

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP**

**Chiara Ancona Lopez**

**Do corpo, na filosofia de Friedrich Nietzsche**

**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**São Paulo**

**2017**

Chiara Ancona Lopez

Do corpo, na filosofia de Friedrich Nietzsche

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Yolanda Glória Gamboa Muñoz.

São Paulo

2017

BANCA EXAMINADORA

---

---

---

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes)  
pela confiança e pela bolsa concedida

## **AGRADECIMENTOS**

A Luisa e Franco, vitoriosas forças que um dia emergiram em meu corpo e que o movem, desde então, na afirmação incondicional à vida.

A Francesco e Rodolfo, pela fraterna paciência.

A Paolo, pela inabalável confiança com que me acompanhou nesta jornada.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ana Maria Oliveira Yamin, que me mostrou, na prática da filosofia em classe, a nobreza genuína dos Mestres.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Yolanda Glória Gamboa Muñoz – cujo entusiasmo estimula cada passo deste meu percurso acadêmico, por seu admirável exemplo, persistência e singularidade; pelo irrestrito apoio e pela orientação dedicados a mim e a meu projeto, sem os quais essa travessia sequer teria um dia começado.

Quando estiver perdido, olha a teu redor.  
Duvida de tudo, apaga tudo. Uma única certeza te pertence: você está aí. Você está porque aí está o teu corpo, e você é o teu corpo. O teu corpo é o espaço que você atravessou, mas também o tempo que te tornou aquilo que você é. O tempo, você o traz escrito no corpo: as cicatrizes são palavras e as palavras são cicatrizes

Paul Auster, Diário de Inverno

## RESUMO

Nesta dissertação, propomos uma reflexão sobre o papel destinado ao corpo pela filosofia na produção de pensamento e na construção de conhecimento. Partiremos da dualidade corpo-alma introduzida, no início da filosofia platônica, com finalidades epistêmicas. Investigaremos o aprofundamento dessa dicotomia em função da cristalização de um endereçamento cada vez mais sistemático na filosofia e em função do avanço do cristianismo que, apropriando-se dessa dualidade platônica, dela derivou ramificações morais que cindiram radicalmente o homem ocidental. Tentaremos seguir as pistas das motivações fisiológicas que levaram e levam os homens a aceitar essa perspectiva enfraquecedora das singularidades, aderindo ao gregarismo do rebanho. Refletiremos sobre o papel da consciência na manutenção dessa fratura. Abordaremos as relações de forças envolvidas nesse processo e o quanto Nietzsche trouxe da fisiologia, e mais amplamente da biologia, conteúdos científicos que deram consistência fisiológica e discursiva à sua perspectiva das vontades de potência em luta permanente na multiplicidade de organismos que compõem o corpo vivente. Perguntaremos, com Nietzsche, como se dão as relações de dominação na produção filosófica e por que uma certa força um dia impôs a racionalidade metafísica como caminho seguro para o conhecimento, banindo o corpo desse percurso e desse objetivo. Afinal, vamos repercutir a recomendação do filósofo, várias vezes reiterada em sua obra: é preciso interromper esse ciclo e recomeçar a filosofia pelo corpo.

**Palavras-chave:** corpo; metafísica; alma; consciência; fisiologia; vontade de potência; perspectivas; transformação.

## ABSTRACT

In this dissertation we propose a reflection on the philosophical role of the body in the production of thought and in the construction of knowledge. We will start from the body-soul duality introduced, at the beginning of Platonic philosophy, with epistemic purposes. We will investigate the deepening of this dichotomy as a result of the crystallization from an increasingly systematic exploration through philosophy and in the function of the advancement of Christianity which, appropriating this Platonic duality, derived in moral ramifications that radically split the Western man. We will try to follow the clues of the physiological motivations that led and lead men to accept this weakening perspective of singularities, adhering to the herd culture. We will reflect on the role of consciousness in maintaining this fracture. We will approach the relations of forces involved in this process and how much Nietzsche brought from the physiology, and more broadly from biology, scientific contents that gave physiological and discursive consistency to his perspective of the wills of power in permanent struggle in the multiplicity of organisms that compose the living body. We will ask with Nietzsche how the relations of domination in philosophical production are given, and why a certain force once imposed metaphysical rationality as a sure path to knowledge, banishing the body from this course and from that goal. After all, let us echo the philosopher's recommendation, repeated several times: to interrupt this cycle and to restart philosophy through the body.

**Key-words:** body; metaphysics; soul; consciousness; physiology; perspectives; power's will; transformation.

## SUMÁRIO

Introdução ou Só se pode começar pelo fim .....	10
I Por detrás das extravagâncias da metafísica .....	20
II Do filósofo à sua filosofia: um percurso do corpo.....	26
III Abstrações e cultos à idealidade como sintomas de doença .....	36
III Desvelar as hipocrisias do “puro espírito” recomeçando pelo corpo .....	41
IV Dualismo e repressão dos instintos: primado da razão.....	53
VI Sabedoria do corpo <i>versus</i> consciência instrumental.....	64
VII Luta e coesão corpórea: vida em todos os sentidos.....	80
VIII Pregadores do Além: desprezo ao corpo e cultura do rebanho .....	88
IX Vontade de mais vida: uma dieta a favor do corpo .....	95
X Físico, não metafísico: o espírito como expressão do corpo.....	101
Referências.....	104

## Introdução ou Só se pode começar pelo fim

Ao reler o resultado desta breve pesquisa – muito desejada, mas antes de tudo necessária à obtenção do título de Mestre em Filosofia – experimento um certo constrangimento. Percorro os aforismos e fragmentos que tomei emprestados ao filósofo (e a seus comentadores ou intérpretes) e dou-me conta de que, ao fazer uma certa seleção de trechos, procurei deixar transparecer apenas um dos lados de Nietzsche – o Nietzsche que “eu” queria mostrar. Isso não só é manifestação de algo óbvio, ou seja, do quão limitado é o estudo que aqui proponho (e o digo sem qualquer traço de falsa modéstia ou coisa assim) e do quanto é difícil estabelecer um “distanciamento técnico” neste tipo de produção, mas também, e principalmente, do quão vigoroso é aquilo que sugere e oferece a linha de pesquisa que tanto me atrai em filosofia – muito embora aqui circunscrita tão somente a um efêmero prenúncio, talvez a uma declaração de intenções. E porque acredito nisso, nesse desejo de prosseguir a partir daqui, é que começo pelo fim.

Começo a *Introdução* após concluir o trabalho, perceber a forma que ele assumiu ao final da caminhada e sentir o seu efeito em mim para além daquilo que eu, antes de começar a escrever, pretendia. Começo agora uma nova etapa de reflexões sobre este mesmo tema, com uma percepção renovada, enriquecida e fortalecida pelo percurso que me trouxe até aqui, e que aqui acaba. Porque o novo só é possível se vivemos cada jornada deixando morrer o velho, se não nos mantemos fixos, apegados àquilo que já pode, que precisa ser superado para que a transformação e a criação continuem a ocorrer. Nietzsche já sinalizara isso de modo muito contundente na voz de “o homem louco” que anuncia a “morte-de-Deus” no terceiro livro (aforismo 125) de *A Gaia Ciência*: “*Não é exageradamente grande para nós a grandeza desta (nossa) ação? Não devemos nós mesmos nos tornar deuses, para parecer ao menos dignos dela? Nunca houve uma ação maior que esta: todos aqueles que vierem depois de nós pertencerão, em virtude desta ação, a uma história mais elevada de quanto o foram todas as histórias até hoje!*” Em geral, ficamos tão presos ao anúncio da morte de Deus que deixamos escapar aquilo que é a questão crucial: não o fim de Deus e dos valores representados por esse símbolo para além do cristianismo, mas a interrogação sobre qual tipo de homem virá depois disso, que

tipo de homem suportará começar de novo a partir desse fato grandioso? Porque a morte de Deus, ou seja, de toda história da racionalidade metafísica que o homem construiu para si até chegar a assassiná-Lo, implica no começo de uma história nova, mais elevada. O mais importante aqui, no meu entender, não é o término de um ciclo na morte de Deus, e sim o início de outro, que só se dará com o acontecimento desse fim.

Desta fronteira é que revejo meu trabalho para apresentá-lo e, como num espelho, a cada página deste pequeno escrito, a luta entre as vontades de potência que se contrapõem no corpo vivente transparece - em mim e para mim. Como se já não se tratasse mais de algo “meu” e, mesmo assim, como se esta dissertação ainda fosse “eu”. A voz que fala sobre e com Nietzsche nestas linhas, usando apenas o que lhe interessa e na disposição que lhe convém, é aquela que tenta impor uma certa vontade de potência que nela quer assumir o tom predominante, o discurso unitário, a síntese. E então, ironicamente, parece-me ter caído nas armadilhas da consciência reguladora, que plasma o discurso, das quais falo ao longo do trabalho e que o próprio Nietzsche denunciou nos recortes que dele fiz. Dou-me conta também de que talvez não pudesse ter sido diferente, pois, a minha percepção deste momento é muito mais a de inaugurar, de iniciar algo, do que a de concluir ou de chegar a um fim: quando o terreno que adentramos é novo, tendencialmente sondamos, ensaiamos, e nossos primeiros passos são sempre um tanto incertos.

Enfrentar de modo disciplinado o tema a que me propus, tateando esse terreno novo para mim, fez parecer pretenciosa minha intenção original e, simultaneamente, abriu novas perspectivas. Ao invés de afunilar, alargou o horizonte, ampliou as possibilidades do argumento que eu começava a descortinar. É com esse espírito que apresento este texto, o mesmo descrito nas três metamorfoses de que fala o *Zarathustra*, no início do *Livro I*: aquele espírito do camelo, que um dia se torna leão, e que depois se torna criança. Sou ainda aquele camelo lento e sobrecarregado de valores morais, de escrúpulos e verdades estáveis, que pretenderia um dia tornar-se criança - livre da corcova do camelo e do “não” do leão -, leve e iluminada pela curiosidade e pelo entusiasmo das descobertas. As páginas que seguem almejam dar um primeiro passo na direção do leão. Ainda é muito cedo para aspirar à criança: a “*paciência dos gregos*”, como dizia Nietzsche, é o que por ora me cabe e me convém.

Dedico-me a esta introdução especialmente com o intuito de situar as escolhas pontuais que fiz para desenvolver esta monografia. Afinal, dentre os inúmeros aforismos e fragmentos deixados por Nietzsche em sua vida produtiva - tão breve quanto complexa a obra que ele nos legou – escolhi alguns poucos para ilustrar os meus principais interesses sobre o tema, que giram prioritariamente em torno de certos problemas: por que a filosofia obscurece e progressivamente desvaloriza o corpo no processo de conhecimento, privilegiando sempre mais a razão; por que a religião, especialmente o cristianismo, leva essa separação corpo *versus* alma às últimas consequências; o que predispõe os homens a aderirem sem resistência a essa dicotomia; quais os efeitos dessa aquiescência passiva nos corpos vivos, ou seja, nos homens (filósofos inclusos), no modo como se relacionam com o outro, com o social, com o mundo, e com o conhecimento; qual o papel da consciência e da linguagem nesse processo; quais as consequências disso para a filosofia. Haveria muito mais a escolher, a problematizar e a apresentar, mas esta é apenas uma aproximação ao tema, embora o papel destinado ao corpo pela filosofia na produção de pensamento e na construção de conhecimento seja algo que me interessa desde os primeiros tempos da graduação. Inquietava-me, à época, o que nas aulas não era dito, o lado menos explorado, aquilo que ficava à margem da epistemologia predominantemente mais tradicional apresentada em classe. O corpo, quando entrava em questão, era descrito ou como uma espécie de “vilão” que distrai e atrapalha o raciocínio, o pensamento lógico, ou, então, como puro e simples elemento empírico útil, de passagem, aquele que leva à mente as impressões que o sensível capta do exterior para que ela, mente, produza uma “ideia fraca” daquela “impressão forte” – uma espécie de máquina de “impressões”. Entre um extremo e outro, eu sentia o vácuo. Quando cheguei a ela, enfim, a crítica de Kant colocava as coisas no lugar. Sistemáticamente cada coisa finalmente adquiria o seu lugar no processo de conhecer: nem tanto ao mar, nem tanto à terra, nem tanto a razão pura, nem tanto o sensualismo puro. Ainda assim, restavam nele a “*coisa em si*” e o “*imperativo categórico*” que, descolados do corpo, sustentavam abstratamente o pensar e o agir.

Foi em Nietzsche que, pela primeira vez, “senti” o corpo na filosofia. Não como uma ideia, mas como fisiologia. Não como rude materialismo ou como determinismo biológico, e sim como agrupamento de organismos em luta entre vontades de potência que desencadeiam processos físicos e psíquicos, que por sua vez desencadeiam pensamentos, que produzem e fixam ideias e conceitos, ou que planejam e que estruturam sistemas e doutrinas, e assim por diante. Também não como uma simples inversão do processo, colocando o corpo como paradigma no mesmo lugar que até então fora destinado à razão na construção do conhecimento. Mas, finalmente em Nietzsche, percebi o corpo como um complexo dinâmico de instintos e impulsos em disputa, de forças antagônicas em conflito permanente num processo criativo e destrutivo que resulta, entre outras coisas, no pensamento. Um jogo de relações e de forças que é o próprio acontecer da vida. A razão não escapa desse embate, ela é fruto dessa luta e o corpo vivente é a complexidade da qual ela emerge, na qual ela se move. As duas coisas, corpo e pensamento, andavam juntas, enfim, na “*filosofia do martelo*”, o pensamento repercutia os conflitos que compunham o corpo e a filosofia poderia ser interpretada, por que não, a partir de outra perspectiva – mais ampla e mais complexa do que aquela que partia apenas da razão lógica.

Ao elaborar uma proposta para o Mestrado, eu sabia que era sobre esse corpo silenciado pela filosofia que eu queria pesquisar e sabia que era em Nietzsche que queria procurá-lo, que era com ele, principalmente, que gostaria de dialogar sobre o assunto. Uma vez decidido, foi um livro de Chiara Piazzesi – *Fisiologia dell’arte e décadence*, que inspirou meus primeiros esforços em direção à pesquisa. A seguir, deram corpo à investigação a admirável empreitada do filósofo Giorgio Colli e do filólogo Mazzino Montinari, responsáveis pela edição definitiva das *Obras Completas* de Nietzsche em alemão e em italiano, na década de sessenta e setenta. O minucioso trabalho desses dois intelectuais italianos liberou finalmente a obra de Nietzsche das intervenções politicamente dirigidas feitas por sua irmã e recuperou a assistemática apresentação do filósofo assim como ele a deixara, bem como resgatou a cronologia original dos textos e fragmentos. Foram essas traduções italianas, os comentários de ambos, Colli e Montinari, a elas, assim como seus próprios livros sobre Nietzsche, que especialmente impulsionaram o trabalho.

A partir daí, selecionei os trechos da obra de Nietzsche que utilizaria nesta monografia, partindo daquelas minhas questões iniciais, e, sempre que possível, confrontei-os a alguma de suas edições em português, pois, eu mesma me ocupei das traduções do italiano para o português, no caso das citações aqui utilizadas a partir de Colli-Montinari e também da parcela de bibliografia complementar em italiano na qual me apoiei. Intensa foi a leitura de textos e a verdade é que de quase tudo tirei algum proveito, explícita ou implicitamente. O trajeto, porém, ampara-se em apenas alguns livros e trechos do filósofo. O aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal*, que trata das relações de dominação envolvidas no querer, um processo que tem origem no corpo, no contraste das vontades de potência, foi uma espécie de pavio no qual acendi meu discurso para, seguindo o rastilho dessa chama inicial, conduzir a exposição a uma determinada direção. Interessava-me começar pela questão de mando e obediência porque ela condiciona todas as relações, não apenas as de todos os organismos que integram o corpo, mas também aquelas que se estabelecem entre o corpo e o mundo exterior a ele, o corpo e os outros corpos. Esta questão se conecta aos efeitos de uma certa moral imposta por aqueles que mandam e aos impulsos fisiológicos – as carências ou os excessos – que movem os filósofos na construção de um determinado tipo de conhecimento e de avaliações. Para isso, como para tantos outros momentos, os *Fragmentos Póstumos* forneceram-me uma espécie de grande arca de preciosidades, com uma infinidade de passagens em que o filósofo fala de tudo e de todos, a começar por si mesmo, com muita liberdade. Ademais, como efeito colateral, ajudou-me a pesquisa nos *Fragmentos Póstumos* a compreender retroativamente pontos que eu ainda não havia bem digerido na leitura dos livros do filósofo.

A questão da moral e da utilidade egoística, por sua vez, levaram-me ao problema da anulação da singularidade em nome da “*cultura do rebanho*”, conveniente à estruturação das sociedades massificadas e sob a qual as relações de mando e obediência estão camufladas – nos corpos de cada homem singular e no funcionamento da comunidade, gregária por excelência. Uma a uma, as máscaras que escondiam o corpo iam finalmente caindo sob os textos de Nietzsche e comecei a sentir que a fisiologia tinha ainda mais profundidade no pensamento do filósofo do que eu mesma ingenuamente supusera no começo. O tema do rebanho, do gregarismo que emerge de carências, medos e mecanismos de defesa, ou seja, das

necessidades e conflitos dados na fisiologia, por exemplo, é uma espécie de “centro nervoso”, que se desdobra e se difunde em múltiplos centros e a partir do qual se poderia seguir por muitas direções com Nietzsche: da política à ética, da estética à história, o assunto é vasto e o filósofo escreveu o bastante a respeito para encher uma biblioteca de trabalhos como o meu. Para tentar evitar a fácil dispersão, restringi esta etapa a trechos do *Prólogo* e da *Parte I* do *Zarathustra*, assim como o aforismo 51 de *O anticristo* e o aforismo 7 de *Ecce Homo*. É aí também que se encontram algumas das citações críticas ao cristianismo, que difundiu e consolidou a ideia de um corpo culpado por um suposto pecado original e de uma alma transcendente - o culto à moral do rebanho. Ainda do *Ecce Homo* reproduzi, do aforismo 1, alguns trechos confirmando que o filósofo-psicólogo Nietzsche estava sempre atento a seu corpo-observatório-laboratório para diagnosticar nele próprio aquilo que poderia nutrir e aquilo que seria indigesto à vida.

De grande ajuda foi o *Prefácio* de *A Gaia Ciência* para falar das relações entre o corpo do filósofo e a sua filosofia. Extraí dali alguns recortes que ancoram minha apresentação sobre o modo original de analisar, um modo diferente daquele método lógico dos filósofos tradicionais, com que Nietzsche conduzia suas reflexões filosóficas. A própria perspectiva na qual ele se coloca é uma ruptura com a tradição. Nesse *Prefácio*, Nietzsche deixa transparecer a jovialidade com que ele próprio, parece, vive aquele momento de sua produção intelectual e onde se pode perceber o quanto ele fez de si mesmo um laboratório para a sua filosofia: a experiência do corpo, desse corpo feito de confrontos permanentes entre as vontades de potência dos organismos, oferece ao filósofo uma posição privilegiada, que ele explora e transforma. Nesse sentido, a sua correspondência pessoal provavelmente também nos forneceria material muito rico e esclarecedor. Infelizmente, o tempo não permitiu chegar a ela, que hoje está em sua maior parte publicada, contudo utilizei um trecho da *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche* de Karl Jaspers, em que o autor reproduz parte de carta dirigida pelo filósofo à amiga Malwida von Meysenburg, ilustrando a forma como Nietzsche observava sua fisiologia, sua saúde e sua enfermidade, para aplicar depois essas análises e diagnósticos na compreensão dos enfrentamentos de forças que impuseram determinadas premissas ao longo da história do pensamento ocidental, assim como aplicava suas observações fisiológicas para as reflexões e a elaboração de sua própria filosofia. Operava como um filósofo-

psicólogo, em contraposição ao que se poderia chamar de filósofo-lógico, observando as oscilações de seus estados corpóreos em relação a seus humores e a seus modos de agir, incluindo aí as perspectivas escolhidas por ele a cada momento e a produção intelectual derivada dessas escolhas.

Só isso, evidentemente, não bastaria para dar consistência à explanação, nesta dissertação, da leitura que fiz sobre a fisiologia na filosofia de Nietzsche, ou seja, do porquê estaria no corpo, na sua biologia, e não na razão como instância abstrata do pensar, a fonte mais confiável para o conhecimento, ou seja, para que o homem compreenda o viver no mundo. A esse ponto, providencial foi o livro *Nietzsche e a biologia* da filósofa francesa Barbara Stiegler, gentilmente indicado durante a apresentação desta dissertação à Banca de qualificação. Com isso, pude dar alguma sustentação histórico-científica, através da citação de comentários e análises da autora, àquilo que ainda tendia a “flutuar” na minha linha de raciocínio. Certamente haveria que aprofundar, e espero fazê-lo em outra ocasião, todavia era preciso abreviar os tempos e limitei-me a duas ou três citações dessa obra, que li na sua tradução italiana e que eu mesma verti para o português para o uso que fiz aqui. Na investigação, esta minha modesta aproximação à questão científica que se apresentava como pano de fundo – era mais do que isso – ao discurso filosófico de Nietzsche sobre a importância do corpo e da vontade de potência para a vida e para a produção de conhecimento, conduziu-me a outros pesquisadores, como o italiano Pietro Gori, igualmente citado neste trabalho, que se tem dedicado a estudar justamente essas relações de Nietzsche com o desenvolvimento das pesquisas científicas de sua época e que recentemente lançou *O pragmatismo de Nietzsche*. Aqui também, sobre as relações de Nietzsche com a ciência, haveria um vasto território a explorar e, pelo pouco que vi, a questão vai muito além dos comentários críticos do filósofo ao positivismo. Decerto, também não se esgota na admiração por Goethe, afinidade que supera o campo científico, ou na simples oposição do filósofo ao darwinismo. Há muito que estudar a respeito de suas interações com a física, a fisiologia, e as diversas correntes da biologia da sua época. Ainda que não tenha sido possível aprofundá-la como gostaria, preocupei-me em ao menos apontar a questão aqui pois ela ajuda a compreender diversas afirmações de Nietzsche sobre o tema proposto e mostra quanto, ao contrário daquilo que ainda é comum escutarmos e pensarmos, o filósofo se servia - embora as criticasse tão duramente - da ciência, da

lógica, da racionalidade científica e de tudo aquilo que reputava proveitoso ao rompimento com a tradição e que considerava útil à preparação dos “*espíritos livres*”, aqueles que, entre outras coisas, não se submetem ao gregarismo. Em Nietzsche, a oposição é sempre positiva, trata-se de um filósofo que nega aquilo que enfraquece para afirmar aquilo que fortalece as vontades de potência a favor da vida. Nega aquilo que representa um não à vida para poder afirmar aquilo que diz sim à vida. Uma afirmação, a de Nietzsche, que pressupõe a transvaloração dos valores estabelecidos pela tradição. Por outro lado, Nietzsche não afirma resultados ou soluções, quaisquer que sejam, não afirma verdades, como nós tanto gostaríamos. Mas afirma a vida na sua transformação criativa, na fluidez do pensamento produzido nesse movimento incessante da transformação. Afirma também, ao contrário do que pode parecer a um olhar superficial, o conhecimento. Não aquele conhecimento exteriorizado, que exclui o corpo vivente da ação projetando-se na linguagem, na frieza da forma lógica, ou, então, aquele idealizado na alma, essa abstração absoluta, ou mesmo aquele que considera a exclusiva sensualidade. Porém, afirma o filósofo, o conhecimento como algo implicado inseparavelmente dos processos vitais, como algo ligado à corporeidade, ao jogo dos instintos.

O *Crepúsculo dos Ídolos* - escrúpulos meus deixados do lado de fora do trabalho - converteu-se finalmente para mim numa espécie de “pequeno manual” de “*como se filosofa com o martelo*”, como sugeria Nietzsche, fornecendo-me material vigoroso, que usei - sem escrúpulos – para com frequência encadear o andamento da minha exposição. Do *Prefácio*, com sua declaração de guerra aos antigos ídolos e às ideias do “ser” e da “verdade”, com sua denúncia do erro e da negação dos sentidos no processo de conhecimento, até os aforismos que desmontam os mecanismos lógicos criados pela razão, como a noção de causa e efeito, ou que reivindicam um recomeço da cultura e da filosofia pelo corpo, ou em que o filósofo assinala nos gregos, surpreendentemente em Platão, o mérito de ainda terem preservado em sua época o corpo ao menos como um degrau necessário para a busca do conhecimento - à diferença do cristianismo, que o desprezou. Tão intenso e concentrado de significados é o que Nietzsche nos apresenta n’O *Crepúsculo* que não resisti a citar inclusive um trecho, a meu ver muito elucidativo, do Prefácio a esse livro escrito pelo filólogo Mazzino Montinari, responsável científico pelas edições alemã e italiana das *Obras Completas*. Num breve parágrafo, Montinari sintetiza com muita precisão e

clareza as intenções deste meu trabalho que, após dezenas de páginas, certamente não disse nem um terço do que ele em poucas linhas diz. E essa limitação com a qual ora me confronto é muito boa, eu acho, para quem está apenas no início da sua primeira grande metamorfose: daqui, afinal, o horizonte se apresenta muito amplo, descortina-se ainda, e continua se abrindo à minha frente.

A busca de auxílio em alguns comentadores proporcionou ajuda preciosa e agregou perspectivas diferentes que, parece-me, realçam e aumentam as possibilidades interpretativas, despertando ou ampliando aquela capacidade de ver com mais olhos. Provenientes do seu livro *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, os interessantes comentários do germanista e tradutor Ferruccio Masini, colaborador na edição definitiva de Colli-Montinari para as *Obras Completas* de Nietzsche, entram nesse rol de citações enriquecedoras para esta reflexão.

A mais longa citação, entremeada por reflexões e comentários meus, foi retirada d' *A Gaia Ciência*, o aforismo 354, no qual Nietzsche trata o problema da consciência, desmascarando idealizações históricas, expondo o seu papel utilitário, que atende prioritariamente à necessidade de comunicação para fins de sobrevivência da espécie, e que tem raízes na fisiologia e, mais amplamente, na biologia. Elenquei, até aqui, não todas, mas aquelas citações que traçam o direcionamento principal do meu texto, em torno das quais desenhei meu itinerário e fiz minhas considerações. A partir dessa espinha dorsal, acresci outras que repercutem as noções apresentadas, trechos nos quais encontrei ressonâncias do tema aqui proposto.

Concluo esta Introdução assim como a comecei: falando de – e através de – uma citação que diz muito do espírito com o qual ora entrego o resultado destes dois anos de estudo, materializados nessa dissertação. Desta vez, porém, o fiz impelida não só pela convergência temática do conteúdo, mas também por um impulso afetivo, o reverberar de um amor antigo, a saudade de um filósofo que não conheci, de uma aula que nunca assisti, mas que sei de cor, de coração, na memória do meu corpo:

Outro dia, reli o romance de Thomas Mann, *A Montanha Mágica*. Esse livro traz à cena uma doença que conheci bem, a tuberculose; pela leitura, eu tinha reunidos, em minha consciência, três momentos dessa doença: o momento da anedota, que se passa antes da Guerra de 1914, o momento de minha própria doença, por volta de 1942, e o momento atual em que esse mal, vencido pela quimioterapia, não tem mais o mesmo rosto de outrora. Ora, a tuberculose que eu vivi é, com mínimas diferenças, a tuberculose de *A Montanha Mágica*: os dois momentos se confundiam, igualmente afastados de meu próprio presente. Percebi então com estupefação (só as evidências podem estupefazer) que meu próprio corpo era histórico. Em certo sentido, meu corpo é contemporâneo de Hans Castorp, o herói de *A Montanha Mágica*; meu corpo, que ainda não tinha nascido, tinha já vinte anos em 1907, ano em que Hans Castorp penetrou e se instalou no 'país do alto'; meu corpo é bem mais velho do que eu, como se conservássemos sempre a idade dos medos sociais com os quais o acaso da vida nos pôs em contato. Portanto, se quero viver, devo esquecer que meu corpo é histórico, devo lançar-me na ilusão de que sou contemporâneo dos jovens corpos presentes, e não de meu próprio corpo, passado. Em síntese, periodicamente, devo renascer, fazer-me mais jovem do que sou. Com cinquenta e um anos, Michelet começava sua *vita nuova*: nova obra, novo amor. Mais idoso do que ele (compreende-se que esse paralelo é de afeição), eu também entro numa *vita nuova*, marcada hoje por este lugar novo, esta nova hospitalidade. Empreendo, pois, o deixar-me levar pela força de toda vida viva: o esquecimento. Há uma idade em que se ensina o que se sabe; mas vem em seguida outra, em que se ensina o que não se sabe: isso se chama *pesquisar*. Vem talvez agora a idade de uma outra experiência, a de *desaprender*, de deixar trabalhar o remanejamento imprevisível que o esquecimento impõe à sedimentação dos saberes, das culturas, das crenças que atravessamos. Essa experiência tem, creio eu, um nome ilustre e fora de moda, que ousarei tomar aqui sem complexo, na própria encruzilhada de sua etimologia: *Sapientia*: nenhum poder, um pouco de saber, um pouco de sabedoria, e o máximo de sabor possível.<sup>1</sup>

É com esse corpo extemporâneo, que esquece que é histórico e se renova a cada instante para viver intensamente o presente – como sugere Roland Barthes –, que quero usufruir este momento: viver o fim desse trajeto experimentando já o sabor que vem de um novo começo.

