no homem ideais e ídolos que se pretendem eternos: a dança. O homem tentou fixar o mundo através de valores que, da metafísica passaram para o plano religioso. Tal passagem encerra em si a resposta para a questão da superação desse aprisionamento:

Certa dose de ceticismo traz, sem dúvida, a dança. Pelo movimento, ela leva a suspeitar de tudo que é rígido e inerte. Faz vacilar a crença numa vida melhor, mais feliz, eterna; põe a balançar a certeza de um mundo verdadeiro, essencial, imutável. Com a dança, desaparece toda a transcendência; com ela, vem abaixo toda a visão de mundo.¹⁰⁴

A dança representa, portanto, o movimento necessário para o rompimento da fixidez estabelecida pelos valores instituídos principalmente pela linguagem. O movimento tem a representação simbólica ou metafórica do gesto que se contrapõe à imobilidade, que por sua vez importa, entre outras coisas, características negativas, como algo que estagnou, deixou de evoluir, crescer, que não progride, pois lhe foi retirada a possibilidade do movimento. A inércia, em uma análise particular, é o gesto do covarde, que não quer tentar, por medo de falhar, e por isso prefere a imobilidade, uma vez que movimento também pode representar um

¹⁰⁴ MARTON, S. *Extravagâncias Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 2ª ed, São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2001. p. 58.

retrocesso. Ao homem moderno, apático e supostamente feliz na sua zona de conforto, a movimentação traz angústia, pois se apresenta o incerto, o até então impensado, o vir a ser. Se o mundo não é o ideal para o homem do estagnamento, ao menos ele se acostumou ao mesmo, pois tal criatura a tudo tolera e se acostuma.¹⁰⁵

O gesto de movimentar-se, e novamente a representação do corpo se faz presente, marca o ato de desconfiança, ceticismo e insubmissão do homem perante a uniformização da vida, uma exigência da vida grupal e gregária. Necessidade esta que levou a uma simplificação da linguagem, pois a interação entre membros do mesmo grupo deve ser feita de forma rápida e se possível sem equívocos, uma vez que, inicialmente, o que estava em jogo era a sobrevivência do grupo e a comunicação deveria efetuar-se em um plano de eficiência. Esse caráter simplificador da linguagem estendeu-se para outros planos da comunicação, que não apenas voltados para a subsistência do homem, como também para a classificação de determinados termos, ideias, cujos termos se petrificarão. Nesse sentido, expõe Marton:

Supõe-se, então, que cada termo designa algo bem preciso, que, embora se ache para além de seu domínio, com ele se identifica. Com isso, petrifica-se a palavra e fixa-se aquilo a que ela se refere. Atribuindo-se à palavra um único sentido nela impressa desde sempre, considerando-a inequívoca, desprezam-se os sentidos possíveis que poderiam comportar.¹⁰⁶

A restrição do pensamento do homem a interpretações fixas tem como consequência o aniquilamento da perspectiva, ou, no melhor dos casos, o seu enfraquecimento. Baseando-se em conceituações maniqueístas, o homem empobrece a sua percepção do mundo, uma vez que, de fato, não há respostas definitivas para os fenômenos que cercam tal indivíduo, apenas probabilidades interpretativas, por isso comete-se um equívoco ao se tentar fechar uma determinada concepção em um conceito, uma vez que as possibilidades inerentes de investigação e, posteriormente, de respostas para um determinado objeto, acontecimento, estado etc., são múltiplas.

Em *Za/ZA*, Nietzsche reforça a questão da dança como fator significativo para a superação das chamadas verdades: “Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar.”¹⁰⁷. Nesta interessante visão de Zaratustra sobre a divindade, tem-se a percepção do filósofo alemão sobre o deus fixado no âmbito cristão, uma vez que neste, a vingança e a autoridade se fazem sentir no decorrer de toda a sua trajetória expressa em obras como a bíblia, a qual,

¹⁰⁵ Dostoiévski explana sobre tal questão em *Recordações da Casa dos Mortos*. O escritor russo narra acerca dos homens que suportam tudo, como o sofrimento e até se acostumam a ele, assim, diz o escritor: “Somos capazes de tolerar tudo, somos os únicos entes criados capazes de se afazer a isso [...]. Talvez tal conceito seja a melhor definição cabível ao homem!”. (DOSTOIÉVSKI, F. *Recordações da casa dos mortos*. Tradução de Nicolau Peticov. São Paulo: Nova Alexandria, 2006. p.23).

¹⁰⁶ MARTON, 2001, p. 59.

¹⁰⁷ *Za/ZA*, Do ler e escrever, p.41.

ainda assim, impõe-se como manual de propagação da fé cristã ¹⁰⁸. Um deus que exige sacrifícios, que ordena assassinatos, que incendeia cidades inteiras, sempre sob o estandarte da punição dos pecados e a incursão de medo sobre a possibilidade de castigo. Mas esse mesmo ídolo é, ironicamente, posto como o deus do amor, do perdão e da fraternidade. Tem-se, portanto, um deus fixo, tal como a linguagem, que não se modifica, que se mantém inerte, pois seus valores são inquestionáveis, do contrário, sentenciar-se o pecador com excomunhão, o que, por sua vez, geraria a perdição eterna da alma de tal indivíduo, conforme a concepção cristã.

Ao apresentar a possibilidade de crer em um deus que saiba dançar, Zaratustra aponta para um universo de infinitos caminhos, de infinitas interpretações. Nesse aspecto, a própria linguagem tornar-se-ia mais flexível, fluida, de significados que se alteram, se complementam, se adequam à capacidade imaginativa e criadora do homem. É preciso leveza, contrário daquilo que é pesado, que força o homem a inclinar-se para baixo, curvar-se diante das leis, das regras que devem ser seguidas, tal como o camelo nas três transformações de Zaratustra, que será abordada mais adiante. A leveza, o alçar de voo, condições indispensáveis para todo corpo que se quer dançarino, estágio alcançado por Zaratustra: “Agora sou leve, agora voo, agora me vejo abaixo de mim, agora dança um deus através de mim”. ¹⁰⁹

O que vem a ser o deus cristão? É o deus do peso, do fardo, dos deveres, das leis a serem seguidas, a divindade que põe sobre o homem as responsabilidades, as diretrizes que não podem ser desrespeitadas. No cristianismo o homem já nasce detentor do pecado original, o de Adão e Eva, marcado pelo estigma de um erro que não cometeu, mas que lhe é imposto, pois desde cedo o embargo dos instintos humanos é efetuado no plano religioso. Não pode, não deve, não lhe é permitido, uma série de negativas que o ensinam, desde os primeiros momentos de vida, de que existe uma força que atua sobre a vida dos seres humanos e que esta precisa ser respeitada e louvada. Tem-se, desse modo, um deus que impõe seus valores, que impede o movimento do homem, que o encarecera em si mesmo, diante do seu peso e da sua imobilidade.

Zaratustra é o porta-voz que anuncia a boa-nova: a de que o homem pode ser tornar um dançarino, que ele pode ser livre, e aponta para o corpo como solução, mas não qualquer corpo, mas aquele que saiba dançar, essencialmente, pois neste corpo depositam-se as

¹⁰⁸ Em VM/OS, § 98, Nietzsche evidencia que o autoproclamado excesso de fé cristã não se demonstra suficiente para que os praticantes dessa crença se mantenham a ela aferroados, uma vez que necessitem retornar constantemente aos ensinamentos bíblicos para reafirmá-la, sobretudo porque são os seus atos e palavras que atentam de forma incessante contra a sua própria fé.

¹⁰⁹ Za/ZA, Do ler e escrever, p.41.

esperanças do homem, não no futuro, nem no além, muito menos na figura de um deus raivoso, mas em si mesmo. O corpo, através de sua linguagem particular, aprende e ensina, é fonte de vida, não é um símbolo esquematizado, como são os símbolos da linguagem, que possuem a pretensão de tudo explicar e definir, criando a falsa ilusão de saber: “Símbolos são todos os nomes do bem e do mal: não enunciam, apenas acenam. É tolo quem deles espera saber!”¹¹⁰

A dança, espontânea, torna o homem um espírito criador, alegre, pois o ressentimento, a angústia que haviam sobre si, sobre o seu corpo, foram desfeitas com os movimentos, o que o conduz a reaprender o ato de ficar em pé, ereto, pois somente nessa postura, não curvado, que ele aprenderá a dar os mais belos e sadios saltos, retornando à percepção dionisíaca do mundo:

Movimento, cadência, leveza, a dança é ainda alegria. Não é por acaso que Nietzsche faz dela sua cúmplice ao elaborar a própria visão de mundo. Eliminando o dualismo entre mundo verdadeiro e mundo aparente, instaurado pela metafísica, mantido pela religião cristã, perpetuado por doutrinas morais, o filósofo julga que só a alegria dionisíaca está à altura das velhas concepções.¹¹¹

Mas não basta suprimir o dualismo entre o mundo supraterrâneo e o físico, é preciso ir além, para tanto Nietzsche propõe pensar o homem e o mundo a partir do corpo, sendo este não fixidez, movimento incessante e, sobretudo, perspectiva. Posto isso, não é possível delimitar o homem unicamente enquanto substância pensante, tampouco encerrá-lo em visões dualistas. O homem é um ser plural, multifacetado. É preciso, portanto, desfazer as velhas concepções de mundo sustentadas pela tradição para dar lugar a uma visão interpretativa dos fatos.

A tarefa não é simples, nem curta, uma vez que o homem utiliza a linguagem desde os seus primórdios para criar o seu próprio mundo, no qual os objetos foram substituídos por palavras, e estas, no decorrer do tempo, tornaram-se verdades eternas. É preciso, como ponto de partida, que o homem diga sim à vida e supere o medo ou a desconfiança contra o natural, como aponta Nietzsche, que se efetivou através da criação de termos como “deus”, “vida eterna”:

[...] “arrependimento”, “remoroso”, “tentação do Demônio”, “presença de Deus” [...]. Esse mundo de pura *ficção* diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último *refletir* a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade. Somente depois de inventado o conceito de “natureza”, em oposição a “Deus”, “natural” teve de ser igual a “reprovável” – todo

¹¹⁰ Za/ZA, Da virtude dadivosa, p.73.

¹¹¹ MARTON, 2001, p. 65.

esse mundo fictício tem raízes no *ódio* ao natural (- a realidade! -), é a expressão de um profundo mal-estar com o real...¹¹²

A linguagem foi utilizada pelo homem para mascarar a realidade, aprisiona-la em ficções que amenizassem o sofrimento e a dor do homem, provenientes do real. Era preciso atenuar tais sentimentos, represá-los, narcotizá-los, para que vida se tornasse menos angustiante, mas os efeitos colaterais de tal medicamento mostraram-se mais perniciosos do que a própria doença e, aquilo que visava consagrar-se como uma possibilidade de solução, ou pelo menos de ilusão, potencializou ainda mais o tormento humano, pois a realidade tornou-se, sob a sombra do deus cristão e toda a sua terminologia de pecados e punições, mais insuportável. O erro do homem, ao utilizar a linguagem, foi o de, dirigindo-se em caminho oposto ao da efetividade, buscar na metafísica os elementos de justificação da vida, tomando-os como verdadeiros, tal como se exercessem sobre a existência do homem uma determinada efetividade.¹¹³

Ao contrário do que se é exposto, a linguagem que busca a consolidação de verdades limitou a visão do homem sobre as coisas que o cercam, uma vez que simplificou o mundo, e também o próprio homem. Mas, é preciso observar, que o homem objetivou tal procedimento com o intuito de estabilização desse mundo, pois, fixando-o, também seria possível apreendê-lo nos moldes científicos, que, por sua vez, não trabalha com fenômenos inconsistentes, tornando-se necessário, como exigência também da razão, aprisioná-lo em um contexto, sob um determinado ângulo, para que, somente assim, fosse possível a conjectura sobre tal contexto. Mas ao fazer isto, o homem, na ânsia por superar o terreno movediço do pensamento, tornou-o enfraquecido, debilitado, pois relegou a um terceiro plano a imaginação, a criação, a diversidade e a multiplicidade, o próprio corpo, aquele que entra em contato direto com tal mundo, em nome da segurança, do plausível, do comensurável.

Para resgatar a vida é preciso saber dançar. Através da dança diz-se sim a esse mundo e a essa vida, que não pode ser fixada, uma vez que se encontra em constante mudança, em perpétuo vir a ser, transformação dos homens, das posturas, daquilo que é belo ou grotesco, pois bom ou ruim são ultrapassados, em um constante processo de criação que se efetua no cerne do próprio homem, no seu corpo, na sua dimensão de efetividade.

¹¹² AC/AC, § 15.

¹¹³ Sobre a questão, afirma Gonçalves: “Desse modo, toda a crítica nietzschiana sobre a linguagem incide sobre esta pretensão metafísica de se encontrar unidades e identidades no mundo para em seguida constituir em terra firme um conhecimento último e verdadeiro sobre a vida.” (GONÇALVES, A. *Linguagem e psico-fisiologia na filosofia de Nietzsche*. Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche. Vol. 3. nº 2. p. 01-15. 2º semestre de 2010. p.8).

É na dança que Nietzsche/Zaratustra se inspira para expressar sua selvagem sabedoria: a dança das forças cósmicas que se aglutinam e se separam, formando um mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio e do eternamente-destruir-a-si-próprio; a dança das palavras que, numa bem-aventurada irrisão de momentos, se dizem, se contradizem e desdizem, tentadora, exploradora, descobridora, se move para além de bem e mal.¹¹⁴

Conforme Marton, a dança representa a mudança constante, que é e não é, pois não segue princípios rígidos, uma vez que sua natureza é movimentar-se, é nunca estar parada, sempre em constante oscilação, tal como as coisas. Nada no mundo é fixo, tudo é perecível, então por que falar em coisas eternas, imortais? Por que criar deuses que não morrem e que, ao contrário, desdenham da finitude humana, da metamorfose do homem de corpo em resíduo e deste em corpo novamente? Por isso Nietzsche propõe a metáfora da dança e leveza a personificar cada gesto, cada movimento. Nesse ínterim algo é construído e no mesmo instante destruído, pois aquele movimento não se fixou na história, durou um instante, uma vez que, depois dele, outros virão, sempre e sempre. A linguagem deve seguir esse percurso do homem, deve se adequar à efemeridade de um determinado homem que futuramente dará lugar a outro homem e assim continuamente em um retorno constante, no qual há coisas que se fixam, mas se desfazem no mesmo instante, uma vez que o que seria a existência de um único homem no decorrer da história universal? Um segundo, responderia Nietzsche, talvez até menos.

No próximo capítulo, abordar-se-á a noção de corpo à luz da segunda dissertação da GM/GM, relacionando-a aos parâmetros da memória e esquecimento, a noção de consciência, à má consciência e adoecimento do corpo e ao advento da modernidade e do niilismo. Pois tal abordagem ganha contornos bem definidos na referida obra, o que nos permite vislumbrar um panorama mais abrangente do desenvolvimento dessas nuances no pensamento maduro de Nietzsche.

¹¹⁴ MARTON, 2001, p.68.

CAPÍTULO II: CORPO NA II DISSERTAÇÃO DA GENEALOGIA DA MORAL

2.1. Corpo, memória e esquecimento

Segundo a mitologia grega, corre nos domínios de Hades, deus do mundo dos mortos ou mundo inferior, um rio denominado Lete, cujas águas possuíam a capacidade de apagar as memórias de quem as bebesse. Dependendo da quantidade, podia-se esquecer de um dia, um ano ou uma vida inteira. Tal rio possuía, além desta, outra função mais específica: apagar as memórias das almas que iriam reencarnar. O esquecimento, nesse processo, é visto como uma exigência, do contrário a nova existência da alma não se efetuaría de forma harmoniosa.

Edmund Husserl (apud RICOEUR, 2007, p. 52), argumenta sobre a experiência de um chamado “ponto-existência”, que marcaria a vivência do indivíduo em um ponto anterior e outro posterior a um determinado evento. Tal pensamento pode ser exemplificado tanto em acontecimentos felizes, quanto tristes, dolorosos, que marcariam a vida do indivíduo de forma indelével. Entretanto, é de se observar que entre a alegria e a tristeza são estabelecidos parâmetros completamente distintos, uma vez que a segunda parece exercer uma força que perdura de forma mais significativa do que a primeira. Um homem agredido, ofendido, humilhado, certamente reterá em suas lembranças tal momento desagradável de forma mais consistente do que reteria a recordação de um abraço, ou um presente recebido. Nesse caso, pode-se dizer que o esquecimento não agiu como uma força inibidora diante da deplorável situação, não ocorreu, para aproximarmos a discussão de Nietzsche, uma adequada digestão. A água do Lete não foi ingerida.

Nietzsche, por sua vez, aponta para os aspectos negativos do excesso de memória. Ou seja, quando o fato doloroso vivenciado se torna uma constante nas lembranças do indivíduo, isso o impede de ultrapassar tais recordações, mantendo-o refém das mesmas, e essas rememorações, ao invés de torna-lo mais forte fisiológica ou psicologicamente, o adoecem, pois ficam retidas, acumulando-se. Apresentam-se aqui as primeiras relações com o corpo, uma vez que o apego excessivo à memória incide, de imediato, sobre o corpo e através do corpo, seja por meio de uma agressão, uma ofensa ou um ato de despeito e negligência. O homem forte possui a capacidade do esquecimento efetivo, ou seja, não o tipo de esquecimento temporário, cuja lembrança retorna de tempos em tempos, como no indivíduo fraco, que, por sua vez, mediante a incapacidade do efetivo esquecimento, não retrocede a um estado

saudável, uma vez que o antigo, o pretérito, não permitirá que o novo surja, prejudicando-se, dessa forma, inclusive “as funções orgânicas, as mais nobres”.¹¹⁵ Assim, atesta Nietzsche:

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta de nosso submundo de órgãos serviçais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo [...].¹¹⁶

Prometer, ao contrário, é também responsabilizar-se por algo, significa comprometer-se com a promessa futura, empenhando o corpo em uma tarefa de cerceamento, tal como, a vontade que se deixa dominar mediante fatores externos, como horários, datas, morais, valores culturais, dentre outros aspectos. A promessa de não mais pecar, efetivada em inúmeras celebrações cristãs, provoca no homem crente a desregularização dos seus instintos e desejos. O sofrimento, diante da impossibilidade de cumprimento de tais preceitos, conduz o indivíduo a um estágio de aflição que se efetua na lembrança e na sua incapacidade de efetivar a promessa empenhada diante de sacerdotes, do próprio Deus e, pior, de si mesmo através de sua consciência.

Na segunda dissertação da GM/GM, Nietzsche expõe de forma contundente os perigos da memória e como esta foi, de certo modo, desenvolvida e estimulada no homem, sendo este, conforme o pensador germânico, o único animal com a capacidade de prometer. Mas o aparente simples ato de efetivar uma promessa encerra em si mais do que uma projeção futura acerca de uma possibilidade que não ocorreu, mas julga-se, da parte daquele que promete e daquele que recebe a promessa, que ela se cumprirá. Tem-se, através da promessa o penhor de uma ação que está implícita, mas que não se sustenta na factualidade da existência humana, uma vez que ao homem as circunstâncias decorrem de modo inesperado. O próprio organismo desse homem que promete é, indiscutivelmente, imprevisível. Logo, esse ato aparentemente simples de prometer exige do homem conjunturas que estão para além do seu controle.

Como alcançar um tipo assim, questiona-se Nietzsche. Por meio da moralidade dos costumes, responde o filósofo. Através desta moral o homem tornou-se um ser responsável, posto que a repetição das ações cotidianas, os esquematismos, as regras vigentes que visam não só inserir o homem em um ciclo controlável, mas também domesticável, no qual cada ato humano esteja condicionado para um fim previamente estabelecido, como: alimentação, veneração, entretenimento, formas de lazer, indumentária, a forma como o homem se relaciona com o próprio corpo e sexualidade, dentre outros incontáveis aspectos que, interligados, criam um mecanismo de controle que se disfarça sob a máscara da urbanidade,

¹¹⁵ GM/GM, II, §1.

¹¹⁶ GM/GM, II, §1.

da sociabilidade e do bem viver. Qualquer quebra nessa ordem estabelecida, configura-se como algo estranho, incomum, indesejável. É preciso que o homem tenha a sensação, ainda que suposta, de controle, de estabilização, que não é algo intrínseco a si – pelo fato de o homem caracterizar-se enquanto ser pulsional –, mas imposto. Sobre o assunto, argumenta Giacóia Junior: “As instituições culturais primárias seriam os meios pelos quais o homem executa as tarefas de estabilização, tornando-se assim capaz de proteger e conservar, contra os efeitos corrosivos do decurso do tempo, o resultado das experiências coletivas acumuladas”.

117

As diversas instituições que regem a vida humana visam mais do que se propõem: as escolas, por exemplo, não se sustentam na exclusiva função de instruir, mas também de doutrinar. A escolha das matérias, a forma como o conteúdo é repassado, a escolha criteriosa e regimentar das temáticas, tudo isto visa um ou mais objetivos que não somente o educacional. A forma de organização, as filas, a disposição das cadeiras em um simples ônibus, demonstram que a doutrinação do homem, o seu posicionamento em uma lógica organizacional com fins doutrinatórios e lucrativos está presente e se faz sentir em praticamente todos os lugares, sagrados ou mundanos, urbanos ou rurais. O animal homem precisa ser domesticado, para que apresente um comportamento confiável, podendo-se, assim, afagá-lo à cabeça tal como se faz a um animal domado. Mas é preciso observar que essa domesticação nada mais é do que o resultado acabado de um processo anterior, ou seja, da crueldade¹¹⁸ como forma de estabelecimento de uma consciência.

A promessa está intrinsecamente interligada com a memória, sem esta não haveria aquela. Mas é justamente nessa promessa que se encerra uma problemática consistente aos olhos de Nietzsche, uma vez que a promessa estabelece uma desordem de natureza psíquica, sobretudo porque retém o indivíduo em um lugar fixo, que o impede de progredir, pois agora se encontra preso ao passado. A ação mostra-se, com a promessa, embargada, pois a vontade não é mais senhora de si, não se efetiva de modo espontâneo, pois o passado, a lembrança, a dominam. O tempo, força natural que a civilização não consegue dominar, demonstra que o homem, ao prometer, apresenta a nula pretensão de fixidez. Mas ainda assim, tal homem é visto como necessário por Nietzsche, pois, conforme Azeredo (2003, p. 111), a memória

¹¹⁷ GIACÓIA JUNIOR, O. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 27.

¹¹⁸ Nietzsche propõe-se a compreender a crueldade, acima de tudo, pela perspectiva psicológica, uma vez que o filósofo considera tal característica como pertencente, de forma inalienável, à natureza humana, presente, assim, em todo o percurso cultural engendrado pela ação do homem. É possível deduzir, desse modo, que a crueldade teve significativa parcela de contribuição para a formação e estabelecimento da consciência.

estaria também atrelada a uma forma de vontade, concretizada pelo desejo de não deixar de cumprir o que foi prometido.

Ao prometer, estabelece-se a afirmação diante do prometido, o empenho de que aquilo que foi estipulado num momento futuro venha efetivamente a ocorrer. Neste contexto, está-se falando do homem soberano (*souveraine individuum*), aquele que se mostra autônomo e moral, ou seja, aquele que, de fato, não vem a ser nenhum dos dois¹¹⁹. Esse indivíduo é o resultado do processo de inserção de uma memória ao homem, a fruta que, enfim, por inúmeros processos, amadureceu, mesmo que tardiamente.

O esquecimento, no cenário apresentado por Nietzsche na segunda dissertação da GM/GM, é posto como o procedimento reabilitador do homem naquilo que se pode classificar como força. O mergulho no rio Lete se mostra necessário, conforme o pensamento do filósofo germânico, uma vez que esse esquecimento funcionará como um rompimento com a moralidade dos costumes, cujo objetivo, como foi visto, é o de determinar ao homem normas de comportamento não jurídicas que visem situá-lo em uma posição de tradição. Esta, efetivada ao homem pela via do medo, da superstição, posto que a tradição se configure de forma efetiva no *corpus* social. Segundo o filósofo, o sentimento do costume traduz-se como um obstáculo ao novo:

O costume representa a experiência dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume. E assim esse sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido.¹²⁰

Nesse sentido, ir de encontro a esse caráter tradicional é, inevitavelmente, sofrer as punições devidas. Um indivíduo, cidadão, perde tal *status* ao ultrapassar a fina margem que separa o homem dito comum, trabalhador produtivo, do marginalizado, do criminoso, que ousou romper com um sistema estabelecido há muito responsável pela chamada harmonia social, configurada através da tradição.

Tradição, portanto, é o passado trazido ao presente, é a marca estabelecida que não deve ser excedida, ou melhor, é o ponto ao qual o homem deve sempre retornar, pois assim foi ensinado, ensinamento efetuado através de ferro e fogo, delineado pelo sofrimento infligido, incorporado através da dor. O sofrimento se faz marcante sobre o corpo do homem: “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade

¹¹⁹ “Pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem” (GM/GM, II, §2).

¹²⁰ M/A, § 19.

de criar em si uma memória”.¹²¹ E nesse aspecto a história humana espraia-se, uma vez que a condição para o enraizamento da consciência perpassa, de modo expressivo, pelas práticas de crueldade, uma vez que a dor se mostra “como o mais poderoso auxiliar da mnemônica”.¹²²

O corpo afligido traz de forma marcante à memória as sensações provocadas pela experiência dolorosa, e nesse âmbito, através desse sistema de flagelação, marca-se qualquer coisa na memória do indivíduo, ou seja, não apenas os ideais ascéticos, mas o que quer que seja como forma de doutrinação. Deus, inferno, justiça, verdade etc., são conceitos e doutrinas arraigados nos homens pelo viés da crueldade. O homem esquartejado em praça pública, diante de qualquer um, impõe ao espectador a fixação de valores que, uma vez aferroados, dificilmente serão removidos. A passagem do tempo, o aprimoramento das leis, os avanços tecnológicos, a descoberta de certos enigmas referentes ao corpo humano não impedem que essa mesma população, esses mesmos homens ditos modernos e civilizados, façam justiça pelas próprias mãos perante determinadas situações limites. Homens que, retirados do seu cotidiano, tornam-se tão cruéis quanto aqueles que massacram. Não se pode aqui falar em uma “natureza humana” de inclinação à violência, pois desta forma, estar-se-ia situando o homem em um plano de indissociável barbárie, mas a justificativa nietzschiana mostra-se mais plausível, uma vez que tais comportamentos foram assentados na moralidade do homem, e não apenas isto, mas também tornados normativos, como se determinadas situações de violência ratificassem a validade da punição, do flagelamento, independente das regras jurídicas, das leis regulamentadoras da vivência humana.

A intenção, com a dor, é fixar, para doutrinar, resultando dessa perspectiva o homem de confiança. A ideia de um inferno, de um submundo no qual chamas ardem *ad infinitum* marca o pensamento do homem religioso, a invenção da alma cerceia o seu raciocínio lógico caso se efetue uma tentativa de fuga, através da finitude do corpo, da ideia de punição eterna. Mulheres queimadas, homens torturados das mais diversas formas para que a concepção cristã se tornasse hegemônica. Na contemporaneidade, as pressões do mundo exterior, representadas pelo papel do trabalho na vida dos indivíduos, o clamor das responsabilidades cotidianas, o represamento das pulsões, contribui para a ampliação desse quadro. Exemplos mais do que claros da fundamentação dos argumentos pela angústia. Medo que prevalece através da tradição perante o homem que promete e que não esquece.

A memorização dos signos, o aprendizado das noções comuns, diverge da espontaneidade instintiva, da inconsciência e imprevisão orgânica. Para forjar essa faculdade, foi necessário deturpar profundamente as condições iniciais desse animal;

¹²¹ GM/GM, II, §3.

¹²² GM/GM, II, §3.

foi necessária a imposição de numerosas torturas para que se gravasse uma memória; necessitou-se de inúmeros constrangimentos para essa inteligência humana voltada apenas para o presente, ficasse atenta ao passado, acendendo a luz de alerta para aquilo que foi dolorosamente experimentado, brutalmente gravado no já vivido.¹²³

Nesse âmbito, vê-se o homem constrangido a se voltar compulsoriamente para o passado, especialmente porque os fatos vividos ficaram violentamente marcados em seu corpo. Desse modo, outro fenômeno interessante surge: o da culpa. A invenção de mecanismos de doutrinação e alienação, tais como: pecado, inferno, justiça, dentre outros, repassaram ao indivíduo o sentimento de compromisso, de nivelamento ao qual o mesmo deve se submeter para que seja integrado ao rebanho, e, enfim, receber as beneficências dessa condição, se tais existirem. Em outras palavras, os sistemas repressores são criados e internalizados nos indivíduos como uma forma de controle constante, visando à estabilização da sociedade em parâmetros de aplanamento instintivo, o qual se efetua através da consciência, que se transforma em má consciência, conforme Edmilson Paschoal, quando o homem: “[...] se viu ‘definitivamente encerrado na proscricção da sociedade e da paz’, os antigos instintos ficaram ‘subitamente sem valor e suspensos’, porém, eles ‘não cessavam de fazer suas exigências’, forçando o homem a buscar ‘gratificações subterrâneas’”.¹²⁴ Nesse sentido, ressalta-se que os instintos represados, posto que destituídos de seu valor, voltaram-se para o interior do próprio homem, originando, assim, a má consciência, fonte de adoecimento orgânico.

Ao homem, por exemplo, é dado o livre-arbítrio, a ideia deformada de uma liberdade concebida no plano cristão: “O sacerdote, o metafísico e o moralista usam esse conceito para impô-lo ao ‘rebanho’, para exigir-lhe submissão às suas ordens, para fortalecer seu direito de ser juiz e carrasco dos fiéis”.¹²⁵ Tal liberdade será sustentada pela Igreja como forma de persuasão de que homem é o único responsável pelas suas atitudes e pensamentos, o que, de fato, mostra-se falacioso, uma vez que a liberdade proposta já se encontra condicionada pelas regras e doutrinas impostas anteriormente. Mentir, roubar, assim como outros atos considerados criminosos, ou ações que ferem a moral da sociedade, não expressam efetivamente um ato de liberdade, uma vez que na ação criminosa já estão presentes as questões da repreensão e punição. A transgressão, dessa forma, está implícita e atuante na

¹²³ BARRENECHEA, 2009, p. 104-105.

¹²⁴ PASCHOAL, E. Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 201-221, jan./jun. 2011, p. 213.

¹²⁵ BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008. p. 19-20.

consciência do criminoso. Em Raskólnikov¹²⁶, personagem de Dostoiévski, em *Crime e Castigo*, obra lida por Nietzsche, e sem dúvida fonte para sua afirmação de que Dostoiévski teria sido um grande psicólogo, tem-se o exemplo de como essa concepção é factível, uma vez que o estudante angustia-se excessivamente antes de praticar o crime, o assassinato de duas mulheres, demonstrando assim que os efeitos da punição e do chamado pecado já se apresentam antes mesmo da efetividade da infração.

A vontade do homem foi cerceada, assim posto, pelos valores estabelecidos pelas instituições sociais, como a Igreja, que, tal como o Estado, estabelece a relação crime e castigo como ações lógicas que devem ser seguidas, sem a possibilidade de outra solução ao transgressor. O chamado “sentimento de justiça”, de acordo com Nietzsche (2008, p. 53), recai sobre o criminoso pelo seu ato de diferenciação em relação à normativa imposta aos demais indivíduos. O dano causado pelo criminoso encontra agora seu equivalente através da dor.

Ainda hoje, em diversos países, a subversão às leis estabelecidas resulta no ceifamento da vida do delituoso. Em outros casos, como em períodos passados, retira-se uma parte do corpo do indivíduo infrator, como em alguns países islâmicos. A justiça popular também funciona como um tribunal não regulamentado oficialmente, mas que também dispõe sobre a vida e a morte de um determinado delinquente. Em algumas religiões, a autoflagelação ainda se mostra uma prática comum, pois visa à purificação da alma, a retirada de alguma transgressão no plano religioso, através do sofrimento aplicado ao corpo, equivalendo-se a intensidade desta ao tipo de pecado cometido. No campo afetivo, por exemplo, muitos indivíduos ainda cobram a quebra do sentimento de fidelidade com a violência e, em casos mais extremos, a morte.

A analogia entre culpa e castigo, conforme Nietzsche (2008, p. 53), está fundamentada na relação entre credor e devedor. Este empenha ao primeiro, por vezes a quantia roubada ou equivalente ao prejuízo provocado, outras vezes o próprio corpo, ou de parentes, bem como, em alguns casos, a própria “alma”. Mas a possibilidade de infligir sofrimento ao outro não se baseia na concepção de reposição daquele bem perdido ou furtado, e sim, conforme o filósofo (2008, p. 54), em uma satisfação íntima. A intenção, portanto, esteve longe de uma retratação

¹²⁶ Raskolnikov, personagem central da obra *Crime e Castigo* de Dostoiévski, é um estudante que se vê compelido à prática de um assassinato por motivações ideológicas (a sua teoria acerca dos homens ordinários e extraordinários, aqueles, homens comuns aos quais falta a coragem, audácia e força necessárias a execução de um crime, e estes, homens audaciosos que estão acima do bem e do mal, e que podem não apenas tirar vidas, como sustentar vigorosamente seus feitos) e financeiras. Contudo, um sentimento de culpa crescente o persegue mesmo antes de concretizar o crime, por meio de reações somáticas que ganham contornos dramáticos até a sua “redenção” final.

ou de correção, mas principalmente no deleite da sensação prazerosa que a prática da punição poderia provocar no credor.

A dor e o sofrimento sempre estiveram presentes na filosofia nietzschiana, mas sob aspectos que os afastam da condição simplista de angústia que aflige o homem enfermo ou martirizado pelo outro. Em Nietzsche a dor está mais associada à enfermidade, uma vez que sua saúde mostrou-se, desde cedo, bastante debilitada, mas será esta mesma condição que possibilitará ao filósofo de Weimar encontrar um caminho diferenciado, questionando, assim, o tradicionalismo: “A doença *libertou-me lentamente*: poupou-me qualquer ruptura, qualquer passo violento e chocante. Não perdi então nenhuma benevolência, ganhei muitas mais. A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de meus hábitos...”¹²⁷ Dessa forma, a dor proveniente de uma tortura, de uma agressão externa não é a mesma que Nietzsche observa como crucial para que o homem venha a desenvolver uma visão própria de si e do mundo, uma vez que, no campo das enfermidades, a dor é algo interior, um convite à reflexão sobre o corpo, sobre a posição do homem no mundo e as limitações impostas, muitas vezes por tais enfermidades.

A dor provocada por tortura, tornada sofisticada e legalizada em muitos períodos da história humana, visa, em grande parte, à domesticação do indivíduo. O homem moderno é o produto desse processo, fruto da repressão que lhe fora imposta, da histeria e supressão forçada dos instintos. A boa educação, os valores morais defendidos, a organização, a oratória, as boas maneiras, tudo isso considerado ideal e bom, na verdade é proveniente do açoite, das algemas, do cárcere, da crueldade humana. Nietzsche, como profundo psicólogo que é, entrevê a crueldade e as suas reverberações:

Quase tudo a que chamamos “cultura superior” é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – [...] O que constitui a dolorosa volúpia da tragédia é a crueldade; o que produz efeito agradável na chamada compaixão trágica, e realmente em tudo sublime, até nos tremores supremos e mais que delicados da metafísica, obtém sua doçura tão-só do ingrediente “crueldade” nele misturado. O que o romano, na arena, o cristão, nos êxtases da cruz, o espanhol, ante as fogueiras e as touradas, o japonês de hoje, quando corre às tragédias, o operário de subúrbio parisiense [...] o que todos eles apreciam, e procuram beber com misterioso ardor, é a poção bem temperada da grande Circe – “crueldade”.¹²⁸

No referido contexto, o filósofo demonstra que a crueldade constitui o real de modo tão intenso quanto a dor e o sofrimento. A crueldade é compreendida como um traço inalienável da cultura humana, segundo Nietzsche, e se coloca na base constitutiva das mesmas. Interessante notar que a crueldade é não só um traço característico da cultura como,

¹²⁷ EH/EH, §4, p. 72.

¹²⁸ JGB/BM, §229.

por conseguinte, do próprio ser humano especialmente se considerarmos os sentimentos de poder.¹²⁹

Destarte o homem, com o passar do tempo, declara-se culpado até pelo que não praticou, e, em alguns casos, apenas pensou, pois “Foram os conscienciosos, *não* os sem consciência, que tiveram de sofrer terrivelmente sob a coação das prédicas à penitência e medos do inferno, sobretudo se eram também homens de imaginação.”¹³⁰ Isto é, o excesso de consciência acarreta a culpa e o sofrimento, ceifando a imaginação. Assim, tal homem sente-se responsável pela transgressão de leis que foram criadas com o intuito de instruir, limitar, nivelar, reposicionando-se como um tipo domesticado em um determinado local na sociedade, para que seja produtivo, exemplar, tradicional: família, Estado, Deus. A tríade que cerceia o cidadão, moldando-o, conforme interesses superiores, em uma vertente que é imposta como ideal e desejável.

Se a transgressão efetua-se, principalmente em uma das três esferas, o sentimento de culpa se apresenta, pronto para desconfigurar os instintos em um processo que resultará em uma má consciência. O denominado “animal avaliador”¹³¹, se fará presente, pois o crime, o delito, a violação ou o pecado, serão avaliados conforme os preceitos em voga. O assassinato torna um homem em um criminoso; um assassinato com requintes de crueldade, confere-lhe a alcunha de monstro. Há moral, portanto, até na forma de ceifar a vida alheia.

Esquecer é preciso, afirma Nietzsche (1998, p. 47), uma vez que se configura enquanto uma força inibidora, que auxilia o ser humano no seu processo digestivo, ou seja, assimilação e excreção daquilo que, após ser experienciado, mostrou-se positivo ou negativo para o organismo como um todo. Sobre o assunto, argumenta Barrenechea:

O esquecimento, por sua vez, longe de ser interpretado por Nietzsche como uma falha, ou como a incapacidade temporária da consciência para reter o já vivido, trata-se de um mecanismo de *digestão psíquica* que permite relaxar diante das experiências vividas, se distender diante do passado.¹³²

O esquecimento, comparado por Nietzsche ao processo de digestão, não é posto pelo referido filósofo como um mecanismo utilizado para o apagamento de determinadas lembranças, e sim como estrutura inibidora, em um sentido de se antecipar às fixações empreendidas pela memória, possibilitando, desse modo, ao ser humano, uma atividade considerada salutar diante do esquecimento. O homem, único animal capaz de prometer e,

¹²⁹ A relação entre crueldade e sentimento de poder é muito relevante na argumentação nietzschiana: “[...] pois o ser cruel desfruta o supremo gozo do sentimento de poder.” (M/A, §18)

¹³⁰ M/A, §53.

¹³¹ GM/GM, II, § 8.

¹³² BARRENECHEA, 2009, p. 103.

portanto, de fixar, demonstra sob esse aspecto uma condição única que lhe permite o cultivo, a continuidade, resultando desse processo o que se conhece por cultura.¹³³ Esta que, para alguns filósofos, como Bacon, configuram-se como o refinamento, no sentido de formação, do homem.¹³⁴ Para Nietzsche, entretanto, o esquecimento, conforme já dissemos antes, é de fundamental importância para o homem porque lhe permite a abertura para o novo, a possibilidade de criação. A lembrança bloqueia a possibilidade do futuro, impede o indivíduo de governar a si mesmo, retendo-o em uma espécie de subterrâneo.¹³⁵

É preciso desvencilhar-se do passado para que os afetos não se tornem indigestos e atuem de modo negativo sobre o orgânico ou sobre o psicológico. Esse esquecimento desfaz, permitindo-nos estabelecer tal relação, a memória escrava, presa em valores desagregadores que resultam no adoecimento do corpo. Não se está aqui situando a questão no campo do perdão, uma vez que este conceito cristão, não considera o expurgar dos sentimentos enfermos, mas a sua ocultação, ou em uma tentativa de se alcançar este feito, resultando daí que os sentimentos desagregadores ainda se farão sentir. É preciso buscar o novo, segundo Barrenechea (2009, p. 104), já que se faz necessária outra vez a espontaneidade instintiva, da inconsciência e imprevisão orgânica.

Esse cerceamento do homem através da memória enfraquece-lhe os impulsos animais, impedindo-o de agir, uma vez que, no lugar da ação, atua a consciência, esta sim, irá, no campo das conjecturas, das possibilidades, da previsão, do cálculo e da projeção futura, bloquear a efetividade. Ao homem temeroso, por exemplo, é-lhe vetado, por sua própria consciência, sair em determinadas horas, frequentar certos locais, pois a ideia interiorizada acerca da violência, criminalidade e desrespeito às leis, atua de modo contínuo. O resultado

¹³³ Heidegger compreendia a palavra construir (*bauen*) no sentido de habitar, interpretando-se tal relação não através do simples ato de construção do local no qual o homem reside, mas sim o modo como ele, em relação ao mundo, encontra-se posicionado em relação a este. Ou seja, a construção, conforme Heidegger, está mais articulada com a forma como o homem intervém no mundo, a expectativa daquele em relação aos frutos da sua intervenção no local em que se encontra. Mas tal expressão, observando-se a partir do latim, associa-se ao termo “cultura”: “Ambos os modos de construir como cultivar, em latim, *colere*, cultura, e construir como edificar construções, *aedificare* – estão contidos no próprio *bauen*, isto é, no habitar” (HEIDEGGER, 2007, p.127).

¹³⁴ Para Nicola Abbagnano, em *Dicionário de Filosofia*, o termo cultura “[...] tem dois significados básicos. O primeiro e mais antigo é aquele pelo qual significa a formação do homem, o seu melhorar-se e refinar-se. Fr. Bacon considerava a Cultura nesse sentido como ‘a geórgica do espírito’ (De Augm. Scient., VII, 1), esclarecendo assim a origem metafórica da expressão. O segundo significado é aquele pelo qual indica o produto dessa formação, isto é, o conjunto dos modos e viver e de pensar cultivados, civilizados, que se costumam também indicar pelo nome de civilização [...]. (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 212-213).

¹³⁵ Expressão esta utilizada por Dostoiévski na sua novela *Notas do Subsolo*, para designar a inércia do homem, representado através do seu personagem, de nome ignorado, que se projeta ressentido sobre o mundo e as pessoas. Este personagem adequa-se à visão nietzschiana sobre a memória, uma vez que ele representa o indivíduo das ideias fixas, preso a elas como em um cárcere no subsolo da sua consciência, impedindo-o de uma existência efetiva.

desse processo é o indivíduo anêmico moralmente, fisiologicamente adoecido. Aquele que, em um processo de inversão, toma por valoroso, ideal, aquilo que é contraproducente. O estado de enfermidade dita as ordens que o corpo segue. Mostra-se mais *seguro* o lar, as portas fechadas, a janela trancada. Doença transvertida em cautela. A chamada razão, diante da violência em questão, fala mais alto, impõe-se pelo desejo de auto preservação física do indivíduo. Medo da morte que se apresenta como sombra diante do receio da vida. E assim, tem-se mais uma ovelha para o rebanho.

Para Nietzsche, o homem é “[...] esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte...*”¹³⁶, e que não pode ser definido por aquilo que busca acumular. Ou seja, sentir a vida não é preenchê-la de conceituações ou definições que visem tentar, de forma falha, abarcar a multiplicidade da mesma. É preciso esquecer, uma vez que o homem não delibera a partir do que sabe, mas sim do que sente. Sua vida não é boa, nem má, pois tais classificações mostram-se falhas e supérfluas ao tentar dar conta de uma multiplicidade de fatores: físicos, psicológicos, orgânicos.

O esquecimento funciona como uma espécie de “depurador psíquico” que torna o corpo saudável, pois o afasta do excessivo apelo às promessas que são exigidas na vida moderna e sociedade moralizada, ou seja, neutraliza o exagero, aquilo que, uma vez dentro do organismo, causará efeitos colaterais danosos, visto que o homem memoriza, além daquilo que lhe é adjudicado à força, e tal conhecimento se mostra falho, insípido, questionável. O que é a verdade, por exemplo, além de perspectiva, ângulo de visão diversa, ponto de vista mutável no tempo e no espaço. A história não resgata nada, uma vez que a história passada nunca poderá ser trazida à tona, não na sua integralidade e através de uma imparcialidade. Histórias são formas de ver contaminadas por aquilo que vê.

Desse modo, o esquecimento marca um plano salutar ao organismo, depurando aquilo que adentra na consciência. Para Nietzsche, o esquecimento, nesse sentido, pode ser interpretado como uma força ativa, sobretudo por assinalar uma possibilidade de libertação no que se refere aos aspectos doentios. Por isso, entreve-se uma valorização do esquecimento no pensamento nietzschiano, a qual está relacionada ao surgimento do novo, e também de uma saúde forte. Destarte, a cultura Ocidental elegeu a memória, segundo o filósofo, como a faculdade mais refinada, elevando-a enquanto característica distintiva entre homem e animal. Nietzsche questiona inteiramente tal assertiva por não conceber nenhuma espécie de superioridade do homem se comparado aos demais animais.

¹³⁶ GM/GM, II, §1.

Isto posto, a própria consciência, igualmente supervalorizada, deve atuar como um órgão de direção, o que nem sempre ocorre, suscitando uma crítica veemente ao papel que ela desempenha.

2.2. Corpo e crítica à noção de consciência

É comumente explicitado na sociedade contemporânea o termo “consciência” como de elevada representatividade no cerne social. Pode-se dizer que um homem não tem consciência perante uma atitude vil cometida, por não se sensibilizar diante de um acontecimento triste ou chocante, assim como também, com a miséria alheia. Diz-se também não ter consciência o homem que age de forma impulsiva ou passional, lançando-se ao perigo ou a prática de uma atitude arriscada, violenta, sem medir as consequências de seus atos.

Mas a consciência também representa para muitos, e talvez seja este o seu conceito mais difundido no mundo, o próprio pensamento do homem, ou aquilo que o norteia. Quando se afirma que um indivíduo não está consciente das motivações que o levam a determinadas atitudes, seja por motivo de doença ou por efeito de substâncias alucinógenas, está-se situando a consciência como governante do pensamento humano nos seu mais amplo sentido, ou seja, de que, sem consciência, o indivíduo perde a capacidade de discernir moralmente, o que afetará significativamente sua convivência com as outras pessoas. A perda de controle sobre o próprio corpo, nesse ínterim, ocasiona um desequilíbrio orgânico, levando ao descontrole da fala, sentimentos, desejos, percepção sensorial etc.

Um homem que sofre um acidente e é golpeado na cabeça perde a sua “consciência”. Dessa forma, a consciência apresenta um duplo aspecto, a saber, no que se refere ao interior e exterior do indivíduo. No primeiro ponto, a articulação do discurso através da interpretação de signos estabelecidos socialmente; no que diz respeito ao segundo ponto, a relação com o outro, apresenta-se como o elemento fornecedor de perspectiva e identificação de si, sua interpretação de mundo e sua significação. Um ato criminoso, para alguns indivíduos, poderá ser justificado mediante determinados aspectos, como pobreza, desigualdade social, por exemplo, mas para outros, tal atitude não é compreensível no sentido de uma alegação.

Ou seja, o mundo, projetado ao sujeito dos acontecimentos, a sucessão cotidiana de episódios, são interpretados conforme os preceitos de cada indivíduo, com base na experiência própria de cada um. Assim explana-se o mundo, que não pode ser considerado como certo ou errado, mas somente perspectiva. A partir desse aspecto, pode-se dizer que a

consciência está vinculada, de modo significativo, aos valores estabelecidos em sociedade, o que permite a concepção de uma consciência da moral, produto da moralidade dos costumes, já abordada anteriormente.

Segundo Nietzsche, uma consciência moral, ao contrário do que se supõe de favorável, reafirma valores, como “bem” e “mau”, que prescreve na consciência como regra inquestionável muitas vezes aquilo que foi socialmente imposto por meio da crueldade: “*Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue*”.¹³⁷ Dessa forma, pode-se dizer que a consciência moral nada mais é do que um produto acabado que se processou ao longo da história humana, estruturando valores que deveriam ser seguidos e respeitados, no que se pode interpretar como outra forma de assujeitamento do homem. Nietzsche, sobre tal assunto, questiona-se já no prólogo a GM/GM: “Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles?”.¹³⁸

Como se viu, tais valores foram marcados a ferro no homem, ou seja, a bondade apresenta-se, por exemplo, diante do ato de abnegação, de auxílio ao próximo, preceitos baseados em concepções cristãs identificadas na atualidade com o amor ao próximo. “Amor” este imposto pela espada, conquistado com fogueiras e outras tantas formas de tortura. O Deus cristão é o Senhor do amor, mas também da justiça, aplicada de modo contundente se os princípios que fundamentam o cristianismo forem rompidos: inferno, danação pela eternidade, perdição da alma mediante a recusa de Deus personificado em simples gestos de “bondade” e “respeito à vida”. E, conforme Nietzsche, os homens tiveram que pagar um alto custo para conquistar à força a harmonia e a “boa” convivência social: foi preciso sacrificar o instinto humano. De acordo com Verônica Azeredo:

Nietzsche defende a valorização dos instintos, do corpo e seus ritmos naturais como os únicos capazes de se orientarem em direção a uma vida potente e vigorosa. A tentativa de atribuir sentido à vida, contrariando e negando sua natureza trágica, caótica e desprovida de certezas e de segurança, promove a degeneração das forças vitais, uma vez que essa tentativa pressupõe o esquecimento de tudo que em nós se caracteriza pela imprecisão, pela indeterminação, pelo movimento. A guerra contra os instintos, contra o corpóreo provoca o enfraquecimento do homem, pois é justamente o combate, o jogo de forças que são fundamentais para a saúde do homem.¹³⁹

¹³⁷ GM/GM, II, §6.

¹³⁸ GM/GM, P, §3.

¹³⁹ AZEREDO, V. P. de O. Nietzsche: a grande saúde e o sentido trágico da vida. *Cadernos Nietzsche* 28, p. 249-261, 2011. p. 250-251.

Ao impor o sacrifício dos instintos, a moral cristã, a partir da negação do corpo e supervalorização da alma, e a metafísica, que tem como pressupostos teses maniqueístas que sustentam uma visão dicotômica da natureza humana, pautada na contraposição entre razão e instinto, mundo das ideias e mundo sensível, promovem, cada uma ao seu modo, uma desconfiguração do homem. Para o filósofo, o homem não pode ser definido por meio de meros dualismos, uma vez que o jogo de forças inerente à sua natureza corpórea configura-se como basilar para a elevação da vida e da saúde, o que se manifesta nos conflitos instintivos e pulsionais que nos marcam de forma indelével. Acerca disso, expõe Christoph Cox:

[...] segundo Nietzsche, o próprio corpo é "uma estrutura política", "uma aristocracia" (WP 660, 490; 259 BGE) ou "oligarquia" (GM II: 1): isto é, uma hierarquia de órgãos, tecidos e células, cada uma das quais tem um papel e função particular. Em um corpo saudável, estas várias partes cumprem as suas funções a serviço do todo; enquanto que num corpo doente ou a morrer, esta relação de partes para o todo (e, assim, a integridade do corpo) está ameaçada ou dissolvendo. [54] Por outro lado, o dado de pré-uniidade relativamente do corpo não é uma verdade eterna, mas o produto ou resultado da "interpretação" (no sentido mais amplo de Nietzsche da palavra), ou seja, de milênios de luta evolucionária.¹⁴⁰

Tampouco as definições moralizantes podem servir como padrão de definição do ser humano. O homem, ao condenar um ato, julgando-o conforme tais valores, ao recriminar uma determinada atitude alheia, e até mesmo em relação a si mesmo, acredita estar fazendo uso de seu livre-arbítrio; pensa, credulamente, que exerce sua liberdade de determinar se algo está certo ou errado.

Nesse ponto especificamente insere-se Schopenhauer e sua crítica ao princípio de individuação, cujo véu de Maya¹⁴¹ esvoaça sobre os rostos humanos. Através da individuação do homem, observam-se as guerras, os crimes, aquele que, em benefício próprio, não hesitará

¹⁴⁰ NIETZSCHE apud COX, C. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1999. p. 131. No original: "[...] according to Nietzsche, the body itself is "a political structure," "an aristocracy" (WP 660, 490; BGE 259) or "oligarchy" (GM II:1): that is, a hierarchy of organs, tissues, and cells, each of which has a particular role and function. In a healthy body, these various parts fulfill their functions in service of the whole; while in a sick or dying body, this relation of parts to whole (and thus the integrity of the body) is threatened or dissolving.[54] Furthermore, the relatively pre-given unity of the body is not an eternal verity but the product or result of "interpretation" (in Nietzsche's extended sense of the word), that is, of millennia of evolutionary struggle."

¹⁴¹ Expressão que encontra referência no plano de determinadas religiões místicas na Índia. Designa o poder que determinados deuses ou demônios possuem de criar ilusões que nublarão a visão do indivíduo para a verdade, impedindo-o de uma progressão no plano do espiritual, uma vez que não consegue visualizar os próprios erros e, assim, superá-los, permanecendo preso ou estagnado a um plano do sensualismo, do sensorial. Aquele que desfaz as ilusões do véu de Maya se encaminha satisfatoriamente ao plano da iluminação. A forma como Schopenhauer apropria-se de tal expressão em *O mundo como vontade e como representação* está mais voltada para o sentido de ignorância que o indivíduo estabelece para si mesmo, ou seja, como único, ao redor do qual o mundo gira e para quem todas as coisas convergem. A ganância e o egoísmo, por exemplo, são resultados do véu de Maya, pois o indivíduo colocará sempre a si como aquele que mais precisa de determinadas vantagens, cuja necessidade é maior do que a do outro.

em sacrificar o seu semelhante, uma vez que a sua vontade se mostra mais urgente. O sofrimento do homem, conforme Schopenhauer, está em grande parte atrelado a essa postura individualista do outro, na sua percepção do que é bom para si, que muitas vezes não considera o que é mau para o outro. O exemplo da individuação, entretanto, não se restringe a um homem, mas também a um grupo social e países inteiros.

Há aquelas nações que, considerando seus próprios valores, sentem-se na necessidade de governar outras, por considerá-las atrasadas, inferiores, fracas, ou simplesmente visando benefícios econômicos particulares. Para Schopenhauer, a supressão do véu de Maya requer uma trajetória lenta, que converge para dois pontos específicos:

[...] nós, à medida que percebemos cada vez mais claramente o sentido do princípio de individuação, permitimos em primeiro lugar a justiça espontânea, em seguida o amor elevado até a extinção completa do egoísmo, e, finalmente, a resignação ou supressão completa da vontade.¹⁴²

Em um primeiro momento, a vontade caracteriza-se pelo sua particularização egoísta, que representa uma radicalização da individuação, que, como vista, atinge patamares de crueldade expressivos; em um segundo momento, a negação da vontade representa o desvelamento de Maya. Tanto Schopenhauer quanto Nietzsche concordam, na primeira etapa de sua obra, que o homem, de fato, não tem controle sobre aquilo que deseja, nem sobre a forma como deseja, uma vez que a vontade, querer sem fim, não se esgota, não encontra um fim no objeto desejado e conquistado, uma vez que, alcançando-se o almejado, volta-se o desejo egoísta do homem para outro objeto, outro ser, outra condição. Aquilo que ele não tem, deseja; o que já se encontra em seu poder, destitui-se, de alguma forma, do poder atrativo que até então exercia fascínio sobre o homem. Logo, fica bastante evidente que a questão fundamental encontra-se no mundo como vontade. Para Nietzsche, tem-se a vontade como algo que ultrapassa a complexa linha existente entre sentir e pensar, pois ela:

[...] não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. O que é chamado de livre-arbítrio é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: “eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer” – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz: “isso e apenas isso é necessário agora”, a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena.¹⁴³

Nesse aspecto, tem-se efetivamente a vontade interpretada pela perspectiva nietzschiana como multiplicidade, pois somos, “ao mesmo tempo a parte que comanda e a que

¹⁴² SCHOPENHAUER, MVRI, §70.

¹⁴³ JGB/BM, § 19.

obedece”¹⁴⁴, e tais aspectos não podem ser reduzidos ao conceito de “eu”, que tenta abarcar a multiplicidade humana condicionando a vontade e represando as paixões, instituindo valorações da vontade afastadas da efetividade. O querer, a vontade, portanto, relacionam-se com as nossas necessidades orgânicas e fisiológicas, pois o querer é múltiplo, ao contrário do que Schopenhauer sinalizou, vislumbra-se assim um ponto de afastamento entre os dois filósofos, pois, para Nietzsche, a vontade é múltipla, enquanto para Schopenhauer (MVRI, p. 226), a vontade é una: “[...] todas as partes da natureza se encaixam, pois é uma Vontade UNA que aparece em todas elas”.

A vontade, portanto, exerce um poder sobre o indivíduo, poder esse que não pode ser controlado, o que demonstra que o conceito de consciência, em contraste com o de vontade, sagra-se equivocado, pois a consciência não exerce controle sobre o todo orgânico, e isso permite deduzir que a consciência é uma interpretação, as vezes falha, acerca de determinado mecanismo humano representado pelo querer. A consciência, quando muito, é um órgão de direção: “É ‘essencial que não se equivoque sobre o papel da consciência’. Esta é somente ‘UM MEIO DE COMUNICAÇÃO’; não é ‘a direção, senão que um ÓRGÃO DE DIREÇÃO’” (NF 1887-88, 11 [145]).¹⁴⁵

O mundo, mais do que antes, tornou-se uma fonte de inúmeras possibilidades interpretativas: as facilidades de comunicação, a interação cultural, as representações diversas de mundo e de visão sobre os fenômenos e os acontecimentos permitem agora uma maior probabilidade de ver o mundo e interpretá-lo. Definir o que é “certo” ou “errado” através de uma consciência moral configura-se tão somente como um mecanismo valorativo, e até mesmo, coercitivo, que institui a partir de julgamentos prévios os valores dominantes. Para Nietzsche, todavia, tais ajuizamentos afastam o homem da observação perspectivista:

Então: quando o homem julga “*Isso está certo*”, depois conclui “*Por isso tem de acontecer*”, e *faz* o que assim reconheceu como certo e definiu como necessário – então essa essência do seu ato é *moral!* [...] Por que você acha isso moral? – “Porque minha consciência me diz que é assim; a voz da consciência nunca é imoral, pois somente ela determina o que deve ser moral!”.¹⁴⁶

Conforme Nietzsche, a consciência moral advém de um longo processo que encontra sua maior expressividade no platonismo, que estabelece a razão como o cerne do pensamento humano, demonstrando que é através dela que o homem raciocina, argumenta, estabelece padrões e articula conhecimentos, acrescentando-se a isso o desnível entre as forças vigentes

¹⁴⁴ JGB/BM, § 19.

¹⁴⁵ NIEMEYER, 2014, p. 109.

¹⁴⁶ FW/GC, §335.

representadas através do apolíneo e dionisíaco, uma vez que o homem tornava-se cada vez mais atrelado à *polis*, o que representa, também, um afastamento do mesmo em relação a natureza. Posto isso, as cidades, no seu desenvolvimento natural, marcam, em muitos aspectos, a tentativa humana de se sobrepor à natureza, buscando controlá-la. Logo, o distanciamento entre homem e natureza, a degenerescência do homem, a domesticação e requinte que o farão cada vez mais debilitado, afasta-o do meio no qual seus instintos se faziam mais vivazes. A vida urbana marca, portanto, a inserção do homem em uma lógica racional que exige como tributo o freio de suas paixões, dos seus impulsos, ou, até mesmo, a degenerescência de seus afetos. Nesse cenário, o aspecto pulsional da vida também se enfraquece, pois o excesso, a embriaguez, os rituais dionisíacos perdem lugar para a racionalidade e a temperança, a organização e sobriedade apolíneas, representadas, principalmente, através da filosofia.

Tal filosofia instaura o espírito apolíneo como o desejável para o homem, pois este promove um embelezamento da existência, e o conseqüente encobrimento de seus aspectos mais vis, processo esse que, em contrapartida, representa a supressão do espírito dionisíaco, caracterizado, fundamentalmente, pela afirmação da vida em todas as suas especificidades. O equilíbrio que antes havia entre essas duas forças foi suprimido em nome de uma racionalidade soerguida ao patamar de instância superior e diretiva. O homem, deste ponto em diante, precisa reafirmar sua soberania sobre os demais impulsos e o faz através daquilo que ele julga ser uma vantagem sobre os outros seres vivos, a sua racionalidade, que lhe permite intervir na natureza, moldando-a conforme seu desejo, instituindo, dessa forma, uma cultura, aspecto celebrado pelo homem como fonte de orgulho, mas que em algumas circunstâncias representa a perda da autonomia humana em nome de valores socialmente erigidos, incluindo-se aí os cristãos, que trazem em seu arcabouço o produto mais perigoso sobre a repressão dos instintos, uma vez que, com a atuação do cristianismo, não ocorre apenas a supressão dos impulsos primordiais do homem, mas também a do seu próprio corpo, marcando, dessa forma, um postura que estabelece em definitivo a supremacia da alma em relação ao físico.

Isto é, o ser humano, que atua, vive, sente, sofre através das afecções do seu corpo, agora deve abrir mão da sua existência efetiva, da sua forma de interação com o aqui e sua atuação no agora em nome de uma projeção metafísica ideal, que estipula a troca do concreto, do orgânico pelo imaterial, o imaginário, o idealizado, marcando a perda absoluta de referências sobre o corpo e a natureza, como um processo interativo essencial para o homem e sua saúde, física e psicológica.

Para Nietzsche, os instintos são mais fundamentais e certos que a razão e a consciência. Eles são a afirmação da vida. Ao valorizá-los o filósofo assume uma posição estratégica que lhe permite fazer oposição às definições do homem pela racionalidade, ou pela consciência. Não sendo mais fundamental do que os instintos, a consciência não pode ser apontada como regente dos mesmos. A consciência, em Nietzsche, é considerada apenas como um órgão e, enfatiza ele, “o órgão mais frágil”, “mais falível”. Sendo mais falível, não pode ser erigido como o grau mais elevado da evolução orgânica nem, tampouco, o objetivo, o valor, ou o critério superior da vida. O corpo é, em Nietzsche, uma “grande razão”, um “soberano poderoso”, um “sábio desconhecido”. Assim, no corpo, parece encontrar um caminho alternativo àqueles da consciência racional. O cerne do pensamento nietzschiano é a crítica ao conceito de consciência.¹⁴⁷

A consciência e a razão encontrar-se-iam, portanto, em uma relação de dependência com o corpo, este sim, a “grande razão”, concepção esta que vai de encontro ao pensamento de Descartes¹⁴⁸. Para Nietzsche o corpo tem um papel significativo nos processos cognitivos, uma vez que os impulsos estão relacionados com o orgânico, que por sua vez, estabelece que o caráter instintual é vital para o corpo. Determinadas concepções, como a cristã, visam desfazer ou renegar a importância desse instinto na tentativa de submeter o homem a um viés que tem em vista descaracterizá-lo e subjogá-lo, desestabilizando as pulsões:

A disposição dos impulsos em um organismo indica sua condição fisiológica: se os impulsos estiverem hierarquizados, ou seja, organizados segundo um impulso ou conjunto de impulsos dominantes, o corpo é sadio; se estiverem desagregados, é decadente ou doente. Culturas, filosofias, morais e pensamentos são expressões desses impulsos. A doença, para Nietzsche, inspira as noções desejosas de um além, um fora, um acima: a filosofia do transcendente origina-se da interpretação da vida por parte de um conjunto de impulsos que não podem ou não conseguem crescer em potência.¹⁴⁹

Um organismo sadio, portanto, necessita que os impulsos encontrem-se hierarquizados, prerrogativa que se veicula a afirmação da vida em todos os seus aspectos mais expressivos, tais como: o vigor e a potência do querer. O corpo, e não a consciência, é o grande centro convergente da filosofia nietzschiana, uma vez que o corpo, diferentemente do ‘EU’, precisa ser retomado na sua importância, diminuída ou desfeita na concepção cristã, que aproximava o corpo de uma desagregação de impulsos, cujo controle não lhe era possível sem a intervenção de uma alma, mesmo que alguns de seus pontos de vista afirmem o contrário, como o fato de o próprio Jesus ter ascendido ao plano divino em corpo e alma,

¹⁴⁷ BARBOSA, M. G. *Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche*. São Paulo, Beca, 2000. p. 56.