---

<sup>1</sup> BARTHES, Roland. **AULA** – Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977; tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 47; grifos do autor.

## I Por detrás das extravagâncias da metafísica

Uma espécie de ‘esquizofrenia racional’ é a descrição que parece emergir do texto à medida que avançamos na leitura do aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, de Friedrich Nietzsche. Como na maioria dos confrontos com Nietzsche, a primeira sensação é o desconforto. Embora ele seduza com seu estilo literário, seu texto não é de fácil digestão (para ficar nas metáforas fisiológicas tão caras ao filósofo). A forma que atrai não é, como tende a imaginar o leitor principiante, uma simples opção de estilo. É, ela mesma, uma ruptura com as estruturas tradicionais das obras filosóficas: a oposição entre filosofia e arte se dilui, aos poucos desaparece. Sua forma de expressão é, ao mesmo tempo, filosofia e arte. Não que ele seja, como alguns quiseram classificá-lo, um artista e não um filósofo, mas porque Nietzsche rompe de fato com a tradição filosófica e já na forma ele mostra isso: a separação arte e filosofia, que é fruto dessa tradição, não faz sentido em seu pensamento. O texto, então, atinge-nos como se o filósofo o transmitisse livremente a partir da inspiração, enquanto caminha e pensa. Sabemos que não é assim e que o esforço de elaboração certamente foi grande. Por outro lado, logo nas primeiras leituras percebemos que Nietzsche não é um pensador sistemático. Permite-se, muitas vezes, apresentar os mesmos temas sob ângulos e perspectivas diferentes, em linguagens diferentes para, depois, mostrar que aquela que se impõe não é a “verdadeira” ou a “melhor”, mas a que fez prevalecer sua vontade de potência, ainda que seja uma vontade enfraquecedora do corpo e para o corpo, para a vida. Esse movimento perspectivístico do texto é ele mesmo conteúdo da sua filosofia. Através dele, desmascara as oposições, as verdades indiscutíveis, a moral, os valores estabelecidos. Mostra que são frutos da guerra entre diferentes vontades. A essa demolição com que ele vai soterrando uma a uma as certezas que nos dão apoio, não estamos nem um pouco acostumados. A razão, habituada a ordenar e a avançar de modo sistemático, dedutivo, resiste a seguir sem os habituais parâmetros tão bem definidos. Ainda assim, a escrita original, o modo provocante de expor as ideias instiga-nos a acompanhá-lo. Ele não se preocupa em facilitar a compreensão de quem o lê ou em oferecer soluções aos problemas que apresenta - menos ainda algum tipo de antídoto ou de esperança que possa nos tranquilizar. Nada de aliviar nosso desconforto ou iludir-nos com esperanças. Os estereótipos não se sustentam em

Nietzsche. Tanto não se sustentam que, embora muitos lhe tenham sido atribuídos, seguem todos se dissolvendo na própria atipicidade do seu modo de filosofar. No fundo, a forma, em Nietzsche, é punhal a cutucar feridas. Por trás de cada véu tecido pela filosofia ao longo da sua história, ele sabe, há alguma cicatriz camuflada, pronta para ser descoberta. E Nietzsche estará lá, à espreita, pronto para reabri-la e para inquiri-la, alvejando-a em suas fissuras. O filósofo busca o que se esconde na origem dos valores instituídos no Ocidente: para demolir os velhos dogmas é preciso saber como surgiram, encontrar a fonte de que brotaram. Aborda não apenas filósofos, mas confronta-se com interlocutores na literatura e nas artes em geral, na ciência, nas religiões, desestabilizando certezas firmes até então. Quase nada escapa ao questionamento, ao confronto, à crítica. Ele mesmo, em diferentes momentos, é alvo. E, se também por isso não é possível etiquetá-lo, por essa mesma razão, talvez, aquilo que ele escreveu foi muitas vezes manipulado, para atender a interesses dos que o interpretavam. Numa leitura de Nietzsche tentativamente desarmada de preconceitos, percebe-se que se há algo que o seu pensamento explosivo não permite são rótulos. E essa impossibilidade de categorizá-lo dificulta nossa leitura: quando acreditamos ter encontrado um ponto de apoio, escorregamos na frase seguinte. Qualquer esforço de simplificação e classificação, será frustrado no período sucessivo. Como que a lembrar-nos sempre que verdades que nos são apresentadas como certezas fixas, como portas que se abrem ao conhecimento, podem ser as mesmas que, na outra ponta, fecham-se a tudo o mais que compõe a multiplicidade transformadora da vida.

São fortes as mudanças de perspectiva que Nietzsche empreende naquele momento da filosofia ao contestar a forma com que enxergamos o conhecimento. Não por acaso Louis Althusser e Paul Ricoeur o colocaram entre os “mestres da suspeita”, ao lado de Marx e de Freud. Nietzsche expõe o papel inibidor da consciência em relação aos instintos e coloca em discussão a maneira e a finalidade pela qual ela opera para explicar a realidade. Desconfia profundamente da busca da “verdade” fora do corpo vivente na efetividade do mundo. Apresenta-a como uma ilusão criada para aplacar as muitas inseguranças do homem, um valor que tenta mascarar a intrincada multiface da existência impondo-lhe parâmetros fixos, empobrecedores. Esse desarticular dos pressupostos e explicações até então robustos na filosofia (apesar das investidas céticas e do deslocamento gnoseológico já então promovido pela filosofia crítica), ainda hoje coloca em alerta nosso olhar distraidamente acomodado

ao senso comum. Sobre esse confortável consenso, às vezes conviria, com ele, perguntar: “Livros. Como pode ser importante um livro que não saiba sequer conduzir-nos além de todos os livros?”<sup>2</sup>; “*No que você acredita?* Nisto: que os pesos de todas as coisas devem ser novamente determinados.”<sup>3</sup>

Com Nietzsche apreende-se que o perigo mora em cada certeza que alcançamos e que a investigação filosófica muitas vezes traça itinerários que iludem sobre a relação conflituosa que é própria do viver. Todo pensamento que conduz por elaboradas trilhas racionais desvia da existência ao descolar-se do evento, da experiência do corpo. Essa busca por uma estruturação sistemática é apenas instrumental, uma ordenação que, sim, ajuda-nos a estabelecer relações com a "realidade" que nos escapa e sobre a qual temos que decidir a cada momento. Não se trata, porém, de poder "explicar a realidade" com essa lógica ou de, com ela, chegar a uma verdade decodificada. Perceber isso não significa reduzir a filosofia e o trabalho dos filósofos a algo supérfluo e sem efetividade. Antes, significa sinalizar que esse é um desafio maior do que parece e que é preciso resistir às tentações de idealização do real mantendo os pés no chão, atentos e ligados à terra. Inclusive diante daquilo que não podemos compreender e explicar.

A moral – dileta protagonista das teorias metafísicas – teve e tem seu lugar de honra nesse cenário construído ao longo do tempo. Para o ‘bem’ ou para o ‘mal’, lá estava ela apontando caminhos, dando respostas. Até que um dia alguém perguntou: mas, afinal, de onde vem e para que serve a moral? Sobretudo, a quem serve a moral?... E mais: quem decide o que é 'bem' e o que é 'mal'? Com que critérios?... E por que é que nos submetemos à moral sem discuti-la?... Depois destas, muitas outras perguntas vieram e vêm sacudir a estabilidade das nossas convicções e crenças: “Foi por meio de intenções morais escondidas que o curso da filosofia foi mais mantido até aqui.”<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **La gaia scienza**; tradução Ferruccio Masini. Milano, Italia: Adelphi, 1977, p. 248; grifo do autor; tradução nossa.

<sup>3</sup> NIETZSCHE. **La gaia scienza**. 1977, p. 269; grifo do autor; tradução nossa.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885); tradução Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 405.

Inquietar-se, com Nietzsche, é inevitável. Uma a uma, ele aponta as ilusões metafísicas e retira as máscaras da moral que o “eu” tão prontamente vestiu e ainda veste, sem resistência. Afinal, são esses os mecanismos de sobrevivência do “eu” e da metafísica que o sustenta – e é essa estabilidade que se quer proteger com regras que previamente julgam, partindo de valores que depuram aquilo que os desfavorece e impõem aquilo que os privilegia. Uma questão de sobrevivência e não de defesa da vida nos seus contrastes. A vida, por sinal, está em outro lugar, está no corpo, passa ao largo da moral e das abstrações com as quais o “eu” racional, elevado à categoria de rei, pensa estar seguro e regidamente vestido. Invisíveis fios de ouro tramam esse tecido moral com o qual esse “eu” imperador desfila sua inteligência e superioridade. No fundo, como na fábula de Andersen na qual o rei vaidoso caminha pomposamente entre os súditos com a pretensão de exibir sua reluzente roupa nova, esse “eu” rei da razão também desfila completamente nu.

Enquanto isso, no combate entre organismos, impulsos e instintos, cada vontade que vence é a que determina a moral predominante. Até que outra força, outra vontade seja capaz de se impor com suas próprias regras e sua moral. O aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal* com o qual abrimos esta reflexão trata, justamente, dos processos de luta e de dominação que envolvem o querer e a chamada "vontade" e que, em última instância, anulam ou conduzem à instauração desta ou daquela moral. A questão não se esgota no âmbito espiritual ou racional, a vontade envolve muito mais que isso, ela também é multiplicidade e o corpo como um todo integra esse processo. A fisiologia é o território no qual se travam essas disputas e a razão é apenas uma pequena parte do território. Na última frase desse aforismo, Nietzsche sintetiza esse desejo de dominação de certa vontade sobre as demais na manifestação do querer que emerge da complexidade orgânica do corpo e que produz hierarquias morais:

Em todo querer a questão é simplesmente *mandar e obedecer*, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas ‘almas’: razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito moral – moral, entenda-se, como a teoria das *relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’*.<sup>5</sup>

Esse querer que exprime a luta orgânica em cada corpo é algo que Nietzsche intuiu – depois de Schopenhauer, que semeou as primeiras pistas com sua “vontade de vida”, e antes de Freud, que daí, dessas intuições que o precederam, trouxe à tona a libido e a “pulsão de vida”. O distanciamento e a profundidade cultural de Nietzsche, que olhava a modernidade Ocidental a partir da perspectiva de um grego, da Grécia arcaica, permitia que ele relacionasse esses conteúdos culturais de diferentes momentos históricos. Fazia isso de modo muito original, na maioria das vezes sem dar muitas explicações sobre as relações que estabelecia em seu pensamento - sem explicações a nós, por exemplo, que certamente deixamos escapar referências significativas por não termos a mesma profundidade cultural. Após a histórica edição das suas *Obras Completas*, primeiro em alemão e depois em italiano, ambas a encargo da casa editorial italiana Adelphi e ambas sob responsabilidade do filósofo Giorgio Colli e do filólogo Mazzino Montinari, que liberou o texto de Nietzsche das manipulações que lhe impusera a irmã, Elisabeth Förster-Nietzsche, detentora dos direitos sobre a obra, após seu colapso. A leitura atenta e o trabalho de diversos pesquisadores e filósofos a partir do séc. XX oferece-nos hoje uma percepção mais direta dessas muitas associações e referências do filósofo. Uma delas, recorrente, diz respeito ao seu interesse pela fisiologia, muito presente na filosofia de Nietzsche e que confere ainda mais “corpo” à sua crítica à cultura moderna e aos sintomas que ela produz. E esse “querer” do qual ele nos fala tão pragmaticamente não provém de um finalismo da vontade, de um querer entendido à maneira clássica ou de um opor-se a este de modo igualmente conceitualizante, mas, ao contrário, de uma consideração que parte da fisiologia e de um produtivo diálogo com os estudos biológicos da época (e não só), com autores como Charles Darwin, Rudolf Virchow, Wilhelm Roux entre outros, dos quais ele soube extrair alimento para nutrir sua filosofia, como assinala Barbara Stiegler no trecho a seguir:

---

<sup>5</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 24 (Aforismo 19); grifos do autor.

[...] os viventes parecem realmente ‘querer’, na medida em que os seus esforços se encaminham numa certa direção, são dotados de um significado, parecem executar, talvez sem o saber, uma espécie de partitura ou de programa. Claro, não poderemos jamais saber *o quê* ‘querem’ os viventes, pois, justamente, não perseguem qualquer finalidade determinada. Mas, precisamente por podermos supor que eles não ‘querem’ à maneira (clássica) de uma vontade esclarecida pelo intelecto, podemos nos perguntar *como* eles querem. Qual forma de querer, radicalmente diferente daquela da ‘vontade’ no sentido clássico, atua no querer dos viventes? É ao responder a essa pergunta que Nietzsche toma distância de Darwin, ou melhor, da resposta que Nietzsche a ele atribui. Ao querer da biologia darwiniana, à sua interpretação da vida como ‘luta pela existência’, Nietzsche contrapõe uma concepção totalmente diferente do querer, aquela da vontade de potência. Por outro lado, com esta crítica da biologia darwiniana e com a conseqüente elaboração da sua concepção da ‘vontade de vida’, Nietzsche não pretendia desvalorizar, já o assinalamos antes, a vida biológica a favor de uma vida filosófica mais elevada. Ao contrário: também neste caso ele colhe inspiração de outro tema que retira da biologia, aquele que trata da ‘luta entre as partes do organismo’, desenvolvido pelo embriologista Wilhelm Roux. A concepção do organismo como luta interna se revela, portanto, uma fonte essencial tanto para a gênese do conceito de vida como vontade de potência quanto para a crítica, a ele relacionada, da biologia darwiniana assim como Nietzsche a compreende.<sup>6</sup>

Diretamente relacionado às quantidades de vontade de potência nos organismos (*quantum* de potência), para Nietzsche, o querer é manifestação dessas lutas entre as vontades de potência em ato na complexidade orgânica. Vida é vontade de potência e o querer exprime a vontade que comanda, projeta-se no mundo e tenta dominá-lo. A vontade de potência quer sempre, e quer sempre mais. Quer comandar inclusive as outras vontades, inclusive as contradições e as adversidades que o acaso traz. Apropria-se também do acaso, dominando-o e tornando-o efeito do seu querer.

---

<sup>6</sup> STIEGLER, Barbara. La vita come “potere interno di creare forme”. In: STIEGLER, Barbara. **Nietzsche e la biologia**; tradução do francês Federico Leoni. 1. ed. italiana, Mantova, Itália: Negretto Editore, 2010, p. 69; grifos do autor; tradução nossa.

## II Do filósofo à sua filosofia: um percurso do corpo

A reflexão a respeito do papel da fisiologia na filosofia e na produção de pensamento em geral cresce na medida em que a obra do filósofo avança. No primeiro conjunto dos escritos, os esforços concentram-se principalmente na crítica ao dualismo platônico-cristão-cartesiano relacionado à separação “corpo *versus* alma” para, a partir daí, ganhar profundidade e reconduzir à pluralidade vital e orgânica do corpo, no qual se desenrolam as lutas entre instintos, razão e paixões. A metafísica é logo diagnosticada como um refúgio que pretenderia salvaguardar da transitoriedade: “Não se refugiem em uma metafísica, mas sacrifiquem-se ativamente por uma *civilização em devir!* Por esse motivo, eu sou severo em relação ao idealismo sonhador.”<sup>7</sup>

As escolhas feitas por Platão no início desse processo já carregavam as consequências doutrinárias que o sucederiam – e que o superariam – em épocas posteriores. O rigor das catequeses que fizeram uso de ideias platônicas adequando-as aos seus interesses específicos, facilitaria às religiões a radicalização dessas separações e valorações, extrapolando as intenções platônicas inicialmente circunscritas à teoria do conhecimento:

Platão – o elemento não grego nele, o desprezo pelo corpo, pela beleza etc. Trata-se de um estágio prévio da Idade Média – Jesuitismo da educação e despotismo. Ele é caracterizado por meio de seu deus ‘indiferente’ -: prazer e desprazer já são constrangedores para ele. Evidentemente, ele jejuava e vivia de maneira abstinentemente.<sup>8</sup>

No fundo, o olhar dionisíaco de Nietzsche, sua aguda percepção do elemento trágico, já o fazia ver o início inevitável da decadência na civilização ocidental – uma civilização que pauta suas escolhas na falta de escolha, e não na afirmação da vontade de vida. Em seu livro *Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne*, em que trata das originais perspectivas do historiador da filosofia francês a

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Frammenti Postumi** (volume III, 1872-1873); tradução para o italiano Giorgio Colli e Chiara Colli Staude. Milano, Italia: Adelphi, 1992a, p. 72; grifos do autor; tradução nossa.

<sup>8</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 14.

respeito do pensamento de Nietzsche, Yolanda Glória Gamboa Muñoz nos oferece uma interpretação que dá conta justamente dessa passividade, essa nossa recorrente “não-escolha”:

É claro que nessa afirmação há muitos matizes que teriam de ser esclarecidos. Encontramo-nos no ‘crepúsculo dos ídolos’ ou na hora em que Nietzsche põe luvas diante do velho ideal: a Verdade. Da mesma maneira em que a dialética foi escolhida porque era o único meio, a racionalidade foi o último e único remédio de Sócrates e seus doentes. Ela foi ‘salvadora’. Não se era livre de ser racional, não havia possíveis escolhas, era a ‘única eleição’ para não perecer. Foi assim que a ‘luz diurna’ da razão tornou-se obrigatória e implantou-se de maneira permanente ‘contra os apetites escuros’.<sup>9</sup>

O desenrolar da filosofia após o marco inicial e oficial com Platão e Sócrates não viu mudanças nesse primado do espírito, da razão. Daí em diante, de acordo com Nietzsche, a obscuridade dos filósofos sobre suas preferências, sobre a inclinação que deram a seus estudos, mascarou as suas motivações fisiológicas, os reais objetivos das suas vontades de poder, sedimentando valorações morais opostas e asseverando cada vez mais um dualismo artificial:

Sempre se esqueceu da coisa principal: *por que*, afinal, o filósofo *quer* conhecer? Por que ele aprecia a ‘verdade’ de maneira mais elevada que a aparência? *Essa avaliação* é mais antiga do que todo *cogito ergo sum*: mesmo se supusermos o processo lógico, há algo em nós que o *afirma* e que *nega* o seu oposto. De onde o primado? Todos os filósofos esqueceram-se de explicar *por que* eles apreciam o verdadeiro e o bom, e ninguém tentou fazer o mesmo com o seu oposto. Resposta: o verdadeiro é *mais útil* (conserva mais o organismo) – mas não é *em si mais agradável*.

Isso basta, logo no início achamos o organismo como um todo, com ‘finalidades’, falando – ou seja, *avaliando*.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. Nietzsche como um princípio seletivo. In: MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. **Escolher a montanha**: os curiosos percursos de Paul Veyne. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2005, p. 215.

<sup>10</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 99; grifos do autor.

Algumas escolhas foram determinantes nessa separação e, assim, alguns filósofos foram mais longe e mais precisos em seus objetivos. Platão e Descartes pontuam dois momentos fundamentais da extrema valorização da racionalidade em prejuízo da corporeidade, com eles em especial, Nietzsche terá de se confrontar. E Nietzsche vai perscrutar com seu “martelo” nas suas filosofias, escutar as vibrações daquilo que não foi dito, mas que está presente como sintoma da fisiologia, como salvaguarda metafísica das camufladas hesitações dos filósofos:

A crença na certeza imediata do pensar é uma crença a mais, e nenhuma certeza! Nós, modernos, somos todos adversários de Descartes e nos voltamos contra a sua leviandade dogmática na dúvida. ‘É preciso duvidar melhor que Descartes!’ Nós achamos o contrário, o movimento oposto em relação à autoridade absoluta da deusa ‘razão’ por toda parte, onde há homens mais profundos. Lógicos fanáticos abriram caminho para que o mundo fosse uma ilusão; e para que apenas no pensar estivesse dado o caminho para o ‘ser’, para o ‘incondicionado’ [...].<sup>11</sup>

Nietzsche desconfia dessa razão destacada e extremamente valorizada que afastou a filosofia da vida terrena e levou-a cada vez mais para fora, para um além, para a busca de um transcendente. Uma filosofia trabalha com formulações cada vez mais abstratas, que tenta organizar o real dentro da lógica e que ignora as exigências e perspectivas do corpo, o desdobrar da vida sensível, a experiência direta entre corpo e mundo. É preciso lembrar, também, que Nietzsche, além da antiguidade clássica, observava cuidadosamente o que acontecia na cultura de seu tempo e naquela que imediatamente a precede. Não encontrou inspiração exclusivamente na fisiologia e na biologia para chegar às suas formulações sobre o corpo, sobre a vontade de potência e o sobre o papel que exercem na produção de pensamento. Encontrou-a também na filosofia. A sua reação veemente à parcela significativa da cultura alemã que então defendia a soberania absoluta do racionalismo e do idealismo, assim como a crítica dura e intransigente que ele faz ao ambiente cultural de seu tempo, são também, a seu modo, inspirações e não negações, afirmações daquilo que virá porque já estava acontecendo em nichos da cultura, da sociedade, das ciências. Esse olhar panorâmico é o olhar do “médico”, do “psicólogo”, daquele que é capaz de fazer um

---

<sup>11</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 594.

diagnóstico partindo de perspectivas diversas. Alguns filósofos antes dele haviam já proposto em alguma medida reflexões sobre a excessiva importância atribuída ao homem da razão na filosofia em prejuízo do homem concreto, sensível, finito. Nietzsche certamente não lhes foi indiferente. Entre eles, Arthur Schopenhauer, que traçou a imagem de um mundo não determinado pela razão mas pela vontade - cuja raiz é o egoísmo -, que o homem experimenta no seu corpo que, na hierarquia da objetivação dessa vontade, precede o intelecto (v. *O mundo como vontade e representação*) – filósofo que o influenciou diretamente, como ele próprio reconhece. Tanto o influenciou que foi um dos grandes alvos de suas críticas na medida em que o “Nietzsche filósofo” amadureceu. Ou Friedrich W. Schelling que aos poucos vai destronar a razão, afirmando que o ser humano é parte da natureza, e que é impulso, desejo e vontade (v. *Aforismos para introdução à filosofia da natureza*). Ou ainda Ludwig Feuerbach, que critica a religião e a coloca na esfera da autoalienação e, na mesma direção, às filosofias da pura racionalidade, que desconsideram as exigências da vida sensível (v. *A essência do Cristianismo e Princípios da filosofia do futuro*). Estes e outros filósofos, foram em algumas ocasiões elogiados e em outras duramente criticados, a depender do assunto e das perspectivas. O que é inegável é que formaram uma ambiência favorável e, quando chega Nietzsche, a questão se aprofunda manifestamente e se amplifica a partir do seu olhar dionisíaco e trágico. O próprio pensar, a própria racionalidade é produto da vida sensível, da fisiologia, das lutas que se sucedem na complexidade fisiológica do corpo vivo, que cria, que se transforma e se manifesta nas vontades de potência dos organismos que o constituem, no controle e nos excessos dos impulsos, na força dos instintos:

É preciso *reter* nossa crença no corpo vivo, em nossos sentimentos de prazer, e dor e outros do gênero: não se deve tentar neste caso uma derrubada. *A contradição* de alguns lógicos e religiosos não os libertou disso – ela não é levada em consideração. *A condenação do corpo* como traço característico da mistura desvalida *tanto quanto a condenação da vida*: sinal dos vencidos.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 102; grifos do autor.

Nas obras da maturidade, em especial a partir de *Além do Bem e do Mal*, suas observações se alargam e abrangem mais especialmente a temática do corpo ligada à valorização da terra, do mundo e do acontecer da vida, em contraposição a todos aqueles “mundos além do mundo” que, de maneira abstrata, foram criados por doutrinas, religiões e pela própria filosofia alienando o homem da efetividade terrena da vida. Contesta o idealismo e sustenta cada vez mais a preponderância do corpo como fonte de cada interpretação. Entre os *Fragmentos Póstumos* do ano 1885, por exemplo, ele sugere um novo começo para a filosofia partindo do corpo e da fisiologia. Seria preciso recomeçar tudo a partir da própria linguagem filosófica que, tão predominantemente marcada pela metafísica e pela moral, consolidou um vocabulário viciado em certos termos e conceitos impregnados desse idealismo que enfraquece e que nos desvia do corpo. Um vocabulário contaminado por palavras que confundem e enganam espíritos ingênuos à cata de teses seguras, verdades estáveis, como sugere nestes *Fragmentos*:

Há palavras fatídicas, que parecem expressar um conhecimento e, em verdade, *impedem* um conhecimento; dentre elas está a palavra ‘fenômenos’. Que pandemônio os fenômenos estabelecem, é algo que essas proposições podem revelar, que eu tomo de empréstimo a muitos filósofos mais recentes.<sup>13</sup>

Na elaboração de seu próprio discurso filosófico, há em Nietzsche essa procura por uma forma outra de expressão que não o prenda às “*redes da linguagem*” e às redes da tradição filosófica, com a qual ele permanentemente se confronta. Experimenta modos de dizer que, além de poéticos e aforísticos, operam com imagens distantes daquelas convencionais no discurso filosófico. As metáforas e as analogias ligadas à fisiologia são exemplo dessa linguagem que procura se distinguir daquela desgastada pela tradição: “O (que é) moral, isto é, os afetos – como idênticos ao orgânico, o intelecto como ‘estômago dos afetos’”.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 67; grifo do autor.

<sup>14</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 26.

Nessas passagens, ele não hesita em descrever e tratar a reflexão filosófica como processo fisiológico. São metáforas quase caricaturais que enfatizam a distância pretendida pelo filósofo do discurso metafísico, idealizante, que tem na alma o paradigma extremo. Em contraposição, ele se manterá nas metáforas do orgânico. Não para colocar o corpo no lugar da alma e instituí-lo então como paradigma, numa simples inversão do processo. Mas para ficar no único que existe: o corpo vivente.

Nietzsche assume que o centro não é “um”, mas é difuso entre as vontades de potência em atividade nos organismos que compõem o corpo; estabelece relações entre a elaboração filosófica e a fisiologia em ação e transformação incessantes, associa o estado de saúde daquele que produz discursos, doutrinas, ideias, àquilo que se conforma e se apresenta como resultado acabado do pensamento de um filósofo, de um líder religioso, de um doutrinador. Não se trata simplesmente de associar o intelecto ao corpo, mas, antes, de esvaziar dos seus significados convencionais os conceitos tradicionais de alma - ou razão - e corpo. Não se trata, também, de estabelecer uma nova hierarquia entre eles visto que o dualismo alma e corpo não tem nenhum sentido ou valor para Nietzsche: o intelecto, o pensamento, integra o corpo. O que há é um corpo que vive e que, entre muitas outras coisas, come, dorme e pensa, sempre na sua inteireza corpórea feita da pluralidade de organismos em luta pela vida, em busca de subjugar os demais com a sua vontade. Todavia, antes que um desavisado queira enxergar aí o “fundamento” para fixar uma nova “verdade” a partir de um discurso que tenha origem no corpo, ou seja, a partir de mera inversão das palavras e dos conceitos, convém lembrar um outro *Fragmento*, do outono de 1885, de Nietzsche, que às vezes imprime ao texto o tom do grande aluno que é do deus Dioniso - trágico libertador de todas as amarras, morais ou conceituais: “Sou um fazedor de palavras: o que me importam as palavras! O que me importo eu!”<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 321.

Voltemos à questão da origem fisiológica do pensamento. No segundo Prefácio (1887) para *A Gaia Ciência* (obra de 1882), por exemplo, encontramos uma passagem em que ele expõe especificamente essa relação entre o estado fisiológico e a produção do pensamento filosófico:

Após haver de tal modo investigado e experimentado a si próprio, aprende-se a reexaminar com olhar mais cauteloso tudo quanto até hoje foi objeto de reflexão filosófica; melhor do que antes, adivinham-se os involuntários atalhos, os becos laterais, os lugares tranquilos, os *solários* apartados do pensamento nos quais os pensadores sofredores, justamente porque sofredores, são conduzidos e seduzidos; a esta altura, sabe-se já onde inconscientemente o *corpo* doente com as suas necessidades pressiona o espírito, e o persegue e o atrai – lá para onde em qualquer direção há sol, silêncio, doçura, paciência, bálsamo, restauro. Cada filosofia que põe a paz acima da guerra, cada ética que tem da noção de felicidade uma concepção negativa, cada metafísica e cada física que chegue a um final, um estado terminal, de qualquer tipo que se queira, cada exigência prevalentemente estética ou religiosa de um para si, de um além, de um fora, de um acima, autoriza-nos a perguntar se não teria sido a doença aquilo que inspirou o filósofo. O inconsciente mascaramento de fisiológicas necessidades sob o manto da objetividade, do ideal, do puro-espiritual, vai tão longe que chega a fazer arrepiar os cabelos – e com frequência me perguntei se a filosofia, até hoje e no seu conjunto, não foi tão somente uma interpretação do corpo e *um mal-entendido sobre o corpo*.<sup>16</sup>

Nietzsche experimenta seu corpo e os eventos que o atravessam. Faz de si mesmo, da sua saúde, da nutrição, dos sintomas em seu corpo um campo de análise, uma espécie de laboratório para a observação dos elos entre filosofia e fisiologia – “*após haver de tal modo investigado e experimentado a si próprio...*”. Inseridos em nosso habitual modo cartesiano de olhar o mundo, poderíamos extrair daí uma espécie de inversão do *cogito* - ao qual tão comodamente nos conformamos desde o início da Modernidade -, na qual a racionalidade decorre da existência do corpo vivo e não o contrário, ou, o corpo cria pensamento, ou, o acontecimento orgânico o produz a cada instante. Nietzsche observa o corpo do “*senhor Nietzsche*” e examina os filósofos e a filosofia com esse olhar experimentado em atravessar suas próprias idiosincrasias, treinado para detectar motivações fisiológicas por trás do pensamento e por trás da exclusão premeditada do corpo desse âmbito que se quis completamente

---

<sup>16</sup> NIETZSCHE. *La Gaia Scienza*, 1977, p. 15-6; grifos do autor; tradução nossa.

racional e abstrato. Sobre essa fina capacidade de observar a si mesmo cientificamente para então formular diagnósticos a respeito de seu próprio pensar e sobre o pensamento dos filósofos de modo geral, Karl Jaspers comenta:

A doença, *considerada a seu serviço*, possibilitou a ele, tal como ele achava, não apenas o elemento peculiar de seu novo pensamento – ‘A doença me deu o direito de uma inversão plena de meus hábitos... ela me presenteou com a imposição de ficar deitado quieto, do ócio, da espera e da paciência... Mas exatamente isso é o que significa pensar’... – mas ela mesma também se tornou um *meio da experiência e da observação*. Ele relata ao seu médico que ‘tinha feito as mais instrutivas provas e experimentos na área ético-espiritual precisamente nesse estado do sofrimento... – essa alegria ávida por conhecimento me traz para as alturas, lá onde eu venço todos os martírios e toda a desesperança (para Eiser, janeiro de 1880) e ele se lembra no *Ecce homo*: ‘Em meio a martírios que uma dor de cabeça ininterrupta por três dias trouxe consigo – eu possuía uma clareza de dialético *par excellence* e pensava coisas inteiramente com o sangue frio, coisas para as quais eu, em condições saudáveis, não sou suficientemente alpinista, refinado, frio o bastante’. Ele compreendeu a doença, por fim, como o impulso por meio do qual ele, liberto de todas as posições firmes exteriores, de todas as obviedades idealistas falsas, sem precisar de religião e de arte, foi levado a agradecer propriamente apenas a si mesmo: ‘No que diz respeito à aflição e à renúncia, a vida de meus últimos anos pode se medir com a vida de todo e qualquer asceta de um tempo qualquer; ... o pleno abandono me deixou descobrir pela primeira vez *minhas próprias fontes de auxílio*’ (para Malwida von Meisenburg, 14 de janeiro de 1880).<sup>17</sup>

De fato, se há um filósofo do qual parece impossível separar vida de filosofia, esse filósofo é Friedrich Nietzsche. O aparente contraste entre corpo frágil e doentio e a filosofia da força, da vontade de poder, do *Übermensch*, que ele produziu é, na sua raiz, uma complementaridade, uma quase condição de possibilidade, como ele próprio sugere na carta de 1880 dirigida a Malwida von Meisenburg. É dessa posição que, com aguçada intuição e “*com o sangue frio*”, ele observa, como quem olha através de um microscópio, essa construção de uma racionalidade que se pretende superior, que atribui ao sensível um papel secundário e até duvidoso, que se faz à revelia e às custas do corpo, em favor de uma suposta “alma”, de um “eu” ou de uma “*res cogitans*” que pensaria isoladamente, autonomamente. Nietzsche investiga e

---

<sup>17</sup> JASPERS, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**; tradução Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 156; grifos do autor.

experimenta, e o seu diagnóstico a respeito dessa racionalidade destacada, que menospreza o corpo, será cada vez mais severo.

Observando e experimentando em seu privilegiado laboratório – ou seja, em si mesmo -, na sequência imediata da passagem de *A Gaia Ciência* transcrita pouco acima, ele aponta diretamente para a análise rigorosa e para as distorções resultantes desse jogo de esconde a que levam aqueles “*solários apartados do pensamento*”, ou os “*involuntários atalhos*” percorridos pelos filósofos da metafísica:

Por trás dos supremos juízos de valor, pelos quais até hoje foi guiada a história do pensamento, estão escondidos mal-entendidos sobre a condição corpórea, seja por parte dos indivíduos, seja por parte de inteiras classes ou raças. É legítimo reconhecer nessas ousadas extravagâncias da metafísica, especialmente nas suas respostas à pergunta sobre o *valor* da existência, em primeiro lugar e sempre, os sintomas de determinados corpos: e se, no fim das contas, em tais afirmações ou negações do mundo não há – se medidas cientificamente – sequer um grão de significado intrínseco, elas constituem, todavia, para o historiador e o psicólogo, indícios ainda mais consideráveis, posto que sintomas, como já se disse, do corpo, do seu sucesso ou fracasso, da sua plenitude, potencialidade, do domínio de si na história ou, ao invés disso, das suas inibições, do cansaço, do declínio, do seu pressentir o fim, do seu querer o fim.<sup>18</sup>

Os valores fixados pela metafísica e pela moral enfraquecem a vida que, na sua riqueza de probabilidades, é a própria antítese da fixidez, é o território do devir, da incerteza, da indeterminação, daquilo que não pode ser aprisionado em nenhum valor moral. Ademais, visto que as “*extravagâncias da metafísica*” insistem em firmar valores aqui e acolá, é preciso enxergar, com a astúcia de um “*psicólogo*”, que por trás desse processo há sempre alguém ou algo que valora, alguém que determina uma moral e que, portanto, os valores resultam invariavelmente de avaliações subjetivas: o valor está naquele que o aplica às ideias e às coisas e não necessariamente naquilo que é avaliado. Isso significa que o valor que é atribuído fala-nos mais sobre aquele que o atribuiu do que sobre aquilo que se quer avaliar. Nessa perspectiva, fica esvaziada a ideia de que as coisas têm valor em si e de que nós poderíamos apreendê-lo e repercuti-lo. Nosso olhar volta-se, então, para aquele que valora, à procura dos “indícios” que apontem para as suas motivações, para

---

<sup>18</sup> NIETZSCHE. *La Gaia Scienza*, 1977, p. 16; grifo do autor; tradução nossa.

aquelas tentações que o seduzem rumo aos “*becos laterais*”. Assim, na contramão das desejáveis certezas, Nietzsche insiste em deslocar nosso olhar, seja ele qual for, recoloca-nos sempre numa desconfortável perspectiva de questionamento. Mesmo e principalmente diante daquilo que já nos parecia tão seguro, tão certo. Afinal, é assim mesmo, desconfortável, que ele próprio se mantém enquanto observa em seu laboratório. Não se preocupa em apresentar uma resposta, um sistema para ser compreendido. Voluntariamente autor-enigma, não oferece certezas, porém abre-se e se expõe às interpretações – e às críticas - mais variadas com seu texto multifacetado: “O mesmo texto permite inúmeras interpretações: não há nenhuma interpretação ‘correta’;<sup>19</sup> “O que pode ser por si só o *conhecimento*? ‘Interpretação’, *não* ‘explicação’;<sup>20</sup> “Niilismo como consequência da interpretação moral do mundo.”<sup>21</sup>

Uma faca de vários gumes essa apontada para o leitor e, inevitavelmente, para o autor também. Desse confronto com seu texto, com o risco que ele apresenta e com a riqueza de possibilidades interpretativas que ele abre, fica-nos a experiência do corpo, apreendida e diluída numa fisiologia sempre em conflito com os “*mal-entendidos*” e com os “*sintomas*” herdados dessa metafísica aconchegante para a qual fomos treinados e à qual ainda estamos condicionados.

---

<sup>19</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume VI, 1885-1887), 2013b, p. 28.

<sup>20</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume VI, 1885-1887), 2013b, p. 85; grifos do autor.

<sup>21</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume VI, 1885-1887), 2013b, p. 257.

### III Abstrações e cultos à idealidade como sintomas de doença

Uma formulação daquela que poderíamos chamar “corporeidade da filosofia” encontra-se neste mesmo Prefácio (2) à segunda edição (1887) de *A Gaia Ciência* (1882). Aludindo à própria doença, a seu sofrimento e à renovada melhora, Nietzsche escreve na primeira pessoa do singular colocando-se contemporaneamente na terceira pessoa. Num curioso jogo textual com o leitor, ele é a voz que fala, mas é também o outro do qual fala. Vemos então surgir, aí, o “*senhor Nietzsche*”, aquele que pouco acima citamos como laboratório do filósofo Nietzsche. Sob as lentes microscópicas desse laboratório, a doença mostra-se apenas como a outra face, o outro lado da saúde. Para sensibilidades acomodadas ao dualismo, elas são excludentes. Mas aqueles que não se satisfazem apenas com as evidências racionais, desconfiam e percebem uma zona de intersecção em que há mais em comum entre doença e saúde do que se supõe à primeira vista: na luta que se trava entre uma e outra, a dor que atormenta um corpo poderá converter-se no seu ponto de força, naquilo que o regenera se no organismo a vontade que luta a favor da vida, da saúde, for capaz de submeter aquela que a quer enfraquecer – força e fraqueza aqui entendidas como vontades de potência em permanente atrito. Uma questão, portanto, de forças que se contrapõem, de luta entre organismos para dominar e instituir um determinado estado, de busca pela hegemonia. A filosofia resulta dessa contínua renovação de estados, qualquer que seja a direção para a qual tenderá o organismo: da doença para a saúde ou do movimento inverso. Desses processos fisiológicos transformadores emergem a criatividade, o devir, a inteligência, o pensar, o agir. E é daí que nasce a filosofia, fruto sempre carregado dos sintomas - salutareis ou doentios - que o corpo, enfronhado nessa luta, produz:

Mas, deixemo-lo ir, o senhor Nietzsche: o que nos importa se o senhor Nietzsche voltou à boa saúde?... Para um psicólogo poucas questões são tão tentadoras como aquelas que dizem respeito à relação entre saúde e filosofia e, caso ele próprio adoça, levará consigo, na doença, toda a sua científica curiosidade. Posto que se seja uma pessoa, tem-se de fato, necessariamente, também a filosofia da própria pessoa: ainda assim, a propósito disto, há uma sensível diferença. Naquele tal, são os seus defeitos a filosofar, neste outro, são as suas riquezas e as suas forças. O primeiro *precisa* da sua filosofia, seja como apoio, tranquilizante, remédio, liberação, elevação, estranhamento de si; no segundo, ela é somente um belíssimo luxo, no melhor dos casos a voluptuosidade de um triunfante reconhecimento que, no fim das contas, deve inscrever-se em maiúsculas cósmicas no céu dos conceitos. Mas, em outros casos mais frequentes, se são os estados de necessidade a fazer brotar a filosofia, como acontece em todos os pensadores doentes (e talvez prevaleçam os pensadores doentes na história da filosofia), o que será do próprio pensamento submetido à pressão da doença? Esse é o problema que interessa os psicólogos: e aqui o experimento é possível.<sup>22</sup>

Cuidando para usar as palavras não com a pretensão de definir ou fixar uma explicação, mas, apenas para indicar a relação entre o estado fisiológico do filósofo e a filosofia que ele produz, diríamos tratar-se aqui de uma relação de causa e efeito, não evidente e não linear. Sendo a elaboração intelectual parte da vida corpórea, inseparáveis uma da outra, a produção filosófica é, ela também, produção do corpo, resultado ou sintoma de um corpo cujos organismos lutam o tempo todo para impor a sua vontade sobre os demais. Manifestações únicas em cada organismo, as vontades são irredutíveis a leis, a pressupostos ou normas gerais. Elas se modificam e provocam transformações no funcionamento do corpo e em tudo aquilo que ele produz: ninguém é o tempo todo idêntico a si mesmo pois as vontades se opõem, se alternam e se transformam. A esse propósito, talvez contribua à nossa reflexão o primeiro d' *Os quatro grandes erros* apresentado no *Crepúsculo dos Ídolos – ou como se filosofa com o martelo*, em que Nietzsche problematiza justamente a noção embaralhada de causa e efeito com a qual operamos habitualmente, apontando para a especificidade de cada organismo e para o engodo de fórmulas que pretendam oferecer uma regra geral acima desse complexo de singularidades em relação:

---

<sup>22</sup> NIETZSCHE. *La Gaia Scienza*, 1977, p. 14-15; grifo do autor; tradução nossa.

*O erro de confundir causa e efeito.* – Não há erro mais perigoso do que *confundir o efeito com a causa*: chamo-o de típica corrupção da razão. Não obstante, esse erro pertence aos mais antigos e aos mais modernos erros da humanidade: entre nós, ele é inclusive sacralizado, ostentando o nome de ‘religião’, de ‘moral’. *Qualquer* princípio formulado pela religião ou pela moral o contém; o sacerdote e o legislador da moral são os autores dessa corrupção da razão. – Dou um exemplo: todos conhecem o livro do célebre Cornaro, no qual ele aconselha sua parca dieta como receita para uma vida longa e feliz – e também virtuosa. Poucos livros foram tão lidos e mesmo hoje muitos milhares de exemplares são impressos anualmente na Inglaterra. Não duvido que poucos livros (com exceção, como é óbvio, da Bíblia) tenham provocado tantos males, tenham *abreviado* tantas vidas quanto essa curiosa obra, cheia de boas intenções. A razão disso: a troca do efeito pela causa. Aquele nobre italiano via em sua dieta a *causa* de sua longa vida: enquanto, ao invés disso, a precondição da vida longa, a extraordinária lentidão do metabolismo, o pequeno consumo, era a causa de sua escassa dieta. Não dependia da sua liberdade comer pouco *ou* muito, a sua frugalidade *não* era um ‘livre-arbítrio’: ele adoecia, se comia demais. Mas para quem não é uma carpa, não se trata apenas de um bem, porém, de uma necessidade comer normalmente. Um erudito dos *nossos* dias, com o seu rápido consumo de energia nervosa, estaria arruinado com o regime de Cornaro. Crede experto<sup>23</sup>. <sup>24</sup>

O estado do filósofo não se pode separar da sua filosofia. Como qualquer outro homem, o filósofo é corpo que se exprime na luta fisiológica dos organismos a favor da vida, ao provocar deslocamentos e tecer novas tramas, ou contra ela, ao idealizar verdades definitivas e cimentar certezas. Mas a vida se dá no acontecer, no devir e na ininterrupta transformação da existência do corpo e de tudo aquilo que ele produz no mundo, a vida é a própria condição da criatividade. Para o olhar de um observador atento como o “*psicólogo*” Nietzsche, é possível ler nas filosofias o combate corpóreo do qual elas surgiram e será difícil que alguém consiga se esconder por muito tempo por trás das próprias palavras, ou dos próprios gestos que, em si mesmos, denunciam a condição daquele que os articula. O estado do filósofo emergirá, assim, do seu texto, da elaboração dos seus pensamentos, dos conceitos que ele produz. E o “martelo” de Nietzsche trabalhará procurando e auscultando - como um médico – para detectar os segredos ocultos nesse corpo que se exprime, que escreve, que fala, que avalia, que julga, que cala e que pensa. A sua análise a partir da fisiologia ajudará a diagnosticar

---

<sup>23</sup> Acredite naquele que fez experiência.

<sup>24</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Os quatro grandes erros. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo**; tradução Renato Zwick. 2. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 49 (Aforismo 1); grifos do autor.

o que impulsiona o movimento do filósofo, o que estimula o seu ato de pensar, agora entendido como manifestação corpórea. Nem mesmo o “*senhor Nietzsche*” escapará ao martelo do “*psicólogo*” Nietzsche. E ele parece já antecipar aqui, embrionariamente, questões que serão desenvolvidas, anos mais tarde, nas formulações sobre o inconsciente, por outro pensador dessa trinca de “mestres da suspeita” - Sigmund Freud.

A propósito da persistente oposição a crenças e padrões mumificados que emerge da filosofia de Nietzsche e do seu martelar assíduo em doutrinas e doutrinadores sem trégua, como um médico à procura de sinais da doença, Mazzino Montinari apontará, na nota introdutiva ao *Crepúsculo*, da edição das *Obras Completas de Friedrich Nietzsche* dirigida por ele e por Giorgio Colli, a convergência dessa heterodoxia à introdução cada vez mais abrangente da fisiologia em suas análises:

O *Crepúsculo dos Ídolos* representa uma ‘fisiologização’ do pensamento de Nietzsche, que tem em seu centro o conceito de *décadence*. A decadência na filosofia (a partir de Sócrates), na religião e na moral (cristianismo), na política (democracia e socialismo), na arte e na literatura é condicionada fisiologicamente. Isso significa que ela é expressão do declínio da vida. O pessimismo não é um problema, mas apenas um sintoma, o nome correto para ele é niilismo, mas o niilismo por sua vez não é a causa, contudo a própria lógica da *décadence*. Sob os nomes mais respeitados e venerados, os valores niilistas, os valores do declínio da vida impuseram-se e dominaram a modernidade. Tudo foi distorcido pelas idiossincrasias dos filósofos, pelo idealismo moral, pela *pia fraus* dos padres, por aqueles que querem melhorar a humanidade, como os socialistas e também os seus adversários. E, todavia, o processo da *décadence* não pode, aliás não deve ser interrompido: não é possível retroceder [...] A humanidade, sob o grande pecado original da razão, a *imortal irracionalidade*, que fundou a moral, atingiu as atuais formas da decadência. Nietzsche não tem nenhum remédio para contrapor a ela, pretende descrevê-la, ir à sua caça, anunciá-la por trás de cada ídolo, de cada ideal. Nunca há em suas palavras um imperativo moral, mas sempre e tão somente o *diagnóstico*.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> MONTINARI, Mazzino. Prefazione. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa con il martello**; tradução Ferruccio Masini. 8. ed. Milano, Italia: Adelphi, 2002, p. 13; grifos do autor; tradução nossa.

Nietzsche era capaz de ler nas entrelinhas os filósofos e toda a história da filosofia ocidental. Extraia daí, dessa sua habilidade crítica tão rigorosa aliada à profunda erudição, o “conhecimento” dos homens, de suas filosofias e, antes de mais nada, de si mesmo - o “Sr Nietzsche”. Logo reconhecia, quando havia, os sintomas de doença – até porque ele a experimentava em seu próprio corpo. Cada filósofo constrói seus sistemas filosóficos traçando sua própria imagem, externando seu querer, sua vontade de verdade, que é vontade de potência. Mas atenção: até mesmo a decadência nasce da vontade de potência, surge da sua falta, da sua repressão. É daí, dessa inibição, que se erguem todos aqueles “valores” que impedem a livre manifestação do querer e reprimem a vida. A *décadence* é, portanto, mais uma doença. Física e psicológica, do homem e da humanidade. É como tal que, como bom filósofo-psicólogo, Nietzsche a observa. E, sempre em seu laboratório, com a máscara do médico-fisiólogo que sabe diagnosticar, Nietzsche a descreve em cada aspecto.

### III Desvelar as hipocrisias do “puro espírito” recomeçando pelo corpo

Fazer diagnósticos, essa é a tarefa do filósofo como médico da civilização. Detectar e expor as dissimulações que permitiram a tantos filósofos o ocultamento dos seus temores, da aversão pelo incerto, pelo fluxo sem controle dos acontecimentos, pela impulsividade, pela mutabilidade, tudo isso camuflado por argumentações lógicas e sistemas bem estruturados. Sem esse diagnóstico, a filosofia não pode derrubar os corroídos velhos valores e nem os ídolos que os inventaram. Só assim, após esse crepúsculo, a filosofia poderá mover-se para transformar e para criar o novo. Com “*uma alegria desmedida*”, Nietzsche empreende então a sua tarefa de “*auscultar os ídolos*” fazendo-lhes “*perguntas com o martelo*”. Já no *Prefácio do Crepúsculo dos Ídolos*, ele adverte:

Esta pequena obra é uma *grande declaração de guerra*; e quanto à auscultação de ídolos, desta vez não são os ídolos contemporâneos, mas os *eternos* que são tocados com o martelo como por um diapasão – não há, de forma alguma, ídolos mais antigos, mais convencidos, mais inchados... Tampouco mais ocios... O que não impede que sejam os *mais acreditados*; no caso mais nobre, em especial, de maneira alguma são chamados de ídolos [...].<sup>26</sup>

O corpo, evidência concreta e máxima da imperfeição, da instabilidade, da finitude e da transformação inerentes à vida, foi uma das incômodas contradições eclipsadas pelos filósofos “*mais acreditados*” para garantir que a quimera de uma racionalidade separada e estável pudesse construir seguros castelos conceituais. São as hipocrisias que “*os eternos*”, que “*os ídolos mais antigos*” ocultaram em suas filosofias que Nietzsche vai tocar “*com o martelo como por um diapasão*” e apresentar com a “*jovialidade*” e o “*excesso de força*” que, já no *Prefácio*, ele reivindica para si mesmo ao realizar esta empreitada:

---

<sup>26</sup> NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, 2010, p. 16; grifos do autor.

Os senhores me perguntam quais são as idiossincrasias dos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à própria ideia de devir, seu egípcianismo. Eles acreditam *honrar* uma coisa ao despojá-la de seu aspecto histórico *sub specie aeterni*<sup>27</sup> - ao fazer dela uma múmia. Tudo que os filósofos manusearam há milênios foram múmias conceituais; nenhuma realidade escapou viva de suas mãos. Esses idólatras de conceitos matam e empalham quando adoram – tudo corre perigo de morte quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a geração e o crescimento, são objeções para eles – refutações inclusive. O que é não *se torna*; o que se torna não *é*...<sup>28</sup> Todos acreditam, até com desespero, no ser. Como, porém, não conseguem agarrá-lo, buscam as razões pelas quais são privados de possuí-lo. ‘Deve haver uma aparência, um embuste, que nos impede de perceber o ser: onde está o embusteiro?’ – ‘Nós o apanhamos’, gritam radiantes, ‘é a sensibilidade! Esses sentidos, *que aliás também são tão imorais*, nos enganam acerca do mundo *verdadeiro*. Moral: livrar-se do engano dos sentidos, do devir, da história da mentira - a história não passa de crença nos sentidos, de crença na mentira. Moral: negar tudo que crê nos sentidos, o resto da humanidade: ela não passa de ‘povo’. Ser filósofo, ser múmia, representar o monotonoteísmo fazendo uso de uma mímica de coveiro! – E fora, sobretudo, com o *corpo*, essa deplorável *idée fixe* dos sentidos! Esse corpo acometido por todos os erros de lógica existentes, refutado, até impossível, ainda que seja atrevido o bastante para se portar como se fosse real!<sup>29</sup>

A relação filosofia-saúde assinalaria então que a filosofia é a saída inevitável para certos estados de fraqueza ou de força. Na grande maioria das vezes perseguida mais por uma questão de falta, de mal-estar, de doença do que de saúde propriamente; em geral, a filosofia brota de um estado de necessidade e o corpo é o substrato que se esconde por trás de qualquer filosofia. Raros foram e serão os casos em que germina a filosofia de um estado de saúde plena, que favorece a vida - é o que sugere Nietzsche. Prevaecem as filosofias que edificam sólidos sistemas e com eles mascaram aquilo que as fragiliza.

---

<sup>27</sup> Sob uma perspectiva eterna.

<sup>28</sup> Se torna (*wird*): ou seja, está sujeito à transformação, ao devir (*Werden*). “Ser”, na frase seguinte, traduz o substantivo *Seiende*, “aquilo que é” – na crença dos metafísicos, o que não está sujeito à transformação.

<sup>29</sup> NIETZSCHE. **Crepúsculo dos Ídolos** (Aforismo 1), 2010, p. 34-35; grifos do autor.

Em *A Gaia Ciência*, o filósofo já experimentara bastante “a si mesmo” e seguia analisando o vínculo entre corpo e filosofia. Filosofia que, como vimos, não era considerada por ele, sob nenhum aspecto, como proveniente de um estado de inocência, e sim como forma de busca da tranquilidade e de salvação para o sofrimento e a dor. Desse percurso em busca das motivações, desse auscultar paciente e persistente, apreende-se que uma mudança radical de discurso, uma interpretação outra da filosofia, que esteja fundada no corpo, será, para ele, imprescindível. Mudança de olhar e de expressão que contribua para desvendar os sentidos ocultos por trás das palavras e dos enunciados, para a efetiva compreensão dos signos, dos símbolos utilizados. Em Nietzsche, isso se traduz numa busca pelos impulsos que instituíram os valores, a moral vigente. Ele empreende uma espécie de arqueologia das palavras, e a genealogia dos preconceitos que lentamente se acumularam no discurso filosófico e que acabaram aceitos como verdadeiros e indiscutíveis.