¹⁴⁸ Para o referido filósofo, alma e corpo são distintos, independentes, mas que, na constituição do homem, integram-se, apesar de manterem suas especificidades. Por exemplo, o ato de sentir, ver, são exclusivos da alma. Dessa forma, o filósofo francês expressa o posicionamento de que o pensamento é uma faculdade que somente à alma pertence, substância considerada pensante. O corpo, se produz pensamento, se encontra em um nível inferior ao pensamento da alma. A consciência para Descartes, portanto, seria uma espécie de “eu” que, na modernidade, reverte-se na concepção de sujeito. Apresenta-se no pensamento do referido filósofo uma forma de desigualdade no que se refere ao corpo e a alma, fundamentação que se baseia nos moldes antigos de alma como elemento perfeito.

¹⁴⁹ FREZZATTI JUNIOR, 2006, p. 25.

concepção esta que se adequa a muitos mitos gregos, nos quais os homens mais valorosos e justos eram elevados ao patamar de deuses, alguns conquistando tal privilégio, por assim dizer, momentos antes de morrer, ou seja, o corpo também era inserido nessa transformação do humano em olímpico.¹⁵⁰

Na simbologia presente em algumas religiões africanas, por exemplo, o corpo e a divindade ou entidade entram em contato, para resultarem em um ser único, geralmente representado pelo pai ou mãe de santo. Em tais exemplos, o corpo não é renegado e nem situado em uma posição inferior, ao contrário, é posicionado em nível de igualdade com as divindades, observando-se que a imortalidade, nos preceitos religiosos cristãos, é concedida à alma, não ao corpo. Nas narrativas míticas gregas, a imortalidade é concedida ao homem por seus feitos heroicos.¹⁵¹

Observa-se, portanto, que a derrocada do pensamento grego é também reforçada pela instauração da razão, reinterpretada posteriormente sob o aspecto de alma e consciência, como cerne do pensamento do homem, ignorando aspectos bastante significativos, como o próprio corpo, que até então possuía forte representação e presença na cultura grega.

É decisivo, para a sina de um povo – e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo – não* na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso [...]. Por isso os gregos permanecem o *primeiro acontecimento cultural* da história – eles sabiam, eles *faziam* o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade.¹⁵²

Alma, bem como consciência, situadas naquilo que Nietzsche denominou de “resto”, ou seja, aspectos que, se possuem algum valor, mínimo que seja, está subordinado ao corpo. Sobre a perspectiva passada, e a nova, fala Zaratustra: “‘Corpo sou eu e alma’ – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?/ Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma apenas uma palavra para um algo no corpo”.

153

Assim, alma, conforme as palavras de Zaratustra, é parte intrínseca ao corpo, este todo que existe por inteiro, sem partes subordinadas. O corpo já não é mais um mero instrumento diante da razão ou da alma; não se alcança mais a perfeição (termo cristão) através da dor, do suplício. Os dias de submissão do corpo ao espírito terminaram. São contestadas, assim, todas

¹⁵⁰ De certo modo, é possível afirmar que os heróis míticos gregos ou deuses do Olimpo eram parte humana, parte divinos, o que lhes possibilitava a entrada no Olimpo, lar dos deuses. Contudo, tal característica é ainda mais significativa, pois dessa forma, está-se falando de uma integração harmoniosa entre o plano do sublime, do majestoso, com o físico.

¹⁵¹ Muitos heróis da mitologia grega preferiram morrer com bravura buscando a imortalidade de seus atos, dentre eles, Aquiles e Heitor.

¹⁵² GD/CI, IX, §47.

¹⁵³ Za/ZA, Dos desprezadores do corpo, p. 34-35.

as noções que aludem a um substrato subjetivo no homem: razão, alma, espírito, eu, sujeito, consciência:

A consciência não desempenha a função mais nobre no organismo, ao contrário, na visão do filósofo, desenvolveu-se devido à necessidade de comunicação, devendo ser vista como um órgão condutor de algo sem, todavia, responsabilizar-se pela condução dos processos no organismo [6]. Em vista disso ele enunciar que “tudo o que se torna consciente foi previamente preparado, simplificado, esquematizado, interpretado” (KSA 13.52, Nachlass/FP 11[113]). O filósofo não acredita na supremacia desses órgãos que teriam, em si, a competência e a função de atingir as coisas mesmas ou condicionantes referentes à verdade dessas coisas. Entende o seu desenvolvimento na perspectiva da utilidade.¹⁵⁴

Sepultando a consciência, o inconsciente, não como uma estrutura ou um fundo inconsciente, mas como jogo de forças inconscientes, mostra-se tão digno de abordagem quanto o consciente, talvez até mais, uma vez que tais forças atuam sobre o homem de modo completamente indireto, através de sonhos, dos impulsos e outros aspectos que demonstram que o indivíduo não se situa no mundo através unicamente da razão. Um ser humano, ao ver-se ameaçado, pode reagir de diversas formas. Em uma situação hipotética, ele estabelece de forma consciente e racional sua possível reação diante de um assalto, por exemplo, mas durante a efetividade do crime, sua ação pode ser outra bastante diversa.

A consciência, associada a essa necessidade indispensável de organização social, é, antes, um imperativo que nasce no cerne da sociedade e da interação entre os homens, não como uma faculdade particular ou capacidade de raciocínio. Ambas efetuam-se simultaneamente, uma vez que a consciência, longe de ser uma articuladora do pensamento, é, antes, um meio que permite a emissão desses pensamentos anteriormente concebidos, como se ela funcionasse mais em um sentido de tradução do que de concepção das ideias confeccionadas e articuladas. Isto porque, conforme afirma Barrenechea (2009, p.111), a consciência não é algo autônomo.

Assim posto, percebe-se que Nietzsche, em sua crítica à consciência, afirma que esta não funciona como uma reguladora dos impulsos humanos, como uma forma de controle central do qual seriam emitidos os pensamentos permitidos somente mediante a liberação da consciência. Ao contrário, o homem encontra-se subordinado aos seus instintos, cujas ações visam à satisfação dos mesmos. Dessa forma, Nietzsche não quer desfazer-se da consciência, anulá-la em sua totalidade, mas apenas retirá-la do cerne, concebido no decorrer da história da filosofia tradicional, que a colocou em uma posição privilegiada, ao ponto de ser, para muitos, confundida com a própria alma. Segundo Nietzsche, a consciência é apenas um dos tantos

¹⁵⁴ AZEREDO, V. D. de. Nietzsche e a modernidade: ponto de virada. *Cadernos Nietzsche* 27, p. 143-168, 2010, p. 151-152.

órgãos presentes no corpo, que, em conjunto, auxiliam no correto funcionamento do organismo.

Sem a linguagem, pode-se dizer, não existiria consciência, uma vez que não existiriam meios para o homem exteriorizar aquilo que pensa, seus sentimentos e impressões. Faz-se necessário, portanto, situar a consciência no seu devido lugar, ou seja, como um órgão eficiente, utilizado pelo homem na sua interação social, não como sistema central do pensar e sentir humano.

2.3. Má-consciência e adoecimento do corpo

Nietzsche, na segunda dissertação de GM/GM, questiona-se sobre o surgimento da má-consciência, entendendo-se por esta o sentimento de culpa diante de um erro cometido, ou alguma falta que esteja relacionada, de algum modo, a uma responsabilidade que o indivíduo deveria ter com respeito a uma regra previamente estipulada, sobre um assunto, coisa ou pessoa. A falta desta responsabilidade, a consciência do encargo e o descumprimento dessa espécie de acordo ou promessa, conduz o indivíduo a um sentimento de culpabilidade.

Tal fenômeno é possível devido o sentimento de culpa, mas, para que tal estado seja efetivo, é preciso que ele esteja inserido em outro plano, ou uma determinada concepção, a saber, a do livre-arbítrio, a da suposta liberdade em agir ou não. Se um indivíduo, conscientemente, subverte uma determinada regra, descumprindo-a, os resultados dessa ação, muitas vezes independente de satisfatórias ou não, conduzem a um estado de má-consciência, posto que o “transgressor” considerar-se-á culpado mediante o seu ato.

Mas, conforme Nietzsche, esse autorreconhecimento da violação, não se efetuou de modo natural na história da humanidade, uma vez que suas origens encontram-se, conforme o filósofo germânico, na “dívida”:

Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida”? Ou que o castigo, sendo *reparação*, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não liberdade da vontade? – e isto ao ponto de se requerer primeiramente um *alto* grau de humanização, para que o animal “homem” comece a fazer aquelas distinções bem mais elementares, como “intencional”, “negligente”, “casual”, “responsável” e seus opostos, e a levá-las em conta na atribuição de castigos.¹⁵⁵

No fragmento acima, Nietzsche aborda diversos aspectos no que se refere à questão da má-consciência: a dívida, como alicerce do conceito de culpa, baseava-se, portanto, em um

¹⁵⁵ GM/GM, II, § 4.

aspecto econômico, cujo funcionamento detinha-se no caráter de troca, o que permite deduzir que o tema da culpa, em seus primórdios, surgiu de forma não natural, mas externamente, como um processo de acordo, no qual um indivíduo se compromete a fornecer determinado produto ou coisa a outro que, por sua vez, compromete-se em pagar por tal artigo. Tem-se, portanto, a clara imagem de uma transação comercial como força motivadora para o desenvolvimento daquilo que hoje se chama culpa, pois um descumprimento por parte de um dos envolvidos acarretava prejuízos que deveriam ser cobrados, mesmo que fosse através do corpo do indivíduo.

Interessante observar que Nietzsche, para compor uma possibilidade de explicação para o surgimento da má-consciência, tenha se voltado para os primórdios das relações comerciais, o que se mostra plausível, uma vez que tais trocas mostram-se como o início da relação do homem com o outro no sentido não meramente familiar ou comunitário. Através do comércio, seja de escambo, ou da troca monetária, tem-se o contato de um homem com outro visando determinado resultado que seja benéfico para ambos. Contudo, sabe-se que as relações humanas são marcadas por conflitos e disputas, corriqueiras em um dos sistemas comerciais mais primitivos para o homem, a troca, já que esse sistema mostrou-se vital para o florescimento de vilarejos, cidades etc.¹⁵⁶

Uma dívida não era, e ainda hoje não é, uma simples falta, mas um ato que gera, em muitos casos, consequências extremas. A falta de compromisso, no pagamento de um determinado produto, por exemplo, encerra em si toda uma relação que perpassa pelos sistemas mais fundamentais da sociedade, como o trabalho, a organização social, o modo de interação, o desenvolvimento de técnicas.¹⁵⁷ Nietzsche aborda tal aspecto sob o ângulo da moral, uma vez que, na relação credor/devedor, foram estabelecidas, transversalmente a humanização ao mais alto grau, as concepções de responsabilidade e negligência. O homem, racional, mais “humanizado”, agora passa a ser responsabilizado pelos seus pensamentos e, principalmente pelos seus atos. Ao seu critério está o cerne da ação, considerada boa ou má a partir da moral social vigente, da sua concretude ou não. O devedor, portanto, é aquele que

¹⁵⁶ O comércio efetivo, monetário e mercantilista, entre países diferentes, tem seu início por volta do século XVII e amadurecimento no séc. XVIII, o que, dada a longa história da humanidade, é algo recente, demonstrando que a argumentação de Nietzsche está voltada para os períodos mais basilares das interações comerciais, nos quais as trocas internacionais já eram um fato concreto, mas não havia, nesse processo, a moeda ou o meio monetário, apenas o escambo. É preciso salientar a importância desse aspecto no contexto histórico, pois a questão das dívidas não se efetuava apenas em nível individual, mas também em geral, ou seja, entre tribos, comunidades, países, o que gerava violentas guerras. Conflitos estes que marcaram, e marcam, de modo contundente, a visão do homem sobre o mundo e as relações humanas.

¹⁵⁷ O escambo encerra em si o excedente de produção, o que equivale a dizer que determinado grupo social, a partir da sua forma de trabalho e organização social, produziu mais do que o necessário, cujo excedente era, portanto, trocado por outros produtos ou materiais que lhes eram escassos ou inacessíveis.

empenha sua palavra, promete, acionando uma perspectiva futura de cumprimento de um compromisso que não se efetiva no tempo estabelecido.

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua vida [...].¹⁵⁸

A esse devedor, cuja promessa não cumprida deve ser cobrada, instaura-se a percepção de justiça, ou seja, que seja cobrada a dívida, a falta, o delito, de alguma forma por aquele que faltou com a sua palavra. Esse homem demarca uma quebra na estruturação social, pois a dívida representa, mais do que um simples não pagar, um ato de negligência, de possibilidade de se fugir às obrigações, de descumprimento de algo até então estabelecido como concreto: o empenho da palavra, o acordo, o compromisso.

Negar o pagamento de uma dívida, por qualquer motivo, representa uma falta que, de um modo significativo, ameaça as relações sociais. De uma forma ou de outra o conflito irá existir (entre credor e devedor), mas tal desordem não pode ser incentivada, pois é perigosa para a sociedade, para o Estado em potência, embrionário, é preciso a coerção, a marca do conflito sobre os corpos dos indivíduos, mas sob um aspecto que seja minimamente satisfatório para aqueles que, de uma forma ou de outra, se beneficiam com essa organização social: é preciso submeter o animal-homem à “paz” e à “regularidade”. Os costumes sociais não podem ser ameaçados por aspectos negativos, como a dívida, que ainda parece marcar uma individualidade do homem, ou um aspecto instintivo, não civilizado, pois o homem civilizado promete e cumpre com seus compromissos. Assim, segundo Patrick Wotling, a civilização se impõe ao homem por intermédio da supressão dos instintos e afetos mais fortes:

Na tipologia hierarquizada das culturas, a *Civilisation* opõe-se, em contrapartida, ao que Nietzsche chama de cultura em sentido estrito, isto é, às culturas superiores, às culturas de alto valor: embora seja uma modalidade específica da organização axiológica das comunidades humanas, é uma versão fraca dela, de menor valor, caracterizada pelo sufocamento dos afetos e instintos poderosos – resultado da valorização sistemática dos afetos deprimentes e, muito especialmente, da má consciência associada às pulsões fortes.¹⁵⁹

A crueldade será a forma encontrada para inserir no homem ainda não domesticado, esse animal não confiável, que não cumpre com o que estabelecido, a civilidade. Sem a confiança não há sociedade, não ocorre a domesticação, o adestramento do homem. É preciso “punir” para gravar no corpo, e, portanto, na memória do devedor, a “santidade da promessa”:

¹⁵⁸GM/GM, II, § 5.

¹⁵⁹WOTLING, 2011, p. 22.

Através da “punição” ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como “inferior” – ou então, no caso em que o poder de execução já passou “autoridade”, poder ao menos *vê-lo* desprezado e maltratado.¹⁶⁰

No fragmento acima, Nietzsche expõe uma espécie de efeito colateral da punição: aqueles que não são senhores, através do poder a eles concedido pela falta do devedor, irão desfrutar de uma sensação que deveria ser concedida aos senhores: o maltratar, o desprezo ao outro, postura esta que somente podia desfrutar o *nobre*, o que já indica, nesse ponto, uma inversão dos valores, pois agora se tem indivíduos, que não são senhores, fruindo dos privilégios destes. Enquanto inversão dos valores, a contaminação de uma vontade nobre por uma moral ressentida e enferma, portanto, está também na base do sentimento de culpa e má consciência.

Ao ser submetido à paz e aos costumes sociais através da crueldade, o homem teve que reprimir instintos naturais, como o desejo de destruição, a crueldade, o que gerou sentimentos inversos, uma vez que tais sentimentos, não se voltando para uma exterioridade, voltaram-se para aqueles que os nutriam, adoecendo o homem, sua memória e seu corpo, domesticando-o e tentando fazê-lo crer que tais aspectos que antes cultivava e eram-lhe saudáveis agora são vistos como errados, pecaminosos e moralmente condenáveis. Assim nasce o homem da má consciência, o indivíduo passivo, treinado, à base da violência, a dizer “sim”, em um sentido negativo, a tudo o que lhe é imposto, conforme Nietzsche expõe em GM II 22: “Quando aquela crueldade do animal homem foi reprimida e todo aquele ‘querer-fazer-mal’ já não encontrava mais o ‘caminho natural’, tudo isso foi dirigido para o interior do homem, dando origem à má consciência”.¹⁶¹ Desse modo, sua ação transforma-se em reação, torna-se o indivíduo da não agressão, do perdão diante da ofensa, tentativas de se crer um ser civilizado, associando, dessa forma, inércia com elevação moral.

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo interiorização do homem; é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que comprimido entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o próprio homem.¹⁶²

¹⁶⁰ GM/GM, II, § 5.

¹⁶¹ PASCHOAL, 2011, p. 213.

¹⁶² GM/GM, II, § 16.

Reprimida sua vontade, o homem da má consciência torna-se reativo, falta-lhe potência. Sua existência é limitada a uma subsistência insípida, constituída não mais de vigor, mas de subserviência, depondo suas decisões e sua própria vida em mãos alheias, Igreja, Estado, Cultura, que de agora em diante nortearão sua existência indicando-lhe o que é “certo” ou “errado”. Dor, corpo e memória criam laços que se mostram, no seu processo de enraizamento cultural, quase insuperável, uma vez que, internalizados, refletem-se nos valores adotados e defendidos pelo indivíduo. A dor da existência, da doença, da pobreza, dentre outras, a partir de agora são justificadas como condições necessárias para se alcançar uma vida além-mundo. Quanto maior o sofrimento e o sacrifício, mais digno do mundo edênico tal homem se mostra, conforme o pensamento cristão. O sofrimento, seja em qual esfera for, constitui-se como modo de doutrinação, de alienação, de cerceamento que visa inviabilizar a saída do indivíduo desse mecanismo de aprisionamento instintivo, já que se encontra impedido de fazer a descarga para o exterior de si.¹⁶³

O corpo, em todo esse processo, mostra-se de fundamental importância, uma vez que ele é, mesmo que ignorado por muitos preceitos e concepções, o centro inquestionável de possibilidade de aprisionamento ou liberdade do indivíduo, até então encarcerado, dentre outros artifícios e visões, no dualismo alma/corpo, no qual a primeira concepção tem sido mais valorizada, posto que dotada de imortalidade, única forma de se alcançar o mito cristão de divindade. Nietzsche se coloca de maneira diversa em relação a essa questão, a ponto de propor uma ruptura no dualismo corpo e alma, por meio da promulgação do corpo pensado pelo viés da multiplicidade instintiva, e alma como algo que faz parte do todo corpóreo. Sobre tal assunto, fala-nos o filósofo dando voz a Zaratustra:

Corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo. O corpo é a grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamaste de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.¹⁶⁴

Segundo Zaratustra, o essencial é o corpo, não existe fragmentação do corpo, não há partes separadas, mas um grande todo que é o corpo. Dentro deste encontra-se toda a

¹⁶³ Nesse sentido, a interiorização de certos impulsos agressivos pode acarretar consequências bastante danosas ao homem, conforme enuncia Itaparica: “[...] vemos que a consciência moral surge da introjeção de impulsos agressivos. Essa exteriorização é impedida em nome da preservação de um grupo já organizado, que estabelece regras internas, punindo aqueles que não as respeitam, por se constituir como uma ameaça para a coesão e perpetuação do grupo. Sob a pressão dessa forma primitiva de ‘Estado’, a violência que antes seria externada contra o semelhante passa a ser internalizada, formando assim a consciência (*Gewissen*). Esta nasce, assim, como uma violência contra o próprio indivíduo, já que sua exteriorização pode resultar em punição, por quebrar as regras impostas pelo grupo, tendo ele de pagar com sofrimento o desvio de conduta”. (ITAPARICA, 2012, p. 17)

¹⁶⁴ Za/ZA, Dos desprezadores do corpo, p.34-35.

multiplicidade dos homens, sua bondade e maldade, sua vontade de vida e de morte, destruição e construção. A alma, tão privilegiada no campo religioso, é integrante do corpo, este que o homem percebe, sente, intui, deseja, raciocina, calcula, sonha, desfazendo a percepção cristã de um espírito, que deve ser purificado, para somente assim torna-se digno das bênçãos divinas.

Contudo, em uma tentativa de reverter tais visões cristãs, é preciso conceber a vida do homem, a sua efetividade no mundo a partir de aspectos não excludentes, mas que se integram para moldar o homem na sua integridade, conforme aponta Giacóia Junior sobre o trabalho genealógico de Nietzsche:

Nietzsche jamais deixou de considerar [...] que a gênese da linguagem, da consciência e da sociedade são simultâneas e que esse complexo influi de modo determinante em toda maneira de estruturar uma visão de mundo. Esta, por sua vez, não somente organiza nossas mentes, mas também influencia nossos corpos.¹⁶⁵

O corpo, portanto, está interligado de modo indissociável a uma visão de mundo que está para além de dualismos que visam desconfigurá-lo, reduzindo seu campo de significação em prol da exaltação da alma. Negar o corpo é também negar o mundo no qual o homem habita, ao resgatar um, está-se também trazendo o outro ao cerne do debate, antes marcado pela visão de pureza, no plano do imaterial, e imperfeito, no aspecto material, físico, orgânico.

Um dos aspectos mais combatidos em relação ao corpo, conforme Barrenechea (2009, p.71), foi o sentido de erotismo, uma vez que as práticas de reprodução foram situadas no plano do pecado e da fraqueza. Jacques Gélis, sobre o assunto, argumenta:

Mas existe uma outra imagem do corpo, igualmente cheia de sentido, que é a imagem do ser humano pecador. A Igreja da Contrarreforma reforçou a desconfiança que o magistério já havia manifestado nos séculos medievais a respeito do corpo, “esta abominável veste da alma”. Corpo depreciado do ser humano pecador, pois se ouve incessantemente dizer que é pelo corpo que ele corre o risco de perder-se. O pecado e o medo, o medo do corpo, principalmente o medo do corpo da mulher, retornam como uma ladainha sob forma de precauções ou de condenações.¹⁶⁶

O desejo do corpo e sobre o corpo foi desfigurado, tornado doentio, moralizado. O cristianismo demarcou qualquer aspecto referente ao corpo de forma a estigmatizá-lo. A celebração da vida, da concepção, do nascimento foi tornado pecaminoso. Adão, o primeiro homem, segundo a concepção judaico cristã, amaldiçoado por ter ido contra os desígnios divinos (a primeira punição no que se refere ao homem e que está atrelada essencialmente ao ato da alimentação, a ingestão de comida, proibida, representada através da maçã).

¹⁶⁵ GIACÓIA, 2001, p. 12-13.

¹⁶⁶ GÉLIS, J. O corpo, a igreja e o sagrado. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.J.; VIGARELLO, G. (Orgs.). *História do corpo: da renascença às luzes*. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Rio de Janeiro: Vozes. 2012. p. 19.

Em contrapartida, a própria escritura sagrada, a bíblia cristã, descreve subsídios à vigência do corpo, caso se empreenda uma leitura mais rigorosa e desatrelada das valorações cristãs, pois o corpo está presente nas relações sexuais, na nudez de Adão e Eva, e inclusive, na paixão de cristo (corpo ao qual se infringe a dor) e na concepção de que o Deus cristão veio a terra através de um corpo e em/com o corpo ascendeu aos céus.

Para além das concepções cristãs, cujas construções argumentativas são evidentes e visam, de modo contundente, inclinar a visão do homem para uma desvalorização do corpo, Nietzsche afirma, na seção 18 de GM/GM que, apesar de todo caráter de enfermidade da má consciência, esta ainda é “a mesma força ativa”, uma forma negativa de vontade de poder, mas que, ao contrário de encontrar uma forma de exteriorização, volta-se para o interior do próprio homem, mas “em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás”.¹⁶⁷

Na seção 19, Nietzsche reafirma, de forma enfática, o caráter doentio da má consciência, como um tipo singular de doença, pois, tal como a gravidez, ela gera outras consequências que atingem patamares terríveis, como a negação pelo viés cristão de uma vida natural sob a imagem de um Deus que não se encontra no plano do natural, algo que expõe nas seções 20, 21 e 23. A má-consciência não se situa mais no mero plano entre credor e devedor, mas abarca a ambos, uma vez que o homem tornou-se, pelo viés cristão, devedor de Deus, a mais terrível dívida: “esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu auto martírio à mais horrenda culminância. Uma dívida para com Deus”.¹⁶⁸

O cristão, segundo os preceitos religiosos, é aquele que já nasce em dívida para com o seu Criador. O batismo tem a função de purificar do recém-nascido a concepção do pecado original cometido por Adão e Eva, mas o sentimento de culpa, de débito para com Deus permanecem, pois o sentimento de responsabilidade do indivíduo tende apenas a crescer e a se enraizar no pensamento desse novo escravo, pois, conforme argumenta o filósofo alemão, o devedor projeta o seu “não” à vida e a si mesmo, como um “sim” através da figura de Deus, este visto “como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa”.¹⁶⁹

Diante de imagem estruturada de Deus, o homem, adoecido pela má consciência, agride-se, volta-se contra si mesmo, em um sentimento de ressentimento que se transveste de piedade, abnegação, sacrifício, renúncia, moldando-lhe a forma de se representar a si e o

¹⁶⁷ GM/GM, II, § 18.

¹⁶⁸ GM/GM, II, § 22.

¹⁶⁹ GM/GM, II, § 22.

mundo, bem como a sua interação com este: “Ora, a maneira de ‘ser’ e de ‘falar’ que caracteriza o homem moralmente determinado não surge do nada e tampouco é obra do divino”.¹⁷⁰

Abordar os efeitos nocivos do cristianismo sobre o indivíduo implica, necessariamente em abordar a questão do ressentimento, uma vez que é deste solo de culpa e má consciência que nasce o cristianismo: “O espírito do ódio do qual brota o cristianismo é o ressentimento [...]”.¹⁷¹ Através do cristianismo e da atuação do sacerdote, a vida e tudo aquilo que lhe é natural, se volta contra si, se opõe a ela mesma, negando-se, para que, dessa forma, ceda lugar a uma nova vida, a ascética, com sua abnegação da vida e a desconfiguração dos seus caracteres mais primordiais. Auto flagelamento, mortificação, resignação, sacrifício, em nome do outro, de Deus, de leis que exigem o abandono da vida, do corpo agora marcado pelo caráter hipocondríaco. A doença da alma revela-se uma doença do corpo, nesse sentido, aponta Moura: “É a moral judaico-cristã que diz não a todo movimento ascendente de vida, ao poder e à afirmação de si. E agora o instinto de ressentimento inventa outro mundo, um mundo a partir do qual a afirmação da vida apareceria como um mal, como algo reprovável”.¹⁷²

O sacerdote atua no sentido de nunca cessar o ataque ao natural e passional. A natureza será interpretada como imperfeita, distante do divino, acusação esta que alcançará o corpo, o fisiológico, o psicológico, aprisionando o ressentido não apenas em um aspecto de sua vida, mas em sua totalidade, principalmente no caráter social, como afirma Paschoal sobre a nova interpretação que Nietzsche confere ao termo “ressentimento”: “Além de considerar o ressentimento como um fenômeno fisiopsicológico, já de modo peculiar, Nietzsche amplia o significado usual do termo, ligando-o também a uma análise sobre o direito, a moral, enfim, a uma análise social”.¹⁷³

Com base no que foi exposto, pode-se dizer que o ressentido, conforme Nietzsche, é o indivíduo marcado pelo sentimento de culpa, ódio e desejo de vingança, desejo este que nunca se realiza, pois é-lhe vedada tal ação, o que intensifica o ressentimento em relação ao outro, ou seja, qualquer um que possa agir guiado por sua própria vontade. Nesse aspecto, o homem ressentido posiciona-se no local daquele que se vê como o oprimido, martirizado, perseguido, ou seja, como já foi dito, esse é o homem da má digestão, que não consegue assimilar os

¹⁷⁰ BARROS, F. de M. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijuí, 2002. p. 26.

¹⁷¹ MOURA, C.A.R. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 133.

¹⁷² MOURA, op. cit., 134-135.

¹⁷³ PASCHOAL, E. As formas de ressentimento na filosofia de Nietzsche. *PHILÓSOPHOS* 13 (1): 11-33, jan./jun. 2008. p. 12.

afetos que lhes são direcionados. Ofendido, acusado, maltratado, tal homem interioriza tais eventos negativos por incapacidade de uma regular digestão e, conseqüentemente, expurgação dos afetos negativos para o orgânico.

Esse homem que, sob certo aspecto, diminui-se diante do ressentimento, anulando-se nos seus aspectos mais humanos, é considerado por Nietzsche como um ser doente, mas portador de uma doença particular, que afeta sua fisiologia, seus instintos e o impede de viver o seu presente, uma vez que se encontra fixado em algum lugar no passado, preso a algum acontecimento que lhe feriu profundamente.

Mas com esse homem da má consciência e do ressentimento ocorre fenômeno interessante: o ressentimento, impossibilitado de ser combatido pelo indivíduo enfermo, atua sempre no sentido de buscar causar mais sofrimento ao seu hospedeiro, transformando outros acontecimentos em motivos para rancor, crueldade e revigoramento do sentimento, apresentando-se, sob esse viés, como uma ferida que nunca cicatriza. Nesse ciclo de adoecimento, está presente a própria vontade, uma vez que esta se encontra também enferma e, por sua vez, necessita sempre mais de sofrimento, angústia e rancor. Para tanto, em cada novo caso, cada nova ação, vislumbrará em tais acontecimentos novo interesse, a ser interpretado sob o olhar da má-consciência.

Conforme o apresentado pode-se dizer que o ressentido é aquele que, além de não superar determinado fato doloroso, acrescenta outros mais, em um processo contínuo e que visa propagar a enfermidade do indivíduo ressentido. Paschoal resume a questão a seguir:

O termo “ressentimento” corresponde, assim, já no interior da filosofia de Nietzsche, a um problema fisiológico, de um organismo sem forças para reagir frente às intempéries da vida e que também não consegue digerir os sentimentos ruins, aquele veneno produzido por sua não reação, passando a apresentar uma desordem psíquica que o impede de viver efetivamente o *presente*. Nesse organismo, a percepção da própria fraqueza e o sentimento de frustração que se segue à obstrução da ação gera um rancor, uma vontade de ferir e produzir sofrimento naquele que o detratou.¹⁷⁴

Logo, o ressentimento é a expressão máxima de adoecimento corpóreo, pois o homem acometido por tal problema fisiológico, conforme enunciou Paschoal acima, torna-se apequenado e incapaz de agir, criar. Perfaz-se enquanto prisioneiro dos próprios sentimentos negativos que cultiva, uma vez que se torna inapto à prática da digestão dos afetos, tão necessária ao bom funcionamento orgânico.

Entretanto, Nietzsche aponta uma alternativa à má-consciência, uma possibilidade de regeneração, e com ela o esfacelamento do ressentimento. Nas seções 24 e 25 de GM/GM, o

¹⁷⁴ PASCHOAL, 2008, p. 14.

filósofo afirma: “Uma tentativa inversa é *em si* possível – mas quem é forte o bastante para isso?”.¹⁷⁵ A proposta de Nietzsche é bastante complexa: retirar da má consciência o remédio para a mesma: “As propensões *inaturais*, todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos os ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados à má consciência”.¹⁷⁶ Assim, a má consciência deve ser colocada no mesmo patamar que os aspectos enumerados pelo filósofo, de forma que o homem consiga identificar os danos decorrentes de tal postura.

Lembra-se aqui que os aspectos citados por Nietzsche, todos aqueles contrários à vida, estão presentes na má-consciência, dentre eles, a representação de Deus e a concepção de que haveria uma impagável dívida do homem para com aquele.

Inicialmente parece quase incompreensível tal projeto nietzschiano, há nele uma fundamentação que se revigora na mudança natural dos conceitos culturais que, em um processo apropriado e já presenciado na história humana, apresentaria uma inversão dos valores que hoje se mostram nocivos ao homem em algo mais salutar no futuro.

Uma forma de resolver a dificuldade envolveria em reconhecer os sentidos diferentes de “má consciência” que operam na análise de Nietzsche. Já fomos preparados para essa possibilidade nas Seções 12 e 13, em que Nietzsche insistiu sobre a natureza histórica dos conceitos culturais, cujo significado é fluido e suscetível a mudanças inesperadas. Dessa maneira, a má consciência terapêutica sugerida por ele não seria idêntica à má consciência que é alvo do resto da *Genealogia*.¹⁷⁷

Contudo, esse processo apontado por Nietzsche não é uma realidade factível no presente, pois concerne ao futuro, uma vez que a atualidade pertence aos ressentidos, aos ascéticos, aos “homens santos”. Somente no amanhã surgirão espíritos robustos: “fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo uma necessidade...”¹⁷⁸. Esse espírito, detentor da “grande saúde” e de corpo sadio, negador do transcendente, nasceria, conforme o filósofo alemão, do niilismo, para suprimi-lo.

2.4. Modernidade e Nihilismo

A modernidade, no Ocidente, é o produto acabado de um processo desvirtuador da vida, de apequenamento das forças ativas, desvalorização da vontade e adoecimento do homem que, por sua vez, foi forçado, através do sentimento de culpa, ao assimilar a transcendência (o

¹⁷⁵ GM/GM, II, § 24.

¹⁷⁶ GM/GM, II, § 24.

¹⁷⁷ HATAB, L. J. *Genealogia da Moral de Nietzsche: uma introdução*. Trad. Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras. 2010. p. 118-119.

¹⁷⁸ GM/GM, II, § 24.

mundo chamado ideal) em detrimento da imanência (mundo concreto). Como confiar em tal homem que nega a si em nome de uma razão, dominando-lhe a vida?

É a este homem, marcado por grandes eventos históricos, como a Revolução Industrial, que Nietzsche volta seu ataque. A Modernidade caracteriza-se por grandes fenômenos sociais que reconfiguraram a forma de ver da sociedade, sua relação social, o plano cultural, econômico etc. Os conflitos no campo do trabalho configuram-se por dois aspectos distintos, patrões e empregados e os seus interesses opostos. As ciências e avanços tecnológicos marcaram, de forma irreversível, as relações humanas.¹⁷⁹ Tais aspectos, aparentemente benéficos para esse homem moderno, de fato colocou-o em profunda angústia, uma vez que temos uma sociedade cujo pensamento baseia-se nas evidências científicas e, em igual patamar, nas crenças em um além-mundo, em uma vida pós terrena que se projeta para o campo das idealizações. A ciência questiona e esfacela mitos judaico cristãos que, entretanto, subsistem mediante o medo, a inserção de valores através da violência, dor e intolerância no passado, mas que, no presente, configuram-se como “naturais”.

O resultado desse complexo conflito gerou diversos efeitos colaterais, por assim dizer, e dentre estes se ressalta o niilismo¹⁸⁰, fenômeno social predominante na sociedade moderna, mas cuja origem remonta aos gregos, como expõe Nietzsche¹⁸¹, ou seja, desde Sócrates, quando este, através da concepção de uma vida cuja moral baseia-se no bom, no belo e no verdadeiro, marca de forma negativa a existência do homem e sua concepção de mundo que, além de se voltar para um aspecto subjetivo e imaterial, consagrava a razão como cerne do homem, como visto anteriormente.

¹⁷⁹ Especificamente a forma de se ver a vida e os constituintes do mundo, observando-se agora desde galáxias até as mais reduzidas formas de vida na terra.

¹⁸⁰ Niilismo é um fenômeno da modernidade entrevisto por Nietzsche em todas as esferas de valor e poder concernentes à vida social, desde as religiosas e estéticas, até as políticas e científicas. Refere-se a ausência de sentido e valor das coisas que pode expressar, na perspectiva de Nietzsche, tanto esvaziamento e aniquilação dos valores vigentes, quanto estágio necessário à possibilidade de crescimento e criação de novos valores: “Ele pode ser um sinal de *vigor*: a força do espírito pode ter crescido tanto que as metas *até hoje* existentes (“convicções”, artigos de fé) são-lhe inadequadas...” (Nachlass/FP, 9 (35), p. 54). Por outro âmbito, especialmente na modernidade, onde os valores morais cristãos já se encontram esvaziados de significação e sentido, especialmente se pensarmos no niilismo em contexto europeu, teremos o homem da modernidade destituído de seus “artigos de fé”, o que acarreta um profundo vazio, conforme expõe Clademir Araldi, acerca dos aforismos escritos por Nietzsche na cidade de Lenzerheide, constituintes do excerto intitulado “O niilismo europeu”: “O homem moderno, por sua vez, não tem mais necessidade de artigos de fé extremos, como “Deus” e o valor absoluto do homem (cf. § 3). O cultivo da ciência e o esclarecimento afastam o perigo que o niilismo trouxe em sua primeira eclosão. [...] A posição extrema da fé no Deus moral reverte-se no outro extremo, na crença na “absoluta imoralidade da natureza”. O solitário de Lenzerheide conclui o § 4 com a descrição do afeto predominante no seu século: o sentimento do vazio, do “em vão”, depois que sucumbiu aquela que se julgava ser a única interpretação válida do mundo.” (ARALDI, C. Os extremos do niilismo europeu. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 169-182, jul./dez. 2012. p. 174).

¹⁸¹ GD/CI, II, §2.

Sócrates situa a vida, conforme Nietzsche, no plano da doença, sendo que a cura encontrar-se-ia apenas na morte, passando-se, dessa forma, de uma existência terrível para outra diversa, mais feliz. Configura-se, através dos pensamentos de Sócrates, o embrião da vida ascética, que se desenvolverá no decorrer da história até resultar no que hoje o homem conhece como paraíso, alma, inferno, Deus, não sem significativos prejuízos ao homem.

O ideal ascético tem marcado a existência dos homens de forma anômala, pois a partir da ideia de uma vida que se estrutura de forma perfeita e harmoniosa, além de perpétua e boa, em detrimento da vida terrena, imperfeita, marcada por infortúnios e incertezas, o homem deixa de lado a sua compreensão da realidade para se lançar em expectativas que, em um processo puramente sedutor, concedem conforto e esperança, ainda que inconsistentes, ao homem que se vê perdido no mundo, sem saber de onde veio e nem que caminho seguir.

O sofrimento é explicado como uma espécie de necessidade, de purificação da alma. Quanto maior a dor, humilhação, pobreza, mais digno se torna o indivíduo penitente. Instituiu-se, a partir de Sócrates, uma “verdade”, que no decorrer do tempo, pela violência e costume, tornou-se inquestionável, não por sua absoluta fundamentação, mas pelo medo, receio do pecado, do castigo, da perdição da alma imortal, do inferno sulfúreo, apropriações estas feitas pelo cristianismo.

Mas, é interessante notar que, ao se erigir um Deus como resposta para tudo, o homem também, em movimento simultâneo, marca a destruição deste ídolo, pois ao abrir mão do governo de si mesmo, resulta em ilusória verdade, que na modernidade alcança o ápice do desconforto, pois, com os avanços tecnológicos, a concepção de dois mil anos atrás não tem forças para se sustentar diante das evidências. Posto isso, o último homem, o homem moderno é o do tempo da morte de Deus. Desse modo, Nietzsche enfatiza:

Há mais ídolos do que realidades no mundo: este é *meu* “mau olhar” para este mundo, é também meu “mau ouvido”... Fazer perguntas com o *martelo* e talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas – que deleite para alguém que tem outros ouvidos por trás dos ouvidos – para mim, velho psicólogo e aliciador, ante o qual o que queria guardar silêncio *tem de manifestar-se*.
182

Mas a destruição dos ídolos, conforme demonstrou o filósofo alemão, precisa de maturação, desvendamento, retorno a si, ações estas que demandam tempo e considerável esforço. Mas certamente o primeiro estágio desse processo é o niilismo, que, por sua vez, é o resultado natural de um esforço metafísico de supressão dos valores aristocráticos através do nivelamento do homem na modernidade. Reprimir não é suprimir, logo, tal força, dada a

¹⁸² GD/CI, P, p. 7-8.

situação propícia, tenderia a efetuar o que Barrenechea denominou de *contramovimento*, uma vez que: “As sociedades modernas com sua tendência a nivelar a todos os cidadãos, a reduzir esses homens a sua mínima expressão, a aplainar todas as diferenças e minar suas forças, gerará, aos poucos, um *contramovimento*”.¹⁸³

Desde a concepção socrática de mundo que o homem tem sofrido uma constante desvalorização de si, do seu corpo, dos seus instintos, pulsões, que no decorrer do tempo não arrefeceram, ao contrário, tornaram-se cada vez mais sofisticadas, mais impositivas e destrutivas. *Contramovimento*, portanto, conforme expõe Barrenechea cima, seria restabelecer as forças, afirmar o corpo, a vontade, a vida.

O resultado natural de tudo que é represado, cujo fluxo não cessa, mas que se intensifica, é que, um dia, faça ruir as barreiras de contenção. Foi o que aconteceu nesse limiar entre homem e niilismo, aqui representado como a força aplicada na derrubada dos muros morais de contenção das forças vitais, uma vez que o fenômeno do niilismo também possui um aspecto positivo.

Definir o que vem a ser o niilismo não é uma tarefa fácil, porquanto, do seu termo original em latim, ou seja, *nihil*, que significava nada, muito agregou-se a tal terminologia. Para alguns, o termo significa a dissolução dos valores ditos absolutos e conceitos mais tradicionais, a inserção do homem em um terreno desértico no qual toda crença é subtraída, seja ela de qual natureza for, ou seja, cultural, moral, política etc. Para Franco Volpi (1999), por exemplo, Nietzsche desponta como o primeiro grande teórico a abordar o tema do niilismo. A Schopenhauer, mestre e antípoda de Nietzsche, foi creditado uma espécie de niilismo embrionário no sentido de questionamento existencial, devido o caráter pessimista de sua obra *O mundo como vontade e como representação*. Heidegger apresenta a sua compreensão sobre o que vem a ser esse “nada” na obra *Nietzsche II*.¹⁸⁴

Nietzsche, em seus fragmentos póstumos, explicita o tema do niilismo, o qual permeia muitas páginas de seus escritos, o que demonstra que o filósofo demandou muita importância

¹⁸³ BARRENECHEA, 2014, p. 96.

¹⁸⁴ A seguir, a interpretação que Heidegger empreende acerca do que Nietzsche expõe sobre niilismo: “Niilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do “supra-sensível” se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido. Niilismo é a história do próprio ente: uma história por meio da qual a morte do Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável. Pode ser que ainda se acredite nesse Deus e que ainda tomemos seu mundo por “real”, “eficaz” e “normativo”. Isso é similar àquele processo por meio do qual o brilho de uma estrela que se apagou há milênios continua reluzindo, mas permanece, contudo, uma mera “aparência” com essa refulgência. Com isso, o niilismo não é, para Nietzsche, de maneira alguma um ponto de vista “defendido” por uma pessoa qualquer, nem tampouco um “dado” histórico arbitrário entre muitos outros, que se pode documentar historiograficamente. O niilismo é muito mais aquele acontecimento apropriativo de longa duração, no qual a verdade sobre o ente na totalidade é transformada essencialmente e é impelida para um fim por ela determinado” (HEIDEGGER, 2007, p. 23).

a tal assunto. E não poderia ser diferente, pois o niilismo assinala o florescer de uma nova perspectiva que também resulta em um morrer, morte esta que se observa através do vazio existencial, à completa falta de respostas: “*Nihilismo*: falta a meta; falta a resposta ao “por quê?”; o que significa o niilismo? – que *os valores supremos se desvalorizam*.”¹⁸⁵ O niilismo demarca a impossibilidade de resposta aos questionamentos mais basilares do homem. Nem a razão possuiu força suficiente para amenizar a angústia do homem diante dos abismos existenciais abertos em seu interior.

Assim, desde a ruptura, a invenção da alma como contraponto do corpo, que é reafirmada pela lógica de Descartes, pensamento este que marca a filosofia moderna de modo significativo, delimitada não mais pela distinção entre corpo e alma, mas entre sujeito e objeto, que, em seu cerne, possui igual representatividade, uma vez que tanto Sócrates e Platão¹⁸⁶ quanto Descartes anunciam a alma como independente do corpo, com clara ênfase na primeira, como fonte primária de atenção, uma vez que a alma se encontraria mais próxima do plano sobrenatural, ou de Deus, em oposição ao corpo, apegado à terra. Para este plano do metafísico tenderiam todas as expectativas humanas, sendo que, com o advento do niilismo, encontram-se em descrédito, desvalorizam-se, uma vez que a “verdade” não é mais factível, dando lugar agora à perspectiva, segundo a interpretação nietzschiana.

Nietzsche, por sua vez, elabora uma argumentação sólida sobre a insustentabilidade de distinção entre corpo e alma. Em *Za/ZA, Dos desprezadores do corpo*, Nietzsche apresenta o corpo como a grande razão, em contraposição ao “eu”, a “pequena razão”¹⁸⁷. Nietzsche não quer inverter os polos de poder, ou seja, ele não deseja que o corpo se sobreponha à alma, pois assim procedendo ele ainda vislumbraria a dualidade entre esses dois elementos. O que Nietzsche pretende é exatamente extinguir essa distinção, por compreender alma e corpo em um só organismo, uma vez que o corpo, conforme raciocina Nietzsche, não é meramente um conjunto de tecidos e órgãos, destituídos de qualquer possibilidade de interação com o racional, ao contrário, todos esses aspectos, a saber: órgãos, tecidos, sensibilidade, razão, fazem parte do corpo como um todo, pois o homem só pode falar de si a partir do seu próprio corpo, caracterizado por seus instintos e impulsos.

¹⁸⁵ Nachliass/FP, 9 (35).

¹⁸⁶ “Enquanto tivermos corpo e nossa alma tiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, isto é, a verdade. Por que o corpo nos oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-lo, e as enfermidades perturbam nossas investigações. Em primeiro lugar nos enche de amores, de desejos, de receios, de mil ilusões e de toda classe de tolices, de modo que nada é mais certo do que aquilo que se diz correntemente: que o corpo nunca nos conduza a algum pensamento sensato” (PLATÃO, 2004, p. 128).

¹⁸⁷ “Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão” (*Za/ZA, Dos desprezadores do corpo*, p.35).

A modernidade não marcou esse corpo somente através dos aspectos religiosos e negação dos instintos, mas também de outras formas, como o ideal de beleza instituído, ou a concepção de um corpo dito perfeito, moldado conforme padrões que são estipulados como os desejáveis. A moda, a estética tem ainda conferido ao corpo um papel acessório na sociedade, nunca como algo central, mas apenas de representatividade de conceitos que se voltam para a manutenção de valores que permanecem conferindo ao corpo uma posição secundária no cerne do pensamento humano. Antes, percebido através dos valores guerreiros e saudáveis, o corpo agora se transformou em um receptáculo de preceitos e idealizações que se fundamentam em um niilismo que situa o homem e sua corporeidade em um plano de nulidade, posto que o corpo seja desprezado na sua efetividade e potencialidade, voltando-se agora, como se vê nos esportes por exemplo, para a sua utilização como meio de enriquecimento. Os valores ditos aceitáveis, de riqueza, de beleza, marcam o corpo de forma negativa na modernidade.

O corpo detém papel significativo no que se refere ao niilismo, pois é através daquele que Nietzsche irá contestar os conceitos fundadores da filosofia platônica, ou seja, o rompimento com a concepção tradicional metafísica, que resultará por sua vez em uma crítica aos valores da modernidade.

Heidegger apresenta uma conceituação de niilismo que se aproxima em alguns aspectos da compreensão que Nietzsche traça acerca de tal fenômeno, uma vez que para o segundo, a questão do niilismo está intrinsecamente associada ao caráter histórico, posto que a sociedade moderna esteja marcada, como abordado anteriormente, por uma concepção metafísica que se interliga com a imagem de um ser sem início ou fim que a tudo criou, conforme a mítica judaico cristã.

O enunciado de Nietzsche sobre a morte de Deus marca, de forma irreversível, o diagnóstico de um sintoma social que há muito manifestava suas características, mas pouco se falava de modo mais contundente, ou seja, que o homem assinalou a morte da divindade através de diversos pressupostos. Sobre o assunto, cita-se Heidegger:

Nietzsche utiliza o termo niilismo para designar o movimento histórico que ele reconheceu pela primeira vez, esse movimento já dominante nos séculos precedentes e que determinaria os séculos seguintes, cuja interpretação mais essencial se resume na breve frase: Deus está morto. Isto quer dizer: Deus cristão perdeu seu poder sobre o ente e sobre o destino do homem. A figura do Deus cristão seria, nesse contexto, a representação principal para referir-se ao supra-sensível em geral e às suas diferentes interpretações, os ideais e normas, os princípios e regras, os fins e valores que foram constituídos (elegidos) sobre o ente para dar-lhe em sua totalidade uma finalidade, e uma ordem, em resumo, um sentido.¹⁸⁸

¹⁸⁸ HEIDEGGER, 2007, p. 34.

A morte de Deus assinala a dissociação entre homem e valores transcendentais que até então pareciam fazer sentido, os quais, todavia, postos sob um julgamento mais crítico, não se mostraram satisfatórios. E o que seria o homem da modernidade a não ser o tipo que agora se questiona tendo por suporte a ciência, que desvela “milagres” e põe em suspensão certezas que, em um efeito interessante, angustiam o homem, este que percebe a ilusão que se apresentava diante de si, apesar de que os moldes de venda que usa na atualidade não sejam mais divinas, e sim técnicas.

Essa percepção do conceito de niilismo, Nietzsche teve-a, conforme explicita Müller-Lauter (2009, p.121-122), quando em contato com romancistas como Turguêniev¹⁸⁹ e Dostoiévski.¹⁹⁰ No caso dos dois romancistas, o segundo é o que mais merece atenção no que se refere ao pensamento de Nietzsche, uma vez que o filósofo alemão, por diversas vezes, creditou a Dostoiévski o título de único psicólogo com o qual teve algo a aprender¹⁹¹, o que, no que se refere a Nietzsche, não é fato a ser desprezado, uma vez que o filósofo enfatizou em seus livros a importância da psicologia, mas não a chamada psicologia comum, mas outra, mais peculiar.¹⁹²

Salienta-se, portanto, não apenas a admiração que o filósofo tinha pela escrita do escritor russo, como também a possibilidade de ter sido influenciado pelas ideias presentes em seus textos literários. Em *Os irmãos Karamazov*, a saber, institui-se, a famosa concepção de que, se Deus está morto, ao homem tudo é permitido.¹⁹³ Nietzsche, declarado leitor de

¹⁸⁹ Ivan Sergueievitch Turguêniev (9 de novembro de 1818 – 3 de setembro 1883). Autor de *Pais e filhos*, romance considerado o difusor do termo *niilismo*.

¹⁹⁰ Fiódor Mikhailovich Dostoiévski (11 de Novembro de 1821 - 9 de Fevereiro de 1881). Escreveu diversas obras consagradas mundialmente, nas quais são retratadas questões existenciais, políticas, filosóficas, psicológicas e morais, como *Crime e castigo* e *Os irmãos Karamazov*.

¹⁹¹ Reproduzo a passagem onde Nietzsche apresenta sua feliz descoberta: “Dostoiévski, o único psicólogo, diga-se de passagem, com o qual tive algo a aprender: ele está entre os mais belos golpes de sorte de minha vida, mais até do que a descoberta de Stendhal”. (GD/CI, IX, § 45). Em carta escrita a Peter Gast, Nietzsche compara a descoberta de Dostoiévski a de Stendhal: “Conhece Dostoiévski? Exceto por Stendhal, nada havia me causado tanto prazer e surpresa: um psicólogo, com o qual me entendo”. Assim, com vistas a identificar o aspecto psicológico existente na obra de Dostoiévski, entrevisto por Nietzsche, cito *Os irmãos Karamázov*, datada de 1879, na qual se tem a apresentação de um conflito familiar que resulta em um parricídio. A questão torna-se mais complexa com os motivos que conduzem a tal desfecho: o caráter niilista dos articuladores do assassinato. Ivan Karamázov, o protótipo do homem moderno, influencia seu irmão bastardo Svidrigáilov através de elucubrações que especulam sobre a autonomia do homem perante suas ações, já que não há Deus para estabelecer um controle sobre os indivíduos.

¹⁹² Nietzsche a definiria como “psicologia das profundezas”.

¹⁹³ Cito trecho de *Os irmãos Karamazov*: “Não mais que uns cinco dias atrás, debatendo numa reunião social aqui na cidade, em que predominavam senhoras, ele (Ivan Fiódorovitch Karamazov) declarou em tom solene que em toda a face da Terra não existe terminantemente nada que obrigue os homens a amarem seus semelhantes, que essa lei da natureza, que reza que o homem ame a humanidade, não existe em absoluto e que, se até hoje existiu o amor na Terra, este não se deveu a lei natural mas tão só ao fato de que os homens acreditavam na própria imortalidade. Ivan Fiódorovitch acrescentou, entre parênteses, que é nisso que consiste toda a lei natural, de sorte que, destruindo-se nos homens a fé em sua imortalidade, neles se exaure de imediato não só o amor

Dostoiévski, entreviu a morte de Deus como algo diverso do que foi observado pelo escritor eslavo, pois para este tal fato incorria em acentuado perigo para a sociedade e seus valores.

Para o filósofo da Basiléia, a morte de Deus marca de forma contundente a mentalidade do homem moderno, que, tal como Ivan Karamázov, agora é posto em um turbilhão de novas teorias que se confrontam diretamente com a fé e a crença metafísica. Mas é preciso observar que tal luta iniciou-se nos primórdios da história humana, conforme ilustrou Nietzsche em GM/GM, ao inverterem-se os valores até então dispostos, a saber, a moral do senhor e a do escravo. Subvertendo-se essa ordem, ou seja, reinterpretando a moral escrava, moral esta da fraqueza e do ressentimento, como boa, em detrimento da aristocrática, triunfou, desse modo, a visão do homem debilitado, doentio, que se volta para um deus cristão, que marca a destruição do homem ao se projetar para um campo vazio. Nesse sentido, corrobora Araldi:

O deus cristão nada mais seria do que o nada divinizado; o “triunfo” da inversão de valores da moral cristã acabada em destruição. [...] O cristianismo e sua moral, que antes triunfou dos fortes, fatalmente sucumbe: nem o forte, nem o fraco poderão impedir a marcha decadente-niilista da humanidade.¹⁹⁴

O projeto nietzschiano é reverter tal situação, em um sentido de recuperar a vida arrastada a planos vazios, nos quais se acredita em elementos destituídos de consistência e efetividade. É preciso repensar novamente o homem, esquecido em nome de uma projeção transcendente de mundo idealizado. A crítica à razão, portanto, faz-se necessária, uma vez que, desde Sócrates, ela tem situado na existência humana como diretriz. Porém, deve-se ressaltar que a crítica nietzschiana não estabelece a negação de todo e qualquer valor estabelecido no campo da vida, e sim apenas aqueles que ele considera antinaturais. Em WL/VM, Nietzsche expõe os fundamentos do seu projeto ainda incipiente à época, o qual, entretanto, demonstra de maneira efetiva, o percurso que o filósofo viria a traçar:

A minha missão consiste em preparar para a humanidade um momento supremo de retorno à consciência de si mesma, um grande meio-dia com o qual a mesma possa olhar para trás, bem longe de si, situado – pela primeira vez – o problema do “por quê?” e do “com que fim?”. Este escopo é uma consequência necessária da convicção de que a humanidade não caminha por si mesma, em linha reta, não é realmente governada pela providência divina, mas, ao contrário, debaixo de seus

como também toda e qualquer força para que continue a vida no mundo. E mais: então não haverá mais moral, tudo será permitido, até a antropofagia. Mas isso ainda é pouco, ele concluiu afirmando que, para cada indivíduo particular, por exemplo, como nós aqui, que não acredita em Deus nem na própria imortalidade, a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior, e que o egoísmo, chegando até ao crime, não só deve ser permitido ao homem mas até mesmo reconhecido como a saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre para a situação.” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.108-109)

¹⁹⁴ ARALDI, C. *Niilismo, criação e aniquilamento*: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial: Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004. p. 26.

mais sagrados conceitos de valor se ocultou, imperando o instinto da negação, o instinto da corrupção, o instinto de decadência.¹⁹⁵

Decadência esta associada a uma degenerescência do homem. O niilismo apresenta-se como uma vontade, contudo uma vontade do nada, que não visa à ascensão do homem, mas o impulsiona em um sentido descendente, ao subterrâneo.¹⁹⁶ O caráter criador do homem moderno está presente no niilismo, mas em uma acepção totalmente diversa da desejável por Nietzsche, uma vez que os valores alicerçantes voltam-se a um vazio aniquilante, o qual é utilizado para uma concepção fundante do mundo.

Será na modernidade que tal processo, esse *hóspede sinistro*, irá encontrar sua forma mais desenvolvida e que, por esse motivo, será o período de maior contraste, de extenso questionamento, uma vez que, radicalizado na sua efetividade no mundo, coloca-se em suspensão aspectos culturais, religiosos, morais, políticos:

A modernidade é, para o filósofo alemão, o momento decisivo desse transcurso ou processo, visto que na mesma o niilismo se radicaliza e apresenta suas formas mais acabadas. Assim sendo, a modernidade é por ele compreendida como uma época de crise e de questionamento do sentido da existência, do mundo e da interpretação moral de ambos.¹⁹⁷

As certezas que o homem acreditava ter sobre si e sobre o futuro, baseado em conjecturas ideológicas cristãs, não conseguem mais dar conta da visão de mundo que se instaurou. O vazio da existência, portanto, não se efetua em um sentido de ausência de tudo, mas em uma perda de referência que a humanidade acreditava possuir. Não é sem motivo que pessimismo, melancolia, associam-se ao niilismo, posto que, como se vê, a angústia do homem é marcada pela terrível consciência de que aquilo em que acreditava, concretamente, nunca existiu. O sentimento de desamparo e abandono são quase indissociáveis, em determinados aspectos, do niilismo, pois a crise do homem não é somente a sua confrontação com o vazio, mas de como posicionar-se diante dele, como viver sabendo que está só no mundo e que, desde sempre só havia a si mesmo com quem contar.

Denota-se, assim, que muitos homens, em confronto com o nada evidente, reagem de modo negativo, renegam os fatos, voltam-se para outros deuses, como a ciência, que ocupa no pensamento de muitos indivíduos, o vazio deixado pela morte de Deus. Mas o erigir de uma nova divindade, mesmo que supostamente mais plausível, não é o indicado, posto que, agindo dessa forma, o homem continue depositando em mãos alheias os rumos de sua própria vida.

¹⁹⁵ WL/VM, Prólogo.

¹⁹⁶ “O que é de temer, o que tem efeito mais fatal que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande *nojo* ao homem; é também a grande *compaixão* pelo homem. supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, a ‘última vontade’ do homem, sua vontade do nada, o niilismo”. (GM/GM, III, §14)

¹⁹⁷ ARALDI, 2004, p. 63.

Diante do niilismo o homem percebe a sua ingenuidade, constata que o seu pensamento ainda se encontra em um estágio embrionário.

Posto isso, Araldi (2004) afirma que o filósofo alemão concebe a modernidade em um plano de declínio e desordenação dos instintos e impulsos mais vitais. O homem moderno é o tipo debilitado, que não consegue mais digerir satisfatoriamente os chamados estímulos externos, que se sobrecarregam, excessivos. No mesmo movimento em que concepções são destruídas, ideais desfeitos, crenças tornadas sem fundamentos, o homem, em sentido contrário, questiona-se sobre quem é de fato, para que existe nesse mundo, o que deve fazer e como proceder, se os seus objetivos anteriores não mais existem.

Os efeitos colaterais do niilismo são muitos. E aqui se aciona outra vez Dostoiévski: em *Crime e castigo*, tem-se como personagem central o estudante Raskólnikov, que assassina duas mulheres para subtrair, de uma delas, um montante monetário. A sua justificativa para tal ato é o de que uma das mulheres, a que detinha o poder aquisitivo, era um verme¹⁹⁸ e ele, como homem superior, tinha o direito de se apossar daquele dinheiro para utilizá-lo em fins mais nobres do que a pura e simples extorsão do trabalho alheio, tal como fazia a idosa. Aqui se apresenta a concepção moderna de que, desfeitos os valores morais, como o valor à vida, seja qual for, toda ação é permitida, inclusive o assassinato. Assim posto, argumenta-se que a barbárie, a violência, a submissão e exploração do homem pelo homem, dentre outros fatores, também podem estar interligados ao niilismo, conforme deduz o escritor russo.

Raskólnikov fundamenta suas atitudes criminosas em argumentos que podem ser considerados modernos, uma vez que são alicerçados na concepção histórica, progressista e niilista. Julga-se Napoleão, que matou milhares, mas que, além de não ter sido condenado por suas ações, ainda foi alçado ao posto de herói. Para que as novas concepções sejam instituídas, é preciso que antigas sejam destruídas. Raskólnikov e a velha usurária assinalam esses dois aspectos na sociedade. Mas, longe de ser um além do homem nietzschiano, Raskólnikov, simples criminoso, é apenas um produto mal acabado da modernidade, no sentido apresentado por Patrick Wotling (2013, p.231-232), resultado da história da cultura.

O niilismo assinala um caminho que não tem volta, pois não se pode retornar ao estágio de inocência após esse fenômeno social desconcertante. Em GD/CI, Nietzsche faz uma dura crítica a Rousseau, a quem chama de “primeiro homem moderno”, posto que este

¹⁹⁸ Conforme Chevalier (2005), no que se refere ao simbolismo dos sonhos, os ‘vermes’ podem ser interpretados “como *intrusos indesejáveis* que nos vêm tirar ou roer um afeto muito caro [...]” (CHEVALIER, 2005, p. 944). Assim, no contexto da obra, Raskólnikov pode ter associado a figura da velha usurária a um verme, justamente porque a mesma representava uma espécie de inconveniente aos seus objetivos, sendo, por isso, vista como um ser abjeto, que deveria ser eliminado.

deseje um retorno à natureza¹⁹⁹, tal como Nietzsche (GD/CI, IX, §48), contudo em um aspecto completamente diferente, porque o retorno de Rousseau fundamenta-se em um anseio de igualdade, no sentido de moralidade. Já Nietzsche, segundo Araldi (2004, p. 65), aponta para esse retorno à natureza no aspecto de recuperação do homem, dos seus instintos, suprimidos na modernidade em nome das instituições. Escolas, igrejas, universidades etc., marcam a resignação do homem em nome de uma vida normativa que lhe retira as forças instintivas, a saúde do corpo, em favor de uma integração, de uma harmonia fundamentada na obediência e no respeito irrestrito às regras as mais diversas, isto é, jurídicas, culturais, morais, religiosas.

A noção da morte de Deus é de fundamental importância, pois marca, de forma indelével, a derrubada dos ídolos até então cultuados na modernidade: o além deixa de ter sentido fundante para a concepção humana de existência, não há mais um aqui e um lá. A procura por Deus, tal como o efetuado pelo homem louco em FW/GC, §125, resulta em *nada*.

Através do niilismo o homem viu-se forçado a voltar ao estágio da criança, tal como exposto por Zaratustra nas três transformações do espírito: a primeira a do camelo, fase em que carrega os valores que lhe são impostos, um estar doente; a segunda do leão, em que se cria a liberdade para a construção do novo, contrário ao antigo “Tu deves” e, por fim, a da criança:

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo.²⁰⁰

O ser humano precisa passar por essas três metamorfoses para que se possa falar na efetividade de uma liberdade do homem, mas não liberdade no sentido corriqueiro do termo, e sim na acepção nietzschiana inspirada na possibilidade de destruição e construção interpretativas de mundo, afastadas dos pontos fixos, e afirmadoras da vida.