No segundo *Prefácio para A Gaia Ciência*, Nietzsche avança nessa direção ao sugerir a hipótese de que a filosofia, em toda a sua trajetória, talvez não tenha sido outra coisa que uma camuflada “*interpretação do corpo*”, um mal-entendido a respeito do corpo, que mascarou necessidades provenientes da fisiologia. Demandas encobertas por teorias morais e revestidas por sólidos argumentos. Para que essa ocultação se desfaça e deixe emergir a dinâmica entre corpo e filosofia, será necessária uma genealogia que desvende as metafísicas, a moral, os sistemas de valor que sustentam esses desvios e abstrações. Haverá que admitir, então, as motivações provenientes da luta entre as vontades de poder que se contrapõem no corpo, recomeçando toda a reflexão a partir dessa outra matriz. Nietzsche assume que a história do corpo é a história do mundo - e isso faz pensar que a história de cada corpo é, por sua vez, a história de cada homem, que a matéria orgânica carrega toda a memória ancestral dos corpos, dos organismos que nele se agregam e que nele combatem transformando-o a cada instante, que o passado neles está presente, não como determinismo, todavia como vontade de potência e como sêmen do devir. Aqui seduz a aproximação com uma das mais discutidas, e em diferentes sentidos interpretada, ideias de Nietzsche - o “*eterno retorno do mesmo*” -, se concordarmos que o devir em Nietzsche implica a vontade de potência dos organismos, vontade de potência que se alterna entre crepúsculo e aurora, entre decadência e incremento,

entre força e fraqueza, num retorno incessante – eterno - e ao mesmo tempo transformador. De resto, depois de Nietzsche, a biologia seguiu caminhando nesse sentido. Basta lembrarmos a descoberta da estrutura molecular (DNA) no século XX. Ou, ainda, já no início deste século XXI, o sequenciamento do genoma humano. Descobertas que têm suas sementes teóricas já lançadas nas últimas décadas do século XIX e que hoje implicam consequências importantes na biologia, na medicina, na ética. Pinçar ao acaso os acontecimentos que sucederam em poucas décadas os diagnósticos de Nietzsche só reitera o quanto ele acompanhava, com seu olhar e com sua filosofia, o avanço das ciências naturais da sua época e o quanto isso refletiu nas perspectivas que ele apresentou, abrindo possibilidades novas para a filosofia daí em diante. Ao fazer a genealogia do pensamento e da moral, ele introduziu na sua reflexão filosófica dados dessas outras áreas de conhecimento, intuindo desdobramentos para além das circunstâncias daquele momento. Esse Nietzsche que se nutre sem preconceitos em muitas áreas do conhecimento, processa e transforma aquilo que a cultura ofereceu no passado e no seu presente histórico, contradiz inteiramente os que o quiseram rotular de irracionalista. Do ponto de vista da temática do corpo, nos trechos que percorremos, percebemos um filósofo bem informado sobre as ciências naturais, simpático à visão anti-determinista de alguns matemáticos e físicos positivistas, como o físico e filósofo austríaco Ernst Mach (1838-1916), crítico de certos pressupostos da física newtoniana e clássica em geral, em especial do recurso à metafísica e à imposição desses paradigmas idealistas nas ciências, defensor da experiência sensível como única fonte confiável para o conhecimento e, portanto, do embasamento empírico tanto para a filosofia quanto para as ciências. Nietzsche lia e levava em conta essas correntes de renovação do positivismo e do materialismo científico que, assim como ele fazia com o pensamento filosófico, produziam então uma reviravolta nas ciências. Confrontava-se com algumas (atentemos para as críticas a Darwin, por exemplo) e absorvia outras, transformando-as em alimento para suas reflexões. Em *Além do Bem e do Mal*, encontramos um belo exemplo desse proceder nietzschiano, num aforismo no qual ele critica as correntes positivistas que querem fixar verdades, algumas transcendentais, como fez o Cristianismo, e como faz na ciência com o “atomismo materialista”, e, ao mesmo tempo, elogia aquelas que tomam em consideração o campo das sensações como fonte adequada para a observação metodológica e o desenvolvimento científico, abrindo perspectivas para a interpretação e o devir:

Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente, entre os doutores da Europa, nenhum tão indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (como uma abreviação dos meios de expressão). Graças, antes de tudo, ao polonês Boscovich<sup>30</sup>, que foi até agora, juntamente com o polonês Copérnico, o maior e mais vitorioso adversário da evidência. Pois enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contrariamente a todos os sentidos, que a Terra *não* está parada, Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na ‘substância’, na ‘matéria’, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra. – Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à ‘necessidade atomista’, que, assim como a mais decantada ‘necessidade metafísica’ continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!<sup>31</sup>

Nietzsche capta plenamente as contradições intrínsecas ao positivismo, à sua busca e à sua ânsia por certezas, seu querer encontrar algo sólido para assentar verdades. Para ele, essa ambição desemboca em algo que equivale a repropor, no âmbito científico, aquela mesma necessidade metafísica da teologia e da filosofia. Note-se, porém, que ele não condena a ciência, mas tudo aquilo que nela mascara esse anseio metafísico por certezas, por uma verdade última: “*essa crença deve ser eliminada da ciência!*”

As consequências dessa “necessidade metafísica” têm reflexos em todas as esferas da vida humana. Bastará olharmos o mundo ao redor para percebermos o quanto esse exercício genealógico, depois de Nietzsche, tornou-se indispensável. Fisiologia, história, antropologia genealogia da moral e dos preconceitos, biologia, física, filosofia, todas as frentes do pensamento, se interpretadas em relação entre si, ajudam-nos a compreender algo também sobre nosso comportamento, sobre a origem de alguns condicionamentos físicos e psíquicos da sociedade atual em relação ao

<sup>30</sup> O jesuíta Ruggiero Giuseppe Boscovich (1711-1787) era croata; Nietzsche leu em Basiléia a sua obra “*Philosophia naturalis: Teoria redacta ad unicum legem virium in natura existentium*” (Viena, 1769).

<sup>31</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Dei pregiudizi dei filosofi*. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Al di là del bene e del male: Preludio di una filosofia dell'avvenire**; tradução Ferruccio Masini. Milano, Italia: Adelphi, 2000, p. 21 (Aforismo 12); grifos do autor; tradução nossa.

corpo, por exemplo. Bastará seguir o fio condutor do corpo como agente e resultado da história, por exemplo, para observarmos que os paradigmas impostos por uma cultura do culto ao corpo como objeto de exibição e exacerbação das vaidades que servem ao “ego” - esse “eu” que inventamos para nos mover na vida prática – provocam hoje desdobramentos típicos de um idealismo doentio na contemporaneidade. A dissimulação cosmética dos corpos, por exemplo – alterando artificialmente fisionomias e silhuetas, mascarando características somáticas, corrigindo “imperfeições” e acentuando “qualidades” - diz muito sobre o nosso tempo, sobre os nossos recalques, os medos e os fantasmas que nos assombram – todo o percurso da *décadence*, que começou há muito, tem seu registro no corpo e assume diferentes formas a cada período histórico. E então nos perguntaremos porquê experimentamos ainda hoje esse fastio, esse desconforto em relação ao nosso próprio corpo. E, também, porquê evitamos tão frequentemente o confronto com os corpos doentes de outros, com os corpos em decadência física, ou com os mortos, cadáveres que espelham nosso irreversível fim. Voluntariamente iludidos, desviamos da morte ao abraçar a esperança da imortalidade e assim nos alienamos ainda mais da vida que, no fundo, precisa da morte para acontecer, pois, é desse espaço aberto pela morte que a vida surge. Assépticos ou covardes, queremos a morte longe do nosso olhar. Na outra ponta, a história oficial e superficial, por sua vez, segue camuflando o que não lhe convém e torna invisíveis as mazelas e as mortes que contradizem as hipocrisias morais vigentes: clandestinos cadáveres, soterrados no esquecimento voluntário pelas vontades de poder que trabalham contra a vida, impedindo que o resultado dessas lutas crie o novo e se transforme em um devir transformador, a favor da vida, que viria justamente a partir da narrativa desses subterrâneos, daquilo que um certo poder hegemônico, num certo momento, quis apagar. O passado só não nos ameaça quando emoldurado em contornos de nostalgia. Enquanto inerente à nossa inevitável transformação corpórea, à nossa trágica condição humana, dele fugimos acovardados. Escandalizamo-nos facilmente com o declínio, com as imperfeições, com o fim. A respeito deste ponto específico não nos cabe estender aqui uma reflexão que é meramente colateral. Mas, decerto, um capítulo à parte poderia brotar do aprofundamento dessa análise sobre o quanto a separação *corpo X espírito* e a valoração negativa do primeiro para favorecer à positiva do segundo, que partiu de antigas matrizes epistêmicas - cuja finalidade inicial provavelmente limitava-se ao estudo pontual da produção de conhecimento -, o quanto essa dissociação

metodológica, sedimentando-se por várias outras vias até tornar-se senso comum, pode ter contribuído para a sintomática distorção da imagem do corpo no mundo contemporâneo – mundo no qual a própria ideia de imagem (com todas as suas intencionais distorções) está diretamente associada à ideia de poder; mundo no qual uma espécie de ditadura da imagem – de uma determinada imagem - impõe valores e constrange a certos modelos e padrões de “perfeição” os corpos, ou seja, o homem.

De volta à tentativa de investigação a que nos propusemos, veremos que a omissão das motivações fisiológicas operou confundindo a vontade corpórea de transcendência com a própria transcendência – ou “*trocando o efeito pela causa*”, como mostrou Nietzsche num d’*Os quatro grandes erros*, aforismo do *Crepúsculo dos Ídolos* já mencionado anteriormente - e levou, em última instância e em especial nas apropriações feitas pelas religiões em geral, à negação da corporeidade na produção do pensamento, em favor de uma exclusiva valorização da razão. Esse percurso neutralizou a importância da fisiologia na produção da filosofia, distanciando-a da sensibilidade, de tudo que é orgânico, da concretude, daquilo que é terreno. Esse é justamente um dos mal-entendidos que produziu aquela espécie de ‘esquizofrenia racional’ à qual nos referimos no início da exposição. Esse mesmo desvio metafísico condicionou as ciências naturais, que buscaram na “*essência*” a justificativa e a explicação para os fenômenos, desde o seu início. Esse viés metafísico no domínio científico fortaleceu as ideias transcendentais e moralizantes que depois se fixaram com o Cristianismo. Numa de suas aulas sobre Spinoza, ministradas na Universidade de Vincennes entre novembro 1980 e março 1981, Gilles Deleuze traça, em poucas palavras, uma linha de Aristóteles a Nietzsche tendo a filosofia de Spinoza como ponto de transformação de conceitos. Mostra, de maneira relativamente simples, a quais distorções levaram certos pressupostos metafísicos no pensamento filosófico e científico, abrindo-nos novos horizontes de interpretação tanto para a problemática da “*essência*” em Aristóteles, quanto para o corpo e para a “*vontade de potência*” em Nietzsche:

A história natural de Aristóteles, nas suas principais intenções, está toda nessa busca da essência. Nas 'classificações dos animais', o animal é definido em relação à sua essência, vale dizer em relação àquilo que é. Agora, imaginem que cheguem uns tipos e se interessem, ao invés disso, pelas *possibilidades* das coisas ou dos animais, mudando tudo. Traçarão então um relato daquilo que eles podem. Aquele voa, esse come capim, aquele outro carne etc. etc., o regime alimentar... Está claro? Trata-se de modos de existência. O mesmo acontecerá para as coisas inanimadas: o que pode um diamante? Do que é capaz? O que pode suportar? O que pode fazer? Um camelo pode ficar sem beber por muito tempo. É uma sua 'paixão'. Então, abre-se um campo enorme de exploração, de experimento, onde a essência não cabe de modo algum. As pessoas começam a ser vistas como conjunto de possibilidades a serem descritas.

Em uma ética, todos os entes, todos os seres, são dispostos numa escala quantitativa de potência: pode-se ter mais ou pode-se ter menos. A potência é uma quantidade diferencial. O discurso ético não diz respeito às essências, não acredita nas essências, mas toma em consideração somente a potência, ou seja, as ações e as paixões de que se é capaz: não: 'O que é?', mas: 'O que é capaz de fazer ou sustentar?' Nada mais de essências genéricas, apenas singularizações. E uma ética não nos diz nada antecipadamente, não podemos saber, não é possível saber nada a priori. Um peixe não pode ter as mesmas específicas possibilidades de um outro peixe. Isso é tudo. A quantidade de potência muda infinitamente nos entes. As coisas se distinguem quantitativamente na medida em que assumem posições diferentes na escala de medição do gradiente de potência.

Quando, muito tempo depois de Spinoza, Nietzsche lançará o conceito de 'vontade de potência', tencionará dizer essencialmente - mas não apenas - isto.

Tudo isso não tem nada a ver com a aquisição de mais poder. Não se compreenderá nada de Nietzsche se o interpretarem desse modo. Por definição, a potência não é o que eu *quero*, é o que eu *tenho*: tenho esta potência, ou esta outra, isto é, estou situado num determinado lugar na escala quantitativa dos seres. Transformar a potência em um objeto da vontade é um contrassenso. Vale exatamente o oposto: será em função da potência que possuo que poderei querer isto ou aquilo. 'Vontade de potência' significa definir coisas, homens e animais em relação à potência efetiva que possuem. Trata-se sempre da mesma questão: o que pode um corpo, o que pode você, em virtude da tua potência? Algo bem diferente do problema da moral que é: o que deve você fazer, em virtude da tua essência?<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> DELEUZE, Gilles. **Cosa può un corpo?** Lezioni su Spinoza – seconda lezione (2/12/1980); tradução Aldo Pardi. 2. ed. Verona, Itália: Ombre Corte, 2010, p. 81; grifos do autor; tradução nossa.

No que tange às valorações morais, a perspectiva que se estabeleceu de um primado da razão (que é “uma pequena parte”) sobre o corpo (que é “o todo” da complexidade orgânica) reduziu a multiplicidade de perspectivas possíveis a duas apenas: a perspectiva boa e confiável – racional – e a duvidosa e instável – corpórea. Por isso Nietzsche aponta para a necessidade de um recomeço que, finalmente, leve em conta a multiplicidade de vontades, desejos, impulsos, instintos, e não apenas o ponto de vista da razão, que é só uma parte desse complexo de forças. Desta vez, segundo ele, seria preciso reiniciar pelo corpo, no qual essa pluralidade se integra em luta, num contínuo processo de criação e devir. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, a propósito desse anseio por uma nova interpretação da filosofia que comece pelo corpo e que a partir daí se abra ao perspectivismo, Nietzsche nos fala dessa urgência e condena mais uma vez a supervalorização do intelecto e da moral como fundamento para a cultura em prejuízo da fisiologia:

É decisivo para o destino dos povos e da humanidade que se comece a cultura pelo lugar *certo* – não pela ‘alma’ (como era a funesta superstição dos sacerdotes e semisacerdotes): o lugar certo é o corpo, o gesto, a dieta e a fisiologia, o *resto* é consequência... É por isso que os gregos são o *primeiro acontecimento cultural da história* – eles sabiam, eles *faziam* o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi a maior desgraça da humanidade até agora.<sup>33</sup>

Além de denunciar o preconceito em relação ao corpo, neste trecho ele opõe diretamente o cristianismo, “*a maior desgraça da humanidade*”, aos gregos que, no caso, valorizaram a beleza dos corpos e que, por isso, “*sabiam e faziam o que era necessário*”. Para os gregos, de fato, a beleza dos corpos era imprescindível pois seria ela a motivação para a busca da verdade na alma - esta sim diretamente relacionada à *epistémè* e à memória -, o corpo belo é que despertaria o interesse pelo conhecimento. Nessa espécie de escalada da beleza corpórea à beleza da “verdade”, os gregos não desprezavam o corpo, mas consideravam-no parte necessária desse trajeto. Sim, é fato, a gradação já implica valorar cada coisa, e aqui inevitavelmente para menos no caso do corpo se o confrontamos com aquilo que poderia alcançar a alma, a partir de Platão, em relação ao conhecimento. Ainda assim, a beleza da forma, a harmonia da matéria corpórea era indispensável para despertar na alma o desejo

<sup>33</sup> NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos* (Aforismo 47), 2010, p. 48; grifos do autor.

por conhecimento – ainda havia uma relação positiva aí. Já o cristianismo foi noutra direção, fomentando o desprendimento, e até mesmo o desdém pelo corpo, louvando e incentivando o sacrifício do jejum e santificando o martírio da carne pois o corpo seria fonte de pecado. Em oposição a ele, reafirmava e valorizava ao extremo o aspecto ético e divino da “alma”, elevando-a à instância de fonte única da salvação, posicionando-a no âmbito transcendente da perfeição e dando-lhe a prerrogativa da ressurreição para uma vida eterna – finalmente, a imortalidade. Ou seja, o cristianismo traçou o caminho inverso ao desenhado pelos gregos, uma trajetória descendente na qual o corpo estaria na origem dos processos de declínio e degradação moral, afastando o homem da verdade divina. Uma visão incompatível com aquela dos gregos, na Antiguidade. Esse foi o acontecimento que provocou, segundo Nietzsche, “a maior desgraça da humanidade”. No aforismo 23 do próprio *Crepúsculo*, ele sublinha essa inversão do percurso grego efetuada pelo cristianismo esboçando, com irônica surpresa, um elogio a Platão ao declarar que “*Platão vai mais longe*”:

Com uma inocência para a qual é preciso ser grego e não ‘cristão’, ele diz que não haveria qualquer filosofia platônica se em Atenas não houvesse jovens tão belos: seria o seu aspecto que deixaria a alma do filósofo num delírio erótico e não lhe daria sossego até que ela tivesse lançado numa terra tão bela a semente de todas as coisas superiores [cf.: Platão, *Fedro*, 249c-256e]. Outro santo esquisito! – não se acredita nos próprios ouvidos, mesmo supondo que se acredite em Platão.<sup>34</sup>

A leitura mais ampla do contexto em que se insere essa passagem no interior do diálogo *Fedro* ajuda-nos a compreender melhor o paralelo que Nietzsche estabelece, no *Crepúsculo*, a respeito da abordagem que faz Platão sobre a relação entre corpo e alma em oposição àquela que se instituiu posteriormente com o cristianismo:

---

<sup>34</sup> NIETZSCHE. **Crepúsculo dos Ídolos** (Aforismo 23), 2010, p. 94.

Ora, a alma inteira durante esse processo pulsa e palpita. Tal como na primeira denteição as gengivas doem e coçam, é exatamente o que experimenta a alma quando as plumas de suas asas começam a crescer; à medida que estas começam a crescer ela se mantém febril, incomodada e experimenta cócegas. Quando, contudo, contempla a beleza do jovenzinho e capta a corrente de partículas que para ela fluem a partir da beleza dele, razão pela qual isso é chamado de *desejo apaixonado*, ela é irrigada e aquecida, aliviada de sua dor, que é substituída por alegria; mas quando ela se acha sozinha e torna-se seca, as aberturas das passagens nas quais as penas se desenvolvem são obstruídas pela secura e impedem a germinação das asas; os brotos no interior, encerrados com seu desejo, pulsam como artérias, cada broto aguilhoando a passagem em que se encontra, resultando que toda alma é aguilhoada em todas as suas partes, o sofrimento a pondo em fúria. E, então, novamente, recordando-se do belo, ela se regozija. Assim, devido à mescla bizarra dessas duas sensações, ela é bastante transtornada por conta de sua estranha condição. Está confusa e enlouquecida e na sua loucura não consegue dormir à noite ou permanecer estável em qualquer lugar durante o dia; tomada de saudade, ela se apressa rumo a todo lugar onde espera ver o belo. E quando o vê e se banha mediante as águas do desejo apaixonado, as passagens que estavam bloqueadas são abertas, a alma libera-se do aguilhoamento, experimenta o cessar de sua dor e frui do mais doce dos prazeres do momento.<sup>35</sup>

De fato, “*não se acredita nos próprios ouvidos, mesmo supondo que se acredite em Platão*”. Essa alma da qual nos fala Platão ainda é, no ambiente grego, corpo impregnado de potência e de força erótica. Uma alma que “*se mantém febril*” à medida que suas plumas crescem. Uma alma que “*é irrigada e aquecida, aliviada de sua dor*” ao se deparar com a beleza e a harmonia de um corpo jovem. Aqui, não se reconhece ainda uma separação radical como fará depois o cristianismo distinguindo nitidamente a matéria do espírito, o corpo da alma; reprimindo a força erótica do corpo e exaltando o ascetismo e a superioridade da alma. Neste trecho do *Fedro*, vemos todas essas forças que já começam a se separar e a se distinguir, ainda em relação, interligadas e alimentando-se, irrigando-se mutuamente, atuando em conjunto. Eros *anima*, com o corpo e no corpo, o desejo e o pensamento que anseia pelo saber, pela beleza da “verdade”. É atuando fisicamente que ele provoca o despertar e o voo da alma rumo ao conhecimento. Talvez seja oportuno lembrarmos que Platão ainda está naquela fronteira de dois “mundos gregos”: o que o antecedeu e do qual ele provém culturalmente, em que *sophos*, aedos e poetas não distinguiam em suas narrativas e

---

<sup>35</sup> PLATÃO. *Fedro* (ou *Do Belo*). In: PLATÃO. **Diálogos III**; tradução e notas Edson Bini. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 2008b, p. 99; grifo do autor.

em seus versos o pensamento da ação corpórea. Assim, na *Ilíada* e na *Odisseia*, por exemplo, heróis como Aquiles e Odisseu respondem aos estímulos do mundo com o corpo, e através das diferentes partes do corpo exprimem seus estados de ânimo. Seu pensamento é expresso na ação épica e o claro-escuro dos antagonismos que compõem as múltiplas vontades em disputa nos *aristói*, e nos demais integrantes das histórias, prevalece e vem à tona sem censuras no agir-pensar que é contado nos versos do canto: *hýbris* e *sophrosýne*, amor e ódio, violência e doçura, *díke* e *adikía*, solidão e cumplicidade alternam-se na figura desses protagonistas e dos demais integrantes das narrativas. Ao entrar em cena numa Atenas já em crise por conta das instabilidades políticas e da Guerra do Peloponeso, Platão aspira construir um saber objetivo e universal que permita ordenar o conhecimento, facultando aos cidadãos identificar o verdadeiro, separar o modelo da cópia para fazer as escolhas adequadas, um saber que ofereça aos gregos da *pólis* critérios universais que possam ser compartilhados por todos em prol da Justiça, do Bem e do bom governo da cidade. Buscará, então, um caminho que permita à *psykhé* prescindir do mundo sensível, instável por natureza. É o que ele fará, através da Teoria das Ideias, das formas perfeitas e dos números, opondo *dóxa* a *epistéme*, circunscrevendo com clareza o que seria simples opinião daquilo que seria um conhecimento verdadeiro, um saber de natureza científica, e inaugurando então um pensamento que reconhecemos como tipicamente filosófico. Não obstante, ao realizar essa passagem, Platão ainda se encontra naquela fronteira, no limiar no qual o corpo ainda tem, em momentos como esse do *Fedro*, sua vez e sua voz.

#### IV Dualismo e repressão dos instintos: primado da razão

A vida do homem considerada como resultante das lutas de instintos e vontades de poder nos múltiplos organismos que integram o corpo põe em crise o papel da razão que, supervalorizada, fora alçada a núcleo fundador do sujeito - do “eu” - e a reguladora da existência. Com Nietzsche, a razão perde essa centralidade e a crítica dirigida por ele ao “eu” racional vai evidenciar que o corpo pensa. Expressão do devir, o corpo é, desse ponto de vista, a agregação desses organismos num aglomerado de estímulos e de impulsos que, em contraste incessante, produzem instabilidades, criam, transformam e pensam. A soberania da racionalidade sobre os sentidos e sobre os instintos cindiu o homem e induziu uma percepção qualitativa das partes, destacando como confiável, portanto como bom, o lado racional, representado pela alma (ou razão, ou consciência, enfim), e como suspeito, portanto mau, o lado instintivo, representado pelo corpo - aquela parte extensa e impulsiva a ser controlada e moldada conforme manda a (sempre boa) razão.

Para compreendermos melhor a crítica que faz Nietzsche ao dualismo como matriz epistêmica do pensamento filosófico, basta retomarmos a perspectiva platônica expressa no *Fédon* e perceberemos a força do deslocamento que faz Nietzsche. Em seus *Diálogos*, Platão produz essa partição ao conduzir as reflexões a respeito de alma e corpo, pensamento imaterial e materialidade, transcendência e imanência de modo a distingui-los, dando-lhes valores determinados e em oposição no processo de busca do conhecimento. E essa separação metafísica fica muito clara no *Fédon*, no trecho do diálogo em que Sócrates fala primeiro da morte e da autonomia da alma em relação ao corpo, depois do desapareço e do desprezo do filósofo para com o corpo e, finalmente, sobre o acesso ao “*conhecimento verdadeiro*” exclusivamente através da alma:

**Sócrates** Acreditamos, não é mesmo, que a morte é a separação da alma do corpo, e que o estado que corresponde a estar morto é aquele no qual o corpo está separado da alma e existe sozinho por si mesmo, enquanto a alma está separada do corpo e existe sozinha por si mesma? É a morte algo distinto disto? **Símias** Não, é isso. **Sócrates** [...] Julgas provável que um filósofo se importe muito com os chamados prazeres, tais como o de comer e de beber? **Símias** De modo algum. **Sócrates** E quanto aos prazeres do sexo? **Símias** Certamente não. [...] **Sócrates** Julgas que tal homem não se devotaria ao corpo, mas se afastaria, tanto quanto fosse capaz, do corpo para se preocupar com a alma? **Símias** Julgo. **Sócrates** Assim, em primeiro lugar, está claro que o filósofo, mais do que outros indivíduos, libera a alma da comunhão com o corpo? **Símias** Está. [...] **Sócrates** E quanto à efetiva aquisição do conhecimento? Constitui o corpo um obstáculo ou não se houver com ele uma comunhão visando à busca do conhecimento? O que quero dizer é o seguinte: têm a visão e a audição humanas nelas encerrada qualquer verdade, ou é exato, como os poetas nos dizem constantemente, que nem ouvimos nem vemos qualquer coisa com precisão? E se esses dois sentidos corpóreos não oferecem clareza ou precisão, dificilmente os outros as oferecerão, visto que são inferiores a esses. Não pensas assim? **Símias** Certamente penso. **Sócrates** Se é assim, quando é que a alma apreende a verdade? De fato, toda vez que tenta examinar qualquer coisa em associação com o corpo, é claramente enganada por ele. **Símias** O que dizes é verdadeiro. **Sócrates** Não é no raciocínio, se é que em alguma parte, que algo das coisas que são torna-se claro para ela? **Símias** Sim. **Sócrates** Mas ela raciocina melhor quando nenhuma destas coisas a perturba, quer a audição, quer a visão, quer a dor quer o prazer, estando ela sim, tanto quanto possível, sozinha e isolada, apartada do corpo e evitando, na medida do possível, toda associação ou contato com o corpo, na sua busca da realidade. **Símias** Assim é. **Sócrates** E é nessa condição também que a alma do filósofo sumamente despreza o corpo, a ele se esquivava e se esforça para estar sozinha e isolada? **Símias** É o que se evidencia.<sup>36</sup>

Depois de seguir algumas pistas de Nietzsche sobre o papel do corpo na filosofia, somos impactados quando relemos este trecho do *Fédon*, afinal, alma e corpo aqui são incompatíveis, inconciliáveis para os que, como “o verdadeiro filósofo”, andam à busca do conhecimento e da verdade. Platão aqui sugere uma alma que apreenderia e pensaria melhor fora do corpo, à diferença de uma alma dotada de raciocínio e aprisionada num corpo que a “engana” na medida em que os sentidos a confundem, são imprecisos, não são confiáveis. Inaugura um dualismo que será reiterado e amplificado nos séculos sucessivos, inspirando e fundamentando filosofias de outros pensadores. Talvez, depois de Platão, Descartes tenha sido o filósofo mais

---

<sup>36</sup> PLATÃO. Fédon (ou Da Alma). In: PLATÃO. **Diálogos III**; tradução e notas Edson Bini. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 2008a; p. 197 (64c-65d); grifos do autor.

determinante nessa questão. Apesar de estar entre os responsáveis pelos primeiros estudos aprofundados sobre a fisiologia humana e de ter escrito diversos tratados precusores a respeito do assunto, para ele, a verdade e a capacidade de entendimento estariam relacionadas exclusivamente à alma, apenas ela seria dotada da faculdade de pensar. Nisso, o filósofo recupera o dualismo platônico. Alma e corpo, em Descartes, são substâncias distintas, externas uma à outra; refletem a dualidade radical entre *res extensa*, a extensão, e *res cogitans*, a substância pensante (o “eu”, o cogito). Uma passagem da IV Parte do *Discurso do Método* talvez contribua para indicar o grande contraste com Nietzsche a respeito da questão:

[...] logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.

Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que esta nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.<sup>37</sup>

Para Nietzsche, no dualismo platônico-cartesiano, reforçado por outros pensadores em diferentes medidas e épocas, explorado e massificado pelo cristianismo, está o nascedouro da *décadence* na filosofia. E o que ele fará é deslocar-se completamente, movendo a análise que parte da alma para a perspectiva que parte da fisiologia. Nietzsche partirá do ângulo do corpo para interpretar a si mesmo, à história do pensamento filosófico e o mundo. Note-se, porém, que não se trata de

---

<sup>37</sup> DESCARTES, René. **Discurso do método**; tradução Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 54-55.

fechar as portas à razão e inaugurar um “vale tudo” dos instintos. Trata-se, antes, de encarar a questão frontalmente, despi-la e reconhecê-la como fruto de um processo de combate permanente entre as vontades de potência dos organismos – desde os que compõem cada corpo humano até aqueles que compõem o corpo social. Trata-se de compreender que a separação entre corpo e razão, insistentemente reproduzida pelo senso comum, resulta de um dualismo artificial, criado com finalidades inicialmente epistêmicas, depois religiosas e finalmente assentado pela imposição de forças que edificaram preconceitos, crenças e toda sorte de “verdades” a seu favor, na medida do seu domínio sobre outras. Nietzsche apenas mostra – e isso já é imenso – qual foi e qual é a trama de conflitos que engendra esses valores. Não se trata, em absoluto, de um pensador irracionalista, muito pelo contrário. O que ele faz aqui é desmascarar, assinalar que por trás dessa razão que se quer apresentar tão independente, autônoma e livre, o que há de fato é uma intensa disputa entre vontades de poder: a vontade vitoriosa é aquela que vai impor uma razão, a “sua” razão, a “sua” verdade, os “seus” valores. Retomando aqui a chave que o filósofo nos forneceu ao final do aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal*, notamos que isso equivale a reconhecer que verdades e valores são produções subjetivas e que o encadeamento dessas lutas e o seu desenlace em benefício de uma determinada racionalidade instaurou e ao mesmo tempo acobertou relações predispostas hierarquicamente que vão desde a forma como lidamos com nós mesmos, passando pela esfera das relações familiares e sociais, até chegar às relações sócio-políticas que somos compelidos a enfrentar. Ter a coragem de enxergar isso pode ser libertador. Para Nietzsche, ser um homem livre significa justamente reconhecer essas dinâmicas da vida como dinâmicas do corpo, incluindo aí o pensamento que nele germina, para, em alguma medida, apoderar-se delas, subtraindo-se ao gregarismo, não se deixando levar pela cultura do rebanho que impõe valores gerais a serem compartilhados sem objeção. Apoderar-se desses antagonismos e permitir, assim, o renascimento da singularidade, que é própria da existência, a partir daí, dessa apropriação dos conflitos e das contradições que se enfrentam no vivente. É esse desmascaramento, essa retomada da dimensão trágica da vida que poderia, finalmente, tornar nobre o homem.

Diagnosticando os valores morais decadentes, que escondem as motivações metafísicas do pensamento, Nietzsche mina o papel prioritário que é atribuído à consciência. Para ele, o pensamento, ainda não processado em linguagem e ordenado em gramática, já está nas vontades de potência que buscam suplantar as demais na luta entre instintos, paixões, impulsos. O pensamento emerge e tem sua manifestação primeira no corpo, como efeito dessa luta. A consciência é apenas a sublimação de um instinto, o externar de um querer em prejuízo dos demais, é a esfera em que as forças vitoriosas instituem seus critérios e valores para cada coisa, assumem crenças e formulam doutrinas, num esforço para se delinear e para se enxergar como “sujeito”, como “identidade”. A consciência tem, então, esse turbilhão corpóreo, vivo, tenso e intenso, por trás do seu fabular a vida em palavras. A maior parte desse caos ela confina nos subterrâneos da guerra em que vive a corporeidade, e a menor parte ela ordena, objetiva e limita à linguagem. Ou seja, a consciência é apenas a ponta visível desse *iceberg*: “A maior parte de nossas vivências é inconsciente e age *inconscientemente*.”<sup>38</sup>

Desse ponto de vista da fisiologia, a figura do homem mostra-se movimentada e enérgica, em permanente transformação, em luta inconsciente por trás de uma consciência que, ainda que necessária, estará redimensionada e reduzida ao papel de ordenadora daquela multiplicidade de impulsos e vontades que se contrastam no corpo. Em outras palavras, a consciência será uma eficiente controladora das forças em luta no organismo (Freud aprofundará o tema mais tarde), uma espécie de governanta que trabalha a favor de uma vertente única - vertente essa que se pretenderá a “verdadeira”, o “eu”, e que procurará assim estabelecer relações consigo mesma (corpo) e com o mundo partindo dessa disposição hierárquica de forças, na qual ela predomina: “O domínio sobre si é o equilíbrio de muitas lembranças e motivações acumuladas – uma espécie de paz entre forças inimigas”; “*voluntas* é uma preponderância mecânica final incondicionada, uma vitória que ganha a consciência.”<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 97; grifo do autor.

<sup>39</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 97; grifo do autor.

Se prevalecer a vontade da razão como se ela fosse invulnerável e definitiva, ou seja, aquela vontade das forças que querem enfraquecer a dinâmica corpórea da vida em sua pluralidade contraditória para favorecer e valorizar um suposto pensamento isolado e abstrato que, mera sintaxe que ordenará o mundo conforme seus padrões de concordância e subordinação, esse “eu” constituirá, então, vínculos que tentarão garantir sempre a construção de alguma “verdade segura”, na qual seja possível fincar fundamentos lógicos que apoiem a razão, através de dualismos e exclusões. Com a sustentação desse alicerce, o “eu” racional vai procurar controlar e comandar os organismos - os do corpo em permanente conflito e os dos demais corpos com os quais se relaciona. Se o homem se deixa levar acriticamente por essa confortável uniformidade racional, ou seja, sem assenhorar-se do processo conflituoso que o constitui, finda a liberdade, pois, nesse contexto, já não se trata mais de uma consciência que opera como ordenadora apenas, e sim de uma consciência que, na supremacia que lhe é outorgada, funciona também como repressora de desejos, impulsos e instintos que contradizem as vontades prevalentes que querem a vida totalmente sob controle das suas regras racionais. Esse recalcamento de conflitos corpóreos é, para Nietzsche, uma negação empobrecedora da vida. Afinal, é nesse choque de vontades que se dá a convergência agonística das forças em oposição. A tragédia grega mostrava isso de modo exemplar: ao dionisíaco que se anulava completamente no indistinto e na finitude da natureza, opunha-se a perfeição do apolíneo com a beleza e a harmonia das formas. Dessas duas forças incompatíveis e ao mesmo tempo complementares, em perene enfrentamento transformador e criador no mundo e no homem, nos fala Nietzsche em sua primeira grande obra filosófico-filológica, *O nascimento da tragédia*. Embora o filósofo, à distância de anos e num segundo prefácio, faça uma severa autocrítica a esse livro, o fato é que nele já estavam lançados os principais temas de sua filosofia que, como dardos desenfreados, atravessaram seus textos, assumiram outros matizes, outros modos de dizer, outras perspectivas. Manterão, porém, sempre a mesma tensão inicial d’*O nascimento da tragédia* no seu modo assistemático de colocar e questionar, que lança sempre novas dúvidas, mas não propõe respostas definitivas, que problematiza e não soluciona, que não conclui, que não fecha o assunto numa definição. Já no início do primeiro capítulo, problematizando a criação na arte, Nietzsche expõe o confronto de forças sem as quais a vida, considerada como criação incessante de si mesma, não seria possível:

[...] o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações. Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses. A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origem e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não-figurada [*unbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum 'arte' lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da 'vontade' helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática.<sup>40</sup>

Nisso, nessa percepção sensível do trágico que move as forças vitais do universo e, portanto, da vida de cada homem, os gregos eram “nobres”. E é, segundo Nietzsche, desse antagonismo de forças interligadas pelo combate, pela guerra, que poderá irromper a grandeza, a dignidade do homem – aquele homem que poderá superar, finalmente, o homem: “O homem é algo que precisa ser superado” – o que está em questão é o ritmo: os gregos dignos de admiração: sem pressa - meus antecessores *Heráclito, Empédocles, Spinoza, Goethe*.”<sup>41</sup>

Sobre essa fértil potência criativa ligada ao trágico combate de forças antagonicas, Heráclito, uma das inspirações pré-socráticas de Nietzsche, que ele próprio aqui reconhece como um de seus “antecessores”, mas a quem não hesita criticar quando dele discorda, já afirmava que “*A guerra é mãe de todos e rainha de todos. A uns trata como deuses, a outros como humanos; a uns torna escravos, a outros libertos*” (Fragmento B53, da coleção DK – *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol.I); e ainda: “*É preciso, porém, saber que a guerra é comum a todos (xynon), que o Direito (dike) é disputa (eris) e que tudo acontece conforme a disputa e a ordem (chreon)*” (B80 IDEM, ibidem, vol.VI). O sábio Heráclito nada excluía dessa luta, o

<sup>40</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**; tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992c, p. 24; grifos do autor.

<sup>41</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p.123; grifos do autor.

embate movia tanto homens como deuses. No *agon* estariam “*emparelhadas*” a destruição e a força criadora e constitutiva da vida. Reprimi-las é apequenar o homem, privá-lo das suas muitas possibilidades, roubando-lhe forças indispensáveis à fecundidade da vida e, com elas, a liberdade que lhe permitiria criar o novo e alcançar a dignidade, a nobreza. Sobre isso, e sobre o quanto essa visão criativa do caos pode estar relacionada à interpretação do trágico em Nietzsche, o crítico literário, germanista e tradutor, grande colaborador de Colli-Montinari na tradução definitiva das *Obras Completas de Nietzsche* para o italiano, Ferruccio Masini lança luz nesta passagem:

A unidade da *physis* (que para o Nietzsche maduro será a *dionysische Welt* do duplo gozo criativo-destrutivo) está na própria base da conciliação dos instintos apolíneo e dionisíaco, na tragédia: esses instintos, de fato, podem ser concebidos no plano da sua transcrição metafórica como os lutadores de Heráclito. Os lutadores são as duplas de contrários que se confrontam e se provocam numa eterna disputa na grande arena cósmica. O seu confronto é também um consentir juntos: eles se batem e se agarram para subjuguem-se um ao outro, mas estão integrados no abraço de uma luta que, ao mesmo tempo, os divide e os une.<sup>42</sup>

Esse olhar em profundidade, que é também grande angular, pois tem alcance e abrangência, coloca Nietzsche ora numa, ora noutra perspectiva. Ao mesmo tempo em que é capaz de assimilar a concepção da tragédia como se ele mesmo fosse um antigo grego, o filósofo também consegue se nutrir daquilo que há de mais potente na cultura que o cerca, que lhe é contemporânea. Assim, do ponto de vista da fisiologia e da biologia do seu tempo, por outro lado, é importante assinalar que a leitura que Nietzsche faz dos estudos do biólogo Wilhelm Roux e de outros cientistas seus contemporâneos também contribui significativamente para a formulação de sua filosofia do corpo e da vontade de potência. Paralelamente, o confronto do filósofo com certas correntes deterministas no panorama científico da época, das quais discordava, foi um contraponto igualmente relevante pois enriqueceu sua crítica. Ao abordar essa sensível relação intelectual de Nietzsche com a revolução científica do século XIX, em especial com as ciências biológicas, Barbara Stiegler, em *Nietzsche e*

---

<sup>42</sup> MASINI, Ferruccio. **Lo scriba del caos**. Interpretazione di Nietzsche. 2. ed. Milano, Italia: Il Mulino, 1983, 1ª parte, cap. II, p. 52; grifos do autor; tradução nossa.

a *biologia*, esclarece bem as distâncias que o filósofo toma de certas teorias e, especialmente, as aproximações que ele assume com as teses de alguns cientistas - teses que incidirão em suas análises sobre o corpo e a vontade de potência:

'O centro do sistema' se desloca constantemente porque o sujeito vivente é um organismo em luta. Eis que surge um último significado do 'sujeito', que num certo sentido ecoa o primeiro: se o sujeito se apresenta a si mesmo como um fluxo, é porque ele é antes de mais nada uma pluralidade em si mesma. Roux tem papel decisivo nesse gesto com o qual Nietzsche assimila a uma 'luta' aquela multiplicidade empírica que cada sujeito é em primeiro lugar. Ao invés de imaginar um mecanismo que se impõe do exterior aos indivíduos, Roux considera o crescimento do embrião, o seu constituir-se a partir do interior como uma batalha que o embrião empreende consigo mesmo, como uma luta intestina que permite a uma identidade se conquistar e se afirmar. Se, então, o organismo não é nunca uma coisa já dada e unificada, mas é algo que se dá sempre e antes de tudo como pluralidade, uma multiplicidade cuja unificação é algo que virá a ocorrer, Darwin recai no erro dos filósofos. Toma o indivíduo como o próprio ponto de partida, ao invés de se esforçar para colher o movimento através do qual o indivíduo se constitui. Desse modo, o ponto em que falha Darwin é a própria essência da vida. Reduz os viventes a objetos idênticos a si mesmos, passivamente submetidos às leis aritméticas da seleção natural, ao invés de compreendê-los como seres empenhados em construir e dar forma a si mesmos (*Selbstgestaltung*). O que podemos concluir desta imersão na interioridade orgânica? Como ocorre que o indivíduo darwiniano perca a sua simplicidade atomística para ganhar profundidade e aparecer a si mesmo como o conflito de uma multiplicidade consigo mesma? Roux assinala que é a 'não-identidade', é a diferença entre as partes que institui a luta no interior do organismo. Sem essa diferença entre as partes, não seria possível qualquer luta. Para que uma luta ou um conflito iniciem, são necessárias pelo menos duas partes que discordem uma da outra, que se coloquem uma à frente da outra sem se confundir, que reconheçam a própria alteridade recíproca, mesmo estando elas mesmas à procura de uma identidade. Para que o organismo seja uma luta interna é, portanto, necessário que ele se descubra como originariamente estruturado pela alteridade, pela diferença, pela não identidade consigo mesmo. Esse papel do outro na construção da identidade é percebido por Nietzsche já antes da sua leitura de Roux: 'O *ego* é uma multiplicidade de forças', ele escreve, 'Aquilo que os *outros* nos ensinam, aquilo que eles querem de nós, nos ordenam o que temer e o que procurar, esse é o material originário do nosso espírito: os juízos alheios sobre as coisas'. O *Ego* que fala, que pensa, que julga, é originariamente habitado pelos outros.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> STIEGLER, Barbara. La vita come 'lotta interna delle parti dell'organismo'. In: STIEGLER, 2010, p. 74-75; grifos do autor; tradução nossa.

Reflexões sobre a repressão das forças instintivas nesse homem que se constitui a partir do espelhamento no juízo alheio e sobre suas manifestações inconscientes que não cessam por trás desse “sujeito” que se quer tão racional e tão controlador do ego, frutificaram depois de Nietzsche. Ao olharmos do ponto no qual hoje estamos, resta-nos reconhecer que, independentemente de os autores que o sucederam terem ou não encontrado inspiração em sua obra, Nietzsche indiscutivelmente antecipou esse tema (como antecipou tantos outros) e que, a partir do século XIX, o assunto se fez presente nos mais diversos horizontes: da ciência à filosofia, da medicina às artes, inúmeras foram as contribuições, embora a matéria ainda esteja longe de se esgotar, se é que isso é possível. O fato é que, depois dele, não foi mais possível pensar unitariamente sem se colocar, em algum momento, as perguntas que ele então lançou: “para quê, por quê, de que modo funciona ou a quem interessa?” são questões que hoje andam “*emparelhadas*” ao habitual “o que é?” com o qual buscamos ainda uma definição, uma explicação segura sobre os fenômenos. Nietzsche, porém, desmascarou a complexidade dos conflitos orgânicos entre forças racionais controladoras e forças instintivas liberadoras, assinalando ainda que esse processo se dá de múltiplas formas. Ao domesticar impulsos orgânicos constitutivos do corpo vivente, impondo-lhes princípios e valores que reprimem sua potência, o homem exalta a razão e demoniza o corpo, acentuando a tensão dessa luta ao negá-la. Para sustentar essa situação insustentável a longo prazo, fantasias humanistas e hipocrisias moralistas são preconizadas como se fossem religiões. Cedo ou tarde, porém, a tinta irrompe da tela, o quadro excede a moldura, e o caos, de alguma maneira, emerge:

A conversão, ainda que mítica, das contradições não visa, na realidade, eliminá-las ou mascará-las: a regressão pode ser uma fuga do social, mas pode também constituir o sintoma de uma radicalização das contradições que não podem ser mais, de modo algum, dissimuladas ou exorcizadas. A rejeição do humanismo como princípio de um mundo de valores consagrado pelo poder burguês tem, em essência, esse significado. ‘O caos não se deixa mascarar’ e é justamente o tema da inexorabilidade do caos que liga intimamente Nietzsche ao *expressionismo*.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> MASINI, Ferruccio. L'uomo senza contenuto. Nietzsche e l'espressionismo. In: MASINI. **Lo scriba del caos**, 1983; grifos do autor; tradução nossa.

À guisa de exemplo da diversidade de vozes que tocaram o tema dos conflitos constitutivos do homem, que em muito excedem o racional, já no século sucessivo a Nietzsche, numa conhecida passagem, inspiradora de outros artistas e estudiosos, o poeta e dramaturgo Antonin Artaud, outro desestabilizador de verdades sólidas, certa vez alertou sobre a latência das manifestações inconscientes naquilo que a razão insiste em reprimir, mas não pode controlar: *“cada indivíduo poderá passar por inúmeros estados do ser, cada vez mais perigosos”*. É desse perigo que a governança repressora da consciência pretenderia nos afastar. E é desse perigo que, à sua maneira, fugirão os filósofos em busca de uma confortável “verdade” que proporcione segurança, lógica, sentido. Uma fuga em busca de luz, para evadir das sombras. Fugas inúteis, pois, o risco segue oculto no território inconsciente. O perigo sempre existe, como existem a loucura, as pulsões, os instintos, as paixões, os mistérios e toda sorte de forças que fogem ao controle racional. Não há sistema, verdade ou lógica que possam suprimi-los. A outras finalidades elas estão – ou deveriam estar - circunscritas. E a luta dos organismos manterá, indomável, o seu curso independente do credo no primado da razão. Das brechas inevitáveis deixadas pela consciência, o impulso inconsciente em algum momento evadirá. E é nas fissuras das formulações idealistas, nas distinções metafísicas que semeiam dicotomias e nutrem crenças redentoras, é aí que o “martelo” de Nietzsche ausculta e diagnostica. Nessa procura cuidadosa por reflexos involuntários num organismo todo condicionado pela razão, a “filosofia do martelo” de Nietzsche encontrará e indicará sinais da decadência. A partir daí, desse desmascaramento dos idealismos e dos falsos dualismos de todo tipo, ele verá a possibilidade de recomeçar, então, a interpretação filosófica pelo corpo, com o corpo.

## VI Sabedoria do corpo *versus* consciência instrumental

O principal responsável pela histórica edição das *Obras Completas de Friedrich Nietzsche* para a editora italiana Adelphi que, em associação com a francesa Gallimard, patrocinou esse grandioso trabalho de pesquisa filológica e de publicação, primeiro em alemão e, só a partir daí, em italiano, nas décadas de 1960 e 1970, Giorgio Colli dizia, na sua Nota Introdutiva à edição italiana d' *A Gaia Ciência*:

[...] já o título da obra indica uma resolução nova: o combate interior – um outro significado da doença – não leva à eliminação de um dos combatentes (reprimir, sufocar uma parte vital de si não seria de fato curar), mas, permite inaugurar uma coexistência, numa esfera transfigurada. Essa é genuinamente a 'saúde', poder ser poeta e cientista ao mesmo tempo, poder exercitar uma ciência não carrancuda, não presunçosa, nem apenas séria.<sup>45</sup>

Esse, portanto, é o tom da obra e, sempre em *A Gaia Ciência*, Nietzsche estabelece significativa correspondência entre o corpo como organismo singular e os organismos acima dele: um paralelo com os povos, os estados, as sociedades. A consciência, neste caso, será o elo de ligação entre corpos singulares e corpos sociais - é ela que vai promover a incorporação de organismos isolados em organismos supra individuais, mediando essa relação forjada por contrastes encobertos. O emergir da consciência é o emergir do resultado daquele processo fisiológico de disputa em sua maior parte inconsciente que, do ângulo que interessa a esta investigação, procuramos expor superficialmente pouco acima, mas cuja dinâmica mais profunda é, para nós, ainda hoje desconhecida. O homem "racional" é um conjunto multifacetado que, além dos parâmetros lógicos e comportamentais nos quais se estruturou - começando pela linguagem -, é composto por impulsos e paixões, que lhe são inerentes, constituindo-o. Não são construções e não há como se desfazer delas. Pode-se, quando muito, controla-las, reprimi-las. O corpo é palco desse aglomerado em luta, oculto e abafado pela consciência que é mediadora dinâmica e relacional com os outros corpos e que permite aos organismos singulares interagirem com os

---

<sup>45</sup> COLLI, Giorgio. Nota Introdutiva. In: NIETZSCHE. *La Gaia Scienza*, 1977, p. 6; tradução nossa.

organismos sócio-políticos, os corpos coletivos que se sobrepõem a eles. Essa aparente “neutralização” dos instintos por trás de uma consciência lógica e organizadora da linguagem não avaliza a negação dos instintos mesmos que, ainda que recalçados, estarão presentes. Nesse cenário, a consciência lógica é a parte meramente instrumental – muito importante, sim, mas não excludente da parte instintiva convenientemente velada. Uma ferramenta útil da qual o corpo se vale para se movimentar no mundo. Outrossim, cada negação categórica dos instintos corresponde, no fundo, a uma negação do corpo - o que equivale a dizer que se trata de uma negação da própria efetividade do homem.

Para Nietzsche, o corpo é o território no qual se efetua e se manifesta a relação entre as forças inconscientes e em conflito no homem – que é corpo, como aglutinação de vontades de potência em luta - e entre este e o mundo. Esse acontecer não depende e não está ligado a um apartado pensar racional, ele é fisiológico e se dá de maneira independente – a racionalidade dele emergirá, ou não. Por outro lado, como já dissemos, o filósofo não nos induz à rejeição do formalismo da consciência; o que ele faz é indicar que ela é apenas a parte menor de um grande conjunto de forças ativas, em sua maioria inconscientes. A contradição, o paradoxo, aquilo que chamamos mistério, também faz parte desse jogo e não haverá razão, desvinculada do corpo ou não, que disso possa dar conta sozinha. Na massa de organismos que o compõem, sempre em disputa para submeter uns aos outros, o corpo é um extraordinário e riquíssimo texto em transformação, no qual a consciência não é mais que uma manifestação incompleta, a parte mais evidente ao exterior e também a mais fraca. O reconhecimento e a interpretação desse texto-corpo-em-processo é que poderá nos conduzir a um novo início para a filosofia. Filosofia que prescindirá, então, de metafísicas para se justificar. Afinal, a sabedoria do corpo é tão superior à da nossa consciência quanto o é a álgebra à tábua pitagórica, segundo Nietzsche. E ele denunciará o quanto foi - e ainda é - nociva a ideia de um sujeito abstrato, a noção de “eu”, de “pessoa”, de “alma” além do corpo, que pretende enquadrar nos limites estreitos da razão aquilo que é expansível e incontrolável na pluralidade de organismos coesos e em luta no corpo em seu incessante devir, em seu recorrente nascer, morrer, nascer, morrer – em seu “eterno retorno do mesmo”, parafraseando, noutro contexto, o próprio Nietzsche. Não se pode enquadrar assim essa força que continuamente se renova na própria luta, que sucumbe e avigora-se sem parar, que

cria a partir dessa disputa, dos contrastes, dessa oposição de vontades de potência. Nunca será demais buscar outra vez e sempre no próprio filósofo a fonte de nossas interpretações, voltar a dialogar com ele nos mesmos textos, nos mesmos fragmentos, como o que segue, e reconfirmar o impacto que em nós provoca a franqueza de Nietzsche ao explicitar aquilo que a maioria talvez preferisse não colocar em discussão. Reler, então, o autor. Nem que seja para descobrir que, ao interpretá-lo, mais uma vez, erramos – ou talvez não:

*Moral e fisiologia.* – Consideramos uma precipitação o fato de precisamente a consciência humana ter sido por tanto tempo considerada como o nível mais elevado do desenvolvimento orgânico e como o que há de mais espantoso dentre todas as coisas terrenas, sim, por assim dizer, como a sua florescência e meta. O mais espantoso é muito mais o *corpo*: não há como mostrar admiração até o fim pelo modo como o *corpo* humano se tornou possível: o modo como uma tal unificação descomunal de seres vivos, cada um deles dependente e serviçal e, contudo, em certo sentido, comandando e agindo uma vez mais por vontade própria, pode viver, crescer e durante um tempo subsistir como um todo -: e isto não acontece evidentemente por meio da consciência! Em relação a esse ‘milagre dos milagres’, a consciência é justamente apenas um ‘instrumento’ e não mais – no mesmo entendimento, segundo o qual o estômago é um instrumento do corpo. A ligação luxuosa da vida múltipla, a disposição e organização das atividades superiores e inferiores, a obediência mil vezes multifacetada que não é nenhuma obediência cega, nem muito menos uma obediência mecânica, mas uma obediência seletiva, inteligente, cheia de considerações, ela mesma resistente – todo esse fenômeno ‘corpo’ é, medido segundo o critério intelectual, tão superior à nossa consciência, ao nosso ‘espírito’, ao nosso pensamento consciente, ao nosso sentir e querer, quanto a Álgebra é superior ao um vezes um [...].<sup>46</sup>

Cedo demais a consciência foi alçada a supremo valor pelo homem. Nietzsche chama a atenção para aquilo que foi sacrificado, sombreado a partir desse julgamento apressado: o corpo e a sua extraordinária capacidade de manter-se vivo, crescendo sua própria potência apesar da – ou graças à - perene desarmonia entre as vontades dos organismos que o compõem. Desarmonia essa que é condição trágica da vida para se nutrir, para se manter e para se transformar. Nessa oposição incessante de vontades em que vive o corpo, a consciência é tão importante, tão instrumental quanto “o estômago” - não mais, nem menos que isso. É útil à conflituosa atividade orgânica,

---

<sup>46</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 534; grifos do autor.

integrando os processos de nutrição e de eliminação, tanto quanto estômago ou intestino. Esse mesmo *Fragmento* prossegue, mostrando que o pensamento brota justo dessa dinâmica de antagonismos de que é feita a fisiologia:

O ‘aparato nervoso’ e o ‘aparato cerebral’ *não* são tão refinada e divinamente construídos para produzirem em geral pensamento, sentimento, querer: ao contrário, parece-me que precisamente para isso, para o pensar, o sentir, o querer, não é necessário de modo algum nenhum ‘aparato’ em si, mas que isto, apenas isto – é a ‘coisa mesma’. Ao contrário, tal síntese descomunal de seres vivos e de intelectos, que se chama ‘homem’, só poderá viver se aquele refinado sistema de ligação e de mediação, e por meio daí um entendimento rápido com um raio de todos esses seres superiores e inferiores for criado – e, em verdade, por meio de puros mediadores vivos: este, porém, não é um problema mecânico! Imaginar fabulosamente a ‘unidade’, a ‘alma’, a ‘pessoa’, é algo que proibimos hoje a nós mesmos: com tais hipóteses dificultamos para nós o problema – ao menos isso está claro. E também aqueles mínimos seres vivos, que constituem nosso corpo (mais corretamente: de cuja ação conjunta aquilo que denominamos ‘corpo’ é a mais bela alegoria -), não são considerados por nós como átomos anímicos, mas muito mais como algo crescente, combatente, que se multiplica e se extingue uma vez mais: de tal modo que sua quantidade muda inconstantemente, e nossa vida se mostra, tal como toda e qualquer vida, ao mesmo tempo como um ininterrupto morrer [...].<sup>47</sup>

As vontades de potência dos organismos não buscam adequar-se umas às outras, e sim expandir-se, dominar, nutrir-se, apropriar-se da potência alheia para incremento da própria. O querer não busca a síntese, a “unidade”, assim como não busca harmonia, equilíbrio, mas quer dominar todo querer alheio de modo a potencializar o próprio, quer comandar e quer ser obedecido. Esse predomínio de uma certa vontade sobre as demais oscila entre as vontades que comandam num dado momento assim como alternam-se continuamente aquelas que se submetem. Nessa luta entre os milhares organismos, fragmentam-se uns e morrem outros, no persistente transformar orgânico. Aquele “outro” que habitaria o corpo – ou que seria “prisioneiro” do corpo - como intelecto, alma ou espírito, à maneira do sentir metafísico, seria, no caso, um agrupamento de “muitos outros”, pois, no corpo, cada organismo quer sempre se transformar, “tornar-se outro” na medida em que pretende amplificar sua própria potência apoderando-se da de seu oponente ao submetê-lo, como fosse

---

<sup>47</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 534; grifo do autor.

o butim que lhe cabe ao vencer uma batalha. Ao fazê-lo, ele já será outro querendo outro, noutra combate. O homem é, portanto, constituído dessa atuante pluralidade sobre a qual nos fala Nietzsche na continuidade desse mesmo *Fragmento*:

Há, portanto, no homem tanta ‘consciência’ quanto há ‘seres’ – em todo e qualquer instante de sua existência – que constituem o seu corpo. [...] A partir do fio condutor do corpo, como dito, aprendemos que nossa vida é possível por meio de uma conjunção e de muitas inteligências de valores muito desiguais e, portanto, só é possível por meio de um obedecer e comandar constante e dotado de mil faces – expresso moralmente: por meio do exercício incessante de muitas *virtudes*. E como é que se poderia parar de falar moralmente!<sup>48</sup>

Embora não se possa “*parar de falar moralmente!*” visto que a linguagem, no homem, foi estruturada em valores morais e construída para garanti-los, é vasto o panorama descortinado por Nietzsche “*A partir do fio condutor do corpo*”. Apesar da moral e apesar da linguagem que a ela se submete. As referências são muitas e, entrelaçadas, dialogam entre si. Todas, no entanto, se inserem nesse contexto de luta entre vontades de potência. Por vezes, é difícil segui-lo. O paralelo entre o corpo, “*milagre dos milagres*”, e a consciência, “*apenas um “instrumento” e não mais*”, indica as incalculáveis possibilidades que o corpo oferece perante os limites da razão que é, ela própria, simples fruto dessa variegada vida orgânica. Provoca perplexidade esse “*milagre*” que permite a forças tão díspares conviver durante o espaço de inteiras existências, organizando hierarquias com inteligência, na base de relações de comando e obediência, dependentes entre si e ao mesmo tempo donas de suas próprias vontades. Nesse conflituoso conviver, não há “comandos” aleatórios nem “obediências” cegas ou mecânicas no corpo. Tudo atende ao confronto de múltiplas vontades, paradoxalmente em choque e em convergência ao mesmo tempo, uma querendo subjugar a outra e, com isso, estabelecendo a relação de subordinação destrutivo-criativa que permitirá aos organismos que constituem o corpo multiplicarem-se e extinguirem-se “*de tal modo que sua quantidade muda inconstantemente, e nossa vida se mostra, tal como toda e qualquer vida, ao mesmo tempo como um ininterrupto morrer*”. A riqueza de seres e de relações contrastantes aqui apresentada é tão grande que a ideia de “*unidade*”, de “*alma*”, de “*pessoa*”

---

<sup>48</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 534; grifo do autor.

efetivamente soa descabida, quase “*fabulosa*”, como sugere o filósofo. E o homem, então, aparece claramente como “*síntese descomunal de seres vivos e de intelectos*”, fruto “*de uma conjunção e de muitas inteligências de valores muito desiguais*”. Esse movimento de avaliações, mediações e imposições que se traduz na própria vida em acontecimento resulta da fisiologia, ou seja, “*isto não acontece evidentemente por meio da consciência!*”. Se ao menos desde Platão a maioria acredita que apenas o pensamento racional é capaz de avaliar e que, portanto, cabe a ele avaliar inclusive o corpo, Nietzsche vai aqui subverter essa concepção: “A credibilidade do corpo é em primeiro lugar a base, segundo a qual o *valor de todo pensamento* pode ser avaliado.”<sup>49</sup>

Não se trata, aqui, de desqualificar a consciência ou a razão, mas de colocar em questão o valor extraordinário que lhes foi conferido e de, a partir dessa análise, restituir ao corpo a centralidade – e não a supremacia - que lhe é própria, na vida do homem. Trata-se de reconhecer que a vida tem lugar no corpo, que nele se desenvolve e se manifesta de todas as formas, e que nele a razão, junto a outras funções, integra-se. Apenas esse deslocamento de olhar para outro ângulo permitirá apreciar adequadamente o homem na imanência e na multiplicidade do seu existir: no mundo, na vida terrena com sua panorâmica amplitude, no seu contínuo devir. Devolver a centralidade ao corpo, neste caso, equivale, paradoxalmente, a descentralizar o homem, a deslocar do olhar do homem o próprio homem tido como suposto centro, abrindo-lhe e multiplicando-lhe as perspectivas, ampliando as suas possibilidades interpretativas. Equivale a superar o antropocentrismo que o mantém escravo do ego e das teias da moral, que o limitam e o enfraquecem, oferecendo-lhe assim a oportunidade de ir além. Só dessa maneira seremos capazes de reconhecer na razão o seu efetivo papel, a utilidade que lhe cabe.

---

<sup>49</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 581; grifos do autor.

Ao espelharos a interpretação de Nietzsche às discussões e investigações biológicas daquele período, confirmamos quanto e com qual interesse ele acompanhava os avanços da ciência. Percebe-se também quanto desse olhar ele trouxe para dentro da sua filosofia, relacionando-os a ela. Sobre o tema, a apresentação de Rossella Fabbrichesi ao livro *Nietzsche e a biologia* de Barbara Stiegler é esclarecedora, em especial no início do item *O vivente como pluralidade*:

Se retroagirmos aos estudos juvenis de Nietzsche, encontramos uma menção importante que será depois desenvolvida pelo autor de modo rico e fecundo. O rastro vem de uma obra goethiana, dedicada à morfologia: cada vivente não é um só, mas, uma pluralidade – escreve Goethe, trabalhando sobre ideias de Leibniz – e mesmo quando nos aparece como in-divíduo segue como uma reunião de seres viventes autônomos. Nietzsche parece inspirar-se nesse pensamento desde 1868: não apenas o cosmos é constelado por vários centros de potência, *Machtquanta*, mas, no interior de cada vivente constatamos grandes diferenças e pluralidade, e aquilo que chamamos organismo é concebido como totalidade unitária apenas por limitação interpretativa do nosso intelecto. Era esta, de toda forma, como assinala (Barbara) Stiegler, a lição dos biólogos celulares como (Wilhelm) Virchow, que convidam a passar do ‘Eu’ dos filósofos ao ‘Nós’ dos biólogos, um Nós representado pelo formigamento das células do coração, do cérebro, um Nós que impedia de acreditar no mito da centralização fisiológica, ou da consciência como o cocheiro que conduz o ser humano. Entramos na ‘fase da modéstia da consciência’ (Vontade de Potência 676).

O organismo na realidade parece ter caráter comunitário e social (Vontade de Potência 490): uma comunidade não harmônica e normalizada, na qual cada parte tende a prevalecer sobre a outra e as organizações hierárquicas variam de acordo com os êxitos mais ou menos felizes das lutas. É apenas o nosso olhar humano, demasiado humano que concebe a composição casual e sempre variável das forças como ordenada unitariamente e orientada a um fim. A ‘forma’ do organismo, vista como a adição das suas partes, é nada mais do que um produto estético: ‘em cada ponto reside uma infinidade’.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> FABBRICHESI, Rossella. Presentazione. In: STIEGLER. **Nietzsche e la biologia**, 2010, p. 12-13; grifo do autor; tradução nossa.

Nesta tentativa de seguir os passos de Nietzsche nas relações que ele aponta entre fisiologia e filosofia, nem sempre percebemos logo nas primeiras leituras as alusões e correspondências que ele faz com a ciência, em especial com a biologia. Em geral mencionadas sem escrupulosas explicações teóricas, elas nos escapam, até porque estamos por demais condicionados a enxergar de antemão em Nietzsche um filósofo que destrói todos os fundamentos sem nada colocar no lugar – automaticamente associamos isso a “falta de critérios” -, um filósofo que bate no racionalismo a ponto de tangenciar o irracionalismo e coisas assim. E alguns consideram isso bom, enquanto outros acham isso ruim. Ou seja, em geral, fazemos com Nietzsche exatamente aquilo que ele tenta desfazer em nosso modo de pensar: aplicamos a mesma dualidade, as mesmas avaliações dicotômicas que ele tanto questionou. Nesse sentido, *A Gaia Ciência* é um “mágico momento”, como o qualifica Giorgio Coli, em que o filósofo faz confluír com suave alegria todas as suas contradições. Muitas foram as interpretações da sua obra, e elas seguem surgindo. Alguns estudos mais recentes, como este de Barbara Stiegler, *Nietzsche e a biologia*, como também o livro de Chiara Piazzesi sobre *Nietzsche: fisiologia da arte e decadence*, e, mais recentemente, o livro lançado na Itália por Pietro Gori *O pragmatismo de Nietzsche. Ensaio sobre o pensamento perspectivístico*, que traçam pontes entre Nietzsche, a ciência e alguns cientistas, principalmente biólogos e fisiólogos seus contemporâneos, são de grande ajuda nesta escorregadia tarefa de seguir as pegadas do corpo na filosofia de Nietzsche tentando evitar o excesso de clichês. O próprio filósofo, socorre-nos em algumas passagens, se nos propomos a, como ele mesmo fazia, escutar e não apenas ler mecanicamente. Uma longa exposição da sua interpretação sobre o fenômeno da consciência, num trecho de *A Gaia Ciência*, por exemplo, sugere um Nietzsche que acompanha interessado a evolução da biologia, da ciência de um modo geral. O aforismo merece a leitura em toda a sua extensão (que apresentarei entremeada por breves reflexões) pois esmiúça a questão, ajudando-nos a não escorregar, como já disse, tão facilmente numa simples inversão, num mero dualismo modificado, disfarçado por uma nova máscara:

Do gênio da espécie – O problema da consciência (mais exatamente: do tornar-se autoconsciente) se apresenta diante de nós somente quando começamos a compreender em que medida poderíamos dela prescindir: e a esse princípio de compreensão conduzem-nos hoje fisiologia e história dos animais (ciências, estas, que precisaram, portanto, de dois séculos para chegar à suspeita que precocemente cintilou na mente de *Leibniz*). Nós de fato poderíamos pensar, sentir, querer, rememorar, poderíamos igualmente ‘agir’ em cada sentido da palavra, e mesmo assim tudo isso não precisaria ‘entrar na nossa consciência’ como se costuma dizer de maneira imaginosa. A vida inteira seria possível sem que nos víssemos, por assim dizer, no espelho: com efeito, ainda hoje a parte decididamente prevalente desta vida em nós se desenvolve sem esse espelhamento – e em verdade mesmo a nossa vida pensante, sensível, desejante, por mais que isso possa parecer ofensivo a um antigo filósofo. Qual a finalidade de uma consciência, em geral, se ela é essencialmente *supérflua*?<sup>51</sup>

Estamos no século XIX, em plena consolidação das ciências modernas com a aceleração de experimentos que, desde o início da Renascença, foram se alargando e se multiplicando em resultados e tratados científicos com grande impacto no modo de compreender o funcionamento da natureza. Momento de aprofundamento e de importantes demonstrações nas pesquisas da matemática, da física, da biologia, da química e, em especial, da fisiologia que, a partir dessa época, adquire a forma como ainda a entendemos hoje embora estudos sistemáticos sobre o tema venham de muito antes. O próprio Descartes, no século XVII, foi muito importante para a fisiologia, com suas investigações e escritos sobre anatomia e medicina. O século XIX, porém, colheu resultados significativos, com saltos qualitativos e quantitativos no conhecimento científico e inevitáveis repercussões no pensamento filosófico e nos movimentos artísticos, em especial os literários, que rapidamente absorveram e exprimiram os efeitos dessas transformações – Naturalismo e Realismo dialogam de alguma forma com esse substrato orgânico que emerge dos laboratórios e da complexidade das experiências e dos cálculos - ainda que essa seja uma relação de fundo, subliminar, difícil de enxergar. A filosofia, em Nietzsche, também dialoga com esse mundo invisível a olho nu. E é essa vida que flui orgânica e autônoma, que independe de uma autoconsciência, essa a vida “*sem espelhamento*” a vida efetiva da qual tudo o mais, pensamento incluso, deriva para Nietzsche - a vida em ato, feita de organismos em luta, que inclui o pensamento, mas que dele se pode abster. O que estaria “fora” da dinâmica própria da vida, o que a extrapola e é “supérfluo” ao organismo vivente é

---

<sup>51</sup> NIETZSCHE. **La Gaia Scienza** (Aforismo 354), 1977, p. 220; grifo do autor; tradução nossa.

justamente a consciência, esse dar-se conta de, esse colocar-se e mirar-se num espelho que, necessariamente, só vai mostrar uma mínima parte, a menos importante: apenas, como diz Rossella Fabbrichesi citada pouco acima, “a *‘forma’ do organismo*”, ou “a *adição das suas partes*”, ou seja, “*nada mais do que um produto estético*”. Se é assim, então, para quê seria produzida essa consciência já que a vida bem poderia dela prescindir? É a pergunta sobre a qual, logo a seguir, Nietzsche propõe uma reflexão “*talvez extravagante*”:

Pois bem, caso se queira dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua suposição talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência esteja sempre relacionada à *capacidade de comunicação* de um homem (ou de um animal) e que a capacidade de comunicação esteja, por outro lado, relacionada à *necessidade de comunicação*: não devendo-se entender esta última como se o próprio homem singular, que é mestre na comunicação e em tornar compreensíveis as suas necessidades, devesse, ao mesmo tempo, também pelas suas necessidades, depender majoritariamente dos outros. A mim parece, portanto, relativamente a inteiras raças e cadeias de gerações, que as coisas estejam do seguinte modo: lá onde a carência, a necessidade, constrangeram longamente os homens a comunicarem entre eles, a compreender-se uns aos outros de maneira rápida e sutil existe, no fim, um excesso dessa força e arte da comunicação, por assim dizer, uma faculdade que gradualmente se potencializou, e que espera agora apenas um herdeiro que dela faça uso pródigo (os assim chamados artistas são esses herdeiros, assim como os pregadores, os oradores, os escritores: todos os homens que vêm sempre ao final de uma longa corrente, a cada vez ‘nascidos tardiamente’ no melhor sentido da palavra e, como já disse, *dissipadores* por natureza). Posto que justo o assinalado, me será permitido proceder à suposição de que *a consciência em geral tenha se desenvolvido sob a pressão da necessidade de comunicação*, que tenha sido no início necessária e útil somente entre homem e homem (em particular entre aquele que manda e aquele que obedece), e somente em relação ao grau dessa utilidade tenha-se depois desenvolvido. Consciência é propriamente apenas uma rede de ligação entre homem e homem – somente enquanto tal foi levada a se desenvolver: o homem solitário, o homem animal e presa não teria dela necessidade. O fato que as nossas ações, os pensamentos, os sentimentos, os movimentos sejam também objetos da consciência – ao menos parte deles – é a consequência de uma terrível ‘necessidade’ que por muito tempo dominou o homem: sendo este o animal em maior perigo, *teve necessidade* de ajuda, de proteção; *teve necessidade* dos seus semelhantes, teve que exprimir as suas necessidades, teve que tornar-se compreensível – e para tudo isso lhe foi necessária, em primeiro lugar, ‘consciência’, foi-lhe necessário

também ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava.<sup>52</sup>

A necessidade, a carência, a falta e não a abundância, ou seja, esse estado de dificuldade e risco teria sido então a motivação da espécie para desenvolver e estabelecer um tipo de comunicação sofisticado, aparentemente o mais complexo do reino animal. Um intrincado sistema de códigos, com infinitas combinações e variações, que permite “espelhar” e exprimir aquilo que amedronta, aquilo que ameaça a sobrevivência. Permite também conhecer, “saber” o sensível dos organismos, que se manifesta na superfície da relação com o mundo e, “sabendo-o” através desse espelho consciente, permite codificá-lo em signos e comunicá-lo em palavras. A base – ou a “plataforma”, diriam os fanáticos seguidores do “deus-tecnodigital” do século XXI – na qual esses dados são depositados, cruzados e processados é justamente a consciência. Uma esfera não meramente depositária, mas coordenadora e operadora de dados com a finalidade de permitir a síntese na comunicação e, com esta, uma determinada relação – em especial uma determinada relação de comando e obediência – entre os homens. Quanto maior a carência e a necessidade histórica de sobrevivência da espécie humana, mais foi preciso desenvolver e aprimorar a comunicação e mais longe foi a consciência, mais espaço e mais importância conquistou. Ao passo que, lá onde uma solitária independência e autonomia fossem possíveis, o homem dela não precisaria e a vida orgânica transcorreria igualmente, mantendo-se, porém, centrada apenas no ato de viver e não no seu reflexo espelhado e sistematizado em códigos numa consciência que exorbita a fisiologia e o acontecer da vida orgânica em constante transformação. Ainda na sequência desse aforismo 354 d’*A Gaia Ciência*, Nietzsche mostra, então, que o pensamento já está no próprio acontecimento da vida inconsciente. O organismo vivente pensa sem que isso dependa de uma formulação consciente, de um autoconhecimento:

---

<sup>52</sup> NIETZSCHE. *La Gaia Scienza* (Aforismo 354), 1977, p. 220; grifos do autor; tradução nossa.

Porque, repito-o ainda uma vez: o homem, como cada criatura vivente, pensa continuamente, mas não sabe; o pensamento que se torna *consciente* é apenas uma pequena parte, digamos também que é a parte mais superficial e pior: de fato, somente esse pensamento consciente *se determina em palavras, isto é, em signos de comunicação*, com a qual se revela a origem da comunicação mesma. Para dizê-lo brevemente, o desenvolvimento da língua e da consciência (*não* da razão, mas somente do seu tornar-se autoconsciente) caminham lado a lado. Acrescente-se depois que não somente a linguagem serve de ponte entre homem e homem, mas também o olhar, a pressão, a mímica: o tornarem-se conscientes em nós mesmos as nossas impressões sensíveis, a força de poder fixá-las e colocá-las, por assim dizer, fora de nós, tudo isso foi crescendo na medida em que progrediu a necessidade de transmitir a *outros* mediante signos.<sup>53</sup>

Consciência e linguagem formam-se e conformam-se reciprocamente. Harmonizam-se e operam de modo interdependente, a linguagem exteriorizando em palavras, em frases e discursos, em pensamentos, aquele pouco que a consciência “*torna consciente*” na criatura vivente. O bastante para garantir a comunicação daquilo que é superficial entre os homens, aquilo que é necessário à sua “con-vivência”. Nesse processo, o próprio sensível vai pouco a pouco se cristalizando em signos, exteriorizando-se na linguagem, deixando de ser sensível para tornar-se objeto, discurso, algo exterior a nós, “*fora de nós*”. Um processo que se dá sempre de modo retardado ao acontecer e ao sentir orgânicos, malsucedido de antemão, pois, tenta fixar aquilo que não poderá jamais fixar: a vida no seu infinito devir. Esse descompasso aponta para a distância que há entre a consciência e a efetividade da vida corpórea acontecendo. É fato, porém, que ela também é, como os outros fenômenos fisiológicos, um resíduo da vida orgânica e, portanto, não podemos desvincular uma da outra, a consciência da vida orgânica. Não há que desvincular, muito pelo contrário: a questão é perceber o quanto a consciência é acessória, apesar de necessária. O problema é não pretender que ela seja algo superior ou inferior à vida corpórea, mas, ao contrário, é preciso entendê-la como integrante do corpo atuante, no mundo. Essa excessiva confiança na consciência em contraposição ao corpo gera consequências que vão além filosofia, que invadem a vida social, política e privada de cada homem. Nietzsche assinala esses efeitos colaterais à medida que evolui neste aforismo:

---

<sup>53</sup> NIETZSCHE. **La Gaia Scienza** (Aforismo 354), 1977, p. 220; grifos do autor; tradução nossa.

O homem inventor de signos é ao mesmo tempo o homem sempre mais agudamente consciente de si: somente como animal social o homem aprendeu a tornar-se consciente de si mesmo - é aquilo que ele ainda está fazendo, e é aquilo que ele faz cada vez mais. Como se vê, penso que a consciência não pertença propriamente à existência individual do homem, mas muito mais àquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que - como se pode derivar de tudo isto - ela sutilmente se desenvolveu apenas em relação a uma utilidade comunitária e gregária; e que, conseqüentemente, cada um de nós, com a melhor das vontades de compreender a si mesmo do modo mais individual possível, de 'conhecer a si mesmo', não obstante vai tornar objeto de consciência sempre somente o não individual, aquilo que em si mesmo é exatamente a sua 'medida média'; que o nosso pensamento é continuamente, por assim dizer, *adequado à maioria* e retraduzido na perspectiva do rebanho por obra do próprio caráter da consciência, do 'gênio da espécie' que nela impera. Todas as nossas ações são, no fundo, incomparavelmente pessoais, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos na consciência, *não mais parece que o sejam...* Esse é o verdadeiro fenomenismo e perspectivismo, assim como eu os compreendo: a natureza da *consciência animal* implica que o mundo, do qual podemos ter consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado; que tudo aquilo que se torna consciente, torna-se, por isso mesmo, superficial, exíguo, relativamente estúpido, genérico, signo, signo característico do rebanho; que a cada efetivação da consciência liga-se uma grande e fundamental alteração, falsificação, redução à superficialidade e generalização.<sup>54</sup>

A consciência, tendo se desenvolvido para favorecer o gregarismo, permitindo que os homens comunicassem entre si em prol da sobrevivência da espécie, está prioritariamente a serviço da comunidade, do social e não da "*existência individual do homem*". O social no sentido de suprir, através da inserção numa sociedade, as carências que, sem essa comunhão, poriam em risco a espécie. Atende, assim, a interesses externos, a ambições da média da comunidade, daquele grupo cuja vontade prevalece, e não às demandas e aos desejos singulares. De um certo modo, ela anula a singularidade de cada homem para garantir a instauração da sociedade. A consciência nasce, portanto, desse gregarismo conveniente e trabalha com os parâmetros daquilo que é comum, que é comunicável. Opera com signos que, por si mesmos, resultam de acordos entre os homens, códigos instituídos como inteligíveis pelo e para o conjunto dos homens que formam um determinado grupo social. O território para o qual se dirige é o da comunidade, deixando para trás tudo aquilo que

---

<sup>54</sup> NIETZSCHE. *La Gaia Scienza*, (Aforismo 354), 1977, p. 220; grifos do autor; tradução nossa.

é exclusivo dos corpos singulares. Atuando para o grupo, a consciência assume os paradigmas que convém à coletividade e neles se move. É esse senso comum, genérico, que propicia a comunicação com os outros, com a sociedade. Nietzsche mostra o quanto ela é gregária, o quanto ela se adapta a valores e a padrões coletivos, adequando o diferente, mediocrizando o incomum em cada vivente para ajustá-lo ao que é comum ao coletivo e, conseqüentemente, desvitalizando o homem naquilo que ele tem de originalidade, de invulgar, de exclusivo, roubando-lhe potência. E é na estreiteza dos limites dessa consciência condicionada pela visão do rebanho que ambicionamos “conhecer” a realidade que nos cerca, e a nós mesmos, e assim dominar a vida e o conhecimento como se limites para isso não houvesse. Ignoramos, porque nos convém, que a consciência opera justamente uma ruptura com a fluidez do real, afasta-se dele e do fluxo transformador da vida, do que é mutante em nós e que anula o tão decantado “eu mesmo” a cada instante. A consciência, para operar, reduz tudo a consensos, a signos comunicáveis que, assim congelados, já não são mais aquilo que pretenderíamos reproduzir, traduzir, transmitir. Esse é o seu papel, que convenientemente “ignoramos” e essa presunção nos faz acreditar que o reflexo que projetamos no espelho da consciência é a própria realidade, a verdade indiscutível diante de nossos olhos – olhos conscientes. Mas esse espelho, por sua vez, projeta-nos cada vez mais longe da vida, da corporeidade vivente, colocando-nos a serviço da espécie, do rebanho, daquela imaginação fraca, mediocrizada, que não cria, mas que se quer “verdadeira”:

O desenvolvimento da consciência não se dá, enfim, sem perigo, e aquele que vive entre os hiper conscientes europeus sabe também que é uma doença. E não é, como se poderia imaginar, a oposição entre sujeito e objeto que me importa: essa distinção eu a deixo aos teóricos do conhecimento, que se deixaram enforcar pelos laços da gramática (a metafísica popular). Não me interessa nem mesmo o contraste entre ‘coisa em si’ e fenômeno: visto que estamos bem longe de ‘conhecer’ o bastante, para poder até mesmo apenas alcançar uma tal *distinção*. Não temos, justamente, nenhum órgão para o *conhecer*, para a ‘verdade’: nós ‘sabemos’ (ou acreditamos, ou imaginamos) precisamente tanto quanto pode ser *vantajoso* saber no interesse do rebanho humano, da espécie, e mesmo aquilo que aqui é dito ‘vantagem’ é, enfim, nada mais do que uma crença, uma imaginação,

e talvez exatamente a mais fatal loucura pela qual um dia precipitaremos arruinados.<sup>55</sup>

A importância da consciência quando se trata de analisarmos o papel da fisiologia no pensamento de Nietzsche é enorme visto que proporcional à superioridade que lhe foi conferida historicamente pela filosofia, principalmente a partir de Platão, e crescentemente dele em diante. Nietzsche vive num século em que a razão é tida ainda como sol que ilumina o homem moderno e que seguramente haverá de conduzi-lo em direção ao aperfeiçoamento e ao progresso. Em boa parte, a própria ciência prevalente à época apontava nessa direção – esparsas eram as vozes contrárias. Profeticamente, Nietzsche suspeita muito cedo desse otimismo e dessa excessiva confiança do homem no próprio homem e na sua capacidade de domínio do conhecimento e da vida, como fosse ele próprio deus. Para Nietzsche, trata-se apenas de outra forma de niilismo, que substituiu o Deus cristão pelo homem da razão, que tudo pode. Esses sucessivos movimentos valorativos que se vão intercambiando de tempos em tempos, esse jogo de máscaras, essas construções racionais que projetam a vida para fora da vida (no caso, para um Deus transcendente ou para um suposto progresso futuro, fruto de uma racionalidade onipotente) se dão naquilo que chamamos consciência e que, para Nietzsche, nada mais é do que um veículo de comunicação que filtra as dinâmicas fisiológicas, as lutas entre as vontades de potência dos organismos na relação com o exterior:

*Papel da 'consciência'. É importante que não nos confundamos quanto ao papel da 'consciência': foi a nossa relação com o 'mundo exterior' que a desenvolveu. Em contrapartida, a direção e a proteção e o cuidado em relação à composição das funções corporais não nos são conscientes; assim como o armazenamento espiritual: não se deve duvidar de que há uma instância suprema para tanto: uma espécie de comitê diretor no qual os diversos desejos principais fazem valer sua voz e seu poder. 'Prazer' e 'desprazer' são acenos vindos dessa esfera: ...assim como o ato volitivo. Assim como as ideias*

---

<sup>55</sup> NIETZSCHE. **La Gaia Scienza** (Aforismo 354), 1977, p. 220; grifos do autor; tradução nossa.

*Em suma:* aquilo que se torna consciente encontra-se sob relações causais que nos são totalmente veladas – a sequência de pensamentos, sentimentos, ideias na consciência não expressa nada sobre o fato de essa sequência ser uma sequência causal: mas as coisas são *aparentemente* assim, em um grau maximamente elevado. *Nessa aparência fundamos toda a nossa representação de espírito, razão, lógica etc.* (nada disso existe: trata-se de sínteses e unidades fictícias)... e essas sínteses e unidades são uma vez mais projetadas nas coisas, *por detrás* das coisas!

Habitualmente se considera a própria *consciência* como um sensorio conjunto de uma instância suprema: apesar de ela ser apenas *um meio da comunicabilidade*: ela é desenvolvida no trânsito e com vistas aos interesses do trânsito... 'Trânsito' também compreendido aqui a partir dos efeitos do mundo exterior e das nossas reações necessárias; assim como a partir de nossos efeitos *sobre* o que se encontra fora. A consciência *não* é a direção, mas um *órgão da direção*.<sup>56</sup>

Necessidade de comunicar e relacionar, carências, medos e preconceitos, a partir disso move-se a consciência, segundo Nietzsche. Supervalorizada em relação ao corpo, a consciência é gregária, um fenômeno terminal das lutas entre instintos e vontades de potência, nada mais do que um fantasioso comentário a um texto inconsciente, que não conhecemos mas sentimos.

---

<sup>56</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume VII, 1887-1889), 2012b, p. 54; grifos do autor.