Na primeira transformação, o homem a tudo suporta. Nele depositam-se todos os valores do mundo, os quais ele carrega sem questionar. Verdades absolutas, coisas em si, Deus, tudo isso e muito mais o homem sustenta sem saber o motivo, apenas por tradição, carregando tais conceitos e ideias de um lado para o outro, sem se preocupar se são

¹⁹⁹ Ainda acerca da tentativa de retorno à natureza intentada por Rousseau, questiona-se Nietzsche: “A entrega à natureza, o viver segundo a natureza dos estoicos e de Rousseau, *o mens sana in corpore sano* etc. 1. Quem conhece os objetivos da natureza e quem seria capaz de ir contra o natural? 2. A natureza não é algo tão inofensivo ao qual poderíamos nos entregar sem arrepios. 3. A questão é se podemos algo contra a natureza e se podemos nos entregar totalmente a ela.” (Nachlass/FP (7 [155]).

²⁰⁰ Za/ZA, Das três metamorfoses, p. 28-29.

sustentáveis. Frases como “É a vontade de Deus” ou “Assim quis a providência”, marcam a mentalidade desse homem-camelo, que se refugia no cômodo lugar onde não necessita pensar por si próprio, deixando, incauto, tal função a homens mais preparados, os sacerdotes.

Na terceira transformação, o espírito humano inicia o processo de esfacelamento daquilo que lhe era cominado. Aqui se tem um olhar de revolta, um questionar ainda insípido, mas que apresenta valor no processo como um todo, pois marca a passagem de um estado de submissão para o outro, inverso. O camelo, insatisfeito, quer se tornar “senhor no seu próprio deserto”, uma vez que o peso sob suas costas apenas faz aumentar e suas forças parecem extinguir-se. Incapaz de sustentar tal situação, o antigo “tu deves” começa a abrir caminho para o “eu quero”, em uma evidente metamorfose, transfiguração do espírito, que antes se curvava a tudo, como o camelo que se ajoelha para depositarem sobre si os devidos pesos, gesto tal comum diante de representações consideradas sagradas na sociedade.

Na terceira transformação, o espírito finalmente alcança o estágio da criança, cuja força supera a do leão, mas em quê? Nietzsche responde: em inocência e esquecimento. Aqui retomamos alguns aspectos já abordados antes, pois o esquecimento, mais uma vez, contribui de forma salutar para que o homem possa se lançar ao novo. Tem-se a abertura para a possibilidade de criação, caminho essencial a “grande saúde”, a afirmação da vida que, por conseguinte, acarreta a revalorização do corpo enquanto jogo de forças em movimento constante. A inocência do olhar – estranha aos valores impostos – afeita à vontade, ao querer, aos impulsos criadores que orientam a vida.

Em *Za/ZA*, Nietzsche expõe, conforme vimos, a possibilidade de criação futura através da sua representação do filósofo persa, como expressa também em *GM/GM*, bastante significativa: “Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um “mais futuro”, um mais forte do que eu – o que tão só a *Zaratustra* se consente, a *Zaratustra*, o *ateu...*”²⁰¹ *Zaratustra* afasta-se consideravelmente da percepção que comumente se tem sobre os escritos filosóficos de significativos filósofos. Sua linguagem é poética e sua narrativa insere-se em um contexto quase romanceado que muitas vezes seduz especialmente pelas palavras e jogo de imagens. Mas *Zaratustra* é, mais do que a reunião dos principais aspectos do pensamento nietzschiano, uma afirmação da vida, e contém uma ressignificação do corpo na modernidade. A tarefa não é simples, está-se falando em derrubar valores seculares tradicionais que marcam de modo significativo a vida social em todas as suas esferas.

²⁰¹ *GM/GM*, II, §25.

Nesse ponto, o niilismo apresenta-se de forma positiva, uma vez que ele assinala a supressão da tradição valorativa, ou pelo menos o seu arrefecimento, para possibilitar o advento do novo, do inédito, no qual Deus, verdade, eternidade, alma pura etc., não possuem mais espaço, nem merecem mais crédito. Mas, ao observarem-se tais conceitos, reconhece-se que os mesmos são os pilares de sustentação da cultura moderna. O que ocorrerá a tal cenário com a subsunção do niilismo? Sobre a questão, elucida Giacóia Jr.:

Não é o niilismo a causa da decadência cultural, antes pelo contrário: ele é o resultado *necessário* de um lento, até então insuspeitado, processo de decadência e perda de potência, pois na medida em que se aprofunda, são extraídas as consequências lógicas inexoráveis das pretensões sustentadas pelos valores axiais, cujo conteúdo se esvazia.²⁰²

Sob esse ângulo, o niilismo é o resultado natural de todo o processo de desvalorização do homem e do corpóreo em nome de um deus e da fundamentação construída em torno de tal ser, o que inclui aí a própria ciência. Assim, o niilismo apresenta um duplo significado, de decadência, mas também de ascensão. O antigo pensamento deve perecer para que algo inédito tome o seu lugar. A modernidade, em colapso, é marcada, até então, pela existência do homem em meio à ausência de meta.

Uma vez que o niilismo estabeleceu os seus propósitos, a saber, a desarticulação do pensamento do homem, é preciso, pois suprimir tal niilismo, para que o homem tenha a oportunidade de viver outra vez, não mais ligado às concepções enfermigas, e sim a uma disposição positiva, através de um dizer sim à vida: “Afirmar não é tomar a carga, assumir o que é, mas liberar, descarregar aquilo que vive. Afirmar é tornar leve: não é carregar a vida sob o peso dos valores superiores, mas criar novos valores que sejam os da vida.”²⁰³ Esse tornar leve e ativar a vida remete à primeira metamorfose observada por Zaratustra, a do camelo, à qual pode ser comparada à vida do homem que, pesado pelos valores que é obrigado a carregar, tem a sua existência desnaturalizada.

A superação do niilismo consiste no rompimento com a percepção platônica de mundo para se retomar o estatuto dionisíaco da existência, desatrelando-a do caráter de sofrimento com o qual maculou-a o cristianismo, tornando a realidade um tormento, uma indesejável efetividade. É preciso, assumindo a vida na sua efetividade, também reabilitar o mundo e o corpo, ambos indissociáveis, em contraposição ao “mundo verdadeiro” e à alma, respectivamente. Os sentidos, ignorados durante gerações pela filosofia e pela religião,

²⁰² GIACÓIA, 2013, p. 227.

²⁰³ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. p. 154.

precisam ser reintroduzidos como compreensão da realidade concreta, o que antes se efetuava apenas pela razão.

Com a morte de Deus, evidenciou-se a melancolia do homem cristão, que desejava um mundo que de fato nunca existiu. Nietzsche aponta uma superação do niilismo em um processo que ele mesmo já percorreu, uma vez que se considerou também um niilista²⁰⁴: substituir a negação pela afirmação, ou seja, a transvaloração de todos os valores, pois somente a partir desse movimento é que se poderá sobrepor o além do homem ao último homem.²⁰⁵

Sobre o último homem, explica a professora Marta de La Vega Visbal:

O ‘último homem’ é, em primeiro lugar, comprovação e expressão de um projeto, a partir de uma situação vivida e pensada; logo, produto de um conjunto de ‘feitos humanos’ inseparavelmente ligados a uma ‘visão do mundo’. Essa, por sua vez, aparece ao mesmo tempo incerta num tecido de estruturas significativas que respondem a um modo determinado de interpretação da realidade e de relação com o mundo, segundo uma perspectiva axiológica particular. Nesse sentido, o “último homem” é sintoma e também sinal, quer dizer, significante e significado. Por isso, a necessidade do “último homem” nos parece patente na obra filosófica de Nietzsche, inclusive se esse conceito é “relativo”, já que está condicionado desde o princípio por certos valores, no mesmo nível em que toda visão do mundo.

Esse tipo-homem, portanto, configura-se, na concepção nietzschiana, como o integrante do rebanho, o sujeito moderno, que deseja a felicidade e o comodismo, estando inserido na história através da mediocridade dos feitos humanos, voltando-se para a produção e o consumo exacerbados, que tendem mais e mais a uma intensificação do processo de apequenamento do homem, agora, visto na modernidade como bom, moral.

Esse apequenamento do homem tornado o “último homem” suscita várias estruturas significativas. O “para quê?” do mundo, da vida, será tornado sem efeito, pois não há mais um finalidade a ser buscada, um objetivo último. Pela perspectiva nietzschiana, a vida é multiplicidade. As medidas entre o aqui e o amanhã foram desfeitas, inexistem para se avaliar o presente, pois tudo agora retorna, premissa esta diretamente ligada como um resultado do niilismo e morte de Deus:

Se em um regime niilista Deus está morto, junto com ele foram enterradas as ideias de criação e de tempo finito; se o universo não foi criado, então há uma infinidade temporal do mundo *para trás*, e deve-se conceber como legítima a ideia de um *regressus in infinitum* [...]. Se Deus morreu, e com ele a ideia de um começo de mundo, é forçoso compreender o tempo como infinito.²⁰⁶

²⁰⁴ Nachliass/FP, 11 [411], KSA.

²⁰⁵ VISBAL, Marta de La Vega. Ética e política. Genealogia e alcance do “último homem” na filosofia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 17, p. 57-90, 2004. p. 58.

²⁰⁶ MOURA, 2005, p. 266-267.

Se agora o homem tateia no vazio deixado pela morte de Deus, não significa, contudo, que a sua existência já não tenha mais valor ou que a vida agora caminhe, em linha retilínea, para o vazio absoluto. O que se perdeu, nesse caso, foi uma perspectiva, insustentável na modernidade e enferma, que induzia o pensamento, o corpo, à enfermidade. O tempo, independente de Deus ou de qualquer outro preceito metafísico, segue seu percurso no concernente aos conflitos humanos, cujas forças, por sua vez, são finitas. Se houvesse algum objetivo para ser alcançado, este já teria se feito presente, pois houve tempo suficiente para isso.

O vir a ser, portanto, se não se torna possível encontrar um fim último para as coisas, tende, assim posto, a sempre retornar a si mesmo. Sem Deus não há meta, desse modo tudo retornaria incessantemente, o que impediria, por sua vez, a tentação de se construir um novo deus, pois com o eterno retorno o homem estaria sempre em uma constante perspectiva criadora de valores, que não subsistiriam, assim, o processo de retorno iria infinitamente ser acionado, o que impediria a fixação de valores, de preceitos e verdades.

Pelo ponto de vista nietzschiano, portanto, o eterno retorno²⁰⁷ do mesmo pode ser interpretado como um preceito filosófico que surge como uma proposta de superação das concepções teleológicas, que buscam delimitar um fim às coisas, isto é, uma ordenação lógico-racional. O eterno retorno propõe, assim, a possibilidade do novo, introduzindo um caráter de afirmação da vida: “Consequentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para a frente e para trás!”²⁰⁸

Assim, o mundo, excetuando-se a ideia de um Deus transcendente, trás a perspectiva da circularidade, desde que se leve em consideração seus elementos constituintes:

Será preciso considerar o mundo do ponto de vista dos seus elementos constitutivos, ou seja, do ponto de vista das forças ou da força total da natureza. Segundo Nietzsche, para afastar de vez as concepções finalistas é preciso considerar o conjunto da força total da natureza como sendo finita e sempre igual, isto é, como força determinada e centros de forças determinados.²⁰⁹

Nesse ponto, ao afirmar que o eterno retorno faz referência ao caráter finito das forças da natureza, o que Nietzsche quer de fato é se afastar das concepções metafísicas que erigem

²⁰⁷ Assim posto, observa-se que o eterno retorno pode ser também concebido como um esforço intelectual para afastar a concepção teológica-cristã de criação do mundo, do homem etc., como elucida Barbosa: “Löwith está certo de que “em sua essência, a doutrina do eterno retorno equivale, ao mesmo tempo, a um substituto ateu de religião e a uma ‘metafísica física’”. (BARBOSA, I. M., 2010, p. 83).

²⁰⁸ Nachlass/FP, 11 (202) do outono de 1881.

²⁰⁹ BARBOSA, I. M. O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica, *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, 1º semestre 2010, Vol.3, nº1. p. 75.

forças infinitas, pois a noção de força, para o filósofo, deve ser interpretada pelo viés da finitude e recorrência.

Com isso, o significado da vida agora se mostra múltiplo e imanente. Deve-se viver desse momento em diante de tal modo que esta vida seja desejável de se viver outras infinitas vezes.

É preciso, dirá Nietzsche, que todo traço característico que está no fundamento de *cada* acontecer seja sentido por um indivíduo como *seu* traço característico fundamental; isso impeliria esse indivíduo a achar bom, triunfantemente, cada instante da existência universal; isso dependeria, justamente, de sentir em si esse traço característico fundamental do bom, valioso, com prazer.²¹⁰

Nietzsche, muitas vezes criticado pelos seus posicionamentos políticos, acusado de niilista, de destruidor dos valores morais, demonstra que, se em muitos momentos de sua filosofia ele critica certos preceitos, se os golpeia vigorosamente, para destruí-los, ele visa, sobretudo, com isso, atingir outras esferas da vida, não as que pregam o determinismo, o aprisionamento a instituições que, como bem se viu, inclinam o homem à fraqueza e a arrebanhamento. Dessa forma, Nietzsche expõe uma postura que até então foi ignorada pelo homem no decorrer do tempo, o amor por si, pelo seu corpo, pela sua vida. Reafirmando os mecanismos de uma existência saudável através de um sagrado *dizer-sim* à vida que tem como ponto de partida a relação entre corpo e saúde.

²¹⁰ MOURA, 2005, p. 274.

CAPÍTULO III: O CORPO RESSIGNIFICADO

3.1. Corpo e saúde

3.1.1. Corpo: ponto de partida para a afirmação da vida

Inquestionavelmente, a figura do herói nos mitos gregos é presença recorrente. Personagem este que, na atualidade figura nos mais diversos meios de entretenimento (cinema, revista em quadrinhos, desenhos animados etc.), possui traços que, desde os gregos, se mantêm inalterados: a coragem, a astúcia, a inteligência. Estas e outras características²¹¹ tornam o herói uma espécie de modelo que, não raro, envolve questões morais que assinalam o seu caráter e sua personalidade. Brandão (1997) afirma que o herói é aquele que figura como o “guardião, o defensor, o que nasceu para servir”.²¹² Será nesta figura que os olhares dos leitores se deterão com mais atenção, uma vez que a história, de um modo geral, efetivar-se-á em torno de si.

Capazes de grandes feitos, dos quais não estão isentos os atos cruéis²¹³ e nos quais o corpo é o alvo principal: Aquiles, ao concretizar-se a profecia do oráculo de Apolo de que não cruzaria os portões de Tróia, morre alvejado por Páris, iniciando-se em decorrência disso uma disputa ferrenha pelo corpo do grande herói.

O corpo, objeto de disputa, revela-se como precioso troféu para o exército inimigo. Conquistá-lo significa humilhar o oponente através dos suplícios infligidos ao cadáver, algo que se acentuava ainda mais quando do elevado valor do guerreiro abatido.

Outra característica evidenciada nos heróis gregos é a presença do armamento: lanças, espadas, armaduras, escudos tanto divinos quanto confeccionados por mãos humanas, os quais visam proteger e potencializar ainda mais a força do corpo do herói, cujas qualidades são acentuadas pelos referidos armamentos. Contudo, é preciso frisar que o próprio corpo do herói já é uma arma. O exercício físico como forma de melhoramento corporal, o treino, a preocupação com a alimentação, disciplina, saúde, são alguns dos componentes essenciais do corpo guerreiro. Algo interessante de se notar é que o guerreiro, no manejo de suas armas e no

²¹¹ Conforme evidenciam Vernant & Vidal-Naquet: “[...] a *timé*, a ‘honorabilidade pessoal’ e a *areté*, a ‘excelência’, a superioridade em relação aos outros mortais...”. (VERNANT, J. P. & VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.23).

²¹² BRANDÃO, J. de S. *Mitologia grega*. v. 3. Petrópolis: Vozes, 1987. p.15.

²¹³ Não são poucas as narrativas míticas nas quais os heróis gregos, em diversos casos, tiveram que recorrer a atitudes mais violentas para a solução de determinadas situações. O desfecho do embate pessoal entre Heitor e Aquiles é um exemplo, o que resultou no atrelamento do corpo do primeiro à carruagem do segundo e o desfile por parte do vencedor com o corpo sendo arrastado. A presença em guerras por parte dos referidos heróis também é uma constante.

seu desenvolvimento físico como forma de torná-lo mais eficaz na arte do combate, usa o próprio corpo como meio de efetuar a destruição.

Na guerra, o homem que se lança contra o outro representa o digladiar de corpos que visam, basicamente, à inutilização ou absoluta destruição do corpo alheio considerado inimigo: “Toda experiência de guerra é, antes de tudo, experiência do corpo. Na guerra, são os corpos que infligem violência, mas também são os corpos que sofrem a violência”.²¹⁴

A intenção, neste ponto do trabalho, não é levantar questões morais sobre a natureza da guerra, mas apontar que ela é um fato concreto inegável e que, independente dos discursos e épocas de paz, a guerra se faz presente e de modo contundente ainda hoje, o que permite refletir sobre a postura do homem diante dos conflitos. Nietzsche, em diversos aforismos, ressalta a importância da guerra, afirmando que somente o homem doente abdica da mesma. Contrário a este há o homem nobre, aristocrata:

Os juízos de valor cavaleirescos-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente”.²¹⁵

No fragmento acima, percebe-se nas palavras de Nietzsche a importância dada ao físico, especialmente ao corpo saudável, pois este está ligado às atividades que exigem do físico uma constituição sólida, robusta. Exige movimento e, conseqüentemente, esforço físico. A guerra, mais do que qualquer outra atividade, até mesmo se tomarmos como critério de comparação as atividades esportivas, posiciona-se em papel de destaque, pois nela o corpo é exigido em um nível maior do que em uma disputa esportiva, pois naquela a questão da vida e da morte se fazem presentes, o que conduz o guerreiro ao seu limite para a manutenção da sua subsistência. Aponta-se ainda a questão de que a guerra, no sentido que é apresentada pelos europeus, em particular, esboça uma característica cultural, como afirma Magnoli:

Na tradição europeia, a guerra não é um desvio patológico, e sim uma etapa do fluxo incessante das relações internacionais. Essa visão, realista e cínica, forjada na geografia das rivalidades dinásticas e das disputas por territórios, não exclui o horror diante do sofrimento. Mas ela opera na moldura filosófica construída por Maquiavel, que separa a moral política da moral comum. Guerra é história. Guerra é cultura.²¹⁶

A guerra, mais do que outra coisa, chega a ser uma necessidade para a sobrevivência do Estado. Não sem motivo obras como *O príncipe*, de Maquiavel, são emblemáticas na

²¹⁴ CORBIN, A.; COURTINE, J.; VIGARELLO, G. 2012, p.365.

²¹⁵ GM/GM, I, §7.

²¹⁶ MAGNOLI, D. (Org.). *História das guerras*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2006. p.11.

história do homem como forma de guia para que o monarca, ou governante, para o vigor e manutenção do seu comando sob quaisquer circunstâncias.

Nietzsche observa tal questão sob o aspecto do corpo e expõe a guerra, o conflito, como uma expansão, uma representação efetiva da vontade de poder que se apresenta em todas as coisas. Um corpo saudável é um corpo guerreiro, pois está pronto para o combate, para a ação e a defesa dos seus princípios.

É preciso observar, entretanto, que esta concepção nietzschiana de uma postura guerreira está essencialmente voltada para um caráter genealógico, cuja presença na modernidade efetuar-se-ia, não como um modo de retorno à postura bélica antiga e ao seu modo de efetuação, mas em uma vertente mais espiritual, considerando-se a racionalidade nesses tempos atuais: “A espiritualidade da guerra está precisamente em não renunciar à guerra, pois se estaria, desta forma, renunciando-se à própria vida, em não renunciar a própria guerra que o homem já é (ABM:200)”²¹⁷.

“Renunciamos à vida *grande*, ao renunciar à guerra...”²¹⁸, de acordo com Nietzsche. Há no homem, inegavelmente, o gosto pela luta e a necessidade de ampliação, mesmo que isto custe a destruição de determinados valores. Tal concepção, apesar de polêmica, sobretudo por suscitar os sentimentos diversos, não tem forças para afastar a evidência inquestionável de que o homem possui uma forte ligação com a guerra, o conflito. O próprio corpo e a constituição orgânica do homem, segundo Nietzsche, constituem-se em seu caráter interno de conflitos de forças constantes. Levando-se em consideração o âmbito de forças, de modo ainda embrionário, é possível distinguir os homens em nobres ou não, guerreiros ou fracos, como expôs Nietzsche em GM/GM.²¹⁹

Na referida obra, o filósofo argumenta, dentre outras coisas, que a necessidade de manutenção de um corpo saudável está ligada a uma vida voltada para o plano terrestre, para os valores nobres, para aquilo que é efetivo. No campo moral/cristão, a inércia é condição indispensável e, portanto, a debilidade do corpo se faz atuante. Mas é preciso observar que tal enfermidade não se efetua apenas no campo físico, mas também espiritual, como explicita Nietzsche:

Nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, até agora. Aquela cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes [...] para isso necessita mais e antes de tudo de uma coisa, a *grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas

²¹⁷ NIETZSCHE apud VIESENTEINER. J. L. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 202.

²¹⁸ GD/CI, V, §3.

²¹⁹ GM/GM, I, §7.

constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar.²²⁰

O adoecer é requisito necessário para a grande saúde, que não é apenas corporal, mas, acima de tudo, espiritual. Corroborando com o pensamento de Nietzsche, tanto as filosofias que desprezam o corpo e os procedimentos naturais da vida, quanto as religiões que sustentam o enfraquecimento espiritual do homem, nos âmbitos físico e das forças ativas inerentes ao humano:

[...] estão doentes, e a preocupação em busca da paz, do alívio e da proteção demonstram esses sintomas, pois se a vida possui como traço fundamental o combate, o jogo de forças, as ameaças naturais de sofrimento e de dor, não podem ser interpretadas como se fossem isoladas da saúde, da alegria, da felicidade. A necessidade de um consolo em “outro mundo”, que propiciou a crença em um mundo idealizado é, por sua vez, completamente oposta à vida terrestre. Tal crença foi interpretada, a partir de uma concepção dicotômica, constituindo-se apenas por enfermidades, perdas e fraquezas.²²¹

Deduz-se do exposto, que o homem é combate e jogo de forças em conflito constante, pluralidade de perspectivas, e que uma das marcas indeléveis da vida é justamente a aceitação de todos os aspectos que a constituem. Nesse sentido, dor, sofrimento, saúde, alegria são características inerentes à vida e devem ser compreendidas enquanto tal, uma vez que personificam o homem em sua existência trágica. Faz-se mister, portanto, abstrair certas noções enfermiças pautadas em concepções ideais de mundo, denegridoras da vida.

Posto isso, compreende-se que o homem necessita do novo, do movimento, para que possa ter contato com um bem-estar que não se impõe como ilusório, ideal, mas factível. É preciso o inconformismo com o *homem atual*, indivíduo que se satisfaz com a ingenuidade da falsa segurança e com o ideal de uma existência destituída de perigo.

Mas quem é o *homem atual*? Nietzsche o desprezaria como o homem da modernidade. Desse modo, o filósofo assume-se enquanto crítico feroz da modernidade. Aponta, estrategicamente, seus oponentes: a metafísica (filosofia tradicional), a educação, a cultura, a moral, o Estado, o conceito de subjetividade e substrato etc., e empreende uma interpretação genealógica de todos os pressupostos que fundamentaram por tantos séculos tais conceituações de homem e de mundo.

Volta-se, principalmente, contra a cultura europeia e seus aparatos de sustentação e valoração moral. Questiona o acabamento conferido ao homem da modernidade, uma vez que este se encontra com os seus instintos enfraquecidos e desagregados, consumido em seus próprios antagonismos. Acerca disso evidencia Clademir Araldi:

²²⁰ FW/GC §328.

²²¹ AZEREDO, V. P. de O., 2011, p. 252-253.

A modernidade (*die Modernität*) é, por um lado, a época de declínio do poder e da disciplina do espírito. O homem moderno (*der moderne Mensch*) é marcado por uma “irritabilidade doentia”, por um caos de instintos e paixões que não estão mais ordenados hierarquicamente³. As tendências de desagregação se instalam nas formações de poder modernas, de modo a enfraquecer os homens, que se debatem entre estimativas de valor opostas.²²²

Com vistas a situar sua crítica genealógica da modernidade, Nietzsche confere-lhe um caráter peculiar. Entrevê no homem da modernidade, um declínio de forças ocasionado pela desagregação dos instintos, assim como também, pela crise dos valores vigentes. A crise da modernidade é, assim, o momento em que já não é mais possível continuar alimentando os mesmos valores, uma vez que eles perderam suas bases de sustentação. O produto desse processo: um homem débil, enfraquecido e enfermiço. Refém das dicotomias e dos critérios valorativos de seu tempo.

Em contraposição à cultura europeia de sua época e ao seu produto acabado, o homem da modernidade, Nietzsche irá engendrar, não necessariamente um retorno à greicidade nos moldes antigos, apesar de sublinhar veementemente o valor da greicidade trágica no sentido de romper com uma visão pessimista do mundo, mas uma perspectiva de interpretação do mundo voltada para os critérios das forças em ascensão, vigor dos instintos e afirmação da vida. Tais critérios terão como ponto de partida o corpo:

Ponto de partida do corpo e da fisiologia: por quê? – Ganhamos uma concepção correta da nossa unidade subjetiva, ou seja, como um governante no alto de uma comunidade [...], assim como da dependência desse governante dos governados e da condição de hierarquização e de divisão de trabalho como possibilidade tanto do indivíduo quanto da totalidade [...]; do mesmo modo, que a luta também se expressa na obediência e no mando e que uma determinação de limites de poder pertence à vida. [...] Em resumo, ganhamos uma estima também pelo não saber, pelo ver de forma dilatada e grosseira, pela simplificação e falsificação, pelo perspectivo [...].²²³

Logo, interpreta-se o corpo, segundo a ótica de Nietzsche, como um ponto de partida privilegiado porque permite compreender a vida pelo critério das forças, tanto em declínio, quanto em ascensão. Tem-se uma relação ativa entre as forças instintivas de obediência e comando, na qual a multiplicidade de impulsos e afetos emergem enquanto parte estrutural constitutiva. E a perspectiva do devir, deflagrada por um caráter perspectivístico da vida, delineia significativamente o panorama inaugurado pela noção que coloca o corpo em destaque.

Nesse âmbito, o homem ativo, afirmador dos impulsos característicos da vida, em alguns momentos identificado com o tipo nobre, ao contrário do homem enfermo, não precisa

²²² ARALDI, 2012, p. 2.

²²³ Nachlass/FP, 1885, 11, 40[21].

idealizar uma felicidade, projetá-la em outro mundo, uma vez que o estado de felicidade está interligado ao agir:

Os “bem-nascidos” se *sentiam* mesmo como os “felizes”; eles não tinham que construir artificialmente a sua felicidade [...] Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo [...], o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*, ele ama os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo [...]. Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem.²²⁴

Neste ponto precisamente, como se observa no excerto acima, Nietzsche associa a falta de vigor, de saúde, a um ressentimento enfermizo, que conduz o homem a um estado subterrâneo e não de superfície, como seria o natural. O indivíduo ressentido, enfermo, busca fugir da vida, escondendo-se dela. Um de seus ardis é, conforme o filósofo, o intelecto, a inteligência, a capacidade de raciocínio, a qual venera e supervaloriza como condição primeira de existência.

Em contrapartida, o homem dito nobre busca equacionar corpo e razão, sem, contudo, supervalorizar a segunda. Na verdade, de acordo com Nietzsche, o indivíduo nobre busca dar vazão aos sentimentos de tal modo que os mesmos não venham a se tornar um entrave às suas ações. Em oposição a tal tipo, há o homem do ressentimento²²⁵, que empreende uma interiorização de sentimentos tais como: rancor, ódio, desejo de vingança. E tais sentimentos acabam se transformando em algo danoso à sua compleição psicofisiológica, uma vez que são assimilados e lançados ao interior do corpo sem uma apropriada digestão dos afetos pelo organismo.²²⁶

Não sem fundamento Nietzsche observou que os gregos antigos aprenderam a organizar o caos, o que os conduziu a uma unidade, no sentido de sociedade, povo, portador, portanto, de uma cultura única, rica, na qual o corpo possuía expressiva relevância, como se percebe nos poemas de *Ilíada* e *Odisséia*, obras nas quais o combate, a necessidade de disputa, o conflito se faziam presentes enquanto condições indispensáveis de saúde para o próprio combatente e, conseqüentemente, para a sua cidade-estado:

²²⁴ GM/GM, I, §10.

²²⁵ Tal homem foi exaustivamente trabalhado por Nietzsche em GM/GM, como observa-se nos aforismos §10, §11, §13 §14, dentre outros. O homem do ressentimento seria o tipo acabado do indivíduo moderno, aquele cuja incapacidade de agir apresenta-se mais contundente e vigorosa do que outra inclinação. É o sujeito da eterna espera, apequenado, exaurido, incapacitado, que vê na sua condição uma vantagem que ele, assim como os seus semelhantes, acredita ser o desejável.

²²⁶ PASCHOAL, E. A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche, *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, nº 2, p. 183-206, jul./dez. 2012. p. 184-185.

O poema *Iliada* contém, como se sabe, a narração do intenso conflito que ficou conhecido na história como A Guerra de Tróia, entre o povo aqueu e o troiano, mas, sobretudo, transmite perfeitamente o espírito cultural - especificamente da esfera moral - que tanto influenciou pensadores como Nietzsche. Os gregos, “os homens mais humanos da época antiga”, sobretudo dos tempos homéricos, possuíam um certo gosto pela crueldade e, nela, o constante anseio pelas disputas entre homem e homem, povo e povo etc. não é por acaso que a característica mais marcante dos poemas de *Iliada* é precisamente o de relatos dos mais cruéis e sangrentos combates entre gregos e troianos, mas com um grande diferencial: a consciência clara de uma educação para a competição, para o *agon*, e da absoluta necessidade destes conflitos para a saúde tanto do próprio guerreiro quanto da própria cidade-estado.²²⁷

Saúde, portanto, para Nietzsche, também pode ser compreendida sob o viés da política. O desejo de guerra, de enfrentamento em relação ao outro, salutar em tempos antigos, foi, na modernidade, alterado para o medo, o adoecimento do espírito. O espírito guerreiro, devido as concepções cristãs de submissão e humilhação, represaram no homem o seu instinto de luta. O indivíduo moderno, moldado por uma educação aprimorada, por um estilo de vida cômodo, voltado para o mero acúmulo de bens, algo que o faz através, principalmente, do seu intelecto, tornou-se debilitado, organicamente fragilizado.

A guerra, como dito anteriormente, faz parte da cultura e da vida do homem grego. Este não negou esse lado violento de si e da vida, mas aceitou-a e a utilizou no aprofundamento da sua cultura. A vida também é cruel e não apenas bela. Negar a primeira característica é repudiar uma parte importante do homem, algo que os gregos antigos não fizeram:

Nietzsche elogia precisamente a capacidade helênica de embelezamento do caráter terrível da existência, para ele o meio segundo o qual os gregos não apenas superaram o terror de existir, como construíram um modelo elevado e afirmativo da cultura. Para ele o grego, convicto da totalidade da *Physis*, é o produtor de uma arte que expressa, sem negá-la, toda a atroz incerteza do existir.²²⁸

A vida, para o homem grego dos tempos homéricos, encontra-se em todos os lugares, em qualquer situação. Não houve, por parte dos helênicos, uma fuga da existência efetiva. Seus deuses amavam, odiavam, guerreavam, sofriam.²²⁹ A terra, presente nos mitos gregos, sempre possuiu lugar de relevância, mesmo se considerando a existência do Olimpo, local no qual somente eram aceitos os indivíduos mais notáveis por suas façanhas. Em toda a cultura grega, vigor, movimento, ação, corpo e saúde, enfim, se fazem presentes.