## VII Luta e coesão corpórea: vida em todos os sentidos

Nietzsche, em linha com algumas correntes das ciências naturais, dos estudos da fisiologia e biologia, parte do pressuposto de que é o sensível, na sua relação com o mundo, que permite conhecer. Afirma que é no corpo, e não na razão, que mais podemos confiar, à diferença de Platão, que respondeu ao problema de assegurar ontologia e epistemologia colocando a verdade num mundo inteligível de ideias e modelos perfeitos, abstraindo assim o conhecimento da dubiedade do sensível. E à diferença de Descartes, que solucionou a fundamentação do conhecimento separando de maneira “clara e distinta” o homem: em parte, a autonomia do sujeito racional que pensa independentemente da *res extensa* cuja sensibilidade o engana, e, em parte, o corpo sensível que funciona como um mecanismo e que será objeto para a fisiologia e para a medicina modernas. Porém, apesar de metodologicamente sustentar o “sujeito racional” como única origem segura para o conhecimento, mesmo Descartes precisou apelar à fisiologia – com a glândula pineal - para lograr uma conexão entre razão e corpo. Além disso, em Descartes a garantia das certezas que a racionalidade produziria se mantém fundada, ainda, em Deus. A partir do século XVIII, com o Iluminismo, Deus vai perdendo terreno para o admirável homem autossuficiente da ciência, o homem da fé no progresso e num futuro cada vez mais favorável ao bem-estar da humanidade. Em Nietzsche, nem uma nem outra premissa se sustentarão: nem o Deus onipotente da religião, nem o homem todo-poderoso da ciência, que tenta ocupar o lugar de Deus. A realidade efetiva é o corpo vivo, o corpo na vida terrena para a qual pretensões de fundamento seriam limitantes: a religião é pouco, a ciência é pouco, e qualquer tentativa de impor uma verdade fixa sobre o real é muito, pois é fantasiosa. A vida se exprime no acontecimento, no fazer e desfazer do instante presente. Na heterogeneidade do devir, a perspectiva confiável é apenas o corpo. Viver o corpo no corpo, na sua alternância de forças e fragilidades, nas suas contradições, nas batalhas entre a multiplicidade de organismos que o integram, no enfrentamento com os paradigmas instituídos pela cultura para mantê-lo sob controle, escravizado à precariedade dos padrões, em geral politicamente corretos, religiosamente admitidos, esteticamente aceitos. Sempre em conformidade com os interesses comunitários, gregários. Nessa tensão entre a singularidade dos organismos e as conveniências do rebanho, o corpo percorre a vida no ritmo da sua

fisiologia, relacionando-se com o mundo ao redor, imaginando, sonhando e pensando. Em todos e com todos os sentidos, o corpo pensa:

Também no interior de nosso mundo dos sentidos, basta que nós os agucemos ou os pensemos aguçados, para que venha à tona um mundo que atua de maneira totalmente diversa sobre o nosso *sentimento*.<sup>57</sup>

Sem oposições metafísicas, dicotomias alma e corpo, teoria e práxis, intelecto e fisiologia, que para Nietzsche são indissociáveis, pensar é um processo fisiológico tanto quanto digerir um alimento. A consciência processa, abstrai da multiplicidade do mundo, reduz, sintetiza e tenta unificar o múltiplo em signo, em gramática, como se fosse possível reduzi-lo sempre a unidade lógica, num esforço para suportar a pluralidade do real e com ela se relacionar:

Tudo que entra em cena como unidade na consciência já é extraordinariamente complicado: sempre temos apenas uma *aparência de unidade*.

O fenômeno do corpo é o fenômeno mais rico, mais distinto, mais tangível: antepor metodologicamente, sem fechar algo sobre o seu derradeiro significado.<sup>58</sup>

“*Antepor metodologicamente*” - numa perspectiva diferente da de Descartes - o corpo ao pensamento. A consciência que busca a unidade e representa a interioridade do homem equivale aqui à alma, ao “sujeito racional”, ao “eu” que processa a pluralidade da fisiologia à procura de uma síntese para conseguir comunicar com o exterior. Eis que voltamos ao problema da comunicação e da linguagem, do qual nem mesmo Descartes, segundo Nietzsche, conseguiu escapar - ao enunciar o Cogito como se o pensar fosse uno, deixou-se apanhar na armadilha das palavras, afinal, o cogito é apenas uma palavra que tenta representar numa substância abstrata a

---

<sup>57</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 405; grifos do autor.

<sup>58</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume VII, 1885-1887), 2012b, p. 174; grifos do autor.

multiplicidade fisiológica da qual emerge o pensar. Ser não é pensar e pensar não é ser - contra essa ideia redutiva, Nietzsche enuncia: “É preciso negar o ser.”<sup>59</sup>

Para Nietzsche, não conhecemos o ser, mas o dizemos apenas, justamente através de um uso metafórico da linguagem, isto é, mediante uma falsificação. A forma que lhe atribuímos não é estável mas falsa, pois o perene fluxo do ser é dinâmico, inquieto, impulsivo. Nesse ponto, ao menos, Nietzsche converge com Kant pois ambos concordam que nós só conhecemos a aparência, só o fenômeno. E termina aí a convergência já que para Kant o limite está no númeno, enquanto para Nietzsche o númeno não existe, é pura invenção, convenção entre os homens. Negar o ser é negar a coisa em si e denunciar os mecanismos da linguagem que permitem “criar verdades” que transcendem a aparência. Tudo o que temos diante de nós, segundo Nietzsche, é o mundo que nos aparece e que não esconde outros mundos aquém ou além dele. O “pensar” que se nos apresenta à consciência nada mais é do que um “falseamento” desse real que consiste na aparência:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa: mas que este ‘isso’ seria precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma ‘certeza imediata’. E mesmo com ‘isso pensa’ já se foi longe demais; já ‘isso’ contém uma *interpretação* do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo’. Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da ‘força’ que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse ‘resíduo de Terra’, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno ‘isso’ (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu).<sup>60</sup>

<sup>59</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 135; grifo do autor.

<sup>60</sup> NIETZSCHE. **Além do bem e do mal** (Aforismo 17), 2005, p. 21; grifos do autor.

A linguagem é instrumento refinado, cujos ardis por vezes seduzem “pensadores sofreadores”<sup>61</sup> atraindo-os para “os becos laterais, os lugares tranquilos, os solários apartados”<sup>62</sup>. Outras vezes, presta-se bem a acomodados e falsificadores. Ela mesma funciona como um sistema de códigos apropriado a estruturar de modo eficiente outros sistemas. É indispensável e será sempre difícil escapar aos artifícios que nela permitem ordenar e enclausurar a complexidade do real, do fluído acontecer no mundo: conceitos, juízos, sínteses que, ao definir e explicar, limitam, atrofiam, fixam. Para Nietzsche, apesar desse aprisionamento racional inevitável, processado pela consciência através da linguagem com a elaboração de conceitos e avaliações, não se poderá reter definitivamente a multiplicidade orgânica da vida na fronteira das palavras, ela não caberá na estrutura discursiva. Ela muda e se transfigura a cada momento, enquanto o discurso fica preso ao sistema da linguagem. Ele próprio tenta escapar a esses mecanismos, como vimos há pouco no *Fragmento* sobre o corpo em que sugere “*antepor metodologicamente, sem fechar algo sobre o seu derradeiro significado*”. Difícil será, porém, nunca naufragar nesse esforço de ultrapassar os limites da linguagem quando se trata de fazer filosofia. Nietzsche evita a todo custo qualquer sistematização, rompe a ordem expositiva e vai além da argumentação “clara e distinta”, desarranjando-a e dispondo-a a seu modo, sem medo dessa aragem forte que sopra na poesia e na literatura e da qual muito se protege a filosofia. Experimenta o frescor de formas e imagens fora da praxe filosófica ou do que se esperaria da escrita de um filósofo. Fragmentos, aforismos, personagens trágicos, poesia. Como música, o texto de Nietzsche flui e, como maestro, ele se empenha em conduzir o ritmo, controlar o tom, realçar a textura. Afinal, como ele mesmo apontou, ninguém escapa totalmente das armadilhas da linguagem. Mas é o que ele busca ao mimetizar expressões proféticas como se profeta fosse, ecos bíblicos aqui e acolá sem nenhuma preocupação em dar explicações sobre um tom que poderia parecer contraditório com o que ele próprio está dizendo, usa metáforas e analogias fisiológicas, faz rupturas e quebras irônicas em meio a raciocínios, planta dúvidas lá onde achávamos que elas não existiriam. O filólogo – amante do *lógos* – e filósofo Nietzsche sabe esgrimir com as palavras, as frases, o texto para, na maioria das vezes, conduzir a linguagem até onde lhe convém. Com alguma frequência, não conclui o pensamento, deixa as coisas

---

<sup>61</sup> NIETZSCHE. *La Gaia Scienza*, 1977, p. 15; tradução nossa.

<sup>62</sup> NIETZSCHE. *La Gaia Scienza*, 1977, p. 15; grifo do autor; tradução nossa.

no ar para que as perspectivas não se fechem num ponto determinado (“*sem fechar algo sobre o seu derradeiro significado*”). Procura, em toda a sua obra, não condescender com os tradicionais modelos de expressão filosófica. A forma aqui é falsificação tanto o quanto o é a forma que damos ao ser, ao sujeito, ao “eu”. E essa também é uma batalha do corpo, conflito entre forças potentes, uma luta que se dá no interior e no exterior sempre resistente à transgressão do seu texto. É combate no corpo da própria filosofia.

Vemos que, para não se deixar aprisionar na afirmação da unidade, que é busca pela essência, pela substância, Nietzsche supera a dicotomia realidade *versus* aparência, assumindo que a aparência é a realidade e nada mais. O corpo/aparência é corpo/realidade. É, antes de mais nada, corpo vivente no mundo, em contraste com aquele corpo (irracional) no qual estaria confinada uma alma racional, segundo a filosofia idealista, e com aquele corpo objeto, ou máquina, segundo a visão científica mecanicista. O conhecimento se dá, para Nietzsche, na pluralidade da relação sensível entre corpo e mundo. Não há unidade nesse processo, mas muitos órgãos, organismos e microrganismos disputando e, no suceder da luta, produzindo pensamento a partir de suas vontades de potência. Neste aspecto em sintonia com Schopenhauer, ele considera que as formas da nossa compreensão derivam da nossa fisiologia e dos confrontos entre as vontades dos múltiplos organismos corpóreos, nas suas diversas funções consideradas básicas ou primárias como, por exemplo, a respiração, a alimentação, a reprodução, a digestão etc.; enquanto as funções tradicionalmente consideradas nobres – mais especificamente o pensar racional - são, para ele, tão somente derivações e consequências daquelas atividades fisiológicas primeiras e fundamentais. Corpo e entendimento, corpo e pensamento estão integrados na medida em que o corpo é que produz esse e outros resíduos no decorrer da sua atividade orgânica. O pensamento é fruto da dessa prática, dessas batalhas, num processo dinâmico, discordante e criativo, segundo Nietzsche. A aglutinação conflituosa dos organismos que compõem o corpo resultará na supremacia de uma ou outra vontade de poder e isso definirá o modo como o corpo vai se relacionar com o mundo exterior e quanto de força criativa ou estéril ele vai gerar.

Seja como for, a relação do corpo com o mundo é, antes de mais nada, sensual. Os sentidos captam as informações do mundo que é exterior ao corpo; o sistema sensorial transmite-as ao sistema nervoso central que, por sua vez, processa as informações que recebe. Nesse percurso, milhões de organismos estarão envolvidos; uns morrerão, outros se fortalecerão, mas tudo é silenciosamente orgânico. O resultado racional disso, mais propriamente de uma parte disso, se dá na linguagem, em forma de pensamentos construídos a partir do processo corpóreo. Não por acaso, Nietzsche explora com frequência as metáforas associadas aos sentidos. Embora se refira a alguns sentidos mais que a outros, para Nietzsche o corpo pensa como um todo – sem que necessariamente tenhamos consciência desse pensar - e os humores corpóreos também podem se alternar a cada instante, influenciando, e às vezes determinando, as relações que se estabelecem. Não há um pensar fora do corpo, ou um pensar que se daria numa área específica do corpo; todas as células pensam, todos os sentidos pensam: “O meu gênio está nas minhas narinas”.<sup>63</sup>

Ao decretar que seu gênio está nas narinas, Nietzsche sugere estar intensamente presente, respirando o instante de modo natural e imediato, e que, nessa troca orgânica com o que lhe é exterior, seu corpo produz pensamento. Uma espécie de atenção concentrada no próprio faro, no olfato, no instinto, na intuição corpórea. Equivale a dizer que o corpo atua no mundo como viva sensibilidade e viva percepção: estar intensamente presente no acontecimento, é não negar a coesão orgânica em luta, é não negar o animal que é o homem, é não perder os sentidos, a sensibilidade corpórea, é não se limitar ao filtro regulador e falseador da consciência, que impõe forma ao que forma não tem, permitindo assim que os sentidos manifestem suas intuições. Aqui também ele se destaca da tradição que, quando fez uso da simbologia dos sentidos, sempre privilegiou as metáforas da visão como símbolo daquele sentido nobre capaz de perceber a luz do conhecimento, ao menos desde Platão (*idea* ou *eidea*, do grego = ver; da raiz etimológica *eidos* = imagem).

---

<sup>63</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Perchè io sono un destino*. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo, Come si diventa ciò che si è**; tradução Roberto Calasso. 8. ed. Milano, Itália: Adelphi, 2003, p. 127; tradução nossa.

Em Nietzsche, encontramos todos os sentidos atuantes na produção de pensamento. A audição pode ser mais um dos exemplos. Empenhar na audição a potência fisiológica da escuta é, relacionando corpo e mundo, parte do processo de conhecer e pensar. Se recuperamos a anatomia do ouvido, temos que ele se divide em ouvido externo, ouvido médio e ouvido interno; o som é captado no ouvido externo pelo canal auditivo até a membrana do tímpano, que é a fronteira com o ouvido médio; nele, um espaço cheio de ar, há apenas três ossinhos: martelo, bigorna e estribo; esses ossículos articulados entre si, como uma ponte, é que permitem amplificar e transmitir as vibrações sonoras ao ouvido interno. E é assim que escutamos, que percebemos o mundo com o ouvido: com “o gênio do ouvido” respondendo, na medida da sua força, a uma “agressão” proveniente do externo. A propósito desse órgão, desse sofisticado sentido e das reflexões que suscita naqueles prontos a escutar, logo no início do aforismo 10 de *Além do Bem e do Mal*, acompanhamos com Nietzsche a audição integrando plenamente seu papel orgânico de pensar:

O fervor e a sutileza, poderia até mesmo dizer: a astúcia, com que em toda parte da Europa é hoje abordado o problema ‘do mundo real e do mundo aparente’, leva a pensar e ficar à escuta; e quem aqui não ouve, ao fundo, a não ser uma ‘vontade de verdade’ e nada mais, certamente não se poderá vangloriar de boa audição.<sup>64</sup>

Não deveria passar despercebido a ouvidos atentos o nome do primeiro ossinho da orelha média com o qual se comunica o tímpano para repassar as vibrações recebidas através do canal auditivo: *martelo*. Esse ossinho que ausculta, articula-se a outros, amplificando e transmitindo vibrações à orelha interna para gerar, então, impulsos nervosos e reverberações, coincidentemente chama-se *martelo*. É preciso sempre tomar cuidado para não tirar conclusões precipitadas com Nietzsche pois nele nada é gratuito, nenhuma metáfora é tão óbvia ou tão simples quanto parece, há um subtexto camuflado sob sutis camadas de texto e de imagens que às vezes se confundem. Talvez o melhor seja não tirar quaisquer conclusões, todavia fazer como ele e “não fechar o derradeiro significado”. Nunca devemos achar que “finalmente entendemos” e relaxar o confronto com o filósofo e sua filosofia que, não à toa, é uma filosofia de combate. Com Nietzsche, nós também temos que combater

---

<sup>64</sup> NIETZSCHE. *Al di là del bene e del male* (Aforismo 10), 2000, p. 14; tradução nossa.

continuamente e ele próprio nos alerta e nos convoca a isso. Agora mesmo, ao analisarmos as suas metáforas fisiológicas relacionadas aos sentidos, experimentamos essa pequena surpresa que emerge da ironia metalinguística no seu texto. Dos sentidos fomos ao da audição, da audição ao ouvido, do ouvido ao tímpano, e do tímpano ao *martelo*. Da análise da linguagem fomos à descrição da fisiologia que, por sua vez, nos devolveu aos caprichos da linguagem. Como se nos lançasse sempre de volta ao interior daquele ouvido médio em que o martelo amplia e transmite as vibrações, Nietzsche sempre nos devolve ao texto, mas já noutra perspectiva. Podemos nos perguntar, então, sobre essa variedade de perspectivas para as quais abre o martelo no texto de Nietzsche. Essa metáfora tão conhecida, “martelada” até quase tornar-se uma banalidade, um clichê, ainda e sempre estará aberta às perguntas dos que terão disposição para a escuta. Aos que não fecham os significados, não obstruem o canal auditivo e os sentidos todos, liberando o som para alcançar a fronteira e ultrapassá-la, o martelo de Nietzsche permite sondar, inquirir e superar lugares comuns e classificações, provocando impulsos nervosos e percepções num corpo entorpecido, cujos sentidos também se encontram amortecidos: o corpo do homem contemporâneo, o niilista do século XXI.

## VIII Pregadores do Além: desprezo ao corpo e cultura do rebanho

Enquanto os gregos pré-socráticos faziam parte de uma cultura que reconhecia a geração de força vital no corpo, uma cultura ainda não idealista, as religiões aprofundaram a oposição alma *versus* corpo, que predominou na filosofia a partir de Platão. Em especial o Cristianismo alimentou esse desprezo pelo corpo, pregando a abstinência, os jejuns prolongados e o flagelo físico. Estimulou assim o sacrifício e aprofundou o dualismo que imprime à noção de alma um valor superior, ou positivo, e ao corpo um valor inferior, ou negativo. Por isso, para Nietzsche, a história do Cristianismo é uma das partes mais terríveis da história do homem, a maior difamação contra a terra e a vida terrena que já mais houve. O seu surgimento marca o mais grave momento de decadência do homem na antiguidade, emerge no momento em que o homem antigo perde a confiança em si e na própria liberdade. As forças mais representativas da antiguidade se reapresentam invertidas no Cristianismo que ensina a desprezar a realidade, opõe-se à natureza, ao mundo, ao corpo: “a força descomunal *idealizante*, que o Cristianismo empregou para suportar sentimentos corporais de desprazer e sentimentos bárbaros de desordem – essa força reinterpretou tudo o que é *anímico*.”<sup>65</sup>

Nietzsche rejeita essa separação e despreza “os *desprezadores do corpo*”. Nos *Fragmentos Póstumos* e n’*O anticristo*, reiteradas vezes ele assinala que os filósofos, condicionados por Platão e pelo Cristianismo, que desprezam a carne e o corpo, não se deram conta de que as suas idealizações são “*apenas uma interpretação do corpo e um mal-entendido sobre o corpo*”, de acordo com seu segundo prefácio em *A Gaia Ciência*. Mais tarde, em *Assim falou Zarathustra*, o corpo é descrito como “*um grande resultado*”. A mente é apenas uma de suas partes e a inteligência - e não apenas as paixões - é uma de suas manifestações. Segundo Nietzsche, o corpo não é uma coisa, mas um movimento, uma hierarquia articulada, uma pluralidade de forças em confronto, uma profusão de vontades de potência em ação. A acomodação à moral cristã, aos valores que ela colocou fora do corpo e fora do mundo, é algo que enfraquece, envenena os organismos que compõem o corpo e afasta de vida terrena.

---

<sup>65</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 202; grifos do autor.

Mas Deus, criação e símbolo maior de toda transcendência, está morto e, com ele, mortos todos os valores decorrentes. Quem o matou? Que tipo de homem poderá suportar a morte de Deus e de todos os valores? Como já sugerimos, por trás da anunciada morte de Deus, a pergunta que interessa a Nietzsche é como será esse homem sem Deus, que tipo de homem se erguerá daí? No 'Prólogo', Zarathustra adverte:

Esconjuro, irmãos, *permaneçam fiéis à terra* e não acreditem naqueles que lhes falam de esperanças ultraterrenas! Quer o saibam ou não, eles são envenenadores. São desprezadores da vida, moribundos, eles mesmos estão envenenados, cansaram a terra: que se retirem!

Houve um tempo em que o sacrilégio contra Deus era o máximo sacrilégio, mas Deus está morto, e assim morreram também todos esses sacrilégios. Cometer um sacrilégio contra a terra, essa é hoje a coisa mais terrível, ao apreciar as vísceras do imperscrutável mais do que o sentido da terra!

No passado, a alma olhava o corpo com desprezo: e esse desprezo era então a coisa mais elevada: ela queria o corpo macilento, horrível, esfomeado. Assim ela pensava poder fugir ao corpo e à terra.

Mas esta alma era ela mesma macilenta, horrível e esfomeada: e a crueldade era a volúpia desta alma!

Mas, vocês também, irmãos, digam-me: o que manifesta o vosso corpo sobre a vossa alma? Não seria talvez a vossa alma indigência e espuma e bem-estar miserável?<sup>66</sup>

Com a morte de Deus, morrem todos os valores que o cristianismo inculcava: virtude, castidade, compaixão, justiça, sacrifício da carne, elevação da alma, e tudo o mais que prometia a ascensão a uma vida transcendente, virtuosa e eterna. Valores que sustentaram a cultura ocidental durante séculos e que, ao se esvaírem, abriram um vácuo assustador sob os pés do homem acostumado a neles se apoiar: “*O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo*” adverte Zarathustra, que preanuncia o além-do-homem, o *Übermensch*. A morte de Deus clama pelo além-do-homem, só ele poderá sorrir para o fim de todos os valores, superar o vazio do niilismo em que foi lançado o homem. Mas o caminho para o *Übermensch* passa por “manter-se fiéis” ao corpo e à terra, em contraposição aos dois

---

<sup>66</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Prefazione di Zarathustra [III]. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Così parlò Zarathustra** – Un libro per tutti e per nessuno; tradução Mazzino Montinari. Milano: Adelphi, 1989a, p. 6 (Aforismo 3); grifos do autor; tradução nossa.

principais pilares dos valores cristãos, ou seja, a alma e a vida ultraterrena. O caminho é, pois, o homem, essa corda sobre o abismo. Se não for capaz de suportar a morte de Deus e de todos os valores que sucederão a Deus, o homem mergulhará no vácuo total de vontade, na passividade - a pior forma de niilismo. E o veículo para que o homem se mantenha firme como essa ponte que levará ao *Übermensch* é a afirmação da terra, do corpo, ou seja, de afirmação da vida na vida terrena.

A ambiguidade e o perigo inerentes à linguagem podem ser desviantes desse caminho. Nietzsche aponta sempre para esse risco e, como quem usa contra o inimigo o mesmo veneno por ele instilado, aos detratores do corpo Zarathustra vai dirigir agora “a *palavra*”, conclamando-os, não por acaso, a “*emudecer*”. A linguagem é capciosa, permite criar muitas ilusões e as cristaliza em discursos, em livros, em ideologias - verdade, alma, bem, mal, um mundo além do mundo e por aí vai. A mesma linguagem que o “*desperto e sábio*” usa em favor da vida é a que oferece aos sacerdotes e aos filósofos tristes as oportunidades para desviar o homem da vida terrena. É preciso manter-se atento e desconfiado, pés sempre bem fincados no chão, para não se deixar arrastar como ovelha que se abandona ao fluxo do rebanho: “*corpo eu sou em tudo e por tudo, e nada mais; a alma não é senão uma palavra para indicar algo do corpo*”. Todavia, deixemos a “*palavra*” ao próprio *Zarathustra*:

Aos desprezadores do corpo quero dirigir a palavra. Eles não devem, a meu ver, aprender ou ensinar recomeçando desde o início, outrossim, devem dizer adeus ao próprio corpo – e assim emudecer.

‘Corpo eu sou e alma’ – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?

Mas o desperto e sábio diz: corpo eu sou em tudo e por tudo, e nada mais; a alma não é senão uma palavra para indicar algo do corpo.

O corpo é a grande razão, uma pluralidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento do teu corpo é também a tua pequena razão, irmão, que você chama ‘espírito’: um pequeno instrumento e um brinquedo da tua grande razão.

‘Eu’, diz você, orgulhoso dessa palavra. Mas aquilo que é maior, em que você não quer acreditar, é o teu corpo e a tua grande razão: ela não diz ‘eu’, mas faz ‘eu’. [...] Por detrás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, está um poderoso soberano, um sábio desconhecido – que se chama Si. Mora no teu corpo, é o teu corpo [...].<sup>67</sup>

O Cristianismo se expande inversamente à afirmação da vida terrena, inversamente à vontade do homem que se quer corda, ou ponte, sobre o abismo, aquele homem que levaria ao *Übermensch*. Em *O anticristo*, Nietzsche descreve como o Cristianismo, apoiado numa abstração – a invenção de uma alma em busca do perdão dos pecados e da santificação -, invocou o enfraquecimento do corpo como condição da salvação e da ressurreição da alma para uma suposta vida eterna, incentivando, em nome dessa fantasia, o menosprezo e o flagelo da carne:

Ninguém dispõe de liberdade para se fazer cristão: ninguém se ‘converte’ ao Cristianismo – para isso é preciso estar suficientemente enfermo... Nós, os que temos a *coragem* da saúde e também do desprezo, quão permitido nos é desprezar uma religião que ensinou a incompreensão do corpo! Que não quer desfazer-se da superstição da alma! Que da alimentação insuficiente faz um ‘mérito’! Que na saúde combate uma espécie de inimigo, de demônio, de tentação! Que se persuadiu de que é possível trazer uma ‘alma perfeita’ num corpo cadavérico e que precisou para tal de aprontar um novo conceito de ‘perfeição’, um ser pálido, doentio, entusiasta até a idiotia, a chamada ‘santidade’ – santidade, ela própria apenas uma série de sintomas do corpo empobrecido, enervado e incuravelmente corrompido!<sup>68</sup>

Os convertidos, os crentes, as pessoas fanáticas, religiosas “até a idiotia”, são doentes. Submetem-se à objeção a tudo aquilo que faz bem, gera prazer e alegria. A finalidade do Cristianismo seria o sofrimento e a infelicidade e, como no platonismo, sua doutrina não admite o mal e o limite, elevando-se, então, a juiz do que seria “bom” e do que seria “justo”. Nessa oposição à vida terrena, alimenta um ressentimento pela beleza e pela alegria, e exalta as paixões do medo, da falta, da esperança e da fé. Grave sintoma da decadência, o Cristianismo se tornou, no fim, o próprio suporte da mais completa decadência, revelando seu profundo niilismo: escolhido como remédio,

<sup>67</sup> NIETZSCHE, Friedrich. I discorsi di Zarathustra. Dei dispregiatori del corpo. In: NIETZSCHE. **Così parlò Zarathustra**, 1989a, p. 35; tradução nossa.

<sup>68</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo**; tradução Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 73 (Aforismo 51); grifo do autor.

foi ele que, mais do que qualquer outra coisa, que a acelerou. A santidade é o retrato dessa decadência: é o sintoma de um corpo irremediavelmente enfermo, que não mais se quer saudável porque reconhece no sofrimento algo que o redimiria e que o salvaria, é um corpo que se despreza, que se apega à sua precariedade como um seu valor, que recusa seus desejos, seu prazer, sua vitalidade: “O afeto religioso foi a doença mais interessante jamais contraída pelo homem até aqui. Seu estudo torna os homens saudáveis quase entediados e repulsivos a alguém.”<sup>69</sup>

O ressentimento é a base desse Cristianismo que despreza o vigor físico dos sãos e dos fortes. E, para Nietzsche, o apóstolo Paulo é o grande arquiteto dessa institucionalização da fraqueza e da miséria como valores supremos para o “homem bom”, para o “filho de Deus” que, em nome de uma fantasiosa vida além da vida, não vive. No lugar da força, a fraqueza, ao invés da vontade de vida, a vontade de morte:

Tudo o que é bem-formado, orgulhoso, soberbo, a beleza acima de tudo, molesta-lhe os ouvidos e os olhos. Recordo mais uma vez a palavra inapreciável de Paulo: ‘Deus escolheu o que há de fraco no mundo, o ignóbil e o desprezado aos olhos do mundo’; eis a fórmula, *in hoc signo* triunfou a *décadence*. *Deus na cruz* – não se compreende ainda o terrível pensamento que está por trás deste símbolo? Tudo o que sofre, tudo o que está suspenso na cruz é divino [...].<sup>70</sup>

Tamanha a ingerência e o poder que a moral judaico-cristã exerceu sobre a maioria dos homens e tão bem-sucedida a estratégia do Cristianismo que, de fato, o corpo e tudo aquilo que dele provém como expressão dos desejos, dos afetos, das paixões, é considerado transgressivo, constrangedor, pecaminoso pela cultura do rebanho que se impôs sucessivamente. Ao final do aforismo, Nietzsche reitera que nisso a religião cristã foi vitoriosa e decreta, mais uma vez: “o Cristianismo foi até agora a maior desgraça da humanidade”. De fato, o corpo impotente do homem que martiriza a carne é fácil de controlar, de dominar. E uma sociedade inteira de corpos assim, fracos, debilitados, será conduzida sem resistência. Minou-se assim, pela raiz, a possibilidade de uma vida nobre, saudável, que fluísse na naturalidade do devir.

---

<sup>69</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 135.

<sup>70</sup> NIETZSCHE. **O anticristo** (Aforismo 51), 2011, p. 74; grifos do autor.

Foram aqueles que Nietzsche chama de “*presunçosos do mundo ultraterreno*”, foram os doentes e os moribundos que, ressentidos, vingativos, fundaram o desprezo ao corpo e inventaram mundos “superiores”. Nesse sentido, as religiões, as crenças em Deus, são filosofia da morte, a envenenar sistematicamente a espontaneidade do corpo vivente. Nietzsche, ao contrário, nos fala de uma filosofia da vida, a favor da vida, que parte do corpo e da vontade de potência, seja ela amor ou ódio, raiva ou alegria; filosofia que parte da terra, do corpo e seus instintos, das suas forças vitais. Uma filosofia que afirma a vida atravessando cordas estendidas sobre abismos. Em última instância, Nietzsche invoca uma vida a partir de si mesma, e para si mesma, tragicamente finita e ligada à terra, ao corpo, em oposição a uma vida idealmente eterna a partir do sofrimento, do sacrifício, da morte, e para a morte, uma vida ligada à abstração de um redentor “Além”, fora do mundo, como quis o Cristianismo.

Nessa perspectiva, aqueles que pregam a decadência do corpo, são mortos-vivos, vivem para morrer e desejam “sair” de seus corpos, livrar-se deles para não sofrer com as tentações a que a carne expõe. Esses doentes que pensam poder viver sem os seus corpos não percebem que, no fundo, estão estreitamente ligados a eles pois usam o corpo e a terra para a sua produção delirante, buscam nisso algum sentido para a sua insuportável morte-vida. Estão submersos e sobrecarregados na matéria que tanto desprezam e tornam-se um verdadeiro perigo para todos os outros homens ao passarem a ilusão de que a vida está em “outro lugar”, fora da terra, longe do instante, separada, destacada e livre do corpo.

Aqueles que renegam o corpo assassinam a vida. Em *Ecce Homo*, Nietzsche chega a declarar que o Cristianismo é o “*crime por excelência, o crime contra a vida*”. Para ele, o Cristianismo inventou a alma, o espírito, com a finalidade de “*arruinar o corpo*”, de torná-lo doentio. Foram muitas as consequências, entre elas a mortificação da sexualidade, a visão do amor corpóreo como algo nocivo, impuro:

Enganar-se a tal ponto, e não apenas um ser singular, *não* um povo, mas a humanidade!... Que se tenha aprendido a desprezar os instintos primários da vida; que se tenha  *fingido* a existência de uma ‘alma’, um ‘espírito’, para arruinar o corpo; que se aprenda a ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade; que se tenha ido buscar o princípio do mal naquilo que é mais básico e necessário para crescer, no *rigoroso* egoísmo (- e já a palavra é uma calúnia! -); e que, ao contrário, se tenha visto um valor *superior*, mas o que digo! *o valor em si!*, nos sinais típicos do declínio e da contrariedade dos instintos, no ‘desinteresse’, na perda do centro de gravidade, na ‘despersonalização’ e no ‘amor ao próximo’ (- a *doença* pelo próximo!)... E como! Estaria talvez a inteira humanidade em *décadence*? Será que sempre esteve? – Certo é que lhe *ensinaram* a considerar como valores supremos os valores de *décadence*.<sup>71</sup>

O gregarismo, essa é a moral impõem aqueles pregadores de um mundo-além-do-mundo. O esvaziamento a vontade, a culpa. O rebanho, cuja tendência é a imobilidade e a conservação – e não a criatividade -, transforma as suas necessidades, os seus reprimidos desejos e instintos em valores cósmicos, metafísicos e em religiões.

---

<sup>71</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Perchè io sono un destino*. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo, Come si diventa ciò che si è**; tradução Roberto Calasso. 8. ed. Milano, Itália: Adelphi, 2003, p. 134-35 (Aforismo 7); grifos do autor; tradução nossa.

## IX Vontade de mais vida: uma dieta a favor do corpo

Nietzsche apresenta o corpo como um jogo de forças que se movem umas contra as outras, se ajustam hierarquicamente ou se enfrentam até que uma se esgote e morra. Chama essas pequenas partes que constituem o corpo de “*seres microscópicos*”, que não são “*átomos espirituais*”, e sim “*seres que crescem, lutam, enriquecem e morrem*”. Eles precisam se impor: os mais fortes enriquecem, vão além, enquanto as partes mais fracas se submetem, obedecem ou morrem, deixando espaço para as demais.

Assinalamos que não há unidade no corpo embora haja coesão; há coletividade de coletividades de “seres” que, aglutinando-se, configura-se numa hierarquia que vai dos fortes aos fracos, e onde cada qual é livre para dominar ou para se submeter. Trata-se de “*uma pluralidade de seres*” contrastando suas vontades de potência: os que têm muita, comandam, os que têm pouca, se submetem. A saúde emana da espontaneidade fisiológica dessa luta que cria e que destrói o tempo todo, numa reiterada afirmação das vontades. A saúde é a prevalência de vontades fortes, afirmativas. Ao passo que as metafísicas do espírito, da alma, do ser, são expressão de vontades fracas, que negam a vida:

As atividades espirituais são doentias, na medida em que são dominadas por um pensamento; falta de espontaneidade, uma espécie de hipnotismo. Elas destonificam e tornam a vontade fraca sob outras circunstâncias.

Será que não há na obediência com frequência algo assim como um hipnotismo?<sup>72</sup>

A espontaneidade biológica do corpo é a melhor orientação, aquela que nos mantém despertos para o acontecer da vida, justamente por ser expressão do fluir das múltiplas vontades de potência em combativa atividade orgânica. As metafísicas, por sua vez, criam artificialidades para tentar explicar ou solucionar conflitos. Por isso, toda interpretação não dissimulada deverá partir do corpo - e uma nova interpretação

---

<sup>72</sup> NIETZSCHE. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885), 2015, p. 97.

da filosofia se faz necessária. A civilização é decadente em consequência desse sistemático afastamento da terra, desse teorizar excessivo e abstrato que se sobrepõe à práxis e que despreza o corpo, debilitando-o; a doença fisiológica simboliza as culturas em declínio e os cuidados com a saúde e a alimentação a prevalência de uma vontade de poder forte ou fraca - vontades que muitas vezes são descritas por Nietzsche a partir do processo digestivo, como já indicamos. As interpretações decadentes da realidade, fruto de vontades fracas, por exemplo, são equiparadas às disfunções digestivas. Em *Ecce Homo* ('*Por que sou tão esperto*', aforismo 1), veremos que “*O espírito alemão é uma indigestão*”. Pouco adiante, ele acrescentará: “*A proximidade de um alemão pode retardar o meu processo digestivo*”. O corpo “falará” sobre as vontades de poder daquele que fala, sobre aquilo que o nutre e que ele sente. Os conflitos emergem pelas frestas daquilo que é dito e o corpo expressará, à revelia da forma aparente dada ao discurso, a moral dos homens e dos povos, das culturas e das sociedades.

Nietzsche - de saúde frágil - parece mesmo ter feito, como já sugerimos anteriormente, da experiência da sua fragilidade física e da aguda observação de sua fisiologia, o seu principal laboratório. Além disso – curiosa coerência -, permaneceu solitário e ao mesmo tempo próximo de seus inimigos (Cristianismo, Platão e platonismo, ex-admirações como Schopenhauer e Wagner entre outros). Coesão corpórea no enfrentamento das múltiplas vontades que se opunham na sua fisiologia e no enfrentamento da sua filosofia. Enquanto foi possível, manteve o olhar lúcido e atento àquilo que vivia seu corpo e àquilo que percebia nos demais. Analisou o quanto isso incidia sobre a perspectiva em que se colocava o filósofo, ou o psicólogo, ou o “sr Nietzsche”. Biologia, bioquímica, metabolismo, síntese, degradação, transformação ganham espaço e dão forma e força às suas teses: o corpo pensa e se expressa nessas passagens, uma filosofia feita de carne, osso, circulação, células, tecidos e tudo o mais que a fisiologia permite considerar e usar para nutrir a vontade de interpretar. Uma filosofia feita de vida. Sempre em *Ecce Homo*, encontramos este exemplo:

[...] a cozinha alemã como um todo – quanto lhe pesa a consciência! A sopa *antes* da refeição [...]; a carne cozida em demasia, as verduras engorduradas e farinhentas; os doces que degeneram em peso-para-papéis! Acrescente-se a tudo isso a necessidade bestial dos velhos - e não apenas dos *velhos* - alemães de beber após a refeição e se entenderá também o *espírito alemão* – de intestinos desarranjados... O espírito alemão é uma indigestão, ele nunca se libera... Mas também a dieta *inglesa*, que em comparação com a alemã, e até mesmo com a francesa, representa uma espécie de ‘volta à natureza’, ou seja, ao canibalismo, repugna profundamente ao meu instinto; me parece que ela *sobrecarrega* os pés ao espírito – pés de damas inglesas... A melhor cozinha é a *piemontesa*... Bebidas alcoólicas me fazem mal; um copo de vinho ou uma cerveja por dia é mais do que suficiente para fazer da minha vida um ‘vale de lágrimas’ – os meus antípodas estão em Mênaco. Talvez eu tenha compreendido tudo isso um pouco tarde, mas eu o *vivi* desde a infância. Quando eu era criança eu acreditava que beber e fumar fossem apenas uma *vanitas* de juvenzinhos, e depois um mau hábito. Talvez também o vinho de Naumburg tenha a sua parcela de culpa neste juízo *azedo*. Para acreditar que o vinho *proporciona alegria* eu deveria ser cristão, isto é, acreditar naquilo que para mim é simplesmente um absurdo.<sup>73</sup>

Quando predominam nos organismos as vontades enfraquecedoras e determinados estados fisiológicos se instauram, surgem filosofias que aprisionam e que desvitalizam: peso, indigestão, desarranjo. Dietas à base de oprimentes combinações condicionam homens e povos que, sem nunca conseguir se liberar do peso, permanecem num tedioso ruminar dos mesmos indigestos ingredientes. Expoentes culturas europeias entram no bojo dessa análise: “o *espírito alemão é uma indigestão*” e “a *dieta inglesa repugna e “sobrecarrega” os pés do espírito – pés de damas inglesas...*”. Na aparente soltura do texto de Nietzsche certas metáforas parecem acidentais, desimportantes, contudo, é preciso atenção porque na maioria das vezes elas indiretamente dizem algo significativo sobre aquilo que o filósofo quer transmitir: assim, “*pés de damas inglesas*” pode apressadamente fazer pensar em recatadas senhoras britânicas, abotoadas até o colarinho e com pés de chumbo. Não, não: com Nietzsche há que deixar a pressa de lado, “como os gregos”, e investigar aquilo que em nós permanece indigesto, aliviando-nos do peso antes de prosseguir. Vemos então que “*pés de damas inglesas*” remete a uma modalidade do jogo: a “dama inglesa” é uma dama curta, sem muita força. Com pouca mobilidade no tabuleiro, limita-se a avançar apenas de casa em casa. Sua dinâmica difere da dama francesa, da polonesa, e assim por diante. Há aqui uma relação com um jogo no qual os

---

<sup>73</sup> NIETZSCHE. **Ecce homo** (Aforismo 1), 2003, p. 33; grifos do autor; tradução nossa.

jogadores, em função dos tipos de dietas e de tabuleiros nos quais se inserem, terão mais ou menos movimento, mais ou menos força e capacidade estratégica. Por outro lado, logo a seguir descobrimos que para o filósofo “*a melhor cozinha é a piemontesa*”: não à toa, parece, Nietzsche privilegiava longas estadas em Turim, capital do Piemonte. Incansável observador de si mesmo, decerto encontrava na dieta piemontesa o sabor e o equilíbrio dos ingredientes de estação, sempre frescos, nutritivos e de fácil digestão.

Dessa teia que é a fisiologia, Nietzsche tira o corpo da linha marginal em que foi colocado pela filosofia e o faz emergir na sua autonomia e coesão de organismos que não é outra coisa senão aquele aglomerado múltiplo em luta: corpo que quer, pensa, deseja e age a partir desses confrontos de vontades de poder - forças tensionadas e em relação com o mundo exterior. Corpo que se move e que ele move no seu texto; corpo que produz filosofia, arte, ciência, guerras, doenças e saúde; corpo que digere e que cria; corpo que (se) transforma. Através das suas lentes, ele segue observando:

*In vino veritas*: dir-se-ia que também neste caso eu não estou de acordo com o mundo sobre o conceito de ‘verdade’ – para mim o espírito paira sobre a *água*... Ainda um par de sinais sobre a minha moral. É mais fácil digerir uma grande refeição do que uma refeição muito pequena. O pressuposto de uma boa digestão é que o estômago como um todo participe dela. É preciso *conhecer* a capacidade do próprio estômago. Pelo mesmo motivo são desaconselháveis aquelas refeições tediosas, que eu chamo de banquetes sacrificiais interrompidos, refeições a *la table d’hôte*. - Nada entre as refeições, nada café: o café torna sombrios. O *chá* faz bem somente pela manhã. Pouco, mas forte: é muito danoso e prejudica por todo o dia se for muito fraco, ainda que pouco. [...] – *Ficar sentados* o mínimo possível; não confiar em pensamentos que não nasceram ao ar livre e em movimento – que não são uma festa também para os músculos. Todos os preconceitos vêm dos intestinos. Sentar as nádegas de pedra – já disse isso uma vez – é o verdadeiro *pecado* contra o espírito santo.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> NIETZSCHE. **Ecce homo** (Aforismo 1), 2003, p. 33; grifos do autor; tradução nossa.

A interação do corpo consigo mesmo, com as suas funções fisiológicas, com os organismos que nele se aglutinam; a interação do corpo com a terra, com os outros organismos viventes, com a nutrição, com o entorno no qual ele se insere e se move - tudo isso é vida, faz vida, gera pensamento. Hoje sintetizamos em um nome essa grande variedade de relações com o mundo: ecologia. E também disso nos falava Nietzsche, muito antes que a ecologia se estruturasse nitidamente como um ramo específico da biologia. Qualquer “pensar” fora desse “acontecer” biológico-ecológico é pura ficção. Não há, para Nietzsche, como separar em compartimentos estanques o intelecto que pensa da vida corpórea, da vida no seu acontecimento, afinal, o “*pressuposto de uma boa digestão é que o estômago como um todo participe dela*” e, portanto, “*é preciso conhecer a capacidade do próprio estômago*”. Tudo, enfim, parte dos organismos corpóreos que pensam e criam, que desejam e agem. No *Ecce Homo*, Nietzsche avança das considerações sobre alimentação à influência do clima e do lugar no funcionamento da fisiologia. Estende a relação de corpo e nutrição para a relação de corpo e meio-ambiente. Trata-se, sempre e cada vez mais, de enxergar o corpo inserido no mundo; muito distante daquela suposição de uma *res cogitans* isolada e abstrata. Ao final, ele se refere, sintomaticamente, aos efeitos do período em Basileia:

Nos meus tempos de Basileia, toda a minha dieta espiritual, inclusa a divisão da jornada, consistia de um abuso perfeitamente insensato de forças extraordinárias, sem uma afluência de forças correspondente em alguma medida ao consumo, sem a menor consideração da minha parte seja a respeito do consumo, seja a respeito da recuperação. Faltava-me totalmente egoísmo mais refinado, a *defesa* de um instinto de comando; era um considerar-se igual a qualquer um, um ‘altruísmo’, um esquecimento da própria distância – algo que jamais me perdoarei. Quando eu estava quase findo e *pelo fato de que* estava quase no meu fim, comecei a refletir sobre essa irracionalidade fundamental de minha vida – o ‘idealismo’. Só a enfermidade conseguiu me trazer à razão [...].<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> NIETZSCHE. *Ecce homo* (Aforismo 2), 2003, p. 39; grifos do autor; tradução nossa.

O egoísmo, para Nietzsche, é sintoma de saúde, de maturidade, em contraposição ao altruísmo, que é sinal de doença, da fraqueza de caráter, de fraqueza orgânica. Uma dieta a favor do corpo pressupõe uma atitude egoísta, que favoreça o desenvolvimento da personalidade, que não se sacrifique pelo “coletivo” ou por um “ideal”, mas que se coloque antes dele. O pleno desenvolvimento da personalidade, o manifestar-se das vontades de potência, a afirmação de si: desses ingredientes é composta a dieta que fortalece o corpo e que nutre a vontade de vida.

## **X Físico, não metafísico: o espírito como expressão do corpo**

Para Nietzsche, o intelecto é um órgão do corpo e a razão integra os organismos tanto quanto os instintos. Assim, a própria moral e o conjunto dos valores são expressões da fisiologia. Expressões ordenadas de forma consequente pela consciência, na linguagem e na manifestação daquilo que pretendemos seja o “eu”, esse sujeito que pensa e que, por isso, pensa que existe isolado. Nesse processo gramatical que insiste num encadeamento lógico e resulta de múltiplas batalhas entre as vontades de potência no corpo, nós sistematicamente mascaramos a origem fisiológica que está por trás dos nossos juízos morais quando, no fundo, a corporeidade é que é sua a fonte.

A insistência na primazia do intelecto sobre as forças corpóreas é sintoma da incapacidade do homem que, fraco, não consegue lidar com elas a não ser através da repressão e do condicionamento dessas forças; condicionamentos que impõem o “eu” e que pretenderiam a liberação do corpo para ser “eu”, como se o intelecto e o mundo fossem possíveis sem o corpo. Para Nietzsche não há um mundo transcendente nem há um espírito que “viva” fora do corpo. O pensamento, por sua vez, não nasce sozinho ou mediante uma consciência reflexiva e autônoma, contudo é produto do compromisso que o corpo, de momento a momento, a cada instante, assume consigo mesmo e com as múltiplas vontades de potência - sinais vitais - que o compõem. É a primazia prática do acontecer fluído da vida sobre a fixa abstração do conceito, a prevalência da vontade de potência forte sobre o niilismo fraco da passividade. Nessa atividade toda, pensamentos são fruto de operações complexas, na maioria das vezes inconscientes, que envolvem a inteira fisiologia humana e a memória subjacente da ascendência corpórea.

Nietzsche desconfia do antropocentrismo ainda tão em voga ainda no século XIX e percebe a sombra da nova forma de niilismo que a partir dele se projeta; coloca-o em questão, assumindo a perspectiva trágica da vida, recolocando em debate a imanência e o corpo. Adere à vida em toda sua expansividade, em sua natureza criativa que muitos desejariam reprimida, controlada, e algumas vezes extinta em favor de um homem-deus que tudo pode e que tudo pretende dominar com o

conhecimento, o saber, a ciência e o progresso técnico. A perspectiva de Nietzsche é a favor do corpo e da vida, com tudo aquilo que ela comporta de doloroso, de trágico, de bruto, de poético, de cômico e de belo. Inclinações, instintos, paixões fazem parte da existência tanto quanto a consciência que usamos para defini-los e reprimi-los. É preciso retomar as reflexões a partir deles. Não é possível, para Nietzsche, uma vida condicionada por valores morais, uma vida seletiva e fixa em premissas racionais, ainda que se queira acreditar nisso escondendo-se por detrás de uma abstração como o sujeito racional das certezas lógicas, matemáticas, aquele ideal do “eu”. Para ele, há a vida que se move na sua instabilidade transformadora, diferente a cada instante, dinâmica e fluída, destruidora e criadora na sua incessante metamorfose orgânica. Essa vida instável e fugaz poderá transcorrer sombria ou ensolarada, afirmativa ou negativa, mesquinha ou nobre: isso dependerá das perspectivas que assumirmos, do quanto a negarmos ou a afirmarmos a cada instante. Não é uma questão de ser ou não “feliz”, para Nietzsche, e sim uma questão de não mascarar a vida, contudo de vivê-la plenamente, em toda a sua intensidade e em sua “verdade” trágica. É nesse processo que nos deparamos seguidamente com escolhas entre prazer/mortificação, doença/saúde, fraqueza/força, transcendência/imanência. Entra aí em jogo a coragem para conseguir, ou não, atravessar aquela corda esticada sobre o abismo, entre o animal e o *Übermensch*, sobre a qual nos falou o *Zarathustra*. E a coragem passa pelo respeito a essa natureza corpórea feita de múltiplos organismos e vontades de potência em conflito, respeito sem o qual não haverá qualquer nobreza para a vida e para o homem. E, mais uma vez repercutindo essa perspectiva na voz do filósofo, concluímos esta nossa aproximação ao tema do corpo na filosofia de Friedrich Nietzsche:

*Contra os caluniadores da natureza.* Como me desagradam aqueles homens que em cada inclinação natural enxergam alguma doença, algo deturpado, vergonhoso: *eles* nos induziram a acreditar que as inclinações e os instintos do homem seriam ruins; *eles* são a causa da nossa grande injustiça contra a nossa natureza, contra toda a natureza.

Há muitos homens que poderiam abandonar-se com graça e desenvoltura às próprias inclinações, mas não o fazem por medo daquela imaginária 'essência maligna' da natureza. *Disso deriva o fato de tão pouca nobreza ser-nos dado encontrar entre os seres humanos: nobreza cujo signo de distinção será sempre aquele de não temer a si mesmo, de esperar nada de vergonhoso de si, de voar sem hesitação lá onde nos sentimos impelidos a ir, nós pássaros que nascemos livres! Em qualquer lugar que chegemos, tudo estará sempre livre e ensolarado ao nosso redor.*<sup>76</sup>

É o instinto aquela inteligência subterrânea que move o homem e que lhe permite interpretar o outro e o mundo. No entanto, no interior da sociedade os instintos são sufocados e a ação humana é atribuída a outros moventes, a começar pela razão, pelas "motivações do pensamento". Para Nietzsche, contudo, a grande calamidade foi desencadeada principalmente quando a filosofia identificou a razão à virtude, destituindo assim o homem da sua força instintiva. Isso levou, com o tempo e com o evoluir do pensamento filosófico e em especial das religiões, à repressão dos instintos, à sua condenação ao silêncio e à culpa. Enquanto isso, na complexidade do corpo os instintos mais fortes e mais vitais, justamente aqueles que foram sufocados pela razão, seguem lutando e se exprimem nas vontades de potência que buscam se impor àqueles impulsos fracos e doentios, que foram favorecidos pela moral, mas que desfavorecem a vida. Para recuperar a vitalidade, o homem precisará "perder" um pouco dessa razão. E perdê-la será também o primeiro passo para reencontrá-la, finalmente redimensionada e outra vez aqui, no corpo vivente – do homem e da filosofia.

---

<sup>76</sup> NIETZSCHE. **La Gaia Scienza** (Aforismo 294), 1977, p. 171; grifos do autor; tradução nossa.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**; tradução e coord. da 1. ed., Alfredo Bosi; revisão e trad. novos textos, Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BARTHES, Roland. **AULA** – Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977; tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2013.
- COLLI, Giorgio. **Filosofi sovrumani**. 2. ed., Milano, Italia: Adelphi, 2010.
- COLLI, Giorgio. **La sapienza greca III Eraclito**. 4. ed., Milano, Italia: Adelphi, 2010.
- COLLI, Giorgio. **Scritti su Nietzsche**. 5. ed., Milano, Italia: Adelphi, 2008.
- DELEUZE, Gilles. **Cosa può un corpo?** Lezioni su Spinoza - seconda lezione (2/12/1980); tradução para o italiano Aldo Pardi. 2. ed. Verona: Ombre Corte, 2010.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**; tradução Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987.
- ERLER, Michael; GRAESER, Andreas (Orgs). **Filósofos da antiguidade**; tradução Lya Luft. 1. ed. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2005.
- GORI, Pietro. **Il pragmatismo di Nietzsche**. Ensaios sobre o pensamento perspectivístico. Milano-Udine: Mimesis, 2016.
- JASPERS, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**; tradução Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- MARZANO, Michela. **La filosofia del corpo**. 1. ed. Genova, Itália: Il Melangolo, 2010.
- MASINI, Ferruccio. **Lo scriba del caos**. Interpretazione di Nietzsche. 2. ed. Milano, Italia: Il Mulino, 1983.
- MONTINARI, Mazzino. **Che cosa ha detto Nietzsche**. 3. ed. Milano, Italia: Adelphi, 2008.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**; tradução Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. **Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne**. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Al di là del bene e del male: Preludio di una filosofia dell'avvenire**; tradução Ferruccio Masini. 17. ed. Milano, Italia: Adelphi, 2000. (Opere di Friedrich Nietzsche, vol. VI, Tomo II, edição italiana dirigida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falava Zaratustra – Livro para toda a gente e para ninguém**; tradução José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali**; tradução Ferruccio Masini. 12. ed. Milano, Italia: Adelphi, 2013a. (Opere di Friedrich Nietzsche, vol. V, Tomo I, edição italiana dirigida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora – Reflexões sobre os preconceitos morais**; tradução Mário Ferreira dos Santos. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno**; tradução Mazzino Montinari. Milano: Adelphi, 1989a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa con il martello**; tradução Ferruccio Masini. 8. ed. Milano, Italia: Adelphi, 2002. (Opere di Friedrich Nietzsche, v. VI, Tomo III, edição italiana dirigida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo**; tradução Renato Zwick. 2. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo, Come si diventa ciò che si è**; tradução Roberto Calasso. 8. ed. Milano, Itália: Adelphi, 2003. (Opere di Friedrich Nietzsche, v. VI, Tomo II, edição italiana dirigida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos** (volume V, 1884-1885); tradução Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. (A partir de: Nachgelassene Fragmente, edição crítica em italiano organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos** (volume VI, 1885-1887); tradução Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b. (A partir de: Nachgelassene Fragmente, edição crítica em italiano organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos** (volume VII, 1887-1889); tradução Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. (A partir de: Nachgelassene Fragmente, edição crítica em italiano organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Frammenti Postumi** (volume I, 1869-1871); tradução Giorgio Colli e Chiara Colli Staude. Milano, Italia: Adelphi, 1989b. (Opere di Friedrich Nietzsche, edição italiana dirigida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Frammenti Postumi** (volume II, 1870-1872); tradução Giorgio Colli e Chiara Colli Staude. Milano, Italia: Adelphi, 1989c. (Opere di Friedrich Nietzsche, edição italiana dirigida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Frammenti Postumi** (volume III, 1872-1873); tradução Giorgio Colli e Chiara Colli Staude. Milano, Italia: Adelphi, 1992a. (Opere di Friedrich Nietzsche, edição italiana dirigida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Frammenti Postumi** (volume IV, 1873-1874); tradução Giorgio Colli e Chiara Colli Staude, Milano, Italia: Adelphi, 1992b. (Opere di Friedrich Nietzsche, edição italiana dirigida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **La gaia ciência**; tradução Ferruccio Masini. Milano, Italia: Adelphi, 1977. (Opere di Friedrich Nietzsche, vol. V, Tomo II, edição italiana dirigida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo**; tradução Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**; tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992c.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Umano troppo umano** – volume primo; tradução Sossio Giametta. 11. ed. Milano, Italia: Adelphi, 2013c. Opere di Friedrich Nietzsche, vol. IV, Tomo III, edição italiana dirigida por Giorgio Colli eazzino Montinari)

PIAZZESI, Chiara. **Fisiologia dell'arte e *décadence***. Università di Studi di Lecce – Collana del Centro Interdipartimentale Colli–Montinari di studi su Nietzsche e la cultura europea. Italia, Lecce: Conte Editore, 2003.

PLATÃO. Fédon (ou Da Alma). In: PLATÃO. **Diálogos III**; tradução e notas Edson Bini. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 2008a.

PLATÃO. Fedro (ou Do Belo). In: PLATÃO. **Diálogos III**; tradução e notas Edson Bini. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 2008b.

STIEGLER, Barbara. **Nietzsche e la biologia**; tradução do francês Federico Leoni. 1. ed. Italiana. Mantova, Itália: Negretto Editore, 2010.