²²⁷ VIESENTEINER, 2006, p.171.

²²⁸ BARROS, R. de A. P. de. Naturalização da cultura ou culturalização da natureza? In LINS, D.; OLIVEIRA, N.; BARROS, R. (Orgs.). *Nietzsche/Deleuze Natureza/Cultura*. São Paulo: Lumme Editor, 2011. p. 131.

²²⁹ “Os deuses (gregos) estão, pois, muito acima da humana existência. E contudo sua natureza é muito aparentada à humana. A aparência externa é semelhante, por mais que a perfeição e a imperecibilidade sejam privilégios dos divinos. Eles sabem e podem incomparavelmente mais que os homens, mas compartilham com os afetos e paixões. Nem mesmo o sofrimento lhes é de todo poupado, já que os ‘bem-aventurados’ com frequência choram a morte de seus favoritos humanos. Sim, eles também podem sofrer”. (OTTO, 2005, p.116-117).

O corpo, agindo, sentindo, evidencia-se como a grande razão que Nietzsche expôs. O homem não pode ser ficar circunscrito, conforme definiu Descartes²³⁰, à distinção entre corpo e alma, de acordo com o filósofo alemão, pressuposto esse que a filosofia tradicional, durante muito tempo sustentou, especialmente no que tange aos equívocos em relação à alma e principalmente ao corpo:

[...] O completo desprezo pelo *corpo* não permitia ao indivíduo ver a completa e minuciosa arte de seu jogo organizacional para a autopreservação e *purificação* do modo de ser da espécie: -- em outras palavras, o infinito valor da *personalidade individual* como representante do processo vital e, *portanto*, o seu supremo direito ao egoísmo, -- como toda a sua impossibilidade de *não* o ser...²³¹

A importância do corpo parece ainda não ter assumido um papel de destaque no âmbito da filosofia, esta ainda voltada para determinados assuntos que, essencialmente, são de natureza metafísica. Contudo, ao relacionar doença com os instintos mais debilitantes, Nietzsche apresenta, no campo filosófico, uma inclinação que começa a ganhar forma consigo, espalhando-se para outros filósofos e pensadores: a importância do corpo no processo de (auto) conhecimento do homem. Mas é preciso atenção para o que Nietzsche chama de enfermidade, pois ela, em alguns casos, não pode ser compreendida ao pé da letra:

A partir da ótica do doente ver conceitos e valores mais saudáveis, e, pelo lado inverso, da abundância e da autoconfiança da vida abastada, olhar para baixo em direção ao trabalho clandestino do instinto de *décadence* – esse foi o meu exercício mais longo, a minha verdadeira experiência; se me tornei mestre em alguma coisa, então foi nisso. Agora o tenho às mãos, agora tenho a mão para a inversão das perspectivas.²³²

Nietzsche associa doença com possibilidade. É preciso reconhecer-se enfermo, doente, para que se possa buscar a inversão dessa condição. Neste caso, estar na condição de enfermo é expressar um posicionamento que está fortemente ligado ao estado do homem que se

²³⁰ Não é nossa intenção descrever aqui a crítica de Nietzsche a perspectiva de Descartes (2004), no que tange a separação entre corpo e alma, contudo é importante frisar, minimamente, os seus arcabouços. Descartes concebe o corpo com algo que, diferente da alma, pode ser medido através das três dimensões. Afirma ainda que esta matéria não se move por si só, mas apenas com o auxílio de outro corpo, no caso, a alma, o que significa dizer que o corpo, para o referido filósofo, não é autônomo, mas algo absolutamente dependente, ou seja, o corpo não possui vontade, conceito este que, como se sabe, tão caro a Schopenhauer e, posteriormente, a Nietzsche. Porém, Descartes não nega a junção do corpo com a alma, mas apresenta tal ligação como algo que se efetua entre dois elementos de acentuada disparidade. Descartes corrobora que a alma é responsável pelo pensamento do homem, e que se há alguma participação do corpo nesse processo de efetivação do pensamento, do raciocínio, esta é mínima, incerta e inferior àquela produzida pela alma: “Ora, o primeiro e principal requisito que previamente se exige para o conhecimento da imortalidade da alma é que dela nos formemos um conceito, o mais claro possível e que seja completamente distinto de todo conceito do corpo”. (DESCARTES, 2004, p.37) Dessa forma, percebe-se no pensamento do referido filósofo francês, uma primazia da alma em relação ao corpo, concepção esta que durante muito tempo permeou a postura filosófica, a qual só podia ser alcançada efetivamente através da alma e que gerou, entre outros efeitos, a supervalorização da consciência e do “eu”, em detrimento do corpo, algo que Nietzsche buscou reverter em suas obras.

²³¹ Nachlass/FP, 22 (22). (Grifos originais)

²³² EH/EH, Por que sou tão sábio, p.24.

encontra estagnado, que se deixou abater. Enfermidade, portanto, como condição de inatividade, de enfraquecimento daquele indivíduo que aceitou de bom grado, muitas vezes, a condição de servo, de escravo.

Não agir, eis a condição imediata para aquele que busca reafirmar o seu desprezo e medo em relação a tudo o que é real. Sinal de saúde é inverter os valores estabelecidos, não aceitar a enfermidade daqueles que se deixam dominar, que efetuam a manutenção de um sistema no qual o novo, a ação, o vigor, a saúde, são elementos perigosos e devem ser combatidos. O apequenamento do homem, como assim pregou o cristianismo e, posteriormente, a modernidade, envolveu mais do que uma imposição de idealismo e dogmas, convergiu também para a depreciação da fisiologia e sua extenuação.

É preciso retomar a saúde perdida, o corpo esquecido e vilipendiado. A transvaloração dos valores aponta para essa perspectiva, para esse trazer de volta o corpo como fonte significativa de contato e interpretação do mundo e das coisas, bem como dos fenômenos que ocorrem a todo o momento ao redor do homem. A resolução agora, para o restabelecimento da saúde, é afirmar a vida:

A revolução almejada por Nietzsche, a transvaloração visada por ele, está para além do bélico e do econômico, para além das burocracias conhecidas. O seu diagnóstico mostra que o economicismo, o belicismo e a exaltação do estado levam, nas suas formas extremas, ao nada da mediocrização humana, ao niilismo da ausência dos valores. Os novos legisladores, ao contrário, deverão produzir uma *mudança nos parâmetros éticos e estéticos*, sob o prisma da afirmação da vida, da terra.²³³

Neste ponto, a saúde pode ser considerada uma característica daqueles que Nietzsche denominou de “espíritos livres”, indivíduos que se opõem ao espírito escravo, cativo, uma vez que o primeiro está livre de convenções, principalmente as morais, pois ele mesmo busca para si as respostas que procura, não necessita que outro o governe nem que o oriente, do contrário sua liberdade não seria algo efetivo. É preciso ressaltar o caráter de autonomia do espírito livre, cuja vida está centrada em um senso de múltiplas perspectivas que não coadunam com o sentimento de grupo desenvolvido e estimulado nos espíritos cativos, temerosos e incapazes de uma ação livre, uma vez que depositaram sua liberdade em mãos alheias, que podem ser representadas pelo Estado, Igreja ou outro sistema de doutrinação. O espírito livre anseia pelo novo, não se acomoda, não estagna, mas movimenta-se, assumindo posições que muitas vezes constituem-se em sentido contrário ao costume, ao hábito e à moral vigente. Tal indivíduo

²³³ BARRENECHEA, M. A. de. Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário, In: FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (Orgs.) *A fidelidade à terra: arte, natureza e política - Assim falou Zaratustra IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p.49.

somente é possível através da transvaloração dos valores, concepção bastante cara a Nietzsche.

O que tem sido o homem, segundo Nietzsche? Em qual posição o corpo saudável tem sido posto na sociedade? Como expresso em GM/GM, a moral escrava suplantou a moral nobre, invertendo aquela que seria uma ordem natural, o que resultou no homem moderno enfermo, niilista. A redução da multiplicidade de deuses na antiguidade para uma única representação divina, o deus cristão, resultou na modificação do conceito de divindade, agora apropriada por um ser que não tem começo, nem fim, deformado, ao qual o homem se submeteu como criatura e não criador.

É possível falar, através de Nietzsche em uma recuperação da saúde, em uma superação dessa doença moral que se instaurou no seio da sociedade, sugando-lhe as forças vitais em nome de um controle através de uma massificação, ou, no termos de Nietzsche, um arrebanhar? A resposta do referido filósofo é afirmativa, mas somente através da transvaloração desses valores que foram alterados em algum momento da história, não ao modo discipular, tal como Jesus, e sim à maneira de Zaratustra: “Zaratustra não se propõe a arrebanhar os homens para sobre eles exercer o seu poder; e tampouco se dispõe a reunir os discípulos para deles fazer seus cúmplices ou comparsas”.²³⁴ Zaratustra quer que seus discípulos caminhem sozinhos, que não se apeguem a ele, ao contrário, incentiva-lhes que o reneguem, ensinamento máximo do verdadeiro mestre que não quer que o seu discípulo se torne uma espécie de seguidor.

Zaratustra, ao contrário dos sacerdotes cristãos, não tem intenção de ser um líder, não almeja seguidores, tampouco o título de profeta, afasta-se do título de referência, não quer estruturar uma seita ou uma nova religião, pois isto é escravizar os homens, domá-los e adoecê-los. Tudo o que ele anseia é que o seu discípulo torne-se aquilo que é, que reflita sobre si mesmo e sua posição no mundo, para poder enfim buscar o seu lugar devido, sem ignorar que a vida é uma junção de corpo/alma e mundo/natureza. Para tanto, faz-se primordial ultrapassar as vias de adestramento do corpo, segundo Nietzsche, para atingir uma perspectiva interpretativa que leve em consideração o corpo enquanto grande saúde.

²³⁴ MARTON, S. Assim silenciou Nietzsche. In: BARRENECHEA, M. A.; FEITOSA, C. (Orgs.) *Assim falou Nietzsche II: memória, tragédia e cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p.167.

3.1.2. Corpo: adestramento e grande saúde

Nietzsche denuncia o adestramento do homem e sua submissão. Os espíritos livres são aqueles que atestam e denunciam, aos olhos do filósofo, a dualidade cristã que cega o homem acerca da realidade, a tradição, a dualidade de determinados pensamentos:

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são as regras; estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa [...]. De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso.²³⁵

O problema da distinção entre mundo real e mundo imaginário precisa ser revertido, cabendo a estes espíritos tal tarefa, pois eles, como novos filósofos, irão reafirmar a importância do mundo efetivo, esfacelando a separação entre “corpo” e da “alma”, erro que contaminou a humanidade desde o platonismo e situou o homem em um nível de inferioridade em relação ao deus que ele mesmo criou.

Até agora foi o homem, concebido como criatura em relação a um Criador, quem avaliou; e os valores que criou desvalorizaram a Terra, depreciaram a vida, desprezaram o corpo. É preciso, pois, combatê-los, para que surjam outros. É preciso denunciar que se forjou a alma "para arruinar o corpo", que se inventou o "mundo verdadeiro" como "nosso ATENTADO mais perigoso contra a vida", que se fabulou a noção de Deus como "a máxima objeção contra a existência". Só então será possível engendrar uma nova concepção de humanidade; só então será possível criar novos valores. Tornando-se criatura e criador de si mesmo, o além-do-homem prezará os valores em consonância com a Terra, com a vida e com o corpo.²³⁶

A vida é múltipla, como o é o corpo. Não há apenas dois caminhos a seguir, a saber, o do bem e o do mal. Compreender esse sistema de aprisionamento e posicionar-se contra ele é tarefa do espírito livre, precursor do além-do-homem, aquele que está em sintonia com o mundo e consigo, e não fixado em uma só ideia, imaterial, metafísica, e por isso ressentido, enfermiço.

Mas a tarefa dos espíritos livres não é pequena, há todo um mecanismo a ser combatido, concepções a serem vencidas, costumes para derrubar, algo que será defendido, protegido, pois os homens doentes estão acomodados, protegem-se mutuamente e não querem iniciar uma nova forma de pensar e ver o mundo. Para derrubar tais muros, é preciso saúde robusta, para se afastar daquilo que é nivelador, de natureza escrava, para tornar-se outra vez

²³⁵ MA I/HH I. §225.

²³⁶ MARTON, S. A morte de Deus e a transvalorização dos valores. In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3ª. ed. São Paulo: Barcarolla, 2009. p.135.

nobre, senhor de si, portador de uma experimentação.²³⁷ É preciso sofrer, pois sofrimento é enobrecimento, conforme Nietzsche, posicionando-se contrário aos princípios cristãos de alívio e suspensão da dor:

A altivez e o nojo de todo homem que sofre profundamente – a hierarquia é quase que determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar -, a arrepiante certeza da qual é impregnado e tingido, de mediante seu sofrimento saber mais do que os mais inteligentes e sábios podem saber, de ter estado e ver versado em tantos mundos distantes e horríveis, dos quais “você nada sabem”!? [...] essa altivez espiritual silenciosa daquele que sofre, esse orgulho do eleito do conhecimento, do “iniciado”, do quase sacrificado, tem como necessárias todas as formas de disfarce, para proteger-se do contato com mãos importunas e compassivas e, sobre tudo, de todo aquele que não lhe é igual na dor. O sofrimento profundo enobrece; coloca à parte.²³⁸

Na própria filosofia, inúmeros pensadores elaboraram receitas para que o homem evitasse a dor e o sofrimento, tentando instaurar uma possibilidade de existência pacífica, venturosa e prazerosa. Religiões, seitas etc., apresentam, entre seus dogmas, posturas e práticas que podem conduzir a um estado de felicidade plena, com a suplantação dos estados de infortúnio. Não é sem motivo que muitos veem o sofrimento como algo negativo, a ser evitado, sendo procurado somente o seu oposto, o prazer, o bem-estar, como se a dor fosse algo não natural. Entretanto, o corpo, na sua natureza, é também dor. Tentar escapar a essa condição representa uma fuga, superficial e equivocada, daquilo que constitui o ser humano na sua complexidade.

Nietzsche associa a dor à postura dos grandes homens, os espíritos livres, os afirmadores da vida, pois estes não a renegam, aceitam-na como parte da existência, o que não significa, em nenhum momento, que o referido filósofo apreende a dor sob um aspecto apologético, mas que a dor, assim como o prazer são processos simultâneos e naturais ao homem. Logo, é importante perceber que Nietzsche aceita a dor como algo intrínseco ao ser humano, tanto quanto a alegria e, por isso, posiciona-se contrário aos valores morais e religiões que insistem em adotar princípios que visem suprimir ou atenuar a dor inerente ao existir. Nesse sentido, a aceitação da dor e da alegria, na mesma medida, corrobora para a afirmação da vida.

A filosofia de Nietzsche mostra-se controversa e incompreensível para alguns por abordar temas e assuntos que outros preferem negar ou diminuir como algo secundário. A questão da dor perfaz-se pouco debatida na filosofia tradicional, ou quando efetivada o é

²³⁷ Cf. WEBER, J. F. *Formação (Bildung), educação e experimentação*: sobre as tipologias pedagógicas em Nietzsche. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. p. 147-160.

²³⁸ JGB/BM, §270.

sempre por um viés negativo. Nietzsche sustenta outra direção: amar a dor, pois nesta há tanta importância quanto no seu oposto:

Na dor há tanta sabedoria como no prazer: como este, ela está entre as forças de primeira ordem na conservação da espécie. Se não, há muito já teria desaparecido; o fato de doer não é argumento contra ela, é sua essência. Eu escuto, na dor, o grito do capitão do navio: “Recolham as velas!”. O ousado navegador “homem” tem de aprender mil maneiras de dispor das velas, senão logo teria passado, o mar o teria engolido [...]. Existem homens, é verdade, que ouvem o comando oposto, ao sentir a aproximação da grande dor, e nunca são mais orgulhosos, belicosos e felizes do que quando surge a tempestade; sim, a dor mesma lhes proporciona seus maiores momentos! São os homens heróicos, os grandes *portadores da dor* da humanidade: estes seres poucos ou raros, que necessitam exatamente da mesma apologia que a dor – e, verdadeiramente, ela não lhes deve ser negada! São forças de primeira ordem na conservação e promoção da espécie: ainda que fosse apenas por resistirem à comodidade e não esconderem seu nojo a tal espécie de felicidade.²³⁹

Ao dividir-se o mundo em perfeito e imperfeito, situou-se a dor na esfera do imperfeito. Para Nietzsche, sofrer é uma condição dos organismos robustos, das constituições mais rígidas, que não fogem à dor, mas tomam-na como condição indispensável para um estado de superação. As angústias, a perda, a desolação, dentre outros aspectos, são inerentes à vida. É preciso aceitar tais condições, vencê-las. O que a religião oferece é o entorpecimento dos sentidos, a falsa sensação de bem-estar, mas os problemas, as tormentas permanecem, é preciso, portanto, agir efetivamente para superar tais situações.

Diante do fracasso, da perda, da dor, o homem deve refletir, precisa reposicionar-se no mundo, ou seja, exige-se do homem movimento, ação, e não estagnação. Mas isto apenas para aqueles que buscam superação, os que se sentem incomodados com os costumes, a moralidade vigente, o tradicionalismo e queiram uma reversão dos valores impostos:

Nietzsche entende que a obediência aos costumes – quaisquer que sejam eles – constitui a moralidade. Os indivíduos habituam-se a certas maneiras de agir e pensar, transmitidas de geração a geração. Tornando-se tradicionais, elas acabam consolidadas, não admitindo dúvidas nem tolerando questionamentos; têm de ser respeitadas de forma absoluta. Considera-se imoral o indivíduo que a elas não quer submeter-se; seu modo de agir é imprevisível, sua maneira de pensar arbitrária. A moralidade estaria, pois, intimamente ligada às necessidades do rebanho.²⁴⁰

O que é o arrebanhar além de um aprisionamento do corpo, uma submissão dos instintos naturais e a anulação dos aspectos mais caracterizadores do orgânico? Assim, para Nietzsche: “o temor quanto aos sentidos, quanto aos desejos, quanto às paixões, quando ele chega ao ponto de *desaconselhar* os mesmos, isso já é por si um sintoma de *fraqueza* [...]”.²⁴¹ Segundo a moral do rebanho, todas as características particulares devem ser comprometidas em nome de uma igualdade. Tal ideia de igualdade perpassa por um caráter de absurdo

²³⁹ FW/GC, §318.

²⁴⁰ MARTON, S. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 3 ed. São Paulo: Moderna, 1993. p.49.

²⁴¹ Nachlass, FP, 14 (157).

inegável, visto que um homem, mesmo na mais idealizadora das concepções, das normas, dos regramentos, não é igual ao outro, mesmo que se queira estabelecer tal concepção como verdadeira e concretamente sustentável, vê-se que ela carece inteiramente de sentido, uma vez que:

A pretensão de um tornar igual, homogeneizar todos os homens a partir da exclusão das diferenças para se tornar dominante, ou seja, a exigência de *uma* perspectiva universal “é nociva precisamente para os homens elevados”, visto que “o que é justo para um não *pode* absolutamente ser justo para outro” (ABM, 228).²⁴²

A desigualdade, afastando-a de um sentido negativo que ela pode parecer carregar em um primeiro momento, é colocada sob outra esfera de visão. Representa liberdade, autonomia, pois o agir de um não pode ser igual ao do outro, já que ambos pensam, constituem-se, projetam-se no mundo de formas diferentes. Do contrário estaríamos em vias de suprimir os talentos, as aptidões de cada um em nome de uma regularidade e igualdade que inibe o homem, nivelando-o através da repressão e adestramento.

Por conta disso, enquanto medida de superação dos valores e costumes moralmente impostos e, visando suprimir o adestramento do corpo e nivelamento do homem, Nietzsche introduz o espírito livre, a quem descreve como “aquele capaz de pensar de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo [...]”²⁴³, o qual difere, sobretudo, do espírito cativo, a saber, o homem adestrado, reprimido em seus impulsos mais intrínsecos, o tipo gregário, o qual assume posicionamentos por mero hábito e resignação, uma vez que possui um aguçado senso de pertencimento à dada comunidade.

Conforme Nietzsche, o espírito livre não possui uma visão estreita de mundo, tal qual o espírito cativo. Aquele está, portanto, liberto das convenções sociais que tem por intuito reprimir os instintos mais vitais. Não necessita da moral vigente para a afirmação de si, ao contrário, pressupõe uma superação de todo e qualquer tipo de moral que se imponha sobre o indivíduo, suprimindo-lhe as forças. De certo modo, a noção de espírito livre já está presente na crítica nietzschiana à filosofia tradicional e morais vigentes tecidas na primeira parte deste trabalho. Intenta-se, apenas, frisar o quão significativa é a referida noção para o filósofo, especialmente no que se refere à concepção de corpo como grande saúde.

Assim, ao espírito livre cabe a responsabilidade de retomar a postura de proximidade à vida, negada durante o seu período de enfermidade. A convalescência traz uma nova postura, um novo olhar, um desejo mais salutar, de mais vida e mais saúde:

²⁴² VIESENTEINER, 2006, p. 184.

²⁴³ MA I/HH I, §225.

Um passo adiante na convalescença: e o espírito livre se aproxima novamente à vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, seu tanto desconfiado. Em sua volta há mais calor, mais dourado talvez [...]. E, falando seriamente: é uma cura radical para todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe –) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, “mais sadio”. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente.²⁴⁴

A partir dessa explanação é possível ver que o fundamental no espírito livre é a aceitação dos momentos de dor e sofrimento, para posterior valorização do estado de saúde, posto que quanto mais tempo o homem permanecer enfermo, maior será a sua afirmação da vida. Isto é, é preciso ter sido enfermo por longos períodos, para ver uma nova postura diante da vida efetivamente surgir. Indivíduos dotados de saúde, a grande saúde, promovem a abertura para o novo que, nesse contexto, significa ir contra o que a sociedade atual estabelece como certo, verdadeiro, ideal:

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora.²⁴⁵

Nietzsche quer uma nova saúde, mas para que o homem venha a alcançá-la é preciso a luta, o tornar-se guerreiro, a busca pelo conflito, a saída do estado de apatia e ausência de mobilidade. Alcançar essa grande saúde não significa estar livre da sedução da inércia, dos morais que resistirão e empreenderão luta para que os componentes do seu rebanho mantenham-se, pois “[...] essa degeneração ou diminuição do homem, até tornar-se o perfeito animal de rebanho (ou, como dizem eles, o homem da ‘sociedade livre’), essa animalização do homem em bicho anão de direitos e exigências iguais é *possível*”.²⁴⁶ Por isso é mais do que necessário buscar a grande saúde, torná-la cada vez mais poderosa, uma vez que a “grande saúde” “não significa a eliminação da doença, uma vez que a doença, enquanto produtora de tensão é um poderoso estimulante”.²⁴⁷

É preciso compreender que por doença não há somente aspectos referentes ao organismo, ou seja, aquilo que se entende por enfermidade, mas também aquilo que se apresenta em outros campos, como o moral, capaz de tornar o indivíduo débil.

O empreendimento da grande saúde, desse modo, marca o retorno do homem aquilo que lhe é mais caro, ou seja, à sua condição de efetividade no mundo, cuja significação nenhuma relação concreta possui com o caráter metafísico que inventou para si, mas que se

²⁴⁴ MA I/HH I, Prólogo §5.

²⁴⁵ FW/GC, §382.

²⁴⁶ JGB/ABM, §203.

²⁴⁷ PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí, Ed. Unijuí, 2009. p. 161.

tornou uma forma de aprisionamento de si, dos seus instintos, do seu corpo. É preciso buscar ao que se é, para sobrepujar a si, conforme pondera Barrenechea:

O homem deve retornar ao seu eixo, após o extravio milenar idealista que o afastou de sua procedência trágica. Impõem-se a *memória dessas forças arcaicas, terrestres e instintivas* que ainda agem soterradas pelas falsas luzes de uma racionalidade que, após o socratismo, conduziram a humanidade para o niilismo.²⁴⁸

Segundo Nietzsche, no decorrer da história, o homem foi condicionado e teve os seus instintos, a sua natureza submetida a uma interpretação de mundo de cunho metafísico, processo no qual a sua liberdade, o seu corpo, os seus instintos tornaram-se controlados pelos sacerdotes, que, por sua vez, em busca de poder, fragmentaram o homem, decidindo quais aspectos eram importantes e quais deveriam ser desprezados, Nietzsche questiona sobretudo a “crença de que somos compostos de substâncias de natureza distintas. Pequena razão será como ele passará a denominar a antiga alma e seus derivados [...]. Grande razão será como ele designará o que se chamava de corpo, substância outrora dominada pela alma”.²⁴⁹ É preciso que o homem valorize a sua efetividade, como corpo, como agente para quem a Terra é seu único e inexorável lar. É preciso retomar o caminho concreto, não a alma, mas o corpo:

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo – não* na alma (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso...²⁵⁰

O caminho para uma cultura mais salutar, mais vigorosa esta no corpo e na retomada deste como elemento significativo na existência humana. O corpo é a chave, mas não qualquer corpo, como dito anteriormente, mas aquele cuja saúde seja fonte de força para suas criações, para o seu desenvolvimento. Este homem afastará de si a máscara do mundo, confeccionada por mãos e mentes que pregam o perdão, a piedade, a subserviência, o adoecimento e a inanição através da moral, por um lado, e em um momento bastante específico. E por outro viés, afastará de si o vazio característico do homem da modernidade, destituído de todos “os artigos de fé” que cultivou por milênios.

Este homem há de vir, conforme Nietzsche, pois o futuro àquele pertence:

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem de grande amor e de grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade – quando será apenas a sua imersão,

²⁴⁸ BARRENECHEA, 2003, p.49.

²⁴⁹ SILVA JUNIOR, I. da. *Em busca de um lugar ao sol: Nietzsche e a cultura alemã*. São Paulo: Discurso Editorial: Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2007. p. 134.

²⁵⁰ GM/GM, §24.

absorção, penetração, na realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a redenção dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do nihilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antinilista, esse vencedor de Deus e do nada – ele tem que vir um dia...²⁵¹

A concepção de Nietzsche sobre o espírito criador não pode ser compreendida levemente: não o classifica como um tipo que está em um nível de superioridade em relação ao tipo decadente, mas como aquele que compreende a sua posição no mundo e entende-se como efetivo autor de sua própria existência. Enquanto o tipo gregário, tal qual o último homem, observa a vida sob a perspectiva do esvaziamento de sentido e desagregação dos instintos, do testemunho passivo, conferindo a outros homens os rumos da sua própria existência. Sobre tal tipo, fala Heidegger apud Giacóia Junior:

No círculo de visão de seu pensamento, Nietzsche denomina o homem existente até aqui de “o último homem”. Esse nome não significa que com o homem assim denominado acabe, em geral, a essência do homem. O último homem é, pelo contrário, aquele que não é mais capaz de olhar para além de si, de uma vez escalar por sobre si mesmo, no território de sua tarefa e de assumi-la em conformidade com a essência dela. O homem de até agora não o consegue, porque ele próprio ainda não ingressou em sua plena essência própria.²⁵²

O homem sadio é elevado, criador, almeja a altura das montanhas e aceita a vida tal como ela é, ou seja, uma contínua experiência de dor e prazer, afastando de si o ressentimento que abrandava negativamente as forças vitais, o próprio corpo, algo que o homem enfermo não faz, por temer a vida, por recusar qualquer ação que exija de si uma postura mais efetiva no mundo.

É interessante ressaltar ainda, nesse contexto, que a noção de corpo tem uma função primordial e estratégica no pensamento de Nietzsche, uma vez que postula a base para a elucubração que empreenderá em torno de determinadas expressões que só podem ser alicerçadas considerando, também, o aspecto corpóreo, a saber: “fraco”, “forte”, “doente”, “saudável”, antagonizando, uma vez mais, com as morais responsáveis pela criação de sintomas e estados corporais desfavoráveis, já que “é preciso que a vida não venha se submeter a um ideal, às dicotomias de valores, à verdade”.²⁵³ Assim, acerca do tipo decadente, desvitalizado, expõe Bittencourt:

²⁵¹ GM/GM, p. 84.

²⁵² HEIDEGGER, apud GIACÓIA JUNIOR, O. O último homem e a técnica moderna. *Nat. hum.* São Paulo, v. 1, n. 1, p. 33-52, jun. 1999. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24301999000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 16 jan. 2016. (Trecho traduzido por Giacóia Junior).

²⁵³ VIEIRA, M. C. A. *O desafio da Grande Saúde em Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000. p. 44.

O tipo decadente é desvitalizado, por sua vez, pelo fato de considerar o esforço de superação de si mesmo como um evento arriscado, demasiado perigoso para a conservação de sua individualidade, tende a depreciar qualquer tipo de ação pautada na imposição de sua força em prol da elevação do nível de sua potência, preferindo então sobreviver com o mínimo de energia necessária para a manutenção de suas funções vitais mais básicas.²⁵⁴

O homem que cultiva a saúde – segundo a perspectiva nietzschiana, ao contrário do tipo decadente – quer a Terra²⁵⁵, a realidade, o novo através da efetividade e expansão da sua vontade. É preciso, conforme as palavras de Zaratustra, uma fidelidade à terra e, conseqüentemente, ao corpo, desprezado e tornado débil:

Eu vos imploro, irmãos, permaneçei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não [...]. Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: - ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra.
256

Zaratustra apresenta o homem criador, o além-do-homem, o grande desprezador da felicidade vigente e dos valores racionais, virtuosos. A compaixão nascida da crucificação é fraqueza, entorpecimento. O pecado do homem até agora foi o de ter negado a si e a terra, em nome de um confortável sonho de um Deus regulador, que a tudo observa sem qualquer possibilidade de efetiva intervenção. O homem precisa abandonar a condição de animal cativo, cujo instinto maior é o da sobrevivência a qualquer custo, mesmo que isso signifique abdicar aquilo que lhe é mais caro. Transformação essa pautada na percepção daquilo que é ineficaz e ultrapassado em favor do novo. É preciso que o homem compreenda que ele é a própria vida, pois a realidade que se apresenta é sua enquanto fonte de perspectiva.

Não se está falando aqui de um tipo ideal de homem, melhor, perfeito, ideia, e sim de superação, de compreensão e aceitação das constantes mudanças. O estatuto do que se considera ideal esfacela-se com o homem nietzschiano, que é todo movimento, transição, ponte de si mesmo.

O corpo, nesse cenário, é de importância indiscutível, conforme explicita Zaratustra: “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e

²⁵⁴ BITTENCOURT, R. N. A decadência dos instintos vitais na moral do ressentimento, *Revista AdVerbum* 3 (2), p. 156-167, agosto a dez. de 2008, p. 164. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/vol3_2/03_2_6decadencia_dos_instintos.pdf>. Acesso em: 02/12/2015.

²⁵⁵ Expressão que na filosofia de Nietzsche vai bem mais além do que o sentido costumeiro do termo: pode-se situá-la, conforme o pensamento do referido filósofo como a existência propriamente dita dos homens, não em um sentido individual, mas coletivo, em contraposição à ideia de céu, paraíso, éden, o “outro mundo”, conquistas metafísicas alcançadas particularmente conforme o merecimento de cada um.

²⁵⁶ *Za/ZA*, Prólogo 3, p.14.

verás que sangue é espírito”²⁵⁷. Pode-se afirmar que o sangue, elemento basilar do corpo, é o que flui, que não cessa no organismo. Seu movimento deve ser incessante, para que os outros órgãos não falhem. É com sangue que se deve escrever, compreendendo-se esse verbo também no sentido de viver. O próprio homem é responsável pelo seu amanhã e não deuses ou demônios. O sangue representa também a luta, o sacrifício daqueles que estão em combate, essência da vida.

3.2. Corpo e jogo de forças em Nietzsche

Em JGB/BM, no aforismo 36, Nietzsche expressa: “O mundo visto de dentro, o mundo determinado por seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais”. Com tais palavras, o filósofo alemão aponta a relevância do conceito de vontade de poder para o homem e para o mundo, em um sentido que permeia não apenas os elementos externos, mas internos ao ser humano. E nesse âmbito é possível relacioná-lo com a questão orgânica. Entretanto, para que se possa estabelecer tal relação com maior concretude, é preciso retomar algumas concepções que fundamentam aquilo que vem a ser vontade de poder, pensamento este tão controverso, uma vez que a própria irmã do referido filósofo adulterou escritos e anotações de Nietzsche referentes a tal ideia.

Partindo-se, portanto, da afirmação nietzschiana da morte de Deus, tem-se uma alteração significativa nos paradigmas que sustentavam as concepções de homem e de mundo pautadas na revelação divina, no dualismo platônico responsável por distinguir entre mundo sensível (imperfeito, corruptível, material) e mundo inteligível (perfeito, incorruptível, ideal) e, acima de tudo, no entendimento acerca do que se pode compreender por “verdade”, pois “a partir do mundo que conhecemos é impossível *demonstrar* o Deus humanitário: a tal ponto pode-se hoje vos obrigar e vos impor [...]. Ele não nos é demonstrável”.²⁵⁸ Nietzsche coloca em questão o estatuto das “verdades” apontadas pelas escrituras sagradas, assim como, a ideia de Deus judaico-cristã. Logo, tal concepção já não se sustenta mais na modernidade, e com a desestruturação desses pressupostos, desarticulam-se igualmente toda e qualquer valoração absoluta ou dogmática. O filósofo, com isso, aponta para outra possibilidade de interpretação de homem, não mais alicerçada em um mundo ultrassensível, exterior a si, mas arrolada em suas próprias forças e vontades.

²⁵⁷ NIETZSCHE, Za/ZA, Do ler e escrever, p.40.

²⁵⁸ Nachlass/FP, 2 (153).

Depreende-se que não há forças externas ao mundo, este existe e é regido por forças que se mantêm em constante movimento, pois se, ao contrário, fosse possível falar em um estágio de repouso, tais forças deixariam de existir. Compreende-se, dessa forma, que não se pode conceber o mundo como algo em harmonia, equilíbrio, e sim em constante conflito, pois prevalece uma necessidade de expansão: “os processos culturais são processos seletivos, tais como os biológicos. O ponto em comum dos dois processos está nos impulsos ou nas forças: igual ao organismo humano, a cultura é expressão de forças que lutam entre si [...]”.²⁵⁹ É este cenário basilar no qual se vislumbra a vontade de poder:

[...] seu ser consiste não em conservar-se, mas em exercer seu poder sobre outras forças que se lhe resistem. Portanto, não conservação de energia, mas querer ser mais forte por parte de qualquer centro de força; não preservação de si mesmo, mas vontade de apropriar-se, de apoderar-se do estranho para ser mais e poder mais. A hipótese de que se parte aqui para abarcar o caráter geral da existência se explica como esforço em direção ao poder.²⁶⁰

No devir das coisas, na existência efetiva e não criacionista do mundo, a vontade de poder é algo inerente ao que existe. Sua existência independe de condições para vigorar. Não há, em um sentido originário, modos que sejam indispensáveis para a vigência da vontade de poder, ela existe e faz parte das coisas e das suas realidades, o que permite afirmar que é esta vontade que funciona como um pressuposto que mantêm em funcionamento o fluxo do mundo, expressa principalmente através da daquilo que é concebido como Natureza:

O curso da natureza seria previsível, necessário e calculável, justamente porque *não há leis naturais* – porque na natureza vigora a vontade de poder. A necessidade nela presente é aquela que vige em toda força, em toda relação de domínio e sujeição: todo poder, a todo instante, extrai sua derradeira consequência.²⁶¹

Tal vontade é, por assim dizer, o pressuposto da existência humana, a sua alavanca inicial, pois está em tudo o que se pode ver, ouvir, tocar, imaginar etc. Nesse ponto, adentra-se com mais vigor na questão do corpo, pois é através deste que o homem é atingido pelo mundo em seu mais plural sentido. Por isso, não se pode dizer que existe uma vontade, mas diversas, que se efetivam das mais diferentes formas, desde os modos mais brandos, até os mais conflituosos: “A moral tem ensinado, por conseguinte, mais profundamente a odiar e a desprezar aquilo que é o traço básico do caráter dos senhores: a sua vontade voltada para o poder”.²⁶²

²⁵⁹ FREZZATTI, 2006, p. 41.

²⁶⁰ MECA, Diego Sánchez. Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico. *Cadernos Nietzsche* 28, 2011. p. 25.

²⁶¹ GIACÓIA JUNIOR, O. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005. p.32.

²⁶² Nachlass/FP, 5 (71) 9.

Nesse aspecto, percebe-se que a vida do homem é conduzida pelo jogo de forças da vontade de poder: em tudo o que o cerca, sua vontade dirige seu olhar, sua fome de apropriação: “o que um ser humano quer, o que cada partícula de um organismo vivo quer é um a-mais de poder”.²⁶³ Vontade de poder e o caráter orgânico não podem ser dissociados, pois o mundo chega ao homem, conforme Zaratustra, através da grande razão: o corpo.

Agora, o homem não quer apenas existir, ou subsistir, ele quer dominar, criar, expandir-se. Somente o homem cristão ou o indivíduo doente, busca e enaltece a estagnação, a impossibilidade de mudança significativa, assim como também o homem da modernidade, que, em uma perspectiva contrária, encontra-se refém dos valores esvaziados e dos instintos desagregados, debilitantes. O homem ativo, por sua vez, quer afirmar-se e para tanto a atividade no mundo se faz mais do que necessária, o que o conduz a asseveração da sua vontade de poder, que não pode ser compreendida aqui somente no sentido de disputa, de eterno e incansável conflito, mas também como possibilidade de criação, aquilo que faz suscitar novas perspectivas.

O homem de organismo sadio, o indivíduo da ação, aquele que não aceita a moral escrava, quer dizer sim à vida, e o faz através do vigorar de sua vontade. Nietzsche inclusive aproxima tal tipo à questão da justiça:

O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo [...]. Efetivamente por isso o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possuiu o olho *mais livre*, a consciência *melhor*.
264

A vontade possui esse anseio de dominação, conquista, quer dominar e assimilar as forças mais brandas, menos vigorosas, o que não significa algo negativo, pois a dominação, e necessidade de expansão cria novas perspectivas, novos caminhos, alargando horizontes antes estreitos ou estagnados.

Assim posto, percebe-se que a vontade de poder possui uma relevância significativa na filosofia nietzschiana. Arelada ao corpo, confere a este um papel ímpar: ao corpo cabe a tarefa da realização dessas vontades. Um ato de predomínio também pode se configurar como uma nova perspectiva sobre algo que se encontrava estagnado. Nesse ponto, a questão da vontade de poder mostra outra percepção, para além da visão que se impõe sobre atos violentos ou dominadores: o viés da criação.

²⁶³ Nachlass/FP, 14 (174).

²⁶⁴ GM/GM, II, §11. (Grifos originais)

Salvo raras exceções, um povo dominante agrega a própria cultura elementos da cultura do povo dominado, o que pode resultar no surgimento de uma cultura diversa, em um processo que nada há de excepcional ou puramente violento, mas que atende a características humanas de expansão, uma vez que o homem é conflito e não reconciliação.²⁶⁵

O corpo, necessário frisar, está presente em todas as obras de Nietzsche, sob os mais diversos aspectos: seja através da memória, do ressentimento, das figuras do senhor e escravo, da decadência e tantos outros temas, o que possibilita a enunciação de Nietzsche como o filósofo do corpo, da fisiologia, do humano. Só se pode falar em vida, conforme o referido filósofo, se esta estiver atrelada à saúde, a grande saúde, que conduz o homem aos níveis mais elevados, às montanhas mais altas, contanto que não sejam ignorados os polos dionisíacos e apolíneos do corpo, podendo-se falar, dessa forma, em um corpo sadio, sob o qual a dor não representa algo negativo, mas uma possibilidade de renascimento através da convalescência. Como exemplo, Nietzsche utiliza a si mesmo para representar a questão da saúde:

Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais-viver.²⁶⁶

O homem, como ser labiríntico, não pode ser classificado sob um título, uma posição social, uma inclinação, uma postura. Saúde e doença, levemente separados, como coisas distintas, apresenta-se para Nietzsche como estados que se complementam: sem a doença, o estado de saúde perde a sua razão de ser, tornando-se algo banal. É através da primeira que o homem busca a segunda, desejando-a, estimulando-o a alcançar o estado sadio, mas sem ignorar que uma está implícita na outra, uma vez que estar saudável implica também em uma possibilidade futura de doença.

Desse modo, exige-se do homem atenção nessa dupla vertente do físico que se pode relacionar com a própria condição de vida. Tal concepção, vista também sob o prisma da metáfora, sugere ao homem, em uma interpretação pessoal, o seu adoecimento moral, a sua enfermidade que se manifesta através de valores que foram inoculados em si através de diversos meios, como religião e Estado. Sobre tais enfermidades, o indivíduo precisa buscar revigorar-se para uma futura possibilidade de, curando-se, tornar-se são daquilo que o enfraquece e que o impede de se tornar aquilo que é.

²⁶⁵ Sobre o assunto, ver artigo de Isabelle Wienand, intitulado Reconciliação no pensamento de Nietzsche? *Cadernos Nietzsche* 31, 2012.

²⁶⁶ EH/EH, Por que sou tão sábio, §2.

Não é sem propósito que Nietzsche fala, como já visto, em várias saúdes²⁶⁷, pois o homem pode adoecer de diversas formas, em diferentes graus. O nivelamento, a crença em mundos supraterrâneos, a busca pela verdade, o desejo de salvação da alma, e apenas desta, a fé, nos moldes cristãos, ou mesmo a vontade de nada, afiguram-se como tipos de doenças que se manifestam através da suspensão da vitalidade e do apego à vida terrena. A superação da metafísica hipervalorativa da alma, mais do que uma necessidade, é, para Nietzsche, uma questão de saúde, pois a intenção do referido filósofo é a retomada do corpo e sua multiplicidade de impulsos e forças de dominação, elementos estes que se representam e que encontram expressividade também no mundo, o qual não deve ser esquecido, uma vez que é este mundo que fornece ao corpo determinados elementos que constituem a grande razão:

[...] é o corpo o ponto de apoio para Nietzsche e o lugar de separação das águas em seu pensamento com respeito à tradição. O radical e intempestivo de seu esclarecimento se mostra quando afirma que não é simplesmente o espírito ou a razão o que filosofa no homem, mas, desde o início, as carências ou as riquezas e forças de seu corpo.²⁶⁸

Corpo e mundo, assim, interligam-se, o que evoca novamente a questão da vontade de poder, que também é uma forma de dominação das demais forças, mas em um sentido mais perspectivístico.²⁶⁹ O corpo, como força também, está em combate constante, situação esta que subjaz às relações de domínio, de expansão, que se efetuam a todo o momento²⁷⁰, desfazendo-se desse modo a concepção de homem como unidade, uma vez que o caráter fragmentário do corpo, que busca a dilatação, o expansionismo, denota a complexidade do homem, o seu caráter labiríntico, uma vez que, conforme declara Nietzsche, o corpo se configura por: “forças espontâneas, agressivas, usurpadoras, expansivas, criadoras de novas formas [...]”.²⁷¹ E tal concepção adequa-se ao plano daquilo que Nietzsche compreende por corpo atuante no mundo, posto que “o corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irredutíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, “unidade de dominação” [...]”.²⁷² O homem embebido pela vontade de poder expõe e efetua a sua força,

²⁶⁷ FW/GC, § 382.

²⁶⁸ “[...] es el cuerpo el punto de apoyo para Nietzsche y el lugar de separación de las aguas de su pensamiento con respecto de la tradición. Lo radical e intempestivo de su planteamiento se muestra cuando afirma que no es sin más el espíritu o la razón lo que filosofa en el hombre, sino que, desde la partida, las carencias o las riquezas y fuerzas de su cuerpo.” (JARA, J. *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Anthropos Editorial, Barcelona, 1998. p. 61).

²⁶⁹ PASCHOAL, 2009, p.43.

²⁷⁰ Ver Nachlass/FP, 14 (173), 14 (174).

²⁷¹ GM/GM, II, §12.

²⁷² DELEUZE, 1976, p. 33.

comportamento este que não coaduna com a postura do homem moralmente ou organicamente enfermo.

É preciso esclarecer que esta força, da qual fala Nietzsche, não é uma força qualquer, como esclarece Paschoal, mas algo que exige, para vigorar, efetividade:

Também o que Nietzsche entende por força não pode ser confundido com a noção mecânica de força. Uma força, para ele, não é qualquer tipo de “força física, dinâmica ou o psíquica” (KSA 13, p.300) ou mesmo alguma forma constante de energia, algo que em última instância se daria no “espaço” e poderia ser medido. Uma força se define do mesmo modo como se define a própria vontade de poder, pelo seu atuar. Uma força só “é” enquanto ação, somente tem realidade no seu agir.
273

A não ação, a resignação, a vida ascética no seu sentido mais romantizado, a pregação de uma harmonia baseada na tentativa de supressão do conflito, dentre outros aspectos, marcam a existência cristã como algo não natural, pois renega a vida e o corpo naquilo que ambos possuem de mais particular: o desejo de realização e ampliação. Enaltecer a inanição moral e fisiológica é condenar o homem a uma vigência subterrânea na qual a vontade de poder não encontra formas de propagação, o que se reflete no próprio corpo.

O que Nietzsche como fisiologista quer é um sim à vida e o faz através da afirmação do corpo, que também é vontade de poder. O homem, na sua efetivação, através das mais diversas formas, desde um simples caminhar até a prática de atos mais extremos, é todo permeado de vontade fisiológica que está para além de conceituações, designações racionais ou metafísicas.

O método genealógico dos procedimentos nietzschianos, na sua tarefa de auscultar as enfermidades do corpo físico, é não apenas detectar a doença, mas também prescrever possibilidades de cura. A história, por exemplo, deixará claro, conforme o método genealógico de Nietzsche, que muitos conceitos nascidos e impostos como verdades ou dogmas nasceram de modos distintos aos que na atualidade são postos, como as concepções de bem e mal. O conceito de alma, tão adulterado no decorrer do tempo, hoje serve como mecanismo de domesticação através da subsunção de temores e receios primitivos que adestram o homem e o aprisionam em um sistema de vida corrompido, desregulador do corpo e amestrador dos impulsos, algo que ocorre, como já dito, desde Sócrates e considerável parte da tradição filosófica.

Imbuídos da tarefa de dirigir a humanidade tanto quanto os sacerdotes, os filósofos igualmente se investem de um direito à mentira. Platão acima de todos. Religiosos e filósofos, todos eles, criaram dogmas que, por meio da educação, impõem a visão do mundo e que procedem a domesticação dos impulsos humanos. Eles aboliram a

²⁷³ PASCHOAL, 2009, p.47.

noção de curso natural das coisas, postularam o sobrenatural, o “além”, o “pós-morte”, uma esfera que escapa ao homem, mas que é necessário atingir através da tutela dos mestres religiosos e filosóficos para se obter a beatitude.²⁷⁴

Nietzsche quer apontar perspectivas a ultrapassar esse mecanismo aprisionador do homem. Além da compreensão genealógica, a hipótese da vontade de poder é uma possibilidade de retorno ao “curso natural das coisas”, no qual não se pode falar em unidade, pois a vontade de poder atua sobre qualquer coisa. Poder, como explica Paschoal “designa, na filosofia de Nietzsche, ‘domínio’, tornar-se dominante no jogo onde emerge para torná-lo favorável a sua expansão”.²⁷⁵ Expandir-se no sentido de dominação sobre novos domínios, numa busca por mais poder, em um interminável ato afirmativo que possui significativa ligação com o mundo, este ignorado durante muito tempo pelo caráter metafísico da filosofia. Mas não apenas domínio sobre pessoas, mais um domínio mais amplo, sobre o seu próprio destino. Tornar-se o que se é.

Na história do homem muito de si foi ignorado, como o próprio corpo e seus instintos. Ponderações filosóficas sobre o “ser-aí” ou a “verdade”, impulsionaram o pensamento do ser humano para uma direção na qual o fisiológico não possuía espaço. A alma, sempre em primeiro plano, desvirtuou o pensamento da civilização sobre aquilo que está próximo e que é efetivo. Os fatos da história giram em torno de guerras, de aniquilação de civilizações, embate de potências, mas nunca observando em tais conflitos a vontade, o desejo de expansão, como se o homem fosse apenas um ser que se guia por vantagens e/ou desvantagens. O corpo, em cada momento da humanidade, se faz presente: flagelado, esgotado, sacrificado, manipulado, distorcido etc., ele é indissociável da história humana. Em si não há verdades, mas impulsos, energia em movimento, caos, destruição e reconstrução.

Com Nietzsche, o corpo extrapola os limites conceituais padronizados, interligando-se com aquilo que se pode chamar de natureza. Por esta, Nietzsche compreende como o conceito que se opõe à tradição metafísica centrada na figura divina.²⁷⁶ O afastamento do homem daquilo que se compreende por natureza²⁷⁷ resultou em uma espécie de desnaturalização do homem, principalmente no que diz respeito ao homem moderno, este que se volta para uma existência cada vez mais permeada de sistemas opressores, bem como categorizantes: o

²⁷⁴ FREZZATTI JR, W. A. A pia *fraus* (mentira piedosa) sob a perspectiva da genealogia da moral. In: FREZZATTI, JR., W. A. & PASCHOAL, A. E. (Orgs.). *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí (RS): Editora UNIJUÍ, 2008. p.266-267.

²⁷⁵ PASCHOAL, 2009, p.51.

²⁷⁶ Ver. AC/AC, §15.

²⁷⁷ Sempre necessário lembrar a oposição de Nietzsche com respeito a Rousseau, a qual não iremos abordar aqui por se desviar um pouco de nosso propósito. É preciso frisar, contudo, que natureza, natural em Nietzsche são sempre perspectivismos.

homem da modernidade se sujeita não mais à imagem de um deus hierarquizado como a fonte moral, mas a formas de sujeitamento que o sufocam cada vez mais. Ideais de vida, conforto, avanço tecnológico, dentre outros aspectos, substituem a figura divina como norteador da vida e orientam a visão do homem para outros meios de controle, no qual o corpo ainda não possui uma representação satisfatória, mas é observado apenas como mero instrumento de corroboração de sistemas de alienação. Assim posto, a agressividade reprimida, a ilusão da civilidade, o culto ao intelecto como única forma superior de hierarquização do homem em relação aos demais animais, situam o homem em uma nova forma de carceragem na qual a natureza e os impulsos são outra vez refreados.

Sem o aspecto natural, não se pode falar em uma vontade de poder, pois sem a natureza o homem não consegue dar conta de quem ele próprio é, uma vez que o corpo é também natureza. É preciso que o homem, para poder se tornar o que é, busque naturalizar-se, uma vez que a sua natureza foi deturpada por valores que visam apenas a sua domesticação e enfraquecimento, em outras palavras, a anulação da sua vontade de poder. E uma das formas de concretização de tal projeto é o silenciamento do corpo, a constante supressão de seu caráter fisiológico, a debelagem dos seus impulsos.

Nesse âmbito, não se pode falar em uma harmonia entre os aspectos metafísicos e os naturais, pois ambos situam-se em polos que se mostram contrários. Este mundo, da natureza, não é o mundo das projeções ansiadas, dos paraísos imaculados e perpétuos, estagnados. O mundo real, a realidade, como afirma Nietzsche, está em constante mudança e o corpo, também efetivo e natural, segue-o em suas mutações, sua composição e decomposição.

O corpo não é somente prazer, satisfação, mas também dor, angústia, doença, e a compreensão em torno desses últimos estados corpóreos é tão importante quanto os estados afirmativos se quisermos abordar a saúde em Nietzsche. E neste aparente contrassenso que as concepções morais fundamentam suas ofertas de sedução ao homem moderno. No outro mundo não há sofrimento, não há aflição, somente deleite. E o homem que não aceita a vida e os seus aspectos naturais, acolhe tal pensamento, adoecendo ainda mais. O homem moderno, em contrapartida, é o indivíduo da artificialidade, das regras e dos valores impostos e seguidos, mas que no âmbito da natureza perdem sua razão de ser.

O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! – Mas justamente esse saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo.²⁷⁸

²⁷⁸ FW/GC, §301.

Em nome de um pretenso conhecimento, o homem enganou-se, primeiramente. Depois, no decorrer do tempo, esqueceu-se desse engano. Contudo, nada pode apagar a evidência de que, apesar da sua racionalidade e orgulho desta, o homem ainda é um dos animais mais fracos. A única mudança significativa é que na atualidade o homem foi domesticado, acorrentado, ou seja, teve suprimida a sua força primordial. E todo o esforço da civilização atual é o de ainda manter tais amarras: a ciência, tanto quanto a religião ou a filosofia, busca também a desnaturalização do homem e a negação dos seus instintos:

Refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho “homem” aprende afinal a se envergonhar de seus instintos. A caminho de tornar-se “anjo” (para não usar palavra mais dura) o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburra, que lhe tornaram repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida.²⁷⁹

Tornar-se “anjo” ou acreditar em preceitos científicos não possuem, no pensamento nietzschiano inicial, significativa distância, uma vez que as ciências, para o referido filósofo, a fortuna da tradição racional científica em muito deve a Sócrates, conforme podemos inferir a seguir, pois: “Em *O Nascimento da Tragédia* (GT, 1872), Nietzsche defende uma tese polêmica: o pensamento mítico ou trágico presente na tragédia ática é um tipo de conhecimento mais amplo e autêntico que a ciência nascida do racionalismo socrático”.²⁸⁰ Contudo, posteriormente, Nietzsche concebe que, na tarefa para a transvaloração dos valores, conforme elucidada Barrenechea, a presença das ciências se faz indispensável:

Determinar o valor dos valores – ponderar se são nobres ou vis, sadios ou doentes – é fundamental nesse momento niilista que predomina no ocidente. Ao analisarmos esses valores, Nietzsche mostra que é possível elaborar um prognóstico – tarefa de *médico filósofo* – a fim de ultrapassar essa etapa doentia da humanidade. Ele aponta para a transvaloração dos valores que resgate as tendências vitais, restabelecendo as forças de uma sociedade declinante. Lembremos que, como foi assinalado anteriormente, nessa tarefa avaliativa é fundamental, para Nietzsche a participação das ciências.²⁸¹

A mudança de Nietzsche em relação às ciências não é aleatória: o filósofo detectou particularidades e inclinações em determinadas ciências as quais apontavam não mais para a busca de uma resposta ou sustentáculo de ideais ascéticos somente, mas que também

²⁷⁹ GM/GM, §7.

²⁸⁰ RAMACCIOTTI, B. L. Nietzsche e a ciência: Do Romantismo ao “Novo Esclarecimento” (*Aufklärung*). In: *II Congresso Internacional Spinoza e Nietzsche*, 2009, São Paulo. Conferência. São Paulo: USP, 2009. p. 127. Disponível em: <http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_11/Nietzsche_Ciencia.pdf>. Acesso em: 03/12/2015.

²⁸¹ BARRENECHEA, M. A. de. Nietzsche cientista? In: BARRENECHEA, M. A. de. [et. al.]. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. p. 43.

enveredavam por um caráter mais plausível, concreto, nos quais Nietzsche pode desenvolver suas percepções e teorias sobre o corpo, o orgânico, o fisiológico:

Nesses anos, interessado em tematizar os fenômenos vitais, a dinâmica dos instintos, a compreensão dos corpos, Nietzsche aprofunda as teorias de biólogos, naturalistas e físicos. Encontra nessas interpretações importantes subsídios para aprimorar suas teses propriamente filosóficas acerca da vida, da vontade de potência, do corpo, do eterno retorno etc. A biologia será fundamental para pensar o fenômeno vital, para fundamentar a sua concepção de forças e da vontade de potência.²⁸²

É preciso, para compreender essa posição de Nietzsche em relação às ciências, atentar para o fato de que, aos olhos do referido filósofo, as ciências ainda estão atreladas a uma busca por uma verdade que se assemelha, em essência, à procura pelo ideal ascético, como se o homem, o corpo e o mundo fossem elementos estáveis que estivessem apenas aguardando para serem desvendados, resultando em algum conceito ou teoria cuja validade científica se fundamentará em uma lógica construída em termos de verdadeiro ou falso.

O homem mantém, mesmo que civilizado e adestrado, uma animalidade instintiva que permanece adormecida em si. Em um esforço que se pode considerar até então recente, a filosofia outorgou-se uma tarefa de condutora do homem, pela qual, em diversos tratados e sistemas filosóficos, a conduta humana sempre era condicionada a uma busca pela superação da condição de animalidade do homem.

Contudo, Nietzsche observa que mesmo o homem estando preso a regulamentos, normas e valores, ainda assim os instintos, os impulsos são forças que não o abandonam e, de algum modo, continuam a influenciar de forma direta em suas ações. Qualquer atitude contrária a esses princípios representa enfraquecimento, adoecimento, debilidade fisiológica.

Sobre os instintos, Nietzsche afirma que estes foram reprimidos em nome da razão, algo que se deu a partir de Sócrates. É sabido que o homem, para o filósofo alemão, apresenta como postura adequada o vislumbre da postura dionisíaca em harmonia com a apolínea. Um desnivelamento desses dois elementos resultará em um processo de desnaturalização do homem, algo que ocorreu com a defesa e influência socrática em nome de uma racionalidade. O caráter criador do homem, antes em consonância com esses dois polos, foi desfeito e com ele o desejo de expansão inerente à vida. A arte trágica, que tão bem representava tal postura, é suprimida em nome de uma estética racional, cujo ápice mostrou-se e avolumou-se no culto à razão.

Por instinto, compreende-se aqui aquilo que se mostra inerente ao ser humano, ou seja, um comportamento que se pode denominar de inato, que está mais basicamente atrelado à

²⁸² Ibidem, p. 42.

vontade de sobrevivência. Isto não significa dizer que um indivíduo decadente não possua instintos, entretanto, os seus são distintos se comparados aos de homens fortes:

Com uma abundância de caracterizações, Nietzsche empreende uma diferenciação entre os instintos de *décadence* no NILISMO (europeu) e aqueles instintos fortes, guiados por forças ascendentes do agir humano [...]. Na medida em que Nietzsche põe frente a frente em disputa a grande razão do corpo contra a pequena razão do espírito, ele formula, além disso, uma proposição científico-natural dos instintos.²⁸³

A relação dos instintos com o corpo não pode ser mensurada. Entretanto, faz-se necessário lembrar que muitos destes instintos sofreram, no decorrer da história, inúmeras tentativas de bloqueio, de anulação, cujo sucesso não se efetivou, mas criou barreiras que na atualidade são sentidas através de problemas que afetam o âmbito psicológico dos indivíduos. O corpo, cujos instintos não são devidamente extravasados, é forçado a imergir em um estado de debilidade, de insuficiência, uma vez que saúde pode ser também classificada como a ativação e prática desses instintos mais elevados, vigorosos.

Em FW/GC, Nietzsche aponta para a importância dos instintos como força reguladora:

Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência.²⁸⁴

É preciso reconhecer que a razão não é suficiente para dar conta da multiplicidade instintiva do homem, dos seus impulsos que muitas vezes até mesmo se contradizem. Agir apenas racionalmente, ou tentar, é empreender um projeto cuja falibilidade mostra-se inevitável, pois os instintos, como formas elementares de sobrevivência do homem, apresentam-se mais intensamente na medida em que a consciência, como aponta Nietzsche, chega a tornar-se um perigo para o organismo, pois se acredita que ela é a grande reguladora do homem, o que se mostra um equívoco.

Nos instintos não há engano, o corpo não cria subterfúgios para desejar algo, ele quer, ele anseia, diferentemente da consciência, que, entre outras tarefas, disfarça, tangencia os desejos humanos, mascarando-os ou retendo-os em nome de uma postura, de uma educação polida, de um querer aparentar, conforme observa Granier, para quem: “faz-se necessário deixar de dar crédito à consciência e se direcionar para o corpo, pois este é o único capaz de nos instruir sobre o valor de nossa personalidade profunda [...]”.²⁸⁵

²⁸³ NIEMAYER, 2014, p. 303-304.

²⁸⁴ FW/GC, §11.

²⁸⁵ GRANIER, J. *Nietzsche*. Tradução: Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM Pocket, 2011. p. 90.

A nobreza dos instintos é, por Nietzsche, apontada, pois conferindo-se ao corpo a tarefa de tutor, o homem permanecerá atento ao que aquele quer, deseja, anseia. Dessa forma, os padrões avaliativos da vida, do mundo, de tudo aquilo que cerca o homem será alterado para um plano mais concreto, mais físico, desfazendo-se desse modo o engano metafísico, os desvios dos instintos, dando vazio à vontade de poder, que, como já dito, quer expansão, algo possível somente quando o racional der lugar ao instintivo. A sabedoria do homem, assim posto, rumaria em outra direção, distante daquela na qual a consciência seria uma dentre tantas formas de percepção do corpo, não a maior nem a melhor, pois corpo é fragmento, depreendendo-se daí que não existe certo ou errado no corpo, melhor ou pior. Reverter os princípios norteadores é afastar o mundo metafísico e apresentar o corpo como a perspectiva mais plausível, uma vez que corpo é mundo, natureza, força:

A metafísica é a perspectiva de quem não ama esta vida terrena, isto é, perspectiva de quem a nega. Porém, esta vida terrena, a qual nem precisaríamos afirmar como imanente, parece que é a única existente, uma vez que a transcendência não existe, ou seja, esta tal metafísica somente existe, ao que parece, para aqueles que não amam o seu destino, que é o seu próprio corpo, sua própria vida. E destino como natureza, como este mundo plural enquanto mundo das forças, mundo como VP (vontade de potência).²⁸⁶

Nietzsche, muitas vezes criticado por seu pensamento, e compreendido como pessimista e niilista, condição essa que ele mesmo assume em diversas passagens de sua obra, diz sim à vida em todas as esferas, e o faz através da afirmação do corpo, este, por sua vez, silenciado em nome de ideais que não se sustentam concretamente. A intimidação do homem através de imagens e pensamentos de dor e eterno sofrimento, como na concepção cristã, resultaram em valores que renegaram o corpo em quase todas as suas características.

O controle pelo medo, pela coerção, direta ou indireta, física ou psíquica, gerou uma negação da vida que ainda hoje se faz sentir de forma consistente na civilização. Aceitar a dor, afirmar a vontade de poder, o corpo e os instintos é a forma que Nietzsche encontrou para que o homem não mais fugisse da realidade, mas a aceitasse como única e inexorável. O mundo mascarado pelo homem e sua racionalidade, através da religião, educação, ciência, filosofia etc., unidos ao desejo humano de controlar a natureza, bem como a sua própria, é um modo grosseiro de dissimular, de escapar da efetividade e concretude, na qual a comodidade, o desejo de segurança e estabilidade, o anseio por afirmação, se desfazem, pois o homem, ao contrário do que pensa, não detém controle sobre quase nada. A morte, desse modo, prefigura-se também como fato estarrecedor e implacável sobre o homem, que busca se

²⁸⁶ SOUSA, M. A. *Nietzsche: Viver intensamente, tornar-se o que se é*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 25.

esquivar de tal destino das mais variadas formas, seja alimentando o sonho edênico de um mundo extraterreno perfeito, onde a dor e a doença não se fazem mais presentes, seja por intermédio da concepção moderna segundo a qual é preferível viver uma efetividade esvaziada de sentido do que simplesmente não viver.

Mas a morte, tão real quanto a própria vida, efetivada através do fim orgânico do corpo, assinala uma perspectiva que não pode e não deve ser negada. A “espiritualidade” fez do homem refém de um sistema no qual ele renega a vida efetiva, incluindo-se aí a sua própria morte. Nesse processo, perde-se a concepção do que é verdadeiramente sagrado, o que não significa aqui a representação dos adereços ou adornos tipicamente utilizados pelas mais diversas religiões ou cerimônias nas quais se efetivam votos de negação do corpo e do mundo. Sagrado, para Nietzsche, está relacionado com movimento: “Eu acreditaria somente em um deus que soubesse dançar”.²⁸⁷ Nesse sentido, natureza e divindade se conectam, pois ambos, no pensamento nietzschiano, apresentam ação, movimento e não fixidez.

O que seria o corpo sem movimento? Impossível conceber de forma satisfatória tal pensamento, uma vez que tudo que é concreto e real está em movimentação constante, avança ou retrocede, não no sentido evolutivo do termo. Uma pedra decompõe-se, bem como também pode agregar em si partículas. Contudo, um deus metafísico permanece imutável, indefinidamente, sem qualquer possibilidade de alteração. Para tanto a invenção da alma foi providencial, pois aproximou metafisicamente os homens da sua máxima criação divina, pois com a alma o homem, tal qual a divindade, acreditou tornar-se imortal.

Os instintos foram postos de lado, internalizados, pois o homem deixou de amar a si e o mundo:

O homem que quer internalizar seus instintos adoce mais rapidamente. Ou melhor: o instinto razão, que ainda não sentiu os outros instintos, que não os experimentou dentro de si, não é capaz do *amor fati*. É capaz, apenas, de “exorcizar” esses mesmos instintos que o incomodam. Também os instintos foram divididos em Bem e Mal. Daí a necessidade de irmos para além do Bem e Mal, o que nada tem a ver com relativismo e, sim, com perspectivismo.²⁸⁸

O próprio deus cristão assinala a distinção entre valores bons e maus, entre aquilo que é o ideal e o repulsivo. E no que se refere a este último aspecto, muitos instintos estão forçosamente inseridos, em uma tentativa de estagnar o homem em duas vertentes, dicotomia que não abre precedentes para uma terceira ou quarta perspectiva. Assim o homem encontra-se preso, estagnado em um plano no qual se pode aceitar uma das direções impostas. Tal

²⁸⁷ Za/ZA, Do ler e escrever, p.41.

²⁸⁸ SOUSA, 2013, p.85.

imposição está longe de representar, para Nietzsche, o sagrado, que está mais relacionado com vontade de poder, natureza, força.

Deus está morto e nós o matamos, conforme Nietzsche. Para falar em possibilidades de movimentação e inserir outra vez o corpo como cerne das perspectivas reais presentes no mundo, conceitos estes atrelados à vontade de poder e terra, é preciso afastar a mobilidade das morais engessadas, cujo reflexo pretende no homem um seguidor. Nesse sentido, Barrenechea aponta que:

[...] a noção de *vontade de potência* aparece como tema central. Veremos que “terra” e “vontade de potência” estão profundamente interligadas. Há uma convergência significativa entre as noções de terra, mundo, vida e vontade de potência. Todas elas aludem ao jogo de forças, às pulsões intramundanas que permeiam os movimentos do universo.²⁸⁹

Independente de toda a tradição que desvaloriza corpo e vida, Nietzsche expõe o contrário: a ação afirmativa deste e de outros elementos ignorados pela postura ascética. Para tanto, Zaratustra surge, no plano do pensamento nietzschiano, como um guia para o homem. O que Nietzsche busca expor é o amor pela vida, algo alegre, real, que para ser efetivado deve voltar-se contra a hostilidade cristã à vida terrena.

Zaratustra, através das três transformações do espírito, propõe uma possibilidade: o tornar-se outra vez criança.²⁹⁰ Nas palavras de Zaratustra outra vez a imagem do movimento, contudo, um movimento tal que se efetue por si mesmo, ou seja, sem qualquer crença em uma força externa que tornaria possível esse movimento circular.

Não há nascimento e morte como ponto de partida ou chegada, mas um ciclo de vida que não cessa, constante. Não há imortalidades, eternidades para a fixação do homem, mas apenas a efetivação natural das coisas. O corpo, nesse cenário, é a chave que irá abrir novas portas, fechadas em nome de um sonho ideal que por muitas gerações tem cegado o homem e silenciado o seu corpo como voz ativa, que deseja, que quer e apresenta uma vontade que não pode ser traduzida além da linguagem fisiológica, que por sua vez também é movimento, princípio da vida: “Quem não se move na vida, quem não dança, descobre profundidade nela. [...]. Quem quiser dançar não deve refletir sobre isso. A vida quer ser vivida, não só pensada”.

291

Aos enfermos, Zaratustra oferece sua indulgência: “Tolerante é Zaratustra com os doentes. Não se irrita, em verdade, com suas formas de consolo e gratidão. Que se tornem

²⁸⁹ BARRENECHEA, 2008, p.97.

²⁹⁰ Ver *Za/ZA*, Das três metamorfoses, p.28-29.

²⁹¹ SAFRANSKI, R. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2011. p. 256.

convalescentes e superadores e criem para si um corpo superior”.²⁹² Saúde e doença são formas de luta, são personificações também da vontade de poder, uma vez que os impulsos pela convalescência se fazem sentir, e aqui toma-se tal concepção em sentido abrangente, não apenas físico, pois a decadência é assinalada pela desorganização dos impulsos, algo que com o homens sadios se reorganiza, reestrutura-se, em anterior estado de enfermidade.

A presença da saúde é organização, hierarquização, é poder criar e afastar-se do que se encontra imobilizado. Vitalidade é poder alcançar o novo, algo que se efetiva através da revalorização do corpo, esta grande razão afirmativa da vida. Sobre esta, é preciso aceitá-la em todas as suas instâncias, seus particularidades, para que o homem não se acovarde e busque, outra vez, em longínquos e impalpáveis sonhos, um conforto superficial.

²⁹² Za/ZA, Dos transmudanos, p.33-34.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se buscou demonstrar no decorrer da presente dissertação é a relevância e riqueza da questão do corpo na modernidade a partir de Nietzsche, colocando em destaque o desenvolvimento da referida temática no percurso do pensamento nietzschiano, desde os seus escritos de juventude, até os textos de maturidade. Não foi nossa pretensão, é importante frisar, abarcar a totalidade das interpretações do corpo no pensamento de Nietzsche, uma vez que a referida temática exhibe muitas especificidades, as quais elevam a questão a vários níveis interpretativos. Assim, nosso objetivo foi traçar uma linha reflexiva em torno das considerações de Nietzsche acerca do corpo, tendo em vista o quão significativo é esse assunto para as pesquisas a respeito do pensamento do filósofo na atualidade, e de que como essa nuance vem ganhando cada vez mais proeminência nos debates acadêmicos.

Tendo em vista tais aspectos, o escopo central desse texto foi investigar a concepção de corpo em Nietzsche considerando, tanto o aspecto genealógico, metodologia de investigação utilizada pelo filósofo, que possibilita um caráter interpretativo aos seus posicionamentos, quanto o viés perspectivístico e instintivo do todo corpóreo. Refletir acerca do corpo levando em consideração a multiplicidade de forças intrínsecas a essa fonte de investigação.

Primeiramente, buscou-se delimitar que, para Nietzsche, a noção de corpo assume a perspectiva de fio condutor porque instaura o corpo enquanto campo de possibilidades interpretativas, em uma tentativa de reverter o processo de má-compreensão do corpo estabelecido, a princípio, pela filosofia tradicional racionalista, e posteriormente, pela moral cristã. Assim, para José Jara:

Com a expressão escolhida para nomear o corpo, Nietzsche faz alusão ao complexo conjunto de elementos que compõem a parte central de um sistema, em que adquire o seu significado e pode ser entendido. O corpo é o centro de gravidade do homem dentro do sistema de sua existência, composto tanto por elementos fisiológicos como teóricos, morais e valorativos, levando à sua inserção em um povo ou uma cultura [...].²⁹³

Nesse sentido, pensar o corpo a partir de Nietzsche se configura, acima de tudo, como uma tarefa crítica. O filósofo compreende que o papel da filosofia tradicional racionalista,

²⁹³ “Con la expresión elegida para nombrar al cuerpo, Nietzsche alude al complejo conjunto de elementos que convierten a dicho centro en parte de un sistema, dentro del cual adquire su sentido y puede ser entendido. El cuerpo es el centro de gravedad del hombre dentro del sistema de su existencia, compuesto tanto por elementos fisiológicos como teóricos, morales y valorativos, dando lugar a la vez a su inserción dentro de un pueblo o una cultura [...]” (JARA, 1998, p. 109 – Tradução nossa).

assim como também, da moral cristã, foi muito significativo no sentido de erigir um desprezo aos aspectos corpóreos mais salutares. Construindo-se, a partir dessa flagrante desvalorização, uma visão dualista de homem e mundo, pautada em critérios declinantes da vida.

Para além do soslaio dualista, restritivo e decadente, segundo a interpretação nietzschiana, buscou-se evidenciar a complexidade de elementos que compõem o homem, com ênfase nos subsídios afirmadores da vida, os quais estão intimamente relacionados aos aspectos corpóreos, tanto fisiológicos quanto valorativos.

Nietzsche volta sua crítica contundente precipuamente contra os valores morais, culturais e estéticos responsáveis pela depauperação do corpo estabelecida, sobretudo, pela crença na noção de verdade. Opõe-se a uma visão de vida que a quer estática, regular, previsível, visando demonstrar critérios de afirmação da vida pautados pelo movimento, irregularidade e devir constantes, estes sim característicos do homem.

O corpo, nesse interim, se configura como o “centro de gravidade” em torno do qual paira a interpretação de Nietzsche acerca da modernidade, não apenas por servir de arcabouço para a crítica empreendida a tradição filosófica e aos valores morais declinantes da vida, mas também porque expressa, em grande medida, os esforços do filósofo em manter-se distante da “[...] linguagem empregada pela tradição para se referir ao tema do corpo”.²⁹⁴

Tomando por base tais pressupostos, buscamos ressaltar, lançando mão dos escritos de Nietzsche, desde GT/NT, que houve dois momentos fundamentais para a compreensão de homem e mundo que esboçamos na modernidade, o momento de afirmação e o momento de declínio do corpo, momentos esses descritos pelo filósofo, respectivamente, como de aumento e decadência das forças que compõem o todo corpóreo. O período de afirmação, desse modo, corresponde à visão grega de corpo, anterior ao primado da filosofia, em que os conflitos e embates humanos eram personificados em matéria de jogo de forças, sendo a vida afirmada aqui em todos os seus aspectos, tanto os mais cruéis, quanto os mais alegres, prazerosos. O período de declínio dos valores afirmadores da vida, conforme Nietzsche, pode ser entrevisto na decadência das forças e, sobretudo, na desagregação dos instintos e impulsos corpóreos.

Assevera-se de tal modo que Nietzsche compreende a relevância da grecidade²⁹⁵ para a visão afirmadora da vida e do corpo, pois foi nesse momento que se delinearão os pressupostos de ascendência das forças e afirmação dos elementos corpóreos. Nesse âmbito, tendo em vista a reflexão erigida em torno da importância desses elementos, sua oposição se

²⁹⁴ “[...] al lenguaje empleado por la tradición para referirse al tema del cuerpo.” (Cf. JARA, 1998, p. 107 – Tradução nossa).

²⁹⁵ Sem, contudo, demarcar um retorno à mesma.

fará contra explicações de mundo pautadas em critérios de verdade, racionalidade e vida improfícua, a saber, destituída de um aspecto elementar, a criação. Na filosofia nietzschiana, a perspectiva da criação está, inegavelmente, associada ao corpo, uma vez que este, superado o viés dualista em relação à alma, emerge como pluralidade de forças em vir-a-ser.

Falar em corpo, na modernidade, requer uma visão que busque reafirmar a sua importância no cerne social e intelectual que não pode, nem deve mais ser negado. Tantas vezes relegado a um plano inferior, como uma questão imperfeita, impura e perecível, o corpo precisa ser retomado como tese principal nos debates intelectuais, principalmente os filosóficos, uma vez que a razão, a inteligência, a sabedoria, nada representam sem este aspecto que torna o homem possível no mundo, cuja forma de pensar, ver a si e ao mundo, é efetuado de forma direta não por via puramente racional, mas instintiva, orgânica, sensitiva. Não é sem motivo que o denomina de “a grande razão”, pois é através do corpo que o homem projeta-se ao que o cerca, bem como assimila aquilo que se apresenta a si. É preciso corrigir o equívoco efetuado há séculos, no qual não somente o corpo foi negligenciado, mas o próprio homem, em nome de subterfúgios metafísicos que o desvirtuaram daquilo que ele é, como vontade, impulso, animalidade.

Se o homem hoje percorre caminhos que se apresentam sob um viés niilista, não terá sido isto uma consequência do desvio proposto pela filosofia tradicional e seus mundos perfeitos, razões puras, coisa em si? A filosofia forçou o homem a tentar assimilar uma realidade que de fato nunca existiu, revestindo-a de aspectos que conduziram a uma negação de si mesmo. Tal realidade, apropriada pelo cristianismo, buscou converter o homem em um ser impossível de sustentar, a saber, aquele que renuncia aos seus instintos, seus desejos, suas inclinações, em prol de uma suposta vida edênica, na qual o corpo não possuía espaço, dada as suas características consideradas negativas. Esse esforço antinatural tornou-se a fonte de subsídios declinantes que degeneraram no ser humano os seus aspectos mais particulares.

Retorna-se, assim visto, à efetividade, à concretude e à realidade através do corpóreo e de tudo aquilo que a ele se apresenta. Estamos falando de mudanças significativas, de alterações de pensamento que podem conduzir o homem a uma nova visão e percepção da vida, ou melhor, uma afirmação desta através do corpo. Nesse aspecto o niilismo possui significativa importância, pois sua tarefa de minar compreensões sacralizantes no pensamento do indivíduo moderno efetuou-se de modo expressivo, o que não pode ser ignorado quando se busca apresentar uma nova perspectiva de olhar. O último homem precisa ser superado. Sua inércia, fidedigna à postura cristã, precisa ser confrontada com a ressignificação do corpo e sua importância efetiva. A saúde, o vigor, abandonados e ignorados, necessitam tornar-se a

ordem da vez. A debilidade, a subserviência, o desprezo ao corpo tem que dar espaço ao homem que diz sim à vida e a afirma através do corpo e da existência salutar.

Nietzsche enfatizou em diversas obras a questão da saúde. A enfermidade não deve ser vista como regra, mas como uma etapa a ser superada para que o homem possa reconhecer as duas condições, de saúde e debilidade, e se posicionar sobre elas. Esse tipo moderno de homem, que ainda se faz presente na sociedade de modo significativo, não reconhece sua extenuação. Reconhecer que esta vida retorna é uma forma de tentar romper com esse pensamento desnivelador do homem, empobrecedor, mas retornar não em um sentido vulgar, mas de que a vida efetua-se neste, e somente, neste mundo, cujo ciclo é constante e não cessa, uma vez que não existe um ponto final a ser alcançado, não há uma linha de chegada. Ser um espírito livre se faz necessário para retomar a grande saúde, conforme Nietzsche:

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários [...]; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande* saúde [...].²⁹⁶

Novos valores que revitalizem a postura sobre o corpo fazem-se necessários. O aspecto criador do homem precisa ser reafirmado, bem como a sacralidade da vida e o amor à terra, pois ao falarmos nesta, também, de modo quase indissociável, estamos falando de corpo, pois este apresenta-se efetivo no mundo, realidade esta que, por sua vez, somente encontra uma significação diante do olhar humano. O ressentimento e a má-consciência, que durante muito tempo foram as grandes temáticas do pensamento humano, basearam-se na falácia interpretativa da existência e dos seus elementos constitutivos. Esse tempo, iniciado ainda com os gregos antigos, com Sócrates e o platonismo, fundamentou-se na construção filosófica da primazia da alma. O corpo guerreiro, aristocrata, foi deixado de lado para dar lugar ao corpo debilitado, enfermo, incapacitado para a luta e para a guerra, o corpo deteriorado pela inatividade e pela postura de compaixão para com a fraqueza e a derrota.

Mas o homem moderno precisa lembrar que a guerra, o combate, a disputa, nunca o abandonam. A todo o momento é exigido de si uma postura mais aguerrida, uma vitalidade perante as adversidades da vida, um esforço sobre determinada situação limite. Ignorar que o homem erige-se do e no conflito é o mesmo que afastá-lo da realidade. Suprimir os instintos afirmadores da vida, como fazem os homens do ressentimento, os seres cuja má consciência é

²⁹⁶ MA I/HH I, Prólogo, §4.

um fator a mais para a não ação, é algo que deve ser superado. O homem cristão, o escravo, o ressentido, encontra seu oponente no homem que aceita a vida tal como ela é. Não há negação, não há medo diante dos infortúnios, mas resistência. Para tanto, é necessária uma nova forma de interpretação: um corpo saudável e um pensamento reflexivo que esteja sempre pronto a aceitar que a vida, apesar de breve, é intensa e mais do que qualquer outra coisa, precisa ser vivida, não renegada: o homem precisa “tornar-se o que se é”. Se o homem desenvolver tal postura, talvez enfim possamos falar não em um mundo satisfatório, mas em um início efetivo de uma existência consagrada ao homem, ao seu corpo e ao mundo.

Destarte, é no corpo que vislumbramos os vestígios do tempo e as marcas da finitude do homem. Ele é a aceção dos conflitos de forças e do campo de batalha que o homem é. Logo, o que marca o corpo na modernidade? O movimento de negação do corpo (forjado pela filosofia tradicional e moral cristã, as quais serviram de preparação para a debilidade e apequenamento do homem moderno), o movimento de afirmação das potências plásticas da vida, relacionadas ao adoecimento e revigorar orgânico, tangenciados por um viés perspectivístico, que toma o homem pelo que ele é.

Há muito ainda para se abordar sobre a questão do corpo no pensamento e na filosofia nietzschiana, entretanto, como forma de contribuição, este trabalho encerra-se aqui, reconhecendo que a perspectiva do corpo encetada por Nietzsche a partir da modernidade suscita várias problematizações que jamais serão esgotadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARALDI, C. **Nietzsche: do niilismo ao naturalismo moral** [recurso eletrônico] Pelotas: NEPfil online, 2013. (Série Dissertatio-Filosofia;10) Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertation/acervo-livro10.php>>. Acesso em: 13/02/2015.

_____. **Nietzsche: o niilismo e a consumação da modernidade**. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS (8.: 2012: Porto Alegre, RS. Anais [recurso eletrônico]. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Dados eletrônicos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/VIII/2.3.pdf>>. Acesso em: 05/01/2016.

_____. **Niilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial: Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

_____. Os extremos do niilismo europeu. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 169-182, jul./dez. 2012.

ARIÈS, P. **História da Morte no Ocidente**. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

_____. **Nietzsche e a modernidade: ponto de virada**. Cadernos Nietzsche 27, p. 143-168, 2010.

AZEREDO, Verônica Pacheco de Oliveira. Nietzsche: a grande saúde e o sentido trágico da vida. **Cadernos Nietzsche** 28, p. 249-261, 2011.

BARBOSA, I. M. O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**. 1º semestre 2010. Vol.3, nº1, pp. 71-89. Disponível em: <<http://tragica.org/artigos/05/09-ildenilson.pdf>> Acesso em: 29/11/2015.

BARBOSA, M. G. **Crítica ao Conceito de Consciência no Pensamento de Nietzsche**. São Paulo, Beca, 2000.

BARRENECHEA, M. A. de. Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário, In: FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (Orgs.) **A fidelidade à terra: arte, natureza e política - Assim falou Zaratustra IV**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície. In: FEITOSA, C., BARRENECHEA, M. A., PINHEIRO, P. (Orgs.) **Nietzsche e os Gregos: arte, memória e educação: Assim Falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Nietzsche: corpo e subjetividade. **O percevejo Online**. Volume 03 – Número 02 – agosto-dezembro/2011, p. 1-18.

_____. **Nietzsche e a alegria do trágico**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

_____. **Nietzsche e a liberdade**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

_____. Nietzsche cientista? In: BARRENECHEA, M. A. [et. al.]. **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

_____. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

BARROS, F. de M. **A maldição transvalorada: o problema da civilização em *O Anticristo* de Nietzsche**. São Paulo: Editora Unijuí, 2002.

BARROS, R. de A. P. de. **Complexidade da efetividade, realidade e perspectivismo**. Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche – 2º semestre de 2010 – Vol. 3 – nº 2 – p.112-121.

_____. Naturalização da cultura ou culturalização da natureza? In LINS, D.; OLIVEIRA, N.; BARROS, R. (Orgs.). **Nietzsche/Deleuze Natureza/Cultura**. São Paulo: Lumme Editor, 2011, p. 131.

BITTENCOURT, R. N. A decadência dos instintos vitais na moral do ressentimento, **Revista AdVerbum** 3 (2), p. 156-167, agosto a dez. de 2008. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/vol3_2/03_2_6decadencia_dos_instintos.pdf>. Acesso em: 02/12/2015.

_____. Nietzsche e a fisiologia como método de interpretação de mundo. **Revista Trágica**: estudos sobre Nietzsche. 1º semestre de 2011 – Vol. 4, nº 1, pp. 67-86.

BRANDÃO, J. de S. **Mitologia grega**. v. 3. Petrópolis: Vozes, 1987.

CABRAL, A. M. Nietzsche e a semântica da vontade de poder. **Revista Trágica**: Estudos sobre Nietzsche. 1º semestre de 2009, Vol.2, nº1, pp.20-37. Disponível em: <<http://tragica.org/artigos/03/02-alexandre.pdf>> Acesso em: 15/01/2016.

CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994.

CASTRO, F. S.; FERNANDEZ, J. L. **Alma, Corpo e a Antiga Civilização Grega**: As Primeiras Observações do Funcionamento Cerebral e das Atividades Mentais. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 24 (4), 798-809. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/prc/v24n4/a21v24n4.pdf>>. Acesso em: 01/02/2015.

CHAVES, E. Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzschiano da fisiologia da arte. **Trans/Form/Ação** [online], vol.30, p. 51-63, n.1, 2007.

CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Coordenação Carlos Sussekind. Tradução Vera da Costa e Silva [et. al.]. 19ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

CORBIN, A; COURTINE, J; VIGARELLO, G. (Orgs.). **História do corpo**: da Renascença às Luzes. Vol. 1. Tradução de Lúcia M.E. Orth. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CORDEIRO, R. C. **O corpo como grande razão**: uma análise do fenômeno do corpo na obra de Fridrich Nietzsche. São Paulo: Annablume, 2012.

DELEUZE, Giles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, Cemodecon-Ifch-Unicamp, 2004.

DIAS, Rosa Maria. **A questão da criação em Nietzsche**. In: Viso: Cadernos de estética aplicada. Rio de Janeiro, Vol. 2, nº 7. Jul./Dez, 2009. Disponível em: <http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_7_RosaDias.pdf>. Acessado em: 20/01/2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e castigo**. Coleção LESTE. Tradução, prefácio e notas de Paulo Bezerra. 5ª. ed. São Paulo: 34, 2007.

_____. **Os irmãos Karamázov**. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Recordações da casa dos mortos**. Tradução de Nicolau Peticov. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

DURANT, W. **A história da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

FREZZATTI JUNIOR, W. A. **A fisiologia de Nietzsche**: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. (Coleção Nietzsche em Perspectiva)

_____. A pia fraus (mentira piedosa) sob a perspectiva da genealogia da moral. In: FREZZATTI JR., W. A. & PASCHOAL, A. E. (Orgs.). **120 anos de Para a genealogia da moral**. Ijuí (RS): Editora UNIJUÍ, 2008.

_____. **Nietzsche contra Darwin**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção Sendas & Veredas)

_____. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 303-320, jul./dez. 2008. Disponível em: <www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd1=2423&dd99=view>. Acesso em: 12 de Jan. de 2015, 15:40.

GÉLIS, J. O corpo, a igreja e o sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História do corpo**: da renascença às luzes. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Rio de Janeiro: Vozes. 2012.

GIACÓIA JUNIOR, O. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000. (Folha explica)

_____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2001.

_____. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. **O humano como memória e como promessa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. O último homem e a técnica moderna. **Nat. hum.** [online]. 1999, vol.1, n.1, pp. 33-52. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724301999000100003&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1517-2430. Acesso em: 16/01/2016.

GONÇALVES, A. **Linguagem e psico-fisiologia na filosofia de Nietzsche**. Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche – 2º semestre de 2010 – Vol. 3 – nº 2 – p.01-15.

GRANIER, J. **Nietzsche**. Tradução: Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM Pocket, 2011.

HATAB. Lawrence J. **Genealogia da Moral de Nietzsche**: uma introdução. Trad.Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras. 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche II**. Tradução de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, Colección Ancora y Delfin, 2000.

HESSEN, J. **Teoria do Conhecimento**. Tradução: João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes , 2000.

ITAPARICA, André Luís Mota. **Nietzsche**: estilo e moral. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí; Editora UNIJUÍ, 2002.

_____. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. **Cadernos Nietzsche** 30, p. 13-32, 2012.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche y el círculo vicioso**. Trad. Roxana Páez. Argentina: Caronte Filosofia: Terramar Ediciones, 2005.

JARA, J. **Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad**. Anthropos Editorial, Barcelona, 1998.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. Lúcia M. E. Orth. 3 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

LEITER, B. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, 29, 2011, p. 77-126. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/171-o-naturalismo-de-nietzsche-reconsiderado>>. Acesso em: 01/02/2015.

MACHADO, B. M. Pensamentos, sentimentos, vontades e afetos: a fisio-psicologia de Nietzsche a partir do aforismo 19 de Para Além de Bem e Mal. **Princípios**. Natal, v.17, n.28, jul./dez. 2010, p. 185-209.

MACHADO, R. (Org.). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. Introdução e organização Roberto Machado. Tradução do alemão e notas Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **Nietzsche e a verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

MAGNOLI, D. (Org.). **História das guerras**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 3ª. ed. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. Assim silenciou Nietzsche. In: BARRENECHEA, M. A.; FEITOSA, C. (Orgs.) **Assim falou Nietzsche II: memória, tragédia e cultura**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

MARTON, S.

_____. **Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. 2º ed. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2001.

_____. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. 3 ed. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. **Nietzsche: uma filosofia a marteladas**. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MECA, Diego Sánchez. Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico. **Cadernos Nietzsche** 28, 2011. Disponível em:<<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/156-vontade-de-potencia-e-interpretacao-o-como-pressupostos-de-todo-processo-organico>>. Acesso em: 20/05/2016.

MOURA, C. A. R. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MORAIS, K. L. F. de. **A unidade corpo-alma na fisiologia-ética do Timeu de Platão**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, MG, 2009. Disponível:<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD8BZFCD/disserta_o.pdf?sequence=2>. Acesso em: 15/01/2016.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. Décadence artística enquanto décadence fisiológica, a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. **Cadernos Nietzsche** 6, p. 11-30, 1999.

_____. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Ed. Unifesp, 2009.

NASSER, E. **Nietzsche e a morte**. Cadernos de Filosofia Alemã. São Paulo, n° 11, p. 99 – 110, Jan./Jun., 2008.

NELSON, J. B. S. **Memória, esquecimento e criação em Nietzsche**. Disponível em: <http://www.memoriasocial.pro.br/documentos/Disserta%C3%A7%C3%B5es/Diss303.pdf>. Acesso em: 02/04/2015.

NIEYEMER, C. **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, F. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. 3ª ed. Tradução e prefácio Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que se é**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Fragmentos Finais**. Seleção, tradução e prefácio Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2002.

_____. **Genealogia da moral**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres vol. I**. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres vol. II**. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **O caso Wagner**. Tradução de Paulo César Lima de Sousa. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Sabedoria para depois de amanhã.** Seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral.** Obras Incompletas. 3ª. ed., Trad. e not. Torres Filho, R.Posf. Cândido, A. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ONATE, Alberto Marcos. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica.** São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

OTTO, Walter Friedrich. **Os deuses da Grécia:** a imagem do divino na visão do espírito grego. São Paulo: Odysseus, 2005.

PASCHOAL, E. As formas de ressentimento na filosofia de Nietzsche. **PHILÓSOPHOS** 13 (1): 11-33, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/7961#.VT6s8PDRYc0>>. Acesso em: 13/03/2015.

_____. A superação do ressentimento na filosofia de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, nº 2, p. 183-206, jul./dez. 2012.

_____. Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 201-221, jan./jun. 2011.

_____. **Nietzsche e a auto-superação da moral.** Ijuí, Ed. Unijuí, 2009.

PLATÃO. **A República.** São Paulo: Nova Cultural, 2004 (Os Pensadores).

_____. **Fédon.** In: *Diálogos: Fédon, Sofista, Político.* Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

_____. **Fédon.** Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os pensadores).

_____. **Fedro.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana. 1975.

RAMACCIOTTI, B. L. Nietzsche e a ciência: Do Romantismo ao “Novo Esclarecimento” (Aufklärung). In: **II Congresso Internacional Spinoza e Nietzsche**, 2009, São Paulo. Conferência. São Paulo: USP, 2009. p. 127. Disponível em: <http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_11/Nietzsche_Ciencia.pdf>. Acesso em: 03/12/2015.

REALE, G. **Corpo, alma e saúde:** o conceito de homem de Homero a Platão. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002. (Filosofia)

REIS, Maria Dulce. Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 379-398. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v48n116/a0748116.pdf>>. Acesso em: 05/06/2016.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

ROBINSON, T. M. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. **Letras Clássicas**, n. 2, p. 335-356, 1998. Disponível em: <<http://www.revistas.fflch.usp.br/letrasclassicas/article/view/597/535>>. Acesso em: 10/02/2016.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2011.

SANTOS, B. S. Platonismo e cristianismo: irreconciliabilidade radical ou elementos comuns? **Veritas**. Revista de Filosofia 48, p. 323-336, 2003. Disponível em: <<http://philpapers.org/archive/VONPCR-2.pdf>>. Acesso em: 11/02/2016.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHACHT, R. O naturalismo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, 29, 2011, p. 35-75. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/170-o-naturalismo-de-nietzsche>>. Acesso em: 17/03/2015.

SEVCENKO, Nicolau. **No princípio era o ritmo: as raízes xamânicas da narrativa**. In: RIEDEL, Dirce Côrtes. (Org.) *Narrativa: ficção & história*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SILVA, Nelson José Batista. **Memória, esquecimento e criação em Nietzsche**. 90 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, RJ, 2012.

SOLL, I. **Schopenhauer as Nietzsche's "Great Teacher" and "Antipode"**. Oxford Handbooks Online. 2013-12-16. Oxford University Press. Date of access 24 Mar. 2015, <<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199534647.001.0001/oxfordhb.9780199534647-e-028>>.

SOUSA, M. A. de. **Alma em Nietzsche: a concepção de espírito para o filósofo alemão**. São Paulo: Leya, 2013.

_____. **Nietzsche: viver intensamente, tornar-se o que se é**. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Filosofia em questão)

VERNANT, J. P. **A bela morte e o cadáver ultrajado**. Discurso. São Paulo, n. 9, 1978, p. 31-62. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37846/40573>>. Acesso em: 15/01/2015.

VERNANT, J. P. & VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VIEIRA, M. C. A. **O desafio da grande saúde em Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

VIESENTEINER, J. L. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

VILLAÇA, N. & GOÉS, F. **Em nome do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

VISBAL, Marta de La Veja. Ética e política. Genealogia e alcance do “último homem” na filosofia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** 17, p. 57-90, 2004.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.

WEBER, J. F. **Formação (*Bildung*), educação e experimentação**: sobre as tipologias pedagógicas em Nietzsche. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

WIENAND, I. Reconciliação no pensamento de Nietzsche? **Cadernos Nietzsche** 31, 2012. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/209-reconcilia%C3%A7%C3%A3o-no-pensamento-de-nietzsche>>. Acesso em: 04.02.2016.

WOTLING, Patrick. As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** 15, p.7-29, 2003.

_____. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad.: Vinícius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

_____. **Vocabulário de Nietzsche**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Coleção Vocabulário dos filósofos)

ZÖLLER, G. **Schopenhauer on the Self**, In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, hg. v. Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 18-43